

725

BAHTIN MODERNIN KRIISIDISKURSSEISSA

Yleisen kirjallisuuden lisensiaattityö

Jyväskylän yliopisto

Kirjallisuuden laitos

Tammikuu 1998

Kari Matilainen

Tiedekunta HUMANISTINEN	Laitos Kirjallisuuden laitos
Tekijä Matilainen, Kari Tapio	
Työn nimi Bahtin modernin kriisidiskursseissa	
Oppiaine Kirjallisuus	Työn laji Lisensiaattityö
Aika Tammikuu 1998	Sivumäärä 215

TIIVISTELMÄ - ABSTRACT

Tutkimus käsittelee venäläisen kirjallisuuden- ja kulttuurintutkijan Mihail Bahtinin (1895-1975) tuotannon reseptiä 1980- ja 1990-lukujen angloamerikkalaisessa keskustelussa.

Bahtin oli lännessä pitkään lähes tuntematon ajattelija, kunnes hänen laaja tuotantonsa löydettiin uudelleen 1980-luvulla. Tutkimus laajeni räjähdysmäisesti ja pian puhuttiin eräänlaisesta akateemisesta muodista. Tätä "muotia" pyritään tutkimuksessa tarkastelemaan kriittisesti. Tutkimuksessa ei kuitenkaan haeta muodin takaa jollain tavalla "oikeaa" Bahtin-luentaa, vaikka siinä uusi tulkinta esitetäänkin. Sen sijaan keskitytään selvittämään, kuinka Bahtinin elävä ajankohtaisuus kiteyttää joukon ongelmia, joita nyky-kulttuurin tutkimuksessa pidetään yleisestikin keskeisinä.

Tarkastelun kohteena ovat erityisesti seuraavat teemat: (1) Ruumiillisuuden, tieteellis-teknologisen ja yhteiskunnallisen vallankäytön sekä sukupuolen suhde. Tätä tarkastellaan selvittämällä groteskin käsitteen historiallisia muodonmuutoksia esimodernista "karnevalistisesta" groteskista modernissa kone-kulttuurissa keskeiseen "proteettiseen" groteskiin. (2) Bahtin jälkikolonialistisessa kirjallisuus- ja kulttuuriteoriassa. Kielen ja kulttuurin dialogisen moniäänisyyden ajatuksen ongelmallisuus tuo esiin joitakin jälkikolonialistisessa teoriassa yleisestikin keskeisiksi koettuja ongelmia. (3) Bahtinin piirin kielifilosofian ongelmat, joihin haetaan ratkaisuja Deleuzen ja Guattarin käsitteistöä hyödyntämällä. Vertailun tulokseksi avautuu uudenlainen mahdollisuus kielen ja yhteiskunnallisen vallan - foucault-laisittain "bio-vallan mikrofysiikan" - suhde. Bahtinin piirin dialogisuuden teoriassa tämä suhde jää ongelmalliseksi, sillä dialogisuuden teoriassa sitoudutaan vielä tietoisuusfilosofisiin lähtökohtiin. (4) Bahtin modernisuuden teoreetikkona. Keskeiseksi ongelmaksi nousee modernin subjektin ongelma, joka Bahtinille on myös eettinen ongelma.

Asiasanat

Bahtin, Mihail - modernisuus - kulttuurintutkimus

Säilytyspaikka

Muita tietoja

SISÄLLYS:

JOHDANTO	1
Lyhyt johdatus Bahtin-teollisuuteen	4
Tutkimuksen lähestymistavasta ja sisällöstä	13
1. BAHTININ KARNEVALISTINEN GROTESKI MODERNIN KRIISIDISKURSSEISSA	26
Kuinka lukea Bahtinia?	27
Karnevaali ja groteski ruumis	29
Karnevaali, groteski ruumis ja porvarillinen hysteria	30
Groteski naiseus?	33
Postmoderni groteski	37
2. BAHTIN JÄLKIKOLONIALISTISESSA KIRJALLISUUS- JA KULTTUURITEORIASSA	42
Signifyin(g): afroamerikkalaisen kirjallisuuden kaksiaänisyys	43
Kaksoistietoisuus ja kaksiaänisyys	48
Bahtin Italiassa	52
Kansakunnan kirjoittamisen ambivalenssi	55
Performatiivinen aika-ero	57
Tangerin ajassa	62
3. KIELI, POLITIIKKA, KIRJALLISUUS - BAHTIN JA DELEUZE	68
Kielitiede poliittisen vallankäytön muotona kielen heterogeenisessä todellisuudessa	71
Bahtinin ja Vološinovin dialoginen kielifilosofia: abstraktista objektivismista vieraan sanan pragmatiikkaan	74
Vieras puhe käskyjen välittäjänä: käskysanat ja lausumisen kollektiiviset sommitelmat	80
Kielen hallitsematon variaatio	81
Käskysanojen välitön hetkellisyys	85
Aineettomat transformaatiot	86
Kieli ja ideologia	89
Sisältö, ilmaisu ja abstrakti kone	90
Ideologisista merkeistä abstraktin koneen dynamiikkaan	95

Diskurssien typologiasta kielen politiikkaan: hallitseva kieli ja vähemmistökieli	100
Representaatioiden universaalihistoriaa	104
Inhimillisen ei-inhimilliseksi-tuleminen: perseptit ja affektit	109
Universaali toiseksi-tuleminen?	116
4. BAHTIN JA MODERNI: SANAN ESINEELLISTYMINEN JA KARNEVAALINAURUN KYYNINEN ITSETIETOISUUS	122
Kuka hän on? Sanan esineellistyminen ja modernin romaanin sankarin ongelma	123
Modernin elämän kaunainen dialogisuus	129
Romaanimuodon dialogisuus esineellistymisen vastavoimana	132
Romaanimuodon ja modernin maailman dialogisuuden pinnallisuus	134
Nauru modernin ylittävänä utooppisena horisonttina	137
Moderni ja esimoderni kyynisyys	142
Moderni kyynisyys ja karnevalisoitu kirjallisuus	144
Kyynisen narrin mimeettinen paradoksi	145
Itseisarvoisen kommunikaation speaktaakkelista kommunikaation ekstaasin viettelevään ironiaan	148
Kyynisen järjen karnevaali	151
Taistelu subjektiviteetista ja tuleva yhteisö	154
PÄÄTÄNTÖ	161
VIITTEET	171
LIITE: Bakhtin and Modernity: Crisis of the Architectonic, Crisis of the Dialogic, Crisis of the Carnavalesque	189
LÄHTEET	204

JOHDANTO

Tämän tutkimuksen otsikkona on *Bahtin modernin kriisidiskursseissa*. Työ käsittelee venäläisen filosofin, kirjallisuuden- ja kulttuurintutkijan Mihail Bahtinin ajattelua, mutta hieman poikkeuksellisesta näkökulmasta. Näkökulman poikkeuksellisuus johtuu tutkimuskohteen erityislaadusta. Mihail Bahtin on ollut ja on vielä tänäkin päivänä "ongelma-salaisuus-arvoitus" (Peuranen 1988, 2). Hänestä on kirjoitettu enemmän kuin yksi ihminen ehtii tai viitsii lukea, mutta vieläkään ei täysin tiedetä kuka Bahtin oli ja mistä hän tuli. Voikin kysyä, kuinka on mielekästä tutkia nähtävästi ratkeamatonta arvoitusta tai salaisuutta? Luontevin vastaus lienee siinä, että on tutkittava sitä missä, miksi, kenelle ja millä tavalla Bahtin on arvoitus. Tämä missä, miksi, kenelle ja millä tavalla on otsikossa nimetty "modernin kriisidiskursseiksi". Tällöin otsikon alkuosaa voidaan tarkentaa niin, että otsikon "Bahtin" tarkoittaa täsmällisemmin sitä Bahtinia, joka meille on arvoitus. Vaikka tutkimus siis käsittelee Mihail Bahtinin tuotantoa, kohteena ei tarkasti ottaen ole vuonna 1895 syntynyt ja 1975 kuollut Mihail Bahtin vaan se "Bahtin" - tai oikeastaan "bahtinismi" - joka erilaisina tulkintoina jatkaa elämäänsä angloamerikkalaisessa akateemissa maailmassa. Tämä maailma puolestaan on havainnut olevansa tavalla tai toisella "kriisissä", ja se on jo hyvän aikaa etsinyt keinoja kriisistään ulospääsemiseksi. Hieman täsmällisemmin sanottuna, modernit rationaliteettimuodot ovat postmodernissa menettäneet tai ainakin menettämässä uskotavuutensa, ja siksi joudutaan kuumeisesti etsimään uusia. Tässä onkin se sauma, mihin Bahtin kiinnittyy siten, että on mahdollista puhua mielekkästi rajautuvasta tutkimuskohteesta. Tästä puolestaan voidaan, täsmentämättä vielä millä tavalla "mielekkäästi rajautuva", johtaa ensimmäinen metodologinen huomio: *Bahtin-keskustelussa on olennaisesti kysymys paljosta muustakin kuin pelkästään Bahtinista*.

Otsikon jälkimmäinen osa, moderni ja modernin kriisidiskurssit, viittaa juuri tähän "paljoon muuhunkin". Tutkimuskohdetta on tällöin täsmennettävä määrittelemällä otsikon loppuosa tarkemmin. Tässä törmätään kuitenkin toiseen ongelmaan. Ilmaus "modernin kriisidiskurssit" viittaa siihen, että modernista oltaisiin siirrytty tai ainakin ollaan siirtymässä postmoderniksi kutsuttuun tilanteeseen, missä modernit "suuret teoriat" eivät enää toimi. Tilanne on kriisitilanne siitä ilmeisestä syystä, että vaikuttaa vaikealta ellei mahdottomalta määritellä "sisältä käsin", miksi se on kriisitilanne. Jos määrittelyperusteet itsessään ovat kriisissä, ei kriisiä voi enää määritellä totuttuihin rationaliteettimuotoihin tukeutumalla. Modernit rationaliteettimuodot ja käsitykset rationaalisesta subjektista näyttävät kätkevän sisäänsä loputtoman määrän jälkiä siitä

murroksesta, jossa moderni muodostui. Kriisi merkitsee näin toisaalta ajattelun (itse)kriittikkä, toisaalta uusien ajattelumuotojen luomista. Modernin kriisidiskurssit nostavat jatkuvasti - jonkinlaisessa "post"-muodossa - esille sitä minkä moderni aikoinaan torjui. Torjutuista "toiseuksista" haetaan uusia "ajattelun horisontteja", niin että kriisi kääntyisi uudeksi, positiiviseksi mahdollisuudeksi. Kaikkea tätä on jauhettu kyllästymiseen saakka jos jonkinlaisia rapautumis-, hajoamis-, purkaantumis-, transgressio-, marginaali- ja labyrinttimetaphoria käyttäen. Monet huokaavatkin nyt väsyneesti, että on toisteltu jo kyllästymiseen saakka, että postmodernia tilannetta on toisteltu kyllästymiseen saakka.

Ongelmaa voidaan alustavasti tarkentaa seuraavasti. Moderni universaalinen edistyksen eetos eriytyi valistuksen projektissa moraalisen, esteettisen ja tiedollisen arvopiirin omalakisiksi kehityslogiikoiksi. Hyvin yleisellä tasolla niiden voi yhdessä katsoa muodostavan modernin edistyksen avoimen, pilvien lailla pois karkaavan jatkuvan edistyksen horisontin. Äärettömän vapaan tilan horisontti lupasi oman paikan kaikelle sellaiselle uudelle ja erilaiselle, jonka moderni kehitys tuli edestään löytämään. Esteettisen modernin avantgardismi esimerkiksi mahdollisti erottautumisen "absoluuttisen moderniksi" porvarillisen moraalisen tavanomaisuuden ja taloudellisen teknisen ajattelun yksisilmäisen välineellisyyden jälkijättöisyydestä. Postmoderni voidaan puolestaan yhtä lailla epämääräisen yleisellä tasolla ajatella tällaisen horisontin katoamiseksi. Kun moderni homogeenisoivan tuotannon kapitalismi siirtyy jälkiteolliseen vaiheeseen, keskeiseksi tulee erojen tuottaminen. Taivaanrannassa siintävän horisontin takaa löytyy vain sellainen erojen moneus, jolle ei loppujen lopuksi löydykään eron ainutkertaisen merkityksen turvaavaa paikkaa moraalisessa, esteettisessä tai tiedollisessa kehityksessä. Moraalinen, esteettinen ja tiedollinen alkavat pikemminkin jälleen sulautua toisiinsa. Moraalisesta esimerkiksi tulee kulttuuris-esteettistä taloudellisten voittojen maksimoimiseen pyrkivän välineellisen järjen ehdoilla.

Helpot yleistyksiset ovat aina vaarallisia. Sellainen mikä ei sovi tarinan osaksi jää helposti kokonaan vaille huomiota. Näin epämääräisen yleisellä tasolla liikuttaessa voidaan kuitenkin havaita, että ajatus modernin projektista yksisilmäisenä erojen kieltämisenä ja maton alle lakaisemisenä ja toisaalta ajatus postmodernista kriisitietoisuudesta erojen uudelleen löytämisenä ja vapauttamisenä on sekin vaarallinen yksinkertaistus. Kuten Jussi Vähämäki kiteyttää, *sisällöltään tyhjä* moderni edistyseetos, vapaan tilan ääretön horisontti, rakentui *alun perinkin* nimen omaan erilaisten intressien, historioiden ja aikojen jatkuvasta "edistyksestä" mukaan ottamisesta.

Edistyseetos tulee juuri siitä, että vain sisällöllisesti tyhjä ja puhtaassa muodollisuudessaan voimaton, pilvien lailla pois karkaava ajallisuus voi "edistyksellisesti" yhdistää ennalta tuntemattoman moneuden. Vaikka postmoderni kamppailu oikeudesta eroihin usein ymmärretäänkin moderneista illuusioista vapautumiseksi, on kysymys edelleenkin perustavalla tavalla modernista eroon samastumisesta, omimman oman löytämisestä erosta. "Kriisi" olisi tällöin oikeastaan siinä, että edistyksellinen "erotietoisuus" uhkaa liudeta yhdentekevään samuuteen. Kun jokaisen on inhottava normaalia ja tavanomaista erottuakseen muista ja ollakseen ainutkertainen, on erikoinen, jännittävä ja sykhdyttävä samalla "aina jo" jotain välittömästi tuttua, julkista ja vaihdettavaa. Erikoista, jännittävää ja sykhdyttävää on sellainen, mikä puhuttelee jokaista erikseen juuri siinä, ettei se viime kädessä niin kovin erilaista ja erikoista olekaan. Eroja ja toiseuksia puolustava kriittinen ajattelu uhkaa tällöin muuttua mediajulkisuuden säälimättömän logiikan toisinnokseksi. Kun historiassa toteutuneiden faktojen joukosta pelastetaan torjuttua ja marginalisoitua, postmoderni kaiken tulkinnallisuuden ja rakenteettomuuden julistus toimii eräänlaisena äärettömän vapaan tilan transsendentaalina rakenteellisena muottina. Aiemmin torjutun ja marginalisoidun erojen moneuden avautuminen "uudeksi ajattelun horisontiksi" uhkaa kääntyä tyhjäksi formalismiksi, missä kaikki on julkista ja vaihdettavaa, kokemuksellisesti tyhjää "erojen leikkiä", "rajojen rikkomista" tai "merkitysten päättymätöntä lykkäämistä". (Vähämäki 1997b, 13-15, 19-21, 120-121.)

Kritiikin kriisi on siis siinä, että radikaali erojen puolustaminen on itse asiassa nyky-yhteiskunnassa keskeinen tuotannon tapa. Akateemisessa maailmassakaan ei enää eletä homogeenisoivan tuotannon, rajattomien markkinoiden ja yhtenäisen kuluttajakunnan aikakautta. Tutkijan on muista tutkijoista erottautuakseen kyettävä tarjoamaan jotain uutta, erikoista ja sävyttävää. Uuden, omana aikanaan unohdetun ajattelijan pelastaminen toisaalla historian marginaalista ja toisaalla nykyhetkessä kilpailevien konservatiivien kynsistä radikaalin uuden ajattelun lähtökohdaksi on tämän vuoksi ongelmallista. Sen sijaan, että pyrkisi tarjoamaan uutta, erikoista ja jännittävää eräänlaiseksi lääkkeeksi kriisiin, joka tulee juuri siitä, että kaikki näyttää joka tapauksessa "aina jo" olevan uutta, erikoista ja jännittävää, vaikuttaisi paremmalta vaihtoehdolta *tutkia, miten kriisi - oli se sitten laajempi murros tai vain hyvin pientä joukkoa koskeva - artikuloi tuu tässä ja nyt, tarkasteltavaksi valitussa tutkimuskohteessa ja sen itseymmärryksessä.*

Yhdistämällä edelliset metodologiset havainnot saadan tulokseksi kolmas, sekin vielä alustava, mutta edellisiä hieman täsmällisempi huomio. Ensinnäkin, Bahtin tulee ikään kuin jostain liian

kaukaa, niin että vaikka hänestä onkin kirjoitettu hyvin paljon, "kaikkea" ei suinkaan vielä tiedetä eikä kenties tulla tietämäänkään. Bahtin on monessa suhteessa edelleenkin arvoitus. Toiseksi, mikäli "kriisistä" on ylipäätään mielekästä puhua, on se joka tapauksessa määritelmällisesti ikään kuin liian lähellä, jotta sitä olisi mahdollista uskottavasti diagnostisoida: ulkopuolisen, pyytettömän tarkkailijan positio ei ole mahdollinen. On kuitenkin hyvin ymmärrettävää, että monesti näytetään ajateltavan, että koska Bahtin tulee ikään kuin "ulkopuolelta" ja tarjoaa nykykontekstissaan jotain uutta ja erikoista, "bahtinilaiselle" jargonille käännetty kriisiretoriikka saattaisi, kuin ihmeen kautta, muuttua joksikin muuksi kuin tyhjäksi formalismiksi: iloiseksi karnevalismiksi, vapauttavaksi kulttuurien moniäänisyydeksi, "toiseutta" kunnioittavaksi dialogisuudeksi, sovinnaisuutta uhmaavaksi groteskiksi ruumillisuudeksi, ja niin edelleen. Kun sitten havaitaan, että nyky-yhteiskunta näyttäisi olevan juuri edellä mainittujen kaltaisia "bahtinilaisia" ilmiöitä väärällään, joudutaan toteamaan, että nämä ovat "bahtinilaisesta näkökulmasta" jotenkin "vääränlaisia". Bahtinin "ajankohtaisessa" soveltamisessa onkin jouduttu kysymään, ovatko nykytulkinnat ylipäätään millään tavalla sopusoinnussa Bahtinin itsensä näkemysten kanssa. Ja jos ei, niin kenties Bahtinin ajankohtaisuus onkin hänen epäajanmukaisuudessaan, kyvyssä ennakoita juuri tätä (post)modernia kritiikin kriisin jännitteisyyttä olemalla jotain muuta kuin ajankohtaisesti postmoderni. Ajankohtaisuus saattaakin olla juuri siinä ongelma-salaisuus-arvoituksessa, joka pakenee yrityksiä palauttaa kaikki välittämästi näkyväksi ja ymmärrettäväksi ajankohtaisuudeksi. Toisin sanoen, vaikka Bahtinista ja kriisitunnelmista puhutaan enemmän kuin tiedetään ja ymmärretään, *kriisidiskursseissa figuroiva ongelmakenttä tulee erityisellä tavalla näkyville Bahtinin "ajankohtaisuudesta" käydyssä kiistassa.*

Ongelmia tarkennetaan jäljempänä. Seuraavaksi on paikallaan katsoa hieman tarkemmin ensimmäistä ongelma-salaisuus-arvoitusta, Bahtinia, joka nykyisin siis on oletetusti väistämättä modernin kriisidiskurssien piirissä. Tämän jälkeen on mahdollista palata jälkimmäiseen tutkimuksen otsikossa mainittuun ongelmaan siten, että molemmista yhdessä rajautuu mielekäs tutkimuskohde.

Lyhyt johdatus Bahtin-teollisuuteen

Vuosina 1895-1975 elänyt Mihail Bahtinin oli lännessä lähes tuntematon ajattelija aina 1980-luvulle saakka. Tuolloin tilanne muuttui. Bahtinin hämmästyttävän laaja-alainen tuotanto löydettiin uudelleen. Räjähdysmäisesti laajenneessa angloamerikkalaisessa keskustelussa löydettiin

uusi ja ajankohtainen "elävä klassikko", jonka tuotannosta jokainen tuntui löytävän jotain itselleen sopivaa. Syntyi eräänlainen akateeminen muoti, jota sittemmin kutsuttiin Bahtin-boomiksi tai Bahtin-teollisuudeksi.

Venäjällä Bahtinista alettiin laajemmin keskustella ensimmäisen kerran 1960-luvulla, jolloin joukko nuoria tutkijoita löysi hänen vuonna 1929 julkaistun Dostojevski-tutkimuksensa. Teos näytti sanovan jotain olennaisesti enemmän kuin tuolloin ensiaskeleitaan ottava strukturalistinen semiotiikka. Mitä semiootikot esittivät uusimpana uutena, oli ikään kuin valmiiksi kyseenalaistettu jo vuosikymmeniä sitten. Bahtinista tuli arvoitus, josta haluttiin tietää lisää. Kävi ilmi, että hän oli itse asiassa elossa, ja että hän oli vuosikymmenten aikana valmistellut äärimmäisen vaikeissa oloissa valtavan määrän käsikirjoituksia, jotka odottivat julkaisuaan. Bahtinin poikkeuksellisten elämänvaiheiden selvittäminen synnytti suuren joukon legendoja. Syntyi varsinainen henkilökultti, jonka alun Bahtin itse ehti nähdä. Kaiken kokemansa jälkeen hänellä oli varmasti-kin omat syynsä antaa legendojen elää omaa elämäänsä.

Tästä sai joka tapauksessa alkunsa pitkälinen käsikirjoitusten etsimis- ja toimittamisprosessi, joka jatkuu vielä tänäkin päivänä. Uutta ja merkittävää Bahtin-aineistoa on julkaistu venäjällä vain pari vuotta sitten Bahtinin koottujen teosten ensimmäiseksi (ja tähän saakka ainoassa) julkaistussa viidennessä osassa. Jokunen vuosi sitten löydettiin myös nauhoitettu haastattelu vuosilta 1973-1974, joka on toimitettu kirjaksi. Kaiken kaikkiaan voidaan sanoa, että ensimmäinen "Bahtin-boomi" oli välttämätön edellytys sille, että hänen tuotantonsa ylipäättään näki päivänvalon. Koska kyse on tähän päivään saakka jatkuvasta prosessista, arvoitus näyttää yhä odottavan ratkaisuaan. Kuka Bahtin oli ja mistä hän tuli on vieläkin selvittämättä; hänen ajattelunsa suhde intellektuaalisiin vaikutteisiinsa ja läheisten työtovereidensa näkemyksiin on avoin kysymys. Jatkuvasti huhutaan tähän saakka tuntemattomien arkistolähteiden olemassaolosta. Uusia "avaimia" Bahtinin ajatteluun löydetään jatkuvasti. Kaikesta tästä johtuen voidaan sanoa, että primaarilähteiden parissa työskenteleminen on ikään kuin matka tuntemattomaan, mutta hyvin rikkaaseen ja ehtymättömän kiinnostavaan maailmaan.¹ Emme vielä tiedä emmekä kenties koskaan tule täysin tietämäänkään, "mitä Bahtin todella sanoi". Tästä johtuen emme myöskään tiedä, mitä kaikkea hänellä saattaisi olla meille ja meidän ajallemme sanottavana. Konkreettisen "Bahtinin perinnön" parissa työskentelevät tutkijat katsovatkin jatkavansa ensimmäisen Bahtin-boomin myötä alkanutta työtä, ja siksi työskentelevänsä olennaisesti toisenlaisten kysymysten parissa kuin angloamerikkalaisen "Bahtin-teollisuuden" tai "Bahtin-muodin" edustajat.

Bahtin kuoli vuonna 1975. Jos venäjällä 1960-luvulla löydettiin eräänlainen elävä legenda, niin 1980-luvun angloamerikkalaisessa keskustelussa löydettiin puolestaan "elävä klassikko". Tässä pätee yleinen lainalaisuus: jo kuolleen ja klassikoksi julistetun tutkijan kirjoituksista on mahdollista löytää jatkuvasti uudessa kontekstissa uudella tavalla "eläviä" käsitteitä ja metaforia.

Klassikko "elää" toisin sanoen "kuolemalla" ja "syntymällä uudelleen": uusi tulkinta osoittaa, kuinka klassikkotekstissä yritetään sanoa se minkä asianomainen tulkitsija itse sanoo; toinen tulkinta puolestaan osoittaa, että tässä tulkinnassa hukataan muodikkaiden tavaramerkkien alle juuri se olennaisin ja elävin, jonka vasta tämä nimenomainen uusi tulkinta kykenee todella herättämään henkiin. Ja niin edelleen. Nykyisin on jo vaikea nimetä tieteenalaa, joka ei olisi löytänyt Bahtinista varhaista edelläkävijäänsä. Bahtin-boomissa voi siten nähdä eräänlaisen vampyyri-ilmiön piirteitä: aatehistorian marginaaleista näyttää vielä löytyvän jotain, mitä asianomaisen tieteenalan nykykeskustelussa ei vielä ole sanottu. Suonenlaskijoista huolimatta elävä klassikko näyttää sitkeästi aina vain pysyvän hengissä. Klassikko elää toisin sanoen siinä, että hänen ajattelunsa itsepäisesti pakenee yrityksiä palauttaa nykykeskustelussa puhki siteerattuihin ja toistettuihin hokemiin ne elävät metaforat ja käsitteet, joiden avulla hän pyrki omana aikanaan ajattelemaan ja sanomaan jotain sellaista, mitä ei aiemmin - eikä kenties vielä tänäkään päivänä - ole sanottu ja ajateltu.

Angloamerikkalaisen akateemisen maailman parrasvaloihin ilmaantui siis jännittävällä tavalla vuosikymmenten takaa ja tähän saakka miltei tuntemattomasta akateemisesta kulttuurista arvoituksellinen henkilö. Hänen elämänvaiheisiinsa liittyvät legendat saivat uutta kaikupohjaa. Kun palautetaan mieleen, että angloamerikkalaisessa akateemisessa maailmassa oli tuolloin jo hyvän aikaa podettu jonkinmoista kriisiä, ainakin siinä mielessä, että äänekkäimmät olivat jo toistelleet epämääräistä kriisiretoriikkaa kyllästymiseen saakka, niin että tähän kyllästymiseenkin oltiin jo kyllästymässä, voidaan vampyyri-ilmiön mielikuvaa kärjistää vieläkin irvokkaammaksi. Eräänlaisen elähtäneen kyynisyyden keskelle näytti olevan vielä mahdollista pystyttää jotain uutta ja innostavaa, jossain aivan erikoisessa mielessä "aito" ongelma-salaisuus-arvoitus.²

Bahtinin ajankohtaisuuden ambivalenssin kiteyttää parhaiten David Lodge teoksensa *After Bakhtin: Essays on Fiction and Criticism* nimessä. Lodge toteaa, että jos 1960-luku oli kirjallisuustieteessä strukturalismin ja 1970-luku dekonstruktion vuosikymmen, niin 1980-lukua voidaan pitää Bahtinin uuden tulemisen vuosikymmenenä (Lodge 1990, 4). Väite on epäilemättä liioitellun tarkoitushakuinen - 1980-luvulla keskusteltiin toki paljosta muustakin kuin Bahtinista.

Juuri tästä tarkoitushakuisuudesta johtuen väite on kuitenkin erityisen kiinnostava. Teoksen nimeen kannattaa pysähtyä. Se voidaan suomentaa kahdella tavalla. Pitkälti tämän vuosikymmenen puolelle olemme ensinnäkin olleet "Bahtinin jäljillä" (*after Bakhtin*) siinä mielessä, että hänen kirjoituksensa tulivat ensin venäläisten tutkijoiden, sitten angloamerikkalaisen akateemisen maailman tietoisuuteen asteittain. Sitä mukaa kun tehtiin uusia arkistolöytöjä ja sitä mukaa kun amerikkalaisten slavistien käännöstyö edistyi, kuva Bahtinin ajattelijaprofiilista jouduttiin useaan otteeseen arvioimaan radikaalisti uudelleen, niin Venäjällä kuin länessäkin. Arkistojen hämäristä ilmaantui jännittävällä tavalla mitä erilaisempia Bahtineita: "karnevalistinen" Bahtin osoittautui "dialogiseksi" Bahtiniksi, joka ei niin naiivin karnevalistinen ollutkaan. "Dialoginen" Bahtin paljastui "moraalifilosofi"-Bahtiksi, joka ei ollut karnevalistinen eikä dialoginenkaan. Karnevalistisuus ja dialogisuus kenties tulikin ymmärtää toisin kuin aiemmin oli tehty. Ja niin edelleen. Paljastui myös, että ei voitu saada täyttä varmuutta edes siitä, kuka Bahtinin nimiin luetut tekstit oli kirjoittanut. Valentin Vološinovin ja Pavel Madvedevin kirjoitusten tekijyydestä kiistellään edelleen.³ Ja niin edelleen.

1980-luvulla elettiin myös "Bahtinin jälkeistä aikaa", aikaa "*after Bakhtin*". Bahtinista tuli ajankohtainen muotiajattelijä, jonka kirjoituksista hyvin erilaiset ja keskenään ristiriitaiset intellektuaaliset traditiot ja tutkimusintressit muodostivat omat Bahtininsa. Bahtinin kirjoituksista muodostui eräänlainen kiistakenttä - ellei jopa karnevaalitori - jolla nämä eri oppialat ja tutkimussuunnat vertailivat Bahtineitaan, ottaen yhdellä Bahtinilla mittaa toisesta. (vrt. White 1987-1988, 218-219; Wall & Thomson 1993, 48.) Kun lasketaan yhteen Bahtinin "jäljittämisen" ja Bahtinin "ajankohtaisuuden" tuottamat Bahtinit, saadaankin tulokseksi melkoinen joukko.

Jo Bahtin "jäljittämisessä" on ongelmia riittämiin, mutta ongelmat mutkistuvat edelleen siinä, että tätä on hyvin vaikea irrottaa ajankohtaisuuskiistasta. Voidaan toki väittää, että konkreettisen "Bahtinin perinnön" parissa työskenteleminen poikkeaa olennaisesti vaikkapa "bahtinilaisten" näkökulmien etsimisestä dekonstruktioon. Yhtä hyvin voidaan kuitenkin väittää, että vaikka edellinen boomi jossain mielessä olisikin lähtökohdiltaan jälkimmäistä boomia jalompi ja pyyteettömämpi, molemmat ovat viime kädessä jossain mielessä "muoteja". Bahtinin tuotantoa ei yleisesti saatavilla olevassa muodossa ole oikeastaan ollut koskaan olemassakaan jonkinlaisen muodin ulkopuolella. Arkistolähteiden huolellinen tutkimustyö on korvaamattoman arvokasta ja eräässä mielessä se on ollut ja tulee olemaan viimekätisenä pohjana erilaisille sovellutuksille. Työ tulokset ovat pakottaneet ja pakottavat tulevaisuudessakin ajattelemaan uudelleen. Viime-

simpien arkistolöytöjen jälkeen esimerkiksi 1980-luvun alun vastakulttuurinen "karnevalismi"-ajattelu vaikuttaa olevan vailla perusteita. Toisaalta on kuitenkin kylmä tosiasia, että akateeminen maailma on loppujen lopuksi varsin pieni maailma. Se muodostaa rajatun markkina-alueen, jolla jokainen toimija joutuu kynsin hampain pitämään kiinni omasta markkinaosastaan. Kun uudet arkistolöydöt tekevät mahdolliseksi jäljittää uuden teorian siitä, mikä olisi varsinainen "avain" Bahtinin ajatteluun, on selvää, että samalla tehdään ruumiinmavausta myös Bahtinin jälkeisessä keskustelussa kilpaileville näkemyksille: "Bahtin ei koskaan ollut poliittinen ajattelijakaan, eikä ainakaan marxilainen!"; "Bahtin ei koskaan ollut kiinnostunut marginaalisista toiseuksista!"; "Bahtin oli viime kädessä uskonnollinen ajattelijakaan!"; ja niin edelleen.

Kaikista "boomeista" huolimatta perusteellinen aatehistoriallinen tutkimus on vasta aluillaan. Tähän löytyy ensinnäkin se yksinkertainen selitys, että suurin osa angloamerikkalaisesta lukijakunnasta ei ole venäjän kielen taitoista. Toiseksi, ne jotka ovat ja jotka tällaista tutkimusta tekevät, joutuvat tahtoen tai tahtomattaan osallistumaan myös ajankohtaisuuskiistaan. Angloamerikkalainen Bahtin-keskustelu eriytyi 1980-luvun kuluessa kahdeksi ideologiseksi rintamalinjaksi. Toisaalla olivat "vasemistolaiset" kulttuurintutkijat, jotka löysivät Bahtinilta uuden mahdollisuuden muuntaa jälkistrukturalistinen tekstuaalisuuden, ruumiillisuuden ja diskursiivisuuden tarkastelu historiallisemmaksi, materialistisemmaksi ja sosiologisemmaksi tutkimusotteeksi. Toisaalla taas olivat "konservatiivisemmat" liberaalihumanistit. Heille Bahtin merkitsi eräänlaista ihmiselämän suurten kysymysten paluuta tutkimukseen ja siten mahdollisuutta ajankukaistaa sellainen perinteinen humanismi, minkä vasemmistolaiset kulttuurintutkijat jo olivat tuomimineet aikansa eläneeksi. On helppo havaita, että Bahtin koettiin molemmissa leireissä käyttökelpoiseksi lyömä-aseeksi. Ajankohtaisuuskiistaan sotkeutuessaan aatehistoriallinen klassikkotutkimus - eräänlaisen normaalitieteen mielessä - uhkasi siten jäädä miltei tyystin Bahtin-boomin jalkoihin.

Slavistien kiusaantuneisuus on ymmärrettävää. On täysin perusteltua väittää, että vaikka täydellinen aatehistoriallinen rekonstruktio, joka osoittaisi mitä Bahtin "todella sanoi" ei ole mahdollinen, tästä on melkoisen omituista päätellä, että klassikkotutkimus olisi automaattisesti konservatiivista. Elävä klassikko elää juuri siinä, että hänen suhdettaan aikalaiskontekstiinsa tutkitaan perusteellisesti. Muutoin on vaarana se, että suuri osa siitä mikä on elävää ja aidosti omaperäistä jää löytämättä. Löydetään vain se mikä on osapuilleen samaa kuin mitä nykykontekstissa on jomoneen kertaan esitetty.

Kulttuurintutkijoiden ärtymys on kuitenkin yhtä lailla ymmärrettävää. Keskustelun ulkopuolelle asettuminen luo vaikutelman siitä, että mustasukkaisen marttyyrimäisesti varjeltu "Bahtinin perintö" pitää sisällään niin järeän tykistön, että sitä on turha käyttää harakoitten ampumiseen. Riittää kun vihjauksin pelotellaan tietämättömiä sellaisen olemassaolosta. Vihjaukset ja heitot ajankohtaisten tutkimusongelmien "pinnallisuuteen" eivät varmastikaan edesauta hedelmällisten uusien näkemysten muodostumista.

Täysin vailla perusteita ei kuitenkaan ole väite, jonka mukaan "bahtin-teollisuus" näyttää todellakin tuottavan lähes eksponentiaalisesti kasvavalla volyymilla aiemmin esitettyjä tulkintoja dialogisoivia, karnevalisoivia tai vaikkapa dekonstruoivia Bahtin-tulkintoja, joilla loppujen lopuksi on kovin vähän tekemistä Bahtinin itsensä tärkeiksi kokemien ongelmanasettelujen kanssa. Bahtin-teemanumerot ja -antologiat ovat 1980-luvun alusta saakka täyttyneet lukemattomilla artikkeleilla, joiden yleinen kaava on muotoa "Bahtin ja X". Nykyisin on vaikea nimetä teoreetikkoa, jota ei olisi joskus sijoitettu X:n paikalle. Argumentaatio etenee yleensä siten, että Bahtinin kirjoituksista löytyy osapuilleen kaikki se minkä kyseinen X esittää, mutta tämän lisäksi Bahtinin teoria on "dialogisempi" tai "karnevalistisempi". "Bahtinilainen näkökulma" puolestaan on siinä, että Bahtinin kielikuvat käännetään nykyteorioiden kielelle, jolloin asianomainen nykyteoria "dialogisoituu" tai "karnevalisoituu" ja ylittää näin "monologisuutensa".

Menettelytavassa ei sinänsä ole vikaa. Toisinaan todella syntyy jotain uutta, ja se mikä ennen oli itsestään selvää tulee uudella tavalla problematisoiduksi. Kovin usein on kuitenkin niin, että vertailussa ei tavoiteta muuta kuin vertailun mahdollisuus. Lukemattomat rinnastukset ovat jääneet kirjaimellisesti lukemattomiksi.

Ongelman voi yrittää ratkaista jättämällä suorasukaisesti "jäähvyäiset bahtinismeille" tai "bahtin-teollisuudelle" (vrt. Laine 1996). Bahtinin aikalaishkontekstissa figuroivat ongelmat eivät ole samoja ongelmia kuin oman aikalaishkontekstimme ongelmat. Sen sijaan että Bahtinin ideat kolonisoitaisiin nykyteorioista tutulla käsitteistöllä, on yritettävä selvittää oppihistoriallisen tutkimuksen avulla "mitä Bahtin todella sanoi". Bahtinin aikalaishkontekstista onkin haettu koko joukko "avaimia" Bahtinin ajatteluun. Bahtia on pidetty muun muassa leimallisesti "venäläisenä" ajattelijana ja siksi venäläisten tutkijoiden ja slavistien erityisalana.

Lähestymistavan hedelmällisyys on siinä, että tällä tavoin syntyy jotain muuta kuin nykyteorioiden toisintoja "bahtinilaisiksi näkökulmiksi". Oppihistoriallisen tutkimuksen merkitys on kiistaton ketä tahansa klassikkoa luettaessa. Bahtinin tapauksessa tilanne on kuitenkin aivan erityislaatuinen. Kuten edellä on todettu, hänen tuotantonsa tuli alun perin julki ensimmäisen "Bahtin-boomin" myötä venäjällä 1960-luvulla, jolloin vuonna 1929 julkaistu Dostojevski-tutkimus löydettiin uudelleen. Bahtin suostui toimittamaan julkaistavaksi 1920-1940-lukujen tutkimuksensa, ja kertoi varhaisten 1920-luvun käsikirjoitustensa olemassaolosta eräässä varastossa. Kirjoitukset löydettiin ja julkaistiin vihdoin 1980-luvun loppupuolella. Englanninkielinen käännös varhaisesta "teon filosofiasta" saatiin vasta vuonna 1993. Jokainen uusi julkaisu, arkistolöytö ja käännös oli hetken aikaa uusi "avain" Bahtinin tuotantoon. Sen ylpeällä omistajalla oli hetken aikaa mahdollisuus kyseenalaistaa kaikki - näin argumentointi usein poleemisesti eteni - mitä Bahtinista on aiemmin kirjoitettu.⁴ Viimeisimmät avaimet - litteroitu haastattelunauha ja joukko käsin kirjoitettuja muistiinpanoja - on vastikään julkaistu venäjällä, ja englanninnosta ollaan parhaillaan tekemässä. Muodeille jäähyväisten jättämisen ongelman voisikin kiteyttää siihen, että Bahtinista on aina siitä saakka kun hänen kirjoituksiaan on luettu, *tuotettu* klassikkoa.

Angloamerikkalaiseen akateemiseen maailmaan siirrettynä ongelma mutkistuu edelleen. Ilmaantuvathan Bahtinin kirjoitukset jännittävällä tavalla vuosikymmenten takaa ja vieraasta maasta - maasta, jonka kieltä ei tähän saakka oltu edes vaivauduttu opettelemaan. Bahtin näyttää lisäksi kirjoittavan erityisen jännittävistä asioista - karnevaalinaurusta, groteskista ruumiillisuudesta, kulttuurin dialogisesta moniäänisyydestä ja niin edelleen. Näillä näytti olevan ilmeinen kiinnekohtansa kulttuurintutkimuksen aluella käytyyn keskusteluun. Kulttuurintutkimuksessa on pyritty politisoimaan, palauttamaan ikään kuin maan pinnalle, ristiriitaisten sosiopoliittisten intressien artikulaatiosuhteiden kentälle se hengen ja taiteen sfääri, jonka modernit humanistiset oppiaineet ovat rajanneet omaksi tutkimusalakseen ikään kuin kuunalisten ristiriitojemme tuolle puolen. Bahtinista löydettiin tähän varhainen edelläkävijä ja liittolainen.

Kriittistä yhteiskuntateoriaa, ideologiakritiikkiä ja diskurssianalyysiä yhdistelevässä kulttuurintutkimuksessa on pyritty kyseenalaistamaan ja tulkitsemaan uudesta näkökulmasta myös "radikaalin" materialistisen kulttuuriteorian perinteisiä uskonkappaleita. Bahtin tarjoutui tässä aluksi innostavaksi uusien näkökulmien avaajaksi. Sittemmin hänen näkemyksensä muun muassa karnevalistisuudesta ja dialogisuudesta osoittautuivat kuitenkin ristiriitaisiksi tai ainakin tavalla

tai toisella liian utooppis-idealistiseksi todella radikaalien uusien näkökulmien muodostamiseksi. (ks. esim. Hirschkop 1989; Eagleton 1983). Kun Bahtinin varhaistuotanto vihdoin käännettiin 1990-luvun alussa (Bakhtin 1990; Bakhtin 1993), kävi kuitenkin aiheelliseksi ryhtyä pohtimaan, josko se mistä Bahtin puhuu ja mitä oltiin jo totuttu pitämään itsestään selvyytenä, pohjasikin kokonaan toisenlaisiin kysymyksenasetteluihin kuin mitä yleisesti oltiin kuviteltu. Kenties jopa kulttuurintutkimusta sinällään voisi ajatella toisenlaisestakin näkökulmasta (ks. esim. Bialostosky 1995)

Tällä hetkellä näyttää siltä, että Bahtin ei loppujen lopuksi ole sillä tavoin radikaali ja jännittävä ajattelija kuin mitä häntä on angloamerikkalaisessa keskustelussa haluttu tulkita. Venäläisten tutkijoiden on ollut vaikea ymmärtää lännessä esitettyjä "radikaaleja" tulkintoja. Humanististen oppiaineiden radikaalilla "politisoinnilla" ei - ymmärrettävistä syistä - ole Venäjällä veto-voimaa. Jälkistrukturalistisen teorian venäläiset kehittelyt - nuorten tutkijoiden eräänlainen (julkaisujen määrää ajatellen) äärettömän nopea harppaus 1990-luvulle - puolestaan hyödyntävät Bahtinia toisesta näkökulmasta kuin lännen karnevalismi- ja dialogisuusinnostus 1980-luvun alkupuolella (ks. esim. Ryklin 1991). Dialogi tällä alueella on vasta aluilla. Voi kenties todeta, että lännessä esitetyt tulkinnat näyttävävät venäläisestä perspektiivistä usein yllättävän naiiveiksi. Yksi merkittävimmistä venäläisistä Bahtin-tutkijoista, Vitalij Mahlin, on esimerkiksi esittänyt useissa artikkeleissaan, että lännessä ei ole pysähtynyt kysymään, mitä "dialogi Bahtinin kanssa" - jos jonkinlaisen nykyteorian jargonia käyttäen - merkitsee *meille* tässä ja nyt. (Mahlinin positiota on yhteenvedonomaaisesti esitellyt Carol Adlam 1997.)

Slavistien ongelma on hieman toisenlainen. Pyrkimys osoittaa, että Bahtin ei ole radikaali eikä jännittävä ajattelija, vaikkakin akateeminen maailma nykypäivänä kaipaa jatkuvasti uutta radikaalia ja jännittävää teoretisointia, nakertaa väistämättä oman tutkimuksen markkina-arvoa. Sellaista on siksi etsittävä markkinoimalla Bahtinia niiden "liberaalihumanististen" arvojen puolestapuhujaksi, joita vastaan kulttuurintutkijat ovat hyökänneet omien radikaalien ja jännittävien Bahtineidensa avulla. Tutkittaessa esimerkiksi vuosisadan vaihteen venäläisen filosofian ja uskonnollis-mystisen ajattelun merkitystä Bahtinin ajattelulle on jostain kumman syystä pakko viitata ainakin sivulauseessa siihen, kuinka järjetöntä vaikkapa Derridasta puhuminen Bahtinin yhteydessä on.

Kulttuurintutkijat ovat puolestaan julistaneet, että Bahtin on pelastettava liberaalihumanistien museoimispyrkimyksiltä. Kulttuurintutkijoiden erityisenä silmätikkuna viime vuosina ollut Gary Saul Morson (1995) esimerkiksi kutsuu Bahtinin ajattelua "prosaiikaksi". Hän johtaa termin sinänsä vakuuttavalla tavalla vuosisadan vaihteen venäläisen "epävirallisen" ajattelun perinteestä. Bahtinin prosaikka kuitenkin tarkoittaa hänen mukaansa myös sellaista *yleispätevää* "moraalista viisautta", joka valmiiden sääntöjen sijaan "johdetaan elämisestä oikealla tavalla hetkestä hetkeen ja huomion huolellisesta kiinnittämisestä jokaisen yksittäistapauksen mihinkään redusoitumattomaan partikulaarisuuteen" (Morson & Emerson 1990, 25). Jos tässä moraalifilosofisessa maksimissa todellakin on Bahtinin syvällisin ja ajattomin opetus, voi modernin biovallan ongelmia tarkasteleva nykykulttuurin tutkija perustellusti kysyä, eikö tällaista elämänviisautta voi yhtä hyvin johtaa katsottuaan esimerkiksi pari *Kauniiden ja rohkeiden* jaksoa (vrt. Hirschkop 1992, 27). Kulttuurintutkijoiden mukaan Bahtinin käsitteistö on ennen muuta mobilisoitava käyttökelpoiseksi uudessa postuumissa kontekstissaan. Bahtinin "radikalisoinnin" ongelma näyttäisi kuitenkin olevan, että myös siinä pyritään olemaan "aidosti" bahtinilaisia. Jos aito bahtinilaisuus on liberaalihumanistisen tulkinnan mukaan "prosaiikkaa", on kulttuurintutkijoiden vasemmistolainen "liikekannallepano" yhtä lailla aidosti bahtinilaista, sikäli kun Bahtinin käsitteistö on jo sinällään jatkuvassa liikkeessä, sillä se sijoittuu tavanomaisten oppialarajojen rajoille ja risteyskohtiin (ks. esim. Pechey 1989). Jälkimmäinen väite on hyvin perusteltu siinä suhteessa, että Bahtin todellakaan ei ole esimerkiksi vain kirjallisuuden tutkija meille tutussa merkityksessä. Koska slavistit - ne angloamerikkalaiset tutkijat, jotka kykenevät käyttämään alkuperäislähteitä - puolestaan ovat yleensä kirjallisuustieteen edustajia, Bahtinin filosofisesti painottuneita tekstejä ei tähänkään päivään mennessä ole tutkittu perusteellisesti (ks. esim. Hirschkop 1990). Viimeisimpien julkaistujen arkistolähteiden perusteella edellinen väite Bahtinin poliittisesta radikaalisuudesta on kuitenkin liioiteltu, ellei sitten jopa täysin vailla perusteita. Huvittava yhteensattuma onkin, että tämän perusteella liberaalihumanistisiksi konservatiiveiksi leimatut tutkijat ovat ilahtuneena todenneet olleensa aina aidosti "bahtinilaisia": Bahtin siis oli kuin olikin "prosaiikan" keksijä, tutkija joka vastusti kaikkea abstraktia teoriaa. Koska abstrakti teoria on puolestaan nykypäivänä lähinnä juuri sellaista "radikalismia" mitä kulttuurintutkijat edustavat, aito bahtinilaisuus merkitsee ikään kuin paluuta "vanhoihin hyviin aikoihin". Vasemmistolaisten kulttuurintutkijoiden polemiikin peilikuvaksi asettuu näin liberaalihumanistien polemiikki, missä ollaan yhtä lailla aidosti bahtinilaisia, ellei sitten jopa bahtinilaisempia kuin Bahtin itse. Tuloksena on nykyisin kovin tuttu "liberaalihumanististen" ja "vasemmistolaisten" tutkijoiden kädenvääntö. Venäläisille tutkijoille tässä puolestaan on lähinnä huvittuneen ihmetyksen kohde.

Edellä sanotun perusteella "bahtinismeille", "bahtin-boomeille" ja "bahtin-teollisuudelle" on loppujen lopuksi melkoisen vaikeaa jättää jäähyväisiä. Lisäksi voi todeta, että jos Bahtin on - tai oli aina 1990-luvun alkuun saakka - jotenkin "muodikas" ajattelija, voi väittää, että *juuri muotiin kiteytyy jotain olennaista omasta ajastamme*. Olkoonpa "bahtinistiset" tulkinnat kuinka pinnallisia väärinymmärryksiä hyvänsä, Bahtin on joka tapauksessa aikaansaanut koko joukon pieni-muotoisia paradigman muutoksia ihmistieteissä. Bahtinista käyty kiista on nostanut esille aivan erityisellä tavalla joukon tutkimusongelmia, joita *yleisestikin* pidetään omassa aikalaiskontekstissamme keskeisinä. Poleeminen tunkeutuminen muodin tai pinnan taakse puolestaan hukkaa väistämättä mahdollisuuden tarkastella tätä ongelmakenttää. Muotia kohtaan on toki mahdollista olla kriittinen myös niin, että ei pyritä etsimään "oikeaa" Bahtinia muodin takaa, vaan tutkitaan nimenomaan sitä miksi ja millä tavalla Bahtinin kirjoitukset ovat erityisen "ajankohtaisia".

Tutkimuksen lähestymistavasta ja sisällöstä

Edellä esitetty yleiskatsaus Bahtinin uuden tulemisen ongelmiin antaa aiheen seuraaviin huomioihin. Ensinnäkin: vaikka Bahtin-boomi näyttääkin olevan jo hiipumassa, emme vielä tiedä, "mitä Bahtin todella sanoi". Vaikka Bahtinista on kirjoitettu useita monografioita, jokainen tyhjentävä tulkintayritys on tähän mennessä osoittautunut vain yritykseksi. Bahtinin perusideat on toki mahdollista järjestää suhteellisen johdonmukaiseksi kokonaisuudeksi. Ongelmakohtia voi edelleen valottaa keskusteluttamalla keskenään ristiriidassa olevia tulkintoja.⁵ Tuloksi jää kuitenkin se, että viime kädessä liikutaan aina ikään kuin tyhjän päällä ja tyydytään varmemmaksi vakuudeksi toistelevaan vain sitä kaikkien tuntemaa "bahtinilaisuutta", minkä muut tutkijat ovat moneen kertaan sanoneet. Bahtinin tapauksessa kyse on hämmästyttävästä paradokista: miltei jokaisessa nykyisin julkaistavassa kirjallisuustieteellisessä tutkimuksessa viitataan ainakin ohimennen Bahtiniin, mutta jopa erityistutkimuksissa tyydytään vain viittaamaan pintapuolisesti mannereurooppalaisten ja venäläisten filosofien merkitykseen Bahtinin ajattelulle. Kukaan tutkija ei kuitenkaan kirjoita historiattomassa tyhjiössä. Tutut ajatuskuviot voivat saada uudenlaista, hyvinkin yllättävää syvyyttä, kun ne suhteutetaan kirjoittajan intellektuaalisiin vaikutteisiin hänen omassa aikalaiskontekstissään. Tyhjän päällä liikkuminen tarkoittaa siis sitä, että nähdään ikään kuin vain jäävuoren huippu. Venäläiseen filosofiaan perehtynyt tutkija voikin poleemisesti väittää, että "Bahtin tähyilee [...] kauemmaksi vain siksi, että on kääpiö jättiläisten harteilla" (Laine 1996, 5). Perusteellinen Bahtin-tutkimus edellyttäisi siten primaarilähteisiin

tutustumista sekä Bahtinin aikalaism kontekstin tutkimista (ja sen konkreettista arkistoista esiin "jäljittämistä"), mitä tähän saakka on tehty yllättävän vähän (etenkin filosofisten tekstien osalta).

Toiseksi metodologiseksi ongelmaksi näyttäisi siten asettuvan "oikean" ja "väärän" kontekstin vastakkainasettelu. Tällainen vastakkainasettelu tuottaa välittömästi lisää ongelmia. "Oikean" kontekstin asettaminen muodin vastakohtaksi johtaa usein poleemiseen kiinnittymiseen vain yhteen Bahtinin ajattelun juonteista (tyyliin Bahtin oli ennen kaikkea uskonnollinen ajattelijä, joten "radikaalit" Bahtin-tulkinnat ovat täysin virheellisiä). Edelleen, vastakkainasettelun tuloksena on usein poleeminen kiinnittyminen vain yhteen intellektuaaliseen taustavaikuttajaan (tyyliin Buber on avain dialogisuuden ja Zelinski karnevalistisuuden syvimmän merkityksen ymmärtämiseen). Usein todetaankin, ettei "oikeaa" Bahtin-luentaa voi ylipäätään olla olemassa, sikäli kun täydellinen aikalaism kontekstin aatehistoriallinen rekonstruoiminen on mahdoton tehtävä. Vielä yksi ongelma seuraa kuitenkin siitä, että toisinaan päätellään edelleen, että aatehistoriallinen tutkimus on automaattisesti jonkinlaista jälkijätöistä konservatismia, kelkasta pudonneiden tutkijoiden epätoivoinen vastaveto nykyteorioiden "muodikkaalle pinnallisuudelle". Kun "oikeaa" luentaa ei voi olla olemassa, on jokainen tulkinta tai sovellutus yhtä lailla oikea. Olennainen ero tulee pikemminkin siitä, onko kyseinen tulkinta "konservatiivinen" vaiko "radikaali". Tulokseksena on Bahtinin yksittäisten ideoiden jatkuva kierrättäminen ja hyötykäyttöön muokkaaminen, missä yleensä löydetään vain se mikä on haluttukin löytää.⁶

Oikeasta ja väärästä kontekstista kiisteltäessä esitetään myös, että primäärilähteiden käyttäminen on yleisesti akateemisen tutkimuksen luotettavuuden mitta. Bahtin-tutkimuksen suhteen ei ole mitään periaatteellista syytä tinkiä tästä perusvaatimuksesta. Suuressa osassa tähän mennessä ilmestyneistä Bahtin-monografioista on kuitenkin tyydytty käyttämään käännoiksiä. Venäjän kielen taitoiset tutkijat voivat siksi väittää (ja monet ovatkin väittäneet), että suuri osa näissä tutkimuksissa esitetyistä tulkinnoista perustuu likimääräiselle Bahtin-tietämykselle, ellei sitten suoranaisille arvauksille. Tähän voi ensinnäkin todeta, ettei alkukielisten lähteiden käyttö kuitenkaan *takaa* sitä, että esitetty tulkinta olisi sen kummemmin "oikea". Ja edelleen: Bahtin on erikoislaatuisen konkreettisella tavalla ongelma-arvoitus-salaisuus, sikäli kun on vielä tänäkin päivänä mahdollista törmätä arkistolöydöksiin, jotka pakottavat muuttamaan tutkijan itselleen muodostamaa kuvaa Bahtinista.⁷ Konkreettista "Bahtinin perintöä" toimitetaan kyllä parhaillaan julkaistavaksi, mutta samalla sitä varjellaan "muodeilta" kuin eräänlaista pyhäinjäännöstä. Bahtin-arkistoa hoitava ja Bahtinin henkilökohtaisesti tuntenut Sergei Botšarov on esittänyt

hyvin suorasukaisesti, että "bahtinilaisesta massakultista" ja "vulgaarista bahtinismista" huolimatta Bahtinin ajattelun ydin on onneksi säilynyt tähän päivään saakka koskemattomana ja suhteellisen salattuna (lainattu Adlam 1997, 82 mukaan).

Tällainen asenne saattaa vaikuttaa vähintäänkin ärsyttävältä. Siinä oletetaan, että "oikea" Bahtinluenta on mahdollinen, sikäli kun tutkijalla on käytössään bahtinilaisuuden koskematon ja salattu ydin. Edelleen, tätä salaisuutta ei ole mitään syytä jakaa yleiseen käyttöön. Muut jatkakoon "bahtinismiensa" parissa. Ennen kuin kiihdyttää itseään vastalauseiden ryöppyyn, on kenties kuitenkin paikallaan pysähtyä kysymään, mitä oikeastaan tarkoittaa, kun todetaan Bahtinin olevan ongelma-salaisuus-arvoitus? Kenties ensinnäkin sitä, että oman lähestymistavan löytämiseksi ei välttämättä ole paras ratkaisu liittyä heti, asiaa sen kummemmin miettimättä, joko "vasemmistolaisten" leiriin ja pyrkiä sitten muokkaamaan Bahtinin näkemyksistä ajankohtaisella tavalla radikaalia "uutta ajattelua" tai sitten vaihtoehtoisesti "liberaalihumanistien" leiriin ja pyrkiä sitten muokkaamaan Bahtinin ajattelusta vastakohtaa tällaisen radikalismien muodikkaalle pinnallisuudelle.

Bahtin-arvoitukseen liittyy myös inhimillinen uteliaisuus poikkeuksellisen vaikeissa olosuhteissa eläneen tutkijan henkilöä kohtaan. Lukuisista Bahtinin elämään liittyvistä legendoista hahmottuu kuva ajattelijatyypistä, joka nykypäivänä näyttäisi peruuttamattomasti kuuluvan menneeseen aikaan. Jotta kulttuurintutkija voisi nykypäivänä menestyä tai ylipäätään harjoittaa päätoimista tutkimustyötä, on hänen ennen muuta näyttävä ja kuuluttava, kiirehdittävä kertomaan valtiovalle ja suurelle yleisölle kaikki kaikesta mahdollisesta, ennen kuin joku toinen ehtii ensin. On käytettävä mahdollisimman tehokkaasti hyväksi "kulttuurille" avautuvia uusia markkinoita, sikäli kun nykypäivänä kulttuuria tarvitaan kaikkialla, erilaisten yritysten ja yhteisöjen hallintoa myöten, jotta olisi mahdollista näkyä ja erottua muista. Bahtinin edustamassa laaja-alaisessa humanistisessa oppineisuudessa on tässä mielessä jotain vanhakantaisen aristokraattista. Bahtin ei missään vaiheessa ollut kiinnostunut osallistumaan julkiseen elämään ja politiikkaan. Tähän lisätään yleensä, että Neuvostovallan aikana tällainen osallistuminen ei ylipäätään ollut mahdollista. Venäjällä monet pitävätkin Bahtinia eräänlaisena sankarina, ellei jopa pyhimyksenä, henkilönä, joka omalla elämällään ja tutkimustyöllään osoitti, että on mahdollista säilyttää oma ainutkertaisuus ja pysyä järjissään yhteiskuntajärjestelmässä, joka on järjetön. Nykypäivän länsimaisten informaatioyhteiskuntien "polikoivassa" mediafilosofiassa ja jännittävän sykähdyttävässä alakulttuurien esittelyssä puolestaan ylistetään kaikkea yksilöllistä, ainutkertaista ja erikoista,

jotta havaittaisiin, ettei mitään niin kovin ainutkertaista ja erikoista voi loppujen lopuksi olla olemassa. Kärjistäen voisi jopa väittää, että tässä on kysymys uudenlaisesta diktatuurista, pakosta sanoa ja tehdä se, mikä kuuluu ja on sopivaa sanoa ja tehdä, ja mikä siksi on, kuten muoti-ilmaus kuuluu, "aina jo" sanottu ja tehty, jo valmiiksi välittömästi tunnistettavan fraasin tai mainoskuvan mukainen. Ongelma-arvoitus-salaisuutta ei tässä mielessä tarvitse palauttaa vain neuvostojärjestelmän järjettömyyden sivutuotteeksi. Bahtinin vanhakantaisessa humanistisessa aristokraattisuudessa on myös jotain ajatonta. Bahtin-legendoissa kerrotaan pienessä ystäväpiirissä iltahämärissä tyhjin vatsoin käydyistä loputtomista keskusteluista, vahvasta teestä ja savukkeista. Etenkin vanhemmat venäläiset tutkijat ovatkin nähneet suoran yhteyden Bahtinin piirin vaiheiden ja Bahtinin keskeisten kysymyksenasetteluiden välillä. Varhaisessa *Teon filosofiasaan* (Bakhtin 1993) Bahtin esimerkiksi lähtee liikkeelle "kriisitunnelmista", repeämästä "kulttuurin" ja "elämän" välillä, korostaen yksilöllisten tekojen ja ainutkertaisen persoonallisuuden ensiarvoisuutta uudenlaisen "osallistuvan ajattelun" lähtökohtana. "Kulttuurin" alueella näkymisen ja kuulumisen sijaan Bahtin puhuu kirjoituksissaan muun muassa rakkaudesta ja ystävydestä, minä-toinen-suhteen konstitutiivisesta merkityksestä ainutkertaisen minuuden rakentumiselle, dialogista, joka ylittää ajan ja paikan rajat, sekä Jumalasta inhimillisessä dialogissa läsnä olevana näkymättömänä ymmärtäjänä. Näitä ideoita kehiteltiin Bahtin piirin loputtomissa keskusteluissa. Anekdoottina kerrotaan myös, että esimerkiksi Bahtinin laaja kehitysromaanin käsittelevä tutkimus ei koskaan saavuttanut suurta yleisöä, sillä se päättyi suurimmalta osaltaan sätkäpaperiksi paperipulan aikana. Kaiken kaikkiaan kysymys on intohimoisesta tutkimukselle omistautumisesta vailla mahdollisuutta tai edes tarvetta välittömään julkiseen tunnustukseen ja esillä oloon.

Legendat tietysti ovat vain legendoja. Niistä on ehkä kuitenkin mahdollista tehdä se johtopäätös, että ongelma-arvoitus-salaisuus on perimmältään kaiketi siinä, että tällaisten legendojen äärellä joutuu väistämättä havaitsemaan, kuinka erilaisessa kontekstissa "bahtinilaista" käsitteistöä nykyisin viljellään. Ehkä on paikallaan miettiä myös yleisellä tasolla, voiko minkäänlaiselle ongelma-arvoitus-salaisuudelle ylipäätään löytyä paikka maailmassa, missä kaiken tulee olla näkyvää ja kuuluvaa, uutta ja erikoista, jottei mikään potentiaalisesti uusi ja erikoinen jäisi keneltäkään havaitsematta? Tässä mielessä on lopulta varsin ymmärrettävää, etteivät Bahtinin henkilökohtaisesti tunteneet vanhemmat venäläiset tutkijat ole lainkaan kiinnostuneita osallistumaan Bahtin-boomeihin ja -ismeihin. Vaikka onkin kyseenalaista väittää, että salaisuuteen tavalla tai toisella vihkiytymisen tekisi mahdolliseksi välittömän pääsyn siihen, mitä Bahtin "to-

della sanoi", on ymmärrettävää, etteivät kaikki tutkijat ole innostuneet velvoitteesta rientää kertomaan kaikki mahdollinen kaikille, jotka vain jaksavat kuunnella. Tällöin salaisuus muuttuisi vain yhdeksi "ajankohtaisuudesta" kilpailevista tulkinnoista, ellei sitten jopa vesittyisi vain tarkoitushakuisesti vasta-argumentiksi Bahtinin väärinymmärtäjille, vaikkapa vasemmistoradikaaleille ärhenteleväksi liberaalihumanistiseksi konservatismiksi.

Edellä sanotun perusteella on mahdollista väittää, että jos tutkijalla ei ole käytössään alkupe-
räislähteitä, mahdollisuutta tutkia perusteellisesti Bahtinin aikalaiskontekstia ja tarjottavanaan
uusista arkistolöytöjä, ei Bahtinin ajattelun kokonaisuutta käsittelevän laajan monografian kirjoit-
taminen ole mielekästä. Tällainen (toistaiseksi vielä tekemätön) työ on joko tehtävä kunnolla tai
sitten pitää tehdä jotain muuta, sillä puolivillainen jo-sanotun toisintaminen ei ole kiinnostavaa.
Bahtinin ajatteluun on siis löydettävä tarkastelua jäsentävä näkökulma muulla tavoin. Mahlinin
kysymys "mitä dialogi Bahtinin kanssa merkitsee *meille*?" on tässä suhteessa hyvin asetettu
ongelma. Omassa tulkinnassaan Mahlin esittää, että Bahtinin ajattelua tulisi tarkastella osana
1920-luvun venäläisen "epävirallisen" filosofis-esteettisen ajattelun piirissä kollektiivisesti muo-
toutunutta monitahoista ongelmakenttää, pikemminkin kuin lännessä tavanmukaiseksi muotou-
tuneen "Bahtin ja X" yhtälön mukaisesti. Tämä lähestymistapa nimittäin tuottaa - peilikuvan
pelikuvien päättymättömän regression tavoin - vain omien ongelmien toisintoja yhä uusien
bahtinilaisten näkökulmien "dialogisoiviksi taustoiksi". On kuitenkin tärkeää huomata, kuten
Carol Adlam (1997, 81) korostaa, että Mahlin ei Botšarovin tavoin sulje oletettua "perimmäistä
totuutta" Bahtinista jonkinlaisen salaisuuden verhon taakse. Hän myöntää, ettei lopullista totuut-
ta Bahtinista itse asiassa ole olemassakaan, koska täydellinen sulautuminen toisen ajallis-tilalli-
seen positioon on, kuten Bahtin itse kirjoituksissaan esittää, ylipäänsä mahdotonta. Sen sijaan,
että esitettäisiin kärkevä uusi tulkinta siitä, mitä Bahtin "todella sanoi", on parempi vaihtoehto
kysyä, mitä Bahtin sanoo meille. Tämän puolestaan voi tulkita niinkin, että jokainen Bahtin-
tulkinta - myös täydellinen tympääntyminen Bahtin-muotiin - lähtee ainakin implisiittisesti liik-
keelle tavasta, jolla se hahmottaa omassa kontekstissamme figuroivan ongelmakentän. Oikean ja
väärän bahtinilaisuuden vastakkainasettelun sijaan on järkevämpää kysyä, millaisia uusia ongel-
mia, uhkia ja haasteita Bahtinin ajattelu meidän näkökulmastamme nostaa esille? Mahdolliset
uudet ongelmanasettelutavat tarkoittavat tällöin haastetta kysyä, mitä aidosti uutta, pikemminkin
kuin samaa, Bahtin meille voisi tarjota omassa kontekstissamme? *Ongelmanasettelut* puolestaan
tarkoittavat tässä sitä, että uutta luovaa ja haastavaa voi olla vain se, mikä ei ole jähmettynyt
historiattomaksi mykäksi abstraktiksi, itseensä hermeettisesti sulkeutuvaksi systeemiksi.⁸

Jos poleemiset vastakkainasettelut näyttäytyvät lähinnä vain toistensa pelikuviksi, on uudelleenlähestymistavalle ilmeinen tarve. Perimmäinen ongelma on kuitenkin siinä, että uutta, edellisten virheet ylittävää tai korjaavaa lähestymistapaa etsittäessä päädytään helposti asettamaan jälleen uusi peili, joka loppujen lopuksi vain heijastaa omaa vastakohtaansa. Tästä näkökulmasta on perusteltu ratkaisu lähteä liikkeelle ikään kuin keskeneräisestä nyt-hetkestä rajamalla tarkastelu siihen, mikä viime vuosikymmenten aikana on koettu erityisen hedelmälliseksi ja innostavaksi Bahtinin ajattelussa. Sen sijaan, että asetettaisiin yleisiä ja yleispäteviä kysymyksiä (kuten esimerkiksi "mitä ihmisenä olemisen dialogisuus tarkoittaa Bahtinin aikalaism kontekstin valossa?" tai "missä määrin Bahtinin ajattelu on nykykontekstissaan vanhentuneella tavalla 'logosentristä'"), on hedelmällisempää miettiä, millä tavoin Bahtinin ajankohtaisuuden problematiikan analysoiminen tekee mahdolliseksi kysyä, *mitä tapahtuu nyt?* Millä tavalla Bahtinin ajattelusta on löydetty ja mahdollista löytää hedelmällisiä näkökulmia *omaan nykyisyyteemme?* Tällä tavoin on mahdollista hyödyntää kriittisesti jo tehtyjä tutkimuksia asettumatta automaattisesti niiden yläpuolelle. Olemassa olevia tulkintoja kritisoimalla, keskusteluttamalla, vertailemalla ja edelleen kehittelemällä on mahdollista tarkentaa kuvaa siitä nykykontekstissa keskeiseksi koetusta ongelma-alueesta, joka Bahtin-keskustelussa hakee muotoaan.

Edellä sanotun perusteella voidaan kaiken kaikkiaan väittää, että Bahtinin ajattelun kokonaisuuden kartoittamisen voi perustellusti rajata tutkimuksen ulkopuolelle. Tässä tutkimuksessa jätetäänkin kokonaan kysymättä, "mitä Bahtin todella sanoi". Työssä ei pyritä tarjoamaan kokonaisuudesta Bahtinin tuotannon päälinjoista. Tällaista esitystä kaipaava lukija joutuu väkisin pettymään. Bahtinin ajattelua ennestään tunteva ja uudesta tulkinnasta kiinnostunut lukija puolestaan joutuu niin ikään pettymään tai ehkä paremminkin hämmennyksen valtaan. Työssä esitetään kyllä uusia tulkintoja, mutta lukijalle ennestään tuttu Bahtin näyttää kokevan varsin merkillisiä muodonmuutoksia uudessa, postuumissa kontekstissaan.

Tutkimuksessa lähdetään liikkeelle siitä yksinkertaisesta tosiasiasta, että Bahtin on viime vuosikymmenten aikana koettu "ajankohtaiseksi ajattelijaksi". Bahtinin ajankohtaisuuden ongelmallisuksia eksplikoimalla on mahdollista jäsentää uudella tavalla joitakin niistä ongelmista, jotka juuri tämä ajankohtaisuus on nostanut esille. Kenties voisi jopa väittää, että jos Bahtin on ajankohtainen juuri epäajanmukaisuudessaan, on ongelma-arvoitus-salaisuutta viisainta kunnioittaa sillä, ettei siitä mitään Bahtin mahdollisesti "todella sanoi" pyritä tekemään (mahdollisiin uusiin arkistolöytöihin tukeutuen, jos tutkijalla sellaisia olisi tarjottavana) vain yhtä uutta ja erilaista

näkökulmaa, joka paljastaisi kilpailevien tulkintojen muodikkaan pinnallisuuden. Tutkimuskoh- teeksi riittää aivan hyvin se aineisto, joka on yleisesti kaikkien saatavilla. Teesinomaisesti voisi esimerkiksi esittää, että nykypäivänä ei tarvitse olla vanhakantaisen aristokraattinen humanisti havaitakseen, että kun kaiken on oltava näkyvää, välittömästi ymmärrettävää ja yhdentekevästi vaihdettavaa, on kaikenkattavaan "ajankohtaiseen" näkyvyyteen, ymmärrettävyyteen ja vai- dettavuuteen palautumattoman ainutkertaisuuden mahdollisuuden etsiminen poliittista juuri epäajanmukaisessa epäpoliittisuudessaan. Jos Bahtin on jotenkin vanhakantainen, on tässä epäajanmukaisuudessa mahdollista nähdä haaste, viesti aikojen takaa, joka pakottaa ajattelemaan uudelleen.

Tutkimuskohteen rajaaminen epämääräisen "ajankohtaisuuteen" johtaa helposti kriitikkittömään muodin seuraamiseen tuuliviirin tavoin. Kriittisemmän näkökulman löytäminen ei kuitenkaan ole vaikeaa. Asioita äärimilleen yksinkertaistamalla voi väittää, että nyky maailma näyttäisi olevan väärällään dialogisuutta, karnevalistisuutta, kulttuurien monikielisyttä ja moniäänisyyttä. Kaikissa näissä "bahtinilaisin" tavaramerkein nimettävissä olevissa ilmiöissä näyttää kuitenkin olevan jotain vialla. Bahtin puolestaan näyttäisi sanovan jotain uutta, syvällisempää ja vapautta- vampaa - tulkinnasta riippuen joko poliittisessa tai uskonnollis-eettisessä mielessä - juuri näistä oman aikamme ilmiöistä, tarjoavan "ajankohtaisia vastauksia" oman aikamme ongelmiin. Ajan- kohtaisuuden imua vastaan voi kuitenkin pyristellä lähtemällä liikkeelle sitä yleisestä huomiosta, että *nyky-yhteiskunnassa juuri se, mikä ensi silmäyksellä näyttäisi vapauttavan "bahtinilaiselta", toimiikin vallan ja alistamisen muotona*. Bahtinilla itsellään puolestaan näyttäisi olevan paljon muutakin sanottavaa kuin se, mikä on kiteytynyt lukuisten tutkijoiden "laajassa, bahtinilaisessa mielessä" taajaan siteeraamiin iskusanoihin.

Vaikka tässä tutkimuksessa jätetäänkin kokonaan kysymättä "mitä Bahtin todella sanoi", Bahti- nin ajattelun eri puolia pyritään valottamaan mahdollisimman monipuolisesti. Työtä on tästä johtuen jossain määrin hankala sovittaa jonkin tietyn oppialan raameihin sopivaksi. Bahtinia pidetään kirjallisuuden tutkijana, mutta laajempi perehtyminen Bahtinin ajatteluun osoittaa, että hänen Dostojevski- ja Rabelais-analyysejään voi perustellusti pitää eräänlaisina moraalifilosofi- sina tutkielminä. Kirjallisten muotoratkaisujen tarkasteluissaan Bahtin hahmottaa samalla uu- denlaisen, modernia abstraktia rationalismia konkreettisemmän eettisen ajattelun mahdollisuutta. On toki selvää, että monet Bahtinin yksittäiset ajatukset ovat osoittautuneet kirjallisuustieteen kannalta käännteentekeviksi. Esimerkiksi narratologiseen käyttöön sovelias yksinkertaistus

Dostojevski-tutkimuksessa esitetystä diskurssimuotojen typologiasta hukkaa kuitenkin väistämättä sen moraalifilosofisen päätöksen, joka teoksessa on typologisia erotteluja huomattavasti keskeisemmässä asemassa. Bahtinilla on paljon enemmän tarjottavanaan sellaiselle lukijalle, joka oppialojen rajojen eheyden säilyttämisen sijaan on kiinnostuneempi siitä, kuinka esimerkiksi kaunokirjallisuutta analysoimalla on mahdollista löytää yhä uusia mahdollisuuksia ajatella uudella tavalla. Tämä tutkimus pyrkii tarjoamaan tähän uusia lähtökohtia. Niitä on toivoakseni mahdollista soveltaa jatkotutkimuksessa yksityiskohtaisissa teosanalyseissä. Jotta teksti voisi tarjota mitään aidosti uutta ja yllättävää, on kuitenkin ensin opeteltava kysymään uudella tavalla.

Tutkimuksessa pyritään lisäksi pitämään kiinni Bahtinin käsitteistön omaleimaisuudesta siten, että hänen sanavalintojensa "kääntämistä" nykyterminologian mukaiseksi vältetään. Tutkimuksen esitystapa on tästä johtuen jossain määrin raskas. Tutkimuksessa käytetään mahdollisuuksien mukaan olemassa olevia suomennoksia ja muussa tapauksessa englanninnoksia.⁹ Koska vanhemmat käännökset ovat osoittautuneet epätarkoiksi, joitakin termejä on tarkistettu alkukielisistä lähteistä. Tässä yhteydessä haluan kiittää kaikkia työtä kommentoineita ystävällisestä avusta.

Vaikka Bahtinin aikalaiskontekstia sivutaan vain ohimennen, valittu lähestymistapa ei siis missään mielessä pyri vähätteleämään huolellisen aatehistoriallisen tutkimustyön merkitystä. Paras mahdollinen lopputulos olisi pikemminkin se, että nämä kaksi lähestymistapaa voisivat asettua dialogiin. Tälle näyttäisikin vähitellen löytyvän objektiivisia edellytyksiä siinä yksinkertaisessa tosiseikassa, että kun Bahtin-muodin kiihkein pulssi on jo 1990-luvun lopulle saavuttaessa huomattavasti hidastunut, ei jyrkälle poleemisuudelle ole enää suurta tarvetta. Bahtinista, totuudesta ja Jumalasta on toivottavasti tulevaisuudessa mahdollista kirjoittaa tarvitsematta joka kerta kiistellä dekonstruktioista.

Seuraavassa tutkitaan siis sitä, miten Bahtinilainen käsitteistö toimii ja miten se on mahdollista saattaa toimimaan postuumissa kontekstissaan. Tutkimus etenee siten, että tarkastelun kohteeksi otetaan joukko valittuun teemaan kiinnittyviä Bahtinin nykytulkinnoissa eläviä näkemyksiä. Bahtinin tavaramerkit pyritään asettamaan kriittisen lähiluvun kohteeksi, mutta Bahtinia - sitä mitä Bahtin itse mahdollisesti "todella sanoi" - ei pyritä "dekonstruoimaan", paljastamaan "naiiviksi", tai ylipäättään riisumaan keisarin vaatteista niin että keisariksi julistettu joutuisi kylmissään kääntymään haudassaan. Tällaista tutkimusta on toki tehty paljonkin. "Kritiikki" - vaikkapa Bahtinin ajattelun osoittaminen "logosentriseksi" - kohdistuu kuitenkin mielekkäällä tavalla

lähinnä vain toisiin, kilpaileviin tulkintoihin (jotka tarkasti ottaen ovat juuri ne "keisarin vaatteet", joiden totuuteen on oman tyhmyyden paljastumisen uhalla sokeasti uskottava)¹⁰.

Tutkimuksessa liikutaan siis "kriisipuheen" keskellä. Kriisiretoriikkaan ollaan jo kyllästyttynyt siinä määrin, että on kyllästyttynyt hokemaan myös sitä, että kriisiretoriikkaa on viljelty jo kyllästymiseen saakka. Ilmeinen johtopäätös näyttäisi olevan, että kenties "kriisissä" on ennen muuta akateeminen puhe ja sen kiinnostavuus. Kuten Zygmunt Bauman on eri yhteyksissä esittänyt, "postmoderni" tarkoittaa tässä mielessä yksinkertaisesti sitä, että intellektuellien asema julkisina vaikuttajina (joko valtiovaltaa palvelevina "lainsäätäjinä" tai vaarallisina toisinajattelijoina) on yhteiskunnallisen modernisaatioprosessin saatossa kokenut liki täydellisen inflaation. Perusteellisen ja uskottavasti yleispätevän "modernin kriisin diagnoosin" tekeminen on tästä johtuen oleellisesti liki mahdotonta siksi, että jokaisella diagnostikolla näyttäisi olevan niin sanotusti oma lehmä ojassa. Usein esitetään, että kriisipuheessa on kysymys eräänlaisesta "toiseuden" markkinoista. Jotta kriisiin ajautuneet modernit, rationaliteettimuodot ja käsitykset rationaalista subjektista olisi mahdollista purkaa ja koota uudelleen uudellaisiksi ajattelumuodoiksi, on käännäyttävä sen puoleen, mikä aiemmin on torjuttu. Nykyisin on vaikea puhua juuri mistään aloittamatta esitystään litanialla sukupuoli-luokka-rotu ja käyttämättä jos jonkinlaisia marginaali-, raja-, moneus-, toiseus-, risteyskohta-, artikulaatiosuhde- jne. kielikuvia. Tähän lisätään yleensä kritiikiksi se, että kriisipuhe muuntaa näppärästi reaali maailman konkreettisen marginaalisuuden, eriarvoisuuden, sorron ja syrjinnän teoreettisen diskurssin metaforiksi, joista kriisiytyneet ajattelumuodot löytävät uutta elintilaa.

Ajatus sellaisesta kriisistä jonka keskellä "me kaikki" elämme on toisin sanoen kyseenalainen, vähintäänkin euro- ja fallosentrinen (tai muulla tavalla väärin "keskitetty") yleistys. Varsinainen ongelma on kuitenkin se, että mikäli kriisin diagnoosissa lähdetään liikkeelle ikään kuin puolustamalla tai pelastamalla itse kullekin sopivinta ja kiinnostavinta "toiseutta" ympäri maailman historiasta pelastetut faktat yleisesti "poliittisesti korrektiksi" koettuun kaiken tulkinnallisuuden ja eroavaisuuden transsendenttiin kehikkoon, tuotetaan varsin perinteisesti "edistyksellisellä" ja "modernilla" tavalla aina vain uusia toiseuksia niitä jatkuvasti lisää tarvitseville markkinoille. Näiden markkinoiden historiallisen kehityksen ja nykyisen laiseksi muotoutumisen tutkiminen toisi ilman muuta lisävalaistusta ongelmiin. Historiallisesti voisi esimerkiksi tarkastella jännitettä kartesiolaiseen rationaalisuuteen ankkuroituneen yksisilmäisen tieteellis-teknologisen edistysuskon ja modernin historiallisen erityisyyden "sivilisaatiokriittisen" itsereflektion tapojen

ja mahdollisuuksien etsinnän välillä. Näin asetettuna kysymys modernista ja modernin kriisidiskursseista on tavattoman laaja-alainen. Tässä tutkimuksessa tyydytään lähtemään liikkeelle siitä yksinkertaisesta tosiasiasta, että koska Bahtinia luetaan "kriisiytyneessä" akateemisessa maailmassa - oli paikka kriisi tosiasiaa sitten todellinen tai kuviteltu, laaja-alainen tai vain hyvin pientä joukkoa koskeva - näyttäisi siltä, että erilaisia toiseuksia on pyritty tuotteistamaan "uusiksi ajattelun horisonteiksi" myös bahtinilaisin käsittein. Bahtinia luetaan ajankohtaisena ajattelijana, teoreetikkona jonka ajattelulle näyttää löytyvän lähes profeetallisia yhtymäkohtia miltei miltä tahansa nykykulttuurin alueelta. Valinnan varaa siis riittää.

Jos "Bahtin-teollisuutta" voi tietyssä, hyvin rajallisessa mielessä pitää muun kulttuurintutkimuksellisen akateemisen maailman mikrokosmoksena, voidaan analogiaa tarkentaa seuraavalla tavalla. Kulttuurintutkimukselle toisiaan seuraavat kriisit tai murrokset ovat kautta historian olleen elinehtona. Feministiset ja jälkikolonialistiset kysymyksenasettelut, eritoten toisiinsa yhdistettynä ongelmakenttänä, ovat merkinneet aiemmin hyvinkin luonnollisten ja itsestään selvien tutkimuksellisten ennako-oletusten perustavaa kyseenalaistamista ja uudelleenarviointia (ks. esim. Hall 1992a). Voisi ehkä väittää, että Bahtin-teollisuuden piirissä ollaan pyritty pysyttelemään mukana kehityksessä, niin että Bahtinia on luettu niin feministisistä kuin jälkikolonialistisistakin näkökulmista tavoitteena kyseenalaistaa aiempien "bahtinilaisten näkökulmien" tuottamat itsestänselvytykset. Siitä mitä Bahtin itse "todella sanoi" ei tällaisten problematisointien avulla juurikaan saada uutta tietoa. Joistakin oman aikamme kulttuurin ja sen tutkimuksen ongelmista kenties kuitenkin saadaan, ainakin siinä mielessä, että ongelmat jäsentyvät uudella tavalla. Tässä tutkimuksessa onkin valittu tarkastelun kohteeksi juuri nämä edellä mainitut toiseus-teemat: Bahtinin groteskin ruumiin käsitteen tulkinnat ja edelleen kehittelyt feministisissä ja psykoanalyttisissä nykyteorioissa ja Bahtinin käsitteistön sovellutukset jälkikolonialistisissa kirjallisuus ja kulttuuriteorioissa.

Näiden teemojen käsittelyn kautta pyritään siis problematisoimaan "bahtinilaisten näkökulmien" tuottamia itsestänselvytyksiä. Asianomaisen teeman käsittely kiinnitetään aluksi Bahtinin "uuden tulemisen" ongelmakenttään, mistä seuraa tarkoituksellista toistoa. Toiston tavoitteena on alleviivata ensinnäkin sitä, että kritiikin tai problematisoinnin kohteena ei ole se "mitä Bahtin todella sanoi", vaan "bahtinilaisten näkökulmien" tuottamat nykykulttuuria ja sen tutkimusta koskevat itsestänselvytykset. Toiseksi, koska tutkimuksessa ei pyritä esittämään kaikenkattavaa diagnoosia jostakin epämääräisestä "aikamme kriisistä", eikä - herra varjeltoon - jonkinlaista

bahtinilaista ratkaisua "aikamme ongelmiin" (tälläisiakin toki löytyy, ks. esim. Rutland 1990), vaan siinä keskitytään nimenomaan bahtin-tulkintojen kriittiseen tarkasteluun erilaisina reaktioina oletettun kriisiin, näkökulma hahmotetaan aina erikseen kulloinkin käsiteltävän teeman mukaiseksi. Feministisissä nykyteorioissa kriisiä on diagnostisoitu painottamalla erilaisia ongelmia kuin esimerkiksi jälkikolonialistisissa teorioissa (minkä ansiosta niin feministinen kuin jälkikolonialistinenkin teoretisointi kehittyvät jatkuvasti). Tämä pätee myös Bahtinin näkemysten feministisiin ja jälkikolonialistisiin sovellutuksiin. Bahtinin toinen tuleminen on merkinnyt erilaisille tutkimusperinteille eri tavoilla "uusia mahdollisuuksia". Niiden kriittinen tarkastelu kertoo jotain olennaista siitä, millaiset kysymykset nykypäivänä näyttäisivät asettuvan kulttuurintutkimuksen kannalta erityisen tärkeiksi, ja millä tavalla tämän ajankohtaisiksi ongelmiksi asettumisen tapa on viime aikoina koettu ongelmalliseksi.

Luvussa *Bahtinin karnevalistinen groteski modernin kriisidiskursseissa* tarkastellaan feministisiä ja psykoanalyttisiä Bahtin-tulkintoja kriittisesti hyödyntäen groteskin käsitteen historiallisia muodonmuutoksia esimodernista "karnevalistisesta" groteskista postmoderniin "proteettiseen" groteskiin. Kriisi ja uudet mahdollisuudet, pelot ja toiveet näyttävät kautta historian leikkaavan toisiaan groteskin käsitteessä leimallisesti sukupuolittuneella tavalla. Vaikka etenkin feministiset kysymyksenasettelut olivat Bahtinille vieraita, on Bahtinin groteskia ruumiillisuutta käsitteleviä kirjoituksia ja etenkin niiden sovelluksia ja edelleen kehittelyjä hyödyllistä tarkastella feministisestä näkökulmasta. "Oikean" bahtinilaisuuden sijaan on näin mahdollista hahmotella historiallinen perspektiivi yhteen nykypäivän ruumiillisuuskeskustelussa keskeiseksi koettuun ongelmakenttään. Ongelmien bahtinilaiset ratkaisuyritykset näyttävät loppujen lopuksi tuottavan aina vain uusia ongelmia.

Luvussa *Bahtin jälkikolonialistisessa kirjallisuus- ja kulttuuriteoriassa* tarkastellaan kriittisesti Bahtinin dialogisuuden teorian jälkikolonialistisia tulkintoja ja sovelluksia. Uudeksi innostavaksi mahdollisuudeksi koetut ajatukset sanan kaksiaäänisyydestä sekä kielen ja kulttuurin dialogisesta monikielisyydestä kääntyvät helposti sosiopoliittisten kamppailujen erityisyyden epäpolitisoinniksi, niiden muuntamiseksi teoreettisen diskurssin yleispäteviksi metaforiksi. Bahtin itse ei kirjoituksissaan käsitellyt erilaisten kulttuuristen vähemmistöjen asemaa. Hänen kirjoituksistaan löytyy kuitenkin joitakin kansan ja kansakunnan ideoiden historiallista muotoutumista koskevia huomioita, joita edelleen kehittelemällä on mahdollista tarkentaa erästä jälkikolonialistisissa kulttuuriteorioissa keskeiseksi koettua ongelma-aluetta.

Tämän jälkeen siirrytään pohtimaan, kuinka Bahtinin ajattelusta muodostettujen itsestäänselvyyksien kyseenalaistamisesta voitaisiin edetä positiivisiin uusiin mahdollisuuksiin. Tähän tarkoitukseen on valittu toinen, nykykeskusteluissa Bahtinin (ja hänen työtovereidensa Valentin Vološinovin ja Pavel Medvedevin) lailla usein varsin löyhästi käytetty teoreetikkopari, Gilles Deleuze ja Félix Guattari. Tutkimuksen kolmannen pääluvun otsikko *Bahtin ja Deleuze - kieli, politiikka, kirjallisuus* on Bahtin-teollisuuden piirissä perin tutuksi tulleen kaavan "Bahtin ja X" mukainen. Vertailun tavoitteena ei kuitenkaan ole "dialogisoida" tai "karnevalisoida" eikä toisaalta vaikkapa "rihmastollistaa" toista toisen avulla. Pyrkimyksenä on sen sijaan tehdä toisesta toisen avulla uudella tavalla ymmärrettävämpi ja kyseenalaista molempien ajattelusta muodostettuja kliseenomaisia itsestäänselvyyksiä. Ajattelusta ei tule dialogista eikä rihmastollista hokemalla sanaa dialogisuus tai rihmastollisuus. Käsittelyssä toistetaan tarkoituksellisesti joitakin niistä Bahtinin kirjoitusten nykytulkintojen kannalta keskeisiä kohtia, joita lainattiin jo edellä käsiteltyjen teemojen yhteydessä. Nykykontekstissaan bahtinilaiset iskusanat ovat jo kauan sitten muuttuneet vaivaannuttavan banaaleiksi tyhjiksi latteuksiksi. Latteudet on kuitenkin mahdollista problematisoida uudelleenajattelua vaativiksi. Bahtinin käsitteistö on, Deleuzen ja Guattarin käsitteistöä apuna käyttäen, mahdollista purkaa ja koota uudelleenlaiseksi sommitelmaksi, joka puolestaan on mahdollista muuntuneessa muodossaan ottaa uudella tavalla käyttöön kulttuurintutkimuksen nykykontekstissa. Näin avautuu mahdollisuus käsitteellistää kielen, kirjallisuuden ja yhteiskunnallisen vallan - foucault'laisittain "biovallan mikrofysiikan" - suhde. Bahtinin piirin kirjoituksissa tämä suhde jää teoretisoimatta, sillä kielen dialogisuuden teoriassa tukeudutaan vielä tietoisuusfilosofisiin lähtökohtiin. Toisin kuin "jäähvyäisten jättämisessä bahtinismeille", missä pyritään muodin ja pinnan taakse, problematisointi Deleuzen ja Guattarin käsitteistöä apuna käyttäen säilyttää kiinteän yhteyden siihen kontekstiin tai teoretisoinnin tilanteeseen, jota bahtinilaisilla käsitteillä on pyritty kartoittamaan.

Deleuzen ja Guattarin ajattelu on äärimmäisen abstraktia ja vaikeaselkoista. Sen tarkasteluun bahtinilaista käsitteistöä apuna käyttäen käytetään tässä tutkimuksessa sivumääräisesti varsin paljon tilaa. Lukijan, joka vierastaa abstraktia käsitteiden pyörittelyä, kannattaa kenties hypätä tämän pääkappaleen yli. Sellainenkin lukija, joka on Deleuzen ja Guattarin ajattelusta kiinnostunut, kaipaa todennäköisesti hieman lihaa abstraktien käsitteellisten luurankojen ympärille. Tutkimuksen viimeisessä pääluvussa pyritäänkin palaamaan ikään kuin lähemmäs maan pintaa. Luvussa *Bahtin ja moderni: sanan esineellistyminen ja karnevaalinaurun kyyninen itsetietoisuus* bahtin-teollisuuden tuottamat ja osin jo aiemmin eri näkökulmista käsitellyt "bahtinilaiset" ideat

kiinnitetään perinteisempään ja tutumpaan modernia ja modernisaatiota koskevaan keskusteluun. Joitakin edellisen pääkappaleen vertailun tuloksista kiinnitetään niin ikään osaksi tässä kappaleessa hahmoteltavaa historiallista jatkumoa. Tarkastelussa pyritään ikään kuin kertomaan uudelleen Bahtinin nykykeskustelussa elävät näkemykset tarinaksi moderniteetin jännitteisyyksistä ja sisäisistä ristiriidoista. Tässä tarinassa Bahtin näyttäisi ikään kuin tarjoavan lääkkeen tiettyyn vaikeaan ongelmaan, mutta lääke puolestaan synnyttää uuden vaivan, johon Bahtinilla näyttäisi edelleen olevan tarjolla uusi lääke. Keskeiseksi nousee modernin subjektin ongelma, joka Bahtinilla oli ennen muuta eettinen ongelma. Tarina johtaa näin nykyhetken kriisitunnelmiin, ja tarjoaa yhden - hieman erikoisella tavalla "bahtinilaisen" - näkökulman siihen mistä kenties olemme tulossa ja mihin kenties voisimme olla menossa.

Tutkimuksen liitteenä oleva englanninkielinen artikkeli *Bakhtin and Modernity: Crisis of the Architectonic, Crisis of the Dialogic, Crisis of the Carnavalesque* perustuu suurimmalta osaltaan tutkimuksen viimeiseen päälukuun. Artikkelin julkaistaan näillä näkymin keväällä 1998. Tämä englanninkielinen artikkeli on tutkimuksen liitteenä siitä syystä, että sen voi tulkita myös tiivistelmäksi siitä, millaisen uuden Bahtin-tulkinnan tai lähestymistavan käsillä oleva tutkimus tarjoaa.

Päätäntäluvussa kootaan lopuksi yhteen joitakin edeltävien kappaleiden tutkimustuloksista ja pohditaan lyhyesti "ajankohtaisuuden" vaatimuksen periaatteellisia ongelmia tutkimuksen kannalta yleisestikin. Kaiken kaikkiaan voi todeta, että tämä tutkimus on täyttänyt tehtävänsä, mikäli se on kyennyt antamaan lukijalle aiheen ajatella uudella tavalla, mitä "bahtinilaiset" dialogisuuden, karnevalistisuuden, kulttuurien dialogisen monikielisyden, polyfonisuuden, kronotooppisuuden, vastuullisuuden, "aidosti inhimillisen", päättymättömän kommunikaation, ja niin edelleen kaltaiset ideat nykypäivänä mahdollisesti tarkoittavat.

1. BAHTININ KARNEVALISTINEN GROTESKI MODERNIN KRIISIDISKURSSEISSA

Termi "groteski" on jokaiselle tuttu, mutta merkillisellä tavalla samalla kertaa tyhjä kategoria. Groteskiksi on helppo kutsua sellaista, jota on vaikea muulla tavoin määritellä. Se mikä on omituista, epämuodostunutta, hirviömäistä, sovinnaisia merkityskategorioita pakenevaa, samalla kertaa pelottavaa ja huvittavaa on useimmiten jollain tapaa groteskia.

Jo pelkän epämääräisen mielikuvankin perustella voi todeta kaksi asiaa. Ensinnäkin: määrittelyttömyydessään groteski samastuu luontevasti klassisen kartesiolaisen subjekti- ja rationaliteettikäsitteiden ulkopuolelle suljettuihin "toiseuksiin" (kuten esimerkiksi ruumiillisuuteen, feminiiniseen, ei-länsimaiseen tai rahvaanomaiseen). Toiseksi: vilkaisu kirjallisuustieteellisiin tutkimuksiin groteskista osoittaa, että epämääräiset viittaukset nykyajalle leimalliseen "kriisiin" ja toisaalta mahdollisiin "uusiin ajatushorisontteihin" seuraavat kuin itsestään groteskin hyvinkin erilaisia määrittely-yrityksiä. Philip Thomson esimerkiksi kirjoittaa, että "groteski esitystapa taiteessa ja kirjallisuudessa on usein vallitseva yhteiskunnissa ja aikakausina, joita leimaavat kiistat, radikaali muutos ja epäjärjestys", mikä puolestaan pätee erityisesti nykyhetkeen (Thomson 1972, 11). Geoffrey Galt Harphamille groteski puolestaan tarjoaa ajattelumallin, jossa lähtökohdaksi otetaan "marginaalinen pikemminkin kuin konventionaalinen". Tässä avautuu uusi lähtökohta niille (jälkistrukturalistisesti suuntautuneille) tutkijoille, jotka tutkimuksissaan "keskittyvät tähän saakka sivuutettuihin merkitysreserveihin marginaaleissa" (Harpham 1982, 22).

Groteski viittaa siis luontevasti kriisiin ja toisen kohtaamiseen. Tästä voi päätellä, että groteskin epämääräisyys saattaa kiteyttää jotain nykyfilosofian kannalta kiinnostavaa. Mannermaisessa nykyfilosofiassa on nimittäin jo pitkään - lähes kyllästymiseen saakka - toistettu ajatusta klassisten subjekti- ja rationaalisuuskäsitysten kriisiytymisestä sekä etsitty eri tavoin keinoja avata aiemmin poissuljettuja "toiseuksia" ajattelun uusiksi horisonteiksi. Rosi Braidotti on kiinnittänyt huomiota filosofiseen "toisen markkinointiin", joka on tälle epämääräiselle kriisiretoriikalle tunnusomaista. On merkillinen yhteensattuma, että "toinen" löydetään teoreettisissa diskursseissa samalla hetkellä kun länsimaisen patriarkaalisuuden yhteiskunnan luonnollistama universaali keskeissubjekti on perustavanlaatuisessa legitimaatiokriisissä. "Kriisidiskursseissa" käännytään poissuljettua toista kohti asettamalla se teoreettisten diskurssien uudeksi horisontiksi. Tällainen teorialle uutta elintilaa avaava toiseuden kohtaaminen, "toiseksi-tuleminen", siirtää kuitenkin

kätevästi pois näkyviltä ne reaaliset sosiopoliittiset voimat, joilla oli oma aktiivinen roolinsa kriisin synnyttämisessä. (Braidotti 1993, 22-25.)

Mihail Bahtinin "karnevalistisen" groteskin teoria on viime vuosina ollut erityisen mielenkiinnon kohteena. Bahtin on uuden suomennoksen (*François Rabelais - keskiajan ja renessanssin nauru*) myötä meilläkin ajankohtainen. Bahtinin "ajankohtaisuus" on kuitenkin merkillinen yhteensattuma. Kaukaiselta aikakaudelta ja vieraasta maasta putkahti yllättäen angloamerikkalaisen akateemisen maailman tietoisuuteen aikanaan vähälle huomiolle jäänyt omaperäinen ja yllättävän ajankohtainen ajattelija. Bahtinin laaja-alaisesta tuotannosta tuntui löytyvän lähes profeetallisia yhtymäkohtia miltei mihin tahansa nykykeskustelun ongelma-alueeseen. Innostavia näkökulmia löytyi varsinkin karnevalistisuutta ja groteskia käsittelevistä kirjoituksista. Populaarikulttuurin "karnevalistisia" muotoja tutkinut Robert Stam esimerkiksi katsoo, että Bahtinin käsitteistö soveltuu erityisen hyvin työvälineeksi, koska siihen on sisäänrakennettu luontainen samastuminen eroihin ja toiseuteen, asettuminen sorrettujen, syrjittyjen ja marginaalisten puolelle (Stam 1989, 21, 233).

Kun Bahtinin tarkastelukohde vielä korostetusti liittyy "historiallisen kehityksensä kaikissa vaiheissa [...] luonnon, yhteiskunnan ja ihmisen elämän kriiseihin, murroskohtiin" (Bahtin 1995, 11), voisikin väittää, että "kriisiytyneessä" teoreettisessa ilmapiirissä oli valmis tilaus tällaiselle groteskin teorialle. Tarkastelen seuraavassa tämän "merkillisen yhteensattuman" synnyttämää keskustelua. Heti aluksi törmätään joukkoon periaatteellisia ongelmia.

Kuinka lukea Bahtinia?

Ensimmäinen ongelma on, kuinka karnevaalia ja groteskia käsittelevät kirjoitukset suhteutuvat Bahtinin muuhun tuotantoon? Yritykset hahmottaa keskenään hyvinkin erilaiset ja jopa ristiriitaiset teemat johdonmukaiseksi kokonaisuudeksi ovat yksi toisensa jälkeen osoittautuneet ongelmallisiksi. Karnevalistisuuden ja groteskin teemat ovat osoittautuneet tässä suhteessa kaikkein hankalimmiksi.¹¹

On väitetty, että ajankohtaisiksi koettujen ideoiden irrottaminen marginaalisten toiseksien tarkastelun työvälineiksi tuottaa muodikkaiden tutkimusintressien vääristämän kuvan Bahtinin tuotannon kokonaisuudesta. On kuitenkin todettu myös, että tätä kokonaisuuttakaan ei voida

tarkastella ilman jonkinlaista - avointa tai kätkeytyä - tutkimuspoliittista intressiä. Toinen ongelma onkin siinä, että nykypäivän lukija asettaa Bahtinin kirjoitukset uuteen kontekstiin, jossa ne niveltävät nykykeskustelun erilaisiin keskenään kilpaileviin intellektuaalisiin traditioihin ja tutkimusintresseihin.¹²

Karnevalistisuuden ja groteskin teemat ovat asettuneet Bahtinista käydyin kiistan keskiöön. Esimerkiksi Gary Saul Morsonin ja Caryl Emersonin (1990) sinänsä erittäin perusteellista tutkimusta on kritisoitu siitä, että he leimaavat karnevaalitematiikan Bahtinin epäonnistuneeksi kokeiluksi ulottaa teoretisointi ihmiselämän raadollisempiin sfääreihin.¹³ Tällaisen Bahtinin ajattelun kokonaisuuden puolustamisen voi tulkita myös yritykseksi irrottautua nykyhetken kriisitunnelmista unohdetun "suuren ajattelijan" profeetallisten näkemysten avulla.

Keskustelu on osoittanut, että "kriisiä" - mitä tämä sitten konkreettisesti tarkoittaakin - on kuitenkin loppujen lopuksi mahdotonta paeta. Anekdoottina voi mainita, että osakseen saamansa kritiikin johdosta Morson valittaa kirjeessään venäläiselle kollegalleen *omia* kriisitunnelmiaan. "Seksuaalisesti normaali, porvarilliseen demokratiaan uskova valkoinen amerikkalainen mieshenkilö" saa nykypäivänä jopa pelätä työpaikkansa puolesta amerikkalaisia yliopistoja hallitsevien "radikaalien" keskuudessa (lainattu Shepherd 1993, xviii-xix mukaan)¹⁴.

Bahtinin karnevalistinen groteski on siis asettunut osaksi epämääräisellä, toisinaan hieman huvittavallakin tavalla konkretisoituvaa "kriisi-ilmapiiriä". Bahtin runoili Stalinin puhdistusten synkimpien vuosien aikana karnevalistisesta kansanperinteestä kokonaisen vapauden, yltäkylläisyyden ja tasa-arvon valtakunnan.¹⁵ Hänen ajatuksistaan onkin haettu uusia tutkimuspoliittisen radikalismien mahdollisuuksia. "Karnevalismissa" on kuitenkin vaarana, että Bahtinin ajattelu ensinnäkin trivialisoidaan populistiseksi utooppisuudeksi, jonka tutkimus sitten epähistoriallisesti uusintaa nykykontekstiin sopivassa muodossa. Bahtinin ajattelun kokonaisuuden vaaliminen puolestaan saattaa johtaa itseensä sulkeutuvaan "suuren ajattelijan" ihailuun. Lähdenkin seuraavassa liikkeelle asettamalla Bahtinin kirjoitukset historialliseksi kiintopisteeksi, josta käsin pyrin suunnistamaan kohti nykypäivää tarkastelemalla karnevalistisuuden ja groteskin historiallisia kehitysvaiheita. Groteskin iloinen karnevalistisuus on problematisoitu psykoanalyttisissä ja feministisissä Bahtin-tulkinnoissa. Näiden tulkintojen tarkastelu avaa hedelmälliseltä vaikuttavan näkökulman Bahtinin ajatteluun.

Karnevaali ja groteski ruumis

Karnevalistiselle kansanperinteelle oli Bahtinin mukaan tunnusomaista ruumiin tulkitseminen aina keskeneräiseksi ja itseensä sulkeutumattomaksi kasvun ja uusiutumisen perusprinsiipiksi. Groteski ruumis on avoin ja itseensä sulkeutumaton, säännöttömästi versoileva, aukkojen ja eritteiden kyllästämä jatkuvien muodonmuutosten syntysija. Esimoderni groteski ruumiillisuus ei tunne muusta maailmasta erilleen panssaroitunutta yksilöruumista. Ruumis pikemminkin "kosminen, kaikki sen osat ja elementit edustavat koko materiaalis-ruumiillista maailmaa".

Bahtin havainnollistaa ajatusta tarkastelemalla antiikin hautalöytöä, veistosta, joka esittää vanhoja ja ryppyisiä raskaana olevia nauravia mummoja. Vanhenevan ruumiin hajoaminen yhdistyy veistoksessa moniselitteisesti syntyvän ruumiin muotoutumiseen. Veistos ei siten esitä muusta maailmasta erillistä yksilöruumista, vaan "synnyttävän kuoleman" ylyksilöllistä "materiaalis-ruumiillista ulottuvuutta." (Bahtin 1995, 25-26.)

Groteski ruumiis liittyy lisäksi kiinteästi "materiaalis-ruumiilliseen alapuoleen". Se assosioituu karnevalistisiin arvonalennuksiin, likaan, eritteisiin, kuolemaan ja uudestisyntymiseen. Groteski viittaa Bahtinin mukaan myös siihen, minkä klassisen estetiikan kaanonien mukainen ruumiillisuuskäsitys sulkee tiukasti ulkopuolelleen. "Klassinen ruumis" on itseensä sulkeutunut, loppuunsaatettu ja staattisen symmetrinen; kaikki kasvun ja avoimuuden merkit, ruumiin aukot ja ulkonemat on huolellisesti siloteltu. Patsasmainen klassinen ruumis samastuukin renessanssin ja sitä myöhempien aikakausien rationalismin "virallisen kulttuurin" individualistisiin ihanteisiin. Groteski ruumis puolestaan samastuu "epäviralliseen" karnevalistiseen populaarikulttuuriin ja sosiaaliseen muutokseen. (Ibid., 28-29.)

Bahtin toteaa lyhyessä katsauksessaan groteskin historiallisiin kehitysvaiheisiin, että modernina aikana "groteski siirtyy kamariin: se on ikään kuin karnevaali joka koetaan yksin tiedostaen [...] oma erillisuus" (Ibid., 36). Saksalaisen kirjallisuudentutkija Wolfgang Kayserin tulkinta groteskista on Bahtinin mukaan puutteellinen, koska Kayser tarjoaa teorian ainoastaan groteskin modernista muunnoksesta. Kayser on kuitenkin Bahtinin mukaan aivan oikeassa siinä, että romantiikan aikakaudella groteski muuttui kauhua herättäväksi, pelottavan vieraaksi ja salaperäiseksi. (Ibid., 44-45.) Groteskin "dogmatiikasta, luutuneisuudesta ja rajoittuneisuudesta vapautta-

va voima" avasi kuitenkin yksilöllisen subjektin monitahoisen sisäisen kokemusmaailman, uudenlaisen "sisäisen äärettömyden" uusine mahdollisuuksineen (ibid., 37, 42.)

Tähän historialliseen kehityskulkuun, missä yliyksilöllinen groteski ruumiillisuus muuntuu erillisiksi yksilöruumiiksi ja missä karnevaalikulttuurin utooppiset ja poliittisesti kumoukselliset aspektit vähitellen kuihtuvat tai katoavat porvarillisen individualismin myötä Bahtin puuttuu - omien sanojensa mukaan - vain hyvin ylimalkaisesti. Syntyy kuva eräänlaisesta kadotetusta paratiisista, koska karnevaalikulttuurin *sublimoitumisen* ("kamariin siirtymisen") tarkempi analyysi jää Bahtinilta tekemättä. (Vrt. White 1985, 103.)

Norbert Elias (1978) sivilisaatioprosessi-kertomus tarjoutuu luontevasti groteskin ruumiin myöhempien historiallisten vaiheiden tarkastelun kiintopisteeksi. Elias esittää laajassa tutkimuksessaan kertomuksen siitä, miten ulkoisen kontrollin sisäistyminen "itsekuriksi" tuotti ikään kuin kompensationsa sisäisen elämysmaailman (Bahtinilla "sisäisen äärettömyyden"), affektien realisoitumisen kuvitteellisiksi "sisäisiksi emootioiksi" välittömän affektiivisen käyttäytymisen sijaan (Falk 1990, 114).

Bahtin puhuu *kirjallisuuden karnevalisaatiosta*. Karnevaalikulttuurin symbolikieli voidaan hänen mukaansa "transponoida sille konkreettisesti ja aistimellisesti sukua olevalle taiteellisten kuvien kielelle, kirjallisuuden kielelle" (Bahtin 1991, 179-180). "Transponoituminen" voidaan eliaslaisittain tulkita karnevalistisuuden siirtymiseksi sublimoidussa muodossa uusille elämäntilanteille, kuten kirjallisuuden ja psykoanalyysin tapaisiin porvarillisiin diskursseihin. Peter Stallybrass ja Allon White puhuvat yhteiskuntarakennetta jäsentävän "korkean" ja "matalan" välisen suhteen rikkomisen ja uudelleenkoodaamisen historiallisesta prosessista (Stallybrass & White 1986, 19). Rabelais'n teosten "karnevalistinen" intensiteetti esimerkiksi perustuu paljolti siihen, että karnevaali alkoi jo Rabelais'n aikana olla "hyvien tapojen" vastaista katoavaa kansanperinnettä (Greenblatt 1990, 68).

Karnevaali, groteski ruumis ja porvarillinen hysteria

1600-luvulta aina 1800-luvun lopulle asti porvarillinen yhteiskunta tukahdutti järjestelmällisesti aiemmin koko yhteiskunnalle yhteisen karnevaaliruumiillisuuden marginalisoimalla juhlan niin maantieteellisesti (markkina- ja vapaa-ajanviettoalueet siirtyivät kaupunkien reunamille ja

rannikkoalueille) kuin ajallisestikin (kalendaarijuhlien jäsentämä aika korvautui vähitellen teollistumisen edellyttämällä työviikolla). Ruumiin joutuessa erityisen sääntelyn kohteeksi sen symbolinen ulottuvuus irtautui ritualistisesta ilmauksellisuudesta ja hajaantui vaikeammin kurissa pidettäväksi sisäiseksi elämyksellisyydeksi. Yhteisöllisten käytäntöjen tasolla torjuttu palasi subjektiivisen artikulaation tasolla, porvariston fobioina, fantasioina, pelkoina ja haluina. (White 1985, 104; Falk 1984, 212.)

Karnevaalista ja groteskista tuli tässä vaiheessa eräänlaista symbolisesti alhaista toiseutta (ruumiin, yhteiskunnallisten käytäntöjen ja kaupunkiympäristön "alapuolta"), josta erottautumalla porvarillinen identiteetti muotoutui ja määritteli itseään. Pyrkinessään torjumaan ja eliminoimaan "matalan" muodostaakseen oman statuksensa "korkea" kuitenkin sisällytti "matalan" itseensä torjunnan ja inhon kohteena. Sosiaalisesti perifeerisestä tuli symbolisesti keskeistä. Se muuttui tukahdutettujen halujen erotisoituneeksi kohteeksi, johon kohdistui häiritsevän ristiriitaisia tunteita: vallantunnetta, pelkoa ja halua. Sosiaalista identiteettiä konstituiva poissulkeminen oli näin ollen samanaikaisesti imaginaarisella (so. eräänlaisen "poliittisen tiedostamattoman") tasolla tapahtuvaa monimuotoista tuotantoa. (Stallybrass & White 1986, 4-6, 193).¹⁶

Groteskiin ruumiiseen kohdistettu yhteiskunnallinen torjunta heijastuu hämmästyttävän selvästi Freudin varhaisissa hysteriatutkimuksissa. White esittää, että nimenomaan hysteria on modernin ajan vastine entisaikojen karnevaalille. Hän lukee Freudin universaalien "inhomekanismien" takaa esiin sosiohistoriallisen kertomuksen renessanssin jälkeisestä orastavasta porvarillisesta hegemoniasta ja porvariston groteskiin ruumiiseen kohdistamasta alati lisääntyvästä torjunnasta ja torjutun paluusta.

White kiinnittää huomiota siihen, että karnevalistisen groteskin piirteet korreloivat hämmästyttävän johdonmukaisesti hysteerikon syvimpien fobioiden kanssa. Karnevaalissa pulppuavan liioitteleva, lian ja eritteiden kyllästämä "materiaalis-ruumiillinen alapuoli" toimi leikin ja naurun lähteenä, mutta hysteeriselle naispotilaalle ruumiin "alapuoli" on erityisen ahdistava. Karnevaalissa "profanoidaan", alennetaan ja maallistetaan virallinen ja arvokkaan pelottava. Hysteriassa on kysymys käänteisellä tavalla toimivasta mekaniismista. Ruumiin "alapuoli" pikemminkin "ylennetään": hysteerikon "materiaalis-ruumiilliseen alapuoleen" kohdistama kauhun tunne muuntuu oireiksi, joista ruumiin "yläpuoli" kärsii. (White 1985, 107).

"Tieteellisen" psykoanalyysin synty ja sen pyrkimys muotoutua itsenäiseksi diskursiiviseksi käytännöksi liittyvätkin kiinteästi groteskeihin muotoihin kohdistettuun yhteiskunnalliseen torjuntaan. Paastonaika toimi muinoin karnevaalin groteskin ruumiillisuuden vastavoimana, mutta porvarillinen yhteiskunta ei tarjoa vastaavanlaista yhteisöllistä välitysmekanismia. Naispo-tilaan ruumiista tulikin psykoanalyttisissä potilaskertomuksissa paaston ja karnevaalin välisen taistelun näyttämö. Ilon ja aistimellisuuden sijaan naisruumiin erityispiirteet samastuivat groteskille porvarillisessa yhteiskunnassa annettuihin ehdottoman negatiivisiin merkityksiin. Groteskiin ruumiiseen kohdistettu yhteiskunnallinen torjunta muuntui yksilöruumiin anorektiseksi "paastorituuaaleiksi". Psykoanalyysi puolestaan löysi tällaisille "karnevaalirituuaaleille" tieteellisen nimen: hysteria. (Ibid., 98, 106.)¹⁷

Hysteriatapaukset nousivat tutkimuksissa esille viime vuosisadan lopulla ja vähenivät sen jälkeen varsin nopeasti. Saman ajanjakson kuluessa porvarillinen kulttuuri kompensoi kadonnutta karnevaalia joukolla yhteiskunnallisesti perifeerisiä "booheemihahmoja", joiden "liminaalinen" asema avasi taiteelle uuden väylän karnevaalin muotokieleen. Muutoin "kunnianarvoiset porvarissäädyn edustajat" (ja varsinkin "kunnialliset naiset") oli tarkoin suljettu pois karnevaalistsuuden piiristä. Kaduilta siivottu karnevaali asettui porvarillisessa "karnevalisoidussa" taiteessa lähinnä tirkistelyn kohteeksi. Siirtyminen yhteiskunnan fyysisistä, rituaalisista käytännöistä karnevaalin symbolikielen tekstuaalisiin representaatioihin merkitsi väistämättä valikointia, porvarillisen ruumiillisuuden "inhomekanismien" tai eliaslaisittain "häpeän ja kiusautuneisuudentunteen kynnyksen" uudenlaista, ongelmallista läsnäoloa. (Ibid., 110.)¹⁸

Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin (1983) termein voidaan puhua myös sosiaalista järjestystä uhmaavien halujen vangitsemisesta "likaiseksi pieneksi salaisuudeksi". Orastavassa kapitalismissa traditionaaliset merkitykset ja sosiaaliset koodit alkoivat palautua pääoman abstrakteiksi, puhtaasti määrällisiksi suhteiksi. Mikään universaali koodi (Jumala, yksinvaltiias tai pappi) ei enää järjestänyt sosiaalista elämää, sillä yhteiskunnan perustaksi asetui pääoman pyrkimys laajentaa itseään. Markkinat ja abstrakti vaihtoarvo tuottivat uudenlaisen skitsofreenisen haluekonomian, vapautumisen halujen kiinnittymisestä vakiintuneisiin koodeihin. Kaikki näytti kapitalismissa purkautuvan "deterritorialisoiduiksi skitsofreenisiksi virroiksi". Kapitalistinen koneisto synnyttikin joukon puolustusmekanismimeja. Ydinperhe esimerkiksi eristettiin erilliseksi saarekkeeksi yhteiskunnallisen tuotannon dekodeaavasta prosessista. Tämä mahdollisti (psykoanalyttikkojen suosiollisella avustuksella) muinaisten despoottisten yhteiskuntamuodos-

tumien yksinvaltiaan roolin uudelleenkodeauksen isän hahmoksi, jonka yksilö sisäisti la-
canilaisittain symbolisen järjestyksen "isän nimeksi". (Sivenius 1996, 160-164; Holland 1988,
410. Vrt. myös Bogue 1989, 88-89, 100-103.)¹⁹ Deleuze ja Guattari kiteyttävät: subjekti saate-
taan oidipuskompleksissaan haluamaan jotain täysin fiktiivistä, "tukahduttamisen keinotekoista
tuotetta". Laki sanoo: "älä tapa isääsi äläkä nai äitiäsi". Ja kuuliaisina subjekteina sanomme
itsellemme: "juuri tätähän olenkin aina halunnut!" (Deleuze & Guattari 1983, 114.)

Oidipaalisuuden kritiikki voidaan tulkita myös lain ja halun, "kiellon" ja "kiellon rikkomisen"
oletetusti väistämättömän toisiinsa nivoutumisen kritiikiksi. Likaista sisäisyyttä tuottava despo-
tismi voidaan tällöin rinnastaa Bahtinin monologisuuden käsitteeseen. Monologisuus on kielen
"sisäisen dialogisuuden" keinotekoinen vastakohta. Bahtinin mukaan "elävän sosiaalis-ideolo-
gisena konkreettisuutena [...] kielen sana on puolittain vieras sana. [...] Kieli ei ole neutraali
ympäristö joka siirtyisi helposti ja vapaasti puhujan intentionaaliseksi omaisuudeksi; se on
vieraiden intentioiden asuttama ja kyllästämä." (Bahtin 1979, 113-114.)

Jonathan Hallin mukaan dialogisuuden "sisäisyys" tulee tulkita kulttuurisesti rakentuvaksi
sisäisyysfektiksi. "Sisäinen" dialogisuus ei ole niinkään tulosta merkitysten ja intentioiden
ykseyden periaattellisesta mahdottomuudesta, vaan sen synnyttää ("despootin lakiin" kiinnittyvä)
halu saada aikaan "monologinen" ykseys. Koska kielen "sosiaalis-ideologinen konkreettisuus"
estää merkitysten monologisen omaksumisen "puhujan intentionaaliseksi omaisuudeksi", subjek-
tin minuus pitää sisällään jotain "alhaista" ja "likaista", mikä hänen tulee kaikin keinoin eli-
minoida. Porvarillisessa yhteiskunnassa karnevaali ja groteski tuottuvat tällä tavoin "kielletyksi"
ja "likaiseksi" sisäisyydeksi. Monologisuus on toisin sanoen tulkittavissa dialogisuuden käyttö-
voimaksi: "kuuliaisuus" tuottaa hirviömäistä groteskia. (Hall 1993, 103-107.)

Groteski naiseus?

Siirtymä yhteisöllisestä karnevaaliruumiillisuudesta privatisoituun porvarilliseen hysteriaan
voidaan siis tulkita halun kiinnittämiseksi groteskin vieraannuttaviin ja vääristäviin sosiaalisiin
representaatioihin. Mary Russo on erottanut kaksi groteskin tulkintamallia. Niistä toinen on
Bahtinin karnevalistinen groteskin tulkinta, joka viittaa erilaisten sosiaalisten muodostumien,
sosiaalisten konfliktien ja politiikan alueeseen. Toinen tulkinta taas on kayserilainen näkemys

groteskista pelottavan vieraana ja kauhua herättävänä. Siinä groteski viittaa freudilaisittain pikemminkin *psykkiseen* kuin sosiaaliseen ulottuvuuteen. (Russo 1995, 7-9.)

Russo kiinnittää huomiota siihen, että groteski samastuu molemmissa tulkinnossa korostuneella tavalla naiseuteen. Siinä missä karnevalistisen groteskin perustana on kuva nauravista raskaana olevista vanhoista naisista ("synnyttävä kuolema"), siinä taas freudilais-psykoanalyttisen kauhistuttavan groteskin perustana on hysteerisen naisen hahmo (ibid., 9).²⁰

Groteskin ja feminiinisen samastuminen antaa aiheen katsoa hieman tarkemmin naiseuden merkitystä karnevalistisen groteskin pelottomuudelle. Pelottomuus nimittäin voidaan ymmärtää myös groteskin monologisoinniksi. Karnevalistinen groteski on myös sosiaalinen representaatio. Se ei kenties kuulukaan vain sellaiseen kadotettun paratiisiin, joka edelsi karkotusta privatisoituun porvarilliseen hysteriaan.

Bahtin painottaa groteskin ruumiin "kosmista" merkitystä tarkastellessaan tapaa, jolla groteski osaltaan "valmisteli uutta renessanssin tietoisuutta". Groteski kuvasto teki mahdolliseksi voiton keskiaikaisen eskatologian "kosmisesta kauhusta". Nauru kykeni muuttamaan kaiken pelottavan groteskiksi, "iloiseksi kauhukuvaksi". Abstrakti ja henkinen "alennettiin" palauttamalla ylimaallinen osaksi maata, "materiaalis-ruumiillista maailmaa." (Bahtin 1995, 83.) Tässä kohtaa Bahtin puhuu maasta "äitinä" tavalla, joka kuulostaa yllättäen miltei psykologisoivalta:

"Kaikki kauhea, mikä ei ole maata, taipui *maahan*; maa on äiti, se nielee synnyttääkseen uudelleen, suurempana ja parempana. Maassa ei voi olla mitään kauheata, kuten ei äidin ruumiissakaan, jossa ovat ruokkivat rinnat, synnyttävät elimet, lämmin veri. Maallisesta kauheasta tulee lapsia synnyttävä elin, ruumiillinen hauta, joka tuottaa nautintoa ja synnyttää uutta." (Ibid., 84).

Äidin hahmo siis tarjoaa lohtua, mutta samastuu samanaikaisesti "maalliseen kauheaan". Tässä ei voi olla palauttamatta mieleen Freudin kuuluisaa käsitettä *Unheimlich*, jolla hän kuvaa äidin ruumista primaarinarsismista irtauduttaessa samanaikaisesti kotoisan turvalliseksi ja pelottavaksi (Ginsburg 1993, 171-173).

Edellä lainatun katkelman voi lisäksi yllättävän mutkattomasti liittää Kristevan maternaalisen "semioottisen khoran" käsitteeseen. Kristevan mukaan lapsen varhaiskehityksessä primaarinarsismista autoeroottisuuteen siirryttäessä "rinnasta, valosta, äänestä tulee *tuolla*", joukko läheisyyden ja tarpeiden tyydytyksen "kiintopisteitä" - esisymbolinen "tila", joka "kutsuu naurun"

lapsen motoristen refleksien ja tutkivien eleiden yhdistäessä nämä kiintopisteet tarpeiden tyydytykseen (Kristeva 1993, 122-125).

Bahtinilta lainatusta katkelmasta näyttäisi löytyvän miltei vastaavassa merkityksessä koko joukko "nautintoa tuottavia" läheisyyden ja tarpeiden tyydytyksen kiintopisteitä: "ruokkivat rinnat", "synnyttävät elimet", "lämmin veri". Monissa Bahtin-sovellutuksissa radikaaliksi sosiaalis-poliittiseksi muutosvoimaksi tulkittu karnevaalinauru näyttääkin - kätkeytyneen pelkoi- neen - yllättäen kytkeytyvän Kristevan psykoanalyttisen teorian kuvaamaan autoeroottiseen jokelteluun. On syytä miettiä, eikö groteskin teoriassa, jossa groteski lopulta yhdistyy näin selvästi kohtuun ja äitiin, ole Russon sanoin "jotain selvästi regressiivistä niin psyykkisessä kuin poliittisessäkin rekisterissä" (Russo 1995, 29)?

Ruth Ginsburg toteaa, että Bahtin itse asiassa "de-feminisoi" naiseuden tehdessään raskaudesta teoriansa keskeisen metaforan. Nainen muuttuu pelkäksi teoreettisen diskurssin metaforaksi, sukupuolettomaksi ja "yleiseksi kasvun ja uusiutumisen periaatteeksi". Kohdusta tulee eräänlainen "alku-kronotooppi", teoreettinen kuvitelma, jonka kautta - ikään kuin ovesta tai portista - yleinen ja abstrakti aika, "uusi historiallinen tietoisuus", spatialisoituu ja konkretisoituu. (Ginsburg 1993, 168-169, 173.)

Feminiininen groteski saattaa kuitenkin avata aivan uusia näköaloja. Russo näkeekin groteskissa ruumiissa dynaamisen mallin uudelle sosiaaliselle subjektiviteetille, mahdollisuuden uhmata toiseuden monologisia representaatioita. (Russo 1986, 214; 1995, 54). Hän kuitenkin korostaa karnevaalin ja naiseuden suhteen ongelmallisuutta. Naiseuden symbolisten ja kulttuuristen konstruktoiden (naisuus patriarkaalisenä konstruktiona) ja naisten kokemuksen (nainen todellisenä historiallisena subjektina) yhteensovittaminen ei ole mitenkään ongelmaton. Antropologiset ja sosiaalishistorialliset tutkimukset nimittäin osoittavat, että naisten ja erilaisten vähemmistöjen muuttunut asema karnevaalin "nurinkäännytyssä maailmassa" koettiin yleensä uhkaavaksi. Naiset ja erilaiset vähemmistöt miellettiin usein potentiaalisiksi väkivallan kohteiksi, eräänlaisiksi rituaalisiksi syntipukeiksi. Toisaalta feministis-jälkistrukturalistisessa "teorian karnevaalissa" naiseutta on pyritty luonnehtimaan juuri karnevalistisin metaforin (esim. Cixous'n "ruumis ilman alkua ja loppua", Irigarayn mimeettinen "naamiroleikki" miehisen diskurssin sisällä jne.). (Russo 1986, 217, 221-224; 1995, 58, 67-69.)²¹

"Modernin kriisidiskurssien" ratkaisuksi tarjoutuvan "naiseksi tulemisen" ja feminismin välillä vallitsee kuitenkin Braidottin mukaan "riitasointu", periaatteellinen yhteensopimattomuus (Braidotti 1993, 28). "Teorian karnevaali" saattaa hyvinkin tarjota "dynaamisen mallin uudelle sosiaaliselle subjektiviteetille", mutta yhtä hyvin kyseessä voi olla aiemmin poissuljetun "feminiinisen" uudelleenmäärittely kriisiin ajautuneen maskuliinisen subjektiteorian uudeksi horisontiksi.

Tässä kohtaa kannattaa nostaa esille Stallybrassin ja Whiten esittämä Foucault'n ja Kristevan varhaisten kirjoitusten transgressio-käsitteen kritiikki. Koska kulttuurinen identiteetti konstituoituu jatkuvasti suhteessa rajoihin ja rajanylityksiin, kirjallisen avantgarden "rajojen rikkomisen", "kielletyn" (poliittisen tiedostamattoman tasolla artikuloituvan hysteeris-neuroottisen sisäisyyden) tuominen uudella tavalla kokemuksen kohteeksi merkitsee lähinnä porvarillisen yhteiskunnan hallintamekanismien tuottaman kulttuurisen pääoman iloista tuhlausta. Jännittävän kiihottavassa "rajojen rikkomisessa" haetaan uudelleen kontaktia siihen, minkä kieltämiselle hallitseva yhteiskunnallinen asema perustuu. (Vrt. Stallybrass & White 1986, 200-201.) Varsinkin Kristeva sekoittaa porvarillisen halun projektion sen luokkaidentiteetin hajottamiseen väittäessään, että karnevalistisessa diskurssissa "kyse ei ole yhdenvertaisuudesta vaan pikemminkin identiteetistä virallisen kielellisen koodin ja virallisen lain kyseenalaistamisen välillä" (Kristeva 1993, 22).

Braidottin jälkistrukturalisteihin kohdistama arvostelu tarkentaa ajatuskulkua. Se torjuttu tai kielletty, jonka transgressiiviset tekstuaaliset käytännöt avaavat, on nimenomaan feminiiniselle - samastettuna äitiyteen - perinteisesti rajattu alue, josta kriisiytynyt moderni rationaliteetti löytää nyt - "naiseksi-tulemisessaan" - uutta elintilaa. Groteskin ruumiin monologisointi voidaan ymmärtää tällaiseksi "naiseksi-tulemiseksi". Karnevalistinen groteski viittaa sosiaaliseen ulottuuteen ja implikoi aktiivista maskuliinista toimijuutta. Modernin groteskin privatisoidusta, feminiinisestä hysteriaasta on sen kautta mahdollista vapautua iloisen miehekkääseen populaariin vastarintaan. Tällaisen "vapautumisen" perustavana elementtinä on kuitenkin feminiiniseen palautetun pelon voittaminen. Groteskista ruumiin utooppinen ja kumouksellinen potentiaali rakentuu näin ollen sukupuoliitettujen pelkojen ja halujen ristiriitaisten tunteiden torjunnalle.

Postmoderni groteski

Ihmisen ja eläimen sekä ihmisen ja kasvin hybridit ovat perinteisesti olleet groteskin kuvaston ainesta. Modernissa konekulttuurissa keskeisin vastakohtapari on kuitenkin ihminen-kone. Ihmisen ja koneen sekoittumisen voi katsoa konkretisoituvan proteeseissa. Allon White kutsumekin nykykulttuurin groteskin ruumiillisuuden muotoa "proteettiseksi groteskiksi" (*prosthetic grotesque*). (White 1993, 171.)

Proteesit ovat häiritsevällä tavalla intiimin yksilöllisiä. Ne ovat enemmän kuin pelkkiä esineitä, mutta ne eivät kuitenkaan sulaudu osaksi kehoa. Intiimin yksilöllinen proteesi on samalla luotaantyöntävän vieras, se jotain kehon ja ulkomaailman, elottoman ja elollisen väliltä. Sitä voikin kutsua Kristevan termein abjektiksi. Abjekti ei ole subjekti eikä objekti, vaan jotain luotaantyöntävää, joka häiritsee perustavalla tavalla identiteettiä ja symbolista järjestystä paljastamalla psyykkisiä toimintoja jäsentävien perusdikotomioiden haurauden. (Ibid., s. 173; Kristeva 1982, 4; vrt. myös Husso 1994.)

White lukee "proteettisen" groteskin esiin Francis Baconin maalauksista, joissa proteettisten objektien ympäröimä ruumis jakaantuu lihaksi ja luuksi ruumiin sisäpuolen kääntyessä pulp-puilevaksi ulkopuoleksi (White 1993, 169). Abjekti, luotaantyöntävä proteesigroteski "karnevalisoi" bahtinilaisen karnevaalin peruskategoriat. Bahtin puhuu tuttavallisesta kontaktista ja eksentrisestä käyttäytymisestä. Ne vapauttivat valmiista sosiaalisista rooleista karnevaalin "nurinkäännetyssä maailmassa". (Bahtin 1991, 180-181.) Proteettisessa groteskissa tuttavallinen kontakti korvautuu "nurinkäännetyn" ruumiin sisäpuolen proteettisella kontaktilla ulkoiseen. Eksentrisyys puolestaan korvautuu abjektiolla, joka järkyttää psyykkisiä toimintoja jäsentävää peruserottelua subjektiin ja objektiin.

Whiten Baconin maalauksista tekemät huomiot tulevat lähelle Russon havaintoja postmodernista groteskista. Perinteisesti "femininisiksi" koodatut, ruumiin potentiaalisesti groteskit piirteet uudelleenkodeautuvat nykytaiteessa tavalla, joka kyseenalaistaa stereotyyppiset sukupuoli-identiteettimallit. Nykypäivän yhä keinotekoisempia ruumiillisuuden muotoja tarkasteltaessa voidaan havaita, että tähän saakka "sisäisinä" pidetyt ruumiin alueet avautuvat ulkoiselle ja hajoavat lukemattomiksi pinnoiksi ja semioottisiksi verkostoiksi (Russo 1995, 14-15). Russo viittaa tässä yhteydessä Donna Harawayn "kyborgifeminismiin". Abjekti proteettinen groteski

viittaa omaan kehoon ruumiillistuneeseen kauhun ja vierauden tunteeseen, mutta siihen saattaa kätkeytyä myös uusia utooppisia mahdollisuuksia.

Nykyaikaisten kommunikaatio- ja bioteknologioiden "hallinnan informatiikan" keskeisenä tavoitteena on Harawayn mukaan maailman moninaisuuden palauttaminen pelkiksi koodeiksi ja koodauksen informaatioteknisiksi ongelmiksi. "Monologinen" kaikenkattavan hallinnan informatiikka kuitenkin tuottaa kääntöpuolenaan uudenlaisen "kyborgitodellisuuden", mahdollisuuden rajattomiin uudelleenkoodauksiin, joissa mikä tahansa "komponentti" voidaan liittää mihin tahansa toiseen. (Haraway 1991, 163-165; Siivonen 1992, 186.) Pyrkimys kaikenkattavaan monologisuuteen tuottaa siis yhä uusia groteskin ruumiillisuuden muotoja.

Haraway hahmottelee teoksessaan radikaalisti uudenlaista tieto-opillista näkökulmaa. Tietävän subjektin dekodeavaa katsetta odottavasta mykästä ja liikkumattomasta objektista tulee aktiivinen toisiinsa liittyvien pisteiden vuorovaikutteinen verkosto, "materiaalis-semioottinen toimija". Tieteellisen tiedon kohtena olevat ruumiit ovat tällöin "materiaalis-semioottisia generatiivisia silmukoita", joiden rajat materialisoituvat ja piirtyvät jatkuvassa sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. (Haraway 1991, 198, 200-201.)

Haraway ei toki puhu ruumiillisuuden yllättävästä "vapautumisesta", vaan hahmottelee uudenlaista lähtökohtaa teknologisen biovallan kritiikille. Tässä yhteydessä on kuitenkin kiinnostavaa, että hänen utooppis-kriittisessä näkökulmassaan (tulevaisuuden?) "kyborgi-todellisuuteen" on bahtinilaisesta perspektiivistä jotain yllättävän tuttua. Bahtin puhuu keskiaikaisen hierarkkisen kosmologian perinpohjaisesta hajoamisesta groteskin ruumiin asettuessa renessanssin luonnonfilosofian uudenlaisen maailmankäsityksen lähtökohdaksi (Bahtin 1995, 321-326). Tämän suuri kulttuurinen murros kiteytyy Rabelais'n tuotannossa. Rabelais kääntää teoksissaan nurin ja sekoittaa keskenään keskiaikaisen kosmologian hierarkkiset tasot paljastaakseen maailman "konkreettisen todellisuuden", sen "materiaalis-ruumiillisen hahmon". (Ibid., 403).

Haraway puhuu niin ikään suuresta kulttuurisesta murroksesta, uudenlaisesta kyborgitodellisuudesta, jossa postmoderni "proteesigroteski" asettuu ajattelun uudeksi lähtökohdaksi. Itseensä sulkeutunut ruumis purkautuu tässä lukemattomiksi "materiaalis-semioottisten generatiivisten silmukoiden" artikulaatiosuhteiksi. Tällöin tarvitaan näihin artikulaatiosuhteisiin kiinnittyvää uudenlaista ajattelutapaa, "paikallistettua tietoa". Vain siten voidaan pyrkiä tarttumaan välittö-

mästi ruumiiseen tunkeutuvan biovallan erilaisten teknologis-sosiaalisten käytäntöjen "materiaalis-ruumiillisiin hahmoihin". Siinä missä Bahtin puhuu Rabelais'n tuotannosta, siinä Haraway puolestaan löytää science fictionista jäsentyneen näkökulman - jamesonilaisittain "kognitiivisen kartoituksen" kiintopisteen - kyborgitodellisuuden potentiaalisesti rajattomaan artikulaatiopisteiden avaruuteen (Haraway 1992, 325).²²

Edellä todettiin, että groteskin ruumiin utooppinen monologisointi rakentuu sukupuolitettujen pelon ja halun tunteiden torjunnalle. Voi tietysti olla, että perinteisesti passiivisissa kategori-
oissa, kuten biologisessa naiseudessa tieteellisen tiedon kohteena, ei enää ole jäljellä mitään pas-
siivisia ominaisuuksia, kuten Haraway esittää. Kyborgitodellisuudessa "ruumis" nimittäin muut-
tuu hänen mukaansa resurssista aktiiviseksi toimijaksi ja sukupuoliero situationaaliseksi käsit-
teeksi ulottuen solubiologiasta aina kehon ikääntymisvaiheisiin (Haraway 1991, 199-200).²³
Science fictionia tutkinut Timo Siivonen on kuitenkin osoittanut, että kyborgikulttuurissa omaa
identiteettiään vapaasti muokkaava "teknodandy", mies tai nainen, on korostuneesti maskuliini-
nen, koska "aktiivinen toimijuus toteutuu pelkästään maskuliinisen käyttäytymiskoodin mukai-
sesti" (Siivonen 1994, 72-73).

Esimerkistä käyvät vaikkapa *Image Comics* -yhtiön supersankarisarjakuvat (esim. *Spawn* ja *Angela*). Toimintajaksoja, joissa pullisteleva ihmisen ja koneen sekoitus hajoaa lentelevien osasten sekamelskaksi, voi pitää malliesimerkkeinä proteettisesta groteskista populaarikulttuu-
rissa. Erityistä huomiota kuitenkin kiinnittää se, että sankari on usein sukupuoleltaan koros-
tuneesti nainen, eräänlainen sotakoneeksi trimmattu Playboyn "playmate". Maskuliinisen aktiivi-
sella sankarittarella nimittäin on selvästi tunnistettava, ahdistavan pelottava kääntöpuolensa.
"Teknodandyn" identiteetin ikuista elämää lupaava vapaa muuntelu pyrkii itse asiassa kaikin
keinoin kätkemään vanhenevan naisen ruumiin, jota kuntosalit ja proteettinen plastiikkakirurgia
eivät (vielä?) kykene nuorentamaan (vrt. Sobchack 1994, 87). Proteettinen groteski muistuttaa
tässä suhteessa hämmästyttävän paljon Bahtinin karnevalistisen groteski-tulkinnan kuvaa kuole-
maa tekevästä, mutta raskaana olevista nauravista vanhoista naisista. Myös siinä groteskin
ruumiillisuuden pois manaama pelko kiinnittyy vanhenevan naisen ruumiiseen, joka sukupuolet-
tomaksi metaforaksi muunnettuna tarjoaa mallin ja eräänlaisen kasvualustan "uudelle
maailman tulkinnalle".

Groteskin feminiinisyiden ongelmallisuus kiteyttääkin groteskille kyborgiruumiillisuudelle yleisesti tunnusomaisen ristiriidan. Toisaalta kyborgiruumis bahtinilaisittain ylittää jatkuvasti omia rajojaan ja muuttaa muotoaan. Toisaalta "luonnollinen" ruumis on tällöin kuitenkin kadonnut, muuttunut itsensä simulakrumiksi, ja sen olemisen tapa kybertodellisuuden keskellä on puhtaasti retorinen (Kroker & Kroker 1988b, 21-22). Jos ruumis näyttääkin jälkiteollisissa informaatioyhteiskunnissa olevan kaikkialla "paniikinomaisesti läsnä erilaisten merkityskerrosten pöhöttämänä mutanttina" (Sihvonen 1996, 151), voidaan menneisyyteen katsottaessa havaita, että *naisruumis* on puolestaan ollut kautta historian sellainen "postmoderni" pinta, jolle kulttuuriset pelot ja halut kirjoittautuvat.

Voidaan sanoa, että metaforaksi muuttuneen postmodernin groteskin ruumiin "kaikki osat ja elementit" - Bahtinia lainaten, mutta radikaalisti uudella tavalla - "edustavat koko materiaalisruumiillista maailmaa". Kybertodellisuuden artikulaatiovaruus nimittäin koostuu "hajaantuneen" ja "ulkoistuneen" ruumiin osista, jotka järjestyvät kadonneen ruumiin mediavälitteisiksi jäljitelmiksi (Kroker & Kroker 1988b, 21-22). Jos Bahtinin kuvaaman groteskin ruumiin avoimuus ja itseensä sulkeutumattomuus (kaikkine aukkoine ja eritteineen) tulkitaan kuitenkin aivan konkreettisesti, tällainen ruumiillisuus merkitsee aidsin aikakaudella tappavan vaarallista uhkaa. Proteettinen groteski puolestaan tekee avoimuudesta vaaratonta ja hallittavaa muuntamalla ruumiin oman itsensä simulaatioksi, joka on foucault'laisittain "kuuliainen ruumis". Karnevalistinen groteski viittaa tällöin pikemminkin lopunajan katastrofitunnelmiin - karnevalistiseen sekasortoon aikana, jona "millään ei enää ole mitään väliä". (Vrt. Kroker & Kroker 1988a, 13-14.)²⁴

Kauhu ja utooppiset visiot kirjoittautuvat kulttuurintutkimuksen diskursseissa groteskin ruumiin alituisesti muuntuvaksi pinnaksi. Groteskin bahtinilaisen tulkinnan ongelmien tarkastelu tarjoaa osaltaan kiinnostavia lähtökohtia tällä pinnalla suunnistamiseen. Braidottin korostama "kriisin" ja "toisen oikeuttamisen" rinnakkaisuus pakottaa kuitenkin pohtimaan, missä määrin omia groteskeja rajojaan kohti suuntautuva tutkimus tuottaa Trinh T. Minh-han sanoin "virallistettua marginaalisuutta", eron tuotannon ohjailua, parantelua, neutralointia ja - ennen kaikkea - epäpolitisointia (Trinh 1995, 18).

Edward Said on eräässä haastattelussa viitannut "viimeaikaiseen Bahtin-kulttiin" yhtenä esimerkkinä muodikkaasta ja vielä painotuoreesta Teorian viimeisestä sanasta, josta tulee helposti

uusia käännyksiä odottava uusi ortodoksia. Said korostaa tarvetta pyrkiä jatkuvasti irrottautumaan siitä mikä on asettautumassa vallitsevaksi ajattelutavaksi. Hän puhuu dialogisuuden tarpeellisuudesta - tosin hieman vaivautuneena "Bahtin-boomin" ko. termille aiheuttaneen inflaation johdosta - sekä vaihtoehtojen esittämisestä todellisiksi voimatekijöiksi pikemminkin kuin tasapainottaviksi "erilaisiksi" näkemyksiksi, joiden taakse todellinen valta piiloutuu. (Saidin kommentit löytyvät haastattelusta, joka on julkaistu teoksessa Williams 1989, 181-182.) Tässä kenties onkin Bahtin-boomin perimmäinen ongelma, jossa riittää pohdittavaa.

2. BAHTIN JÄLKIKOLONIALISTISESSA KIRJALLISUUS- JA KULTTUURITEORIASSA

Bahtinin kirjoitusten ilmaantuminen angloamerikkalaisen lukijakunnan tietoisuuteen 1980-luvulla sai aikaan eräänlaisen venäläis-amerikkalaisen kreolisaatioprosessin kirjallisuustieteellisessä kielenkäytössä. "Dialogisuus", "polyfonisuus", "kaksiäänisyys", "dialoginen monikielisyys", "karnevalistisuus" ja niin edelleen olivat termejä, jotka vuosikymmenten takaa tuntuivat kiteyttävän jotain olennaista 1980-luvun kirjallisuus- ja kulttuuriteorioissa hahmottuvasta uudeltaisesta sensibilitetistä.

Kirjallisuusteorioissa alettiin suhtautua kriittisesti tapaan, jolla kirjallisuuden tutkimus oli vuosisatojen ajan konstituoinut tutkimuskohteekseen yleisinhimillisiä ja universaaleja arvoja ilmentävän "suuren kirjallisuuden" kaanonin. Kirjallisuustieteen oppiala nähtiin institutionalisoiduksi yhteiskunnallisen vallankäytön muodoksi, joka irrottaa kulttuuristen tekstien moneudesta omia intressejään palvelevan "suuren tradition" ainoaksi legitimiiksi tutkimuskohteeksi.

Bahtinilainen käsitteistö tarjoutui apuvälineeksi pyrittäessä kartoittamaan kirjallisuustieteen marginalisoimia kulttuurisia tekstejä ja ääniä. Jälkistrukturalistinen ajattelu eri muodoissaan oli tuolloin jo kyseenalaistanut strukturalistiselle ajattelutavalla keskeisen pyrkimyksen konstituoida tutkimuskohde tarkasteltavan ilmiön rakenteellisina ennakkoehtoina toimiviksi systeemiksiksi lainalaisuuksiksi. Jälkistrukturalismi osoitti, miten systeemiin palautumaton ero tai poissaolo strukturoi jokaista systeemiä tavalla, joka estää sitä sulkeutumasta itseensä siten kuin strukturalistit olettivat. Jälkistrukturalistinen tapa ymmärtää systeemiin palautumaton ero puhtaasti formaaliseksi "tekstuaalisuuden vapaan leikin" ja "merkitysten päättymättömän lykkäämisen" kaltaisiksi periaatteiksi näyttäytyi kuitenkin poissuljetun toiseuden epäpolitisoinniksi. Toiseudesta tuli universaali periaate, pelkkä teoreettisen diskurssin metafora. Bahtinin ja hänen työtovereidensa "sosiologinen poetiikka" tarjosi vaihtoehdon jälkistrukturalistiselle uusformalismille.

Bahtinilainen näkemys kielestä ja kirjallisuudesta korostaa, että jokainen lausuma - arkipäivän verbaalisesta kanssakäymisestä kokonaisuun sanataideteoksiin - konstituoituu toisten, jo-sanottujen lausumien jännitteentäyteisessä sosiaalisessa kontekstissa. "Bahtinilainen näkökulma" kieleen ja kulttuuriin merkitsi uudenlaista mahdollisuutta politisoida se mikä aiemmin oli ylihistoriallista ja yleisinhimillistä. Jokaisen kulttuurisen äänen taustalla on Bahtinin mukaan mahdollista kuulla jälkiä toisista äänistä, jotka ovat ikään kuin sen rakenteellisina ennakkoehtoina.

"Bahtinilainen näkökulma" näyttäisi siten avaavan mahdollisuuden nostaa uudella tavalla esille se, mikä aiemmin oli marginalisoitua ja vaiennettua. Ei ole yllättävää, että Bahtinin kirjoitukset otettiin yhdeksi lähtökohdaksi pyrittäessä muodostamaan uudenlaista afroamerikkalaisen kirjallisuuden teoriaa.

Signifyin(g): afroamerikkalaisen kirjallisuuden kaksiaänisyys

Mustien kirjailijoiden tekstejä oli useimmiten pidetty lähinnä sosiaalisen protestin äänitorvina, jotka toittavat yksioikoista viestiä "ihmisiä kuten mekin". Tällaisten tekstien tarkastelun on siten katsottu kuuluvan paremminkin sosiologian, antropologian tai kansanrunouden tutkimuksen kuin kirjallisuustieteen piiriin. Tällainen ajattelutapa juontaa kuitenkin juurensa aina viime vuosisadan puolelle, jolloin mustien orjien lukutaitoa pidettiin suurena ihmeenä ja ihmisyyden mittana. Henry Louis Gates Jr. toteaa, että koska mustien kirjailijoiden teokset on tulkittu yksinomaan sosiaalisen protestin välikappaleiksi, niiden rakenteellinen sofistikoituneisuus on tyystin sivuutettu. Tekstejä on tulkittu ikään kuin ne olisivat läpinäkyviä, täysin kirjaimellisesti ymmärrettävissä olevia sosiaalisia dokumentteja vailla kaunokirjallista, figuraalista ulottuvuutta. (Gates 1984a, 5-6.)

Afroamerikkalaisella kirjallisuudella on kuitenkin kauas menneisyyteen ulottuva, omalaatuinen ja "valtakulttuurista" poikkeava traditionsa. Tämän perinteen alkujuuret ulottuvat Gatesin mukaan mustien orjien suulliseen kansanperinteeseen. Afroamerikkalaiselle kansanperinteelle on tunnusomaista parodisen kaksiaänisyyden muotojen rikkaus. Mustien orjien merkityksenantokäytännöissä kehittyi erikoislaatuinen "kielikuvien lukutaito", missä suuri osa siitä mikä ensi kuulemalta vaikutti viattoman läpinäkyvältä ja kirjaimellisesti ymmärrettävissä olevalta olikin olennaisesti jotain muuta. Sokeriruoko- ja puuvillapelloilla orjat joutuivat kehittämään "kaksiaänisen" kielellisen ilmaisun muotoja jo siitä syystä, että tällaisen ilmaisutavan hallinta saattoi olla kirjaimellisesti hengissä säilymisen ehto. "Isäntien" kuullen oli useimmiten mahdollista puhua ääneen ainoastaan ikään kuin lainausmerkeissä, antamalla parodisia merkityssisältöjä isäntien ehdotonta "kuuliaisuutta" vaativille merkityksille. (Ibid., 6.) Tässä puolestaan on ilmeinen linkki Bahtinin ajatteluun. Afroamerikkalaisen kansanperinteen verbaalisen akrobatian ilmaukset on mahdollista tulkita malliesimerkeiksi ilmiöstä, jota Bahtin kuvaa termillä "sisäisesti poleeminen sana - vihamielistä vierasta sanaa vilkuileva sana" (Bahtin 1991, 282).²⁵

Gates kuvaa tällaisia suullisen kansanperinteen yhä eläviä merkityksenantokäytäntöjä termillä *signifyin(g)*. Tämä slangisana on homonyymi kirjallisuustieteessä Saussuren päivistä saakka keskeiselle avainkäsitteelle "signifikaatio". Mustien suullisen kansanperinteen piirissä "signifikaatio" kaikessa jälkistrukturalistien ylistämässä monimuotoisuudessaan onkin Gatesin mukaan ollut jo vuosisatoja aivan arkinen ilmiö. (Gates 1984b, 285-286.) Termiä on mahdoton kääntää suomeksi, johtuen jo siitä, että edes englanninkielen slangisanakirjat eivät kykene tarjoamaan sille yksiselitteistä määritelmää. Gates poimii slangisanakirjoista esimerkeiksi seuraavat synonyymit: *talking shit, woofing, spouting, mucky muck, boogerbang, beating your gums, talking smart, putting down, putting on, playing, sounding, telling lies, shag-lag, marking, shucking, jiving, jitterbugging, bugging, mounting, charging, cracking, harping, rapping, bookooing, low-rating, hoorawing, sweet-talking, smart-talking*. Luetteloa voisi jatkaa loputtomiin. Termi *signifyin(g)* on eräänlainen "trooppien trooppi", kattokäsite, joka kokoaa yhteen nämä mustien suullisen kansanperinteen "tekstistrategiat". (Gates 1988, 51, 77-78).

Afroamerikkalaisen *kirjallisuuden* traditiolla on Gatesin mukaan vieläkin erikoisemmalla tavalla "kaksiääninen" alkuperänsä. Se pohjaa toisaalta mustien suulliseen kansanperinteen kaksiäänisyyden muotoihin ja toisaalta myös kreikkalais-roomalaisen, juutalais-kristillisen ja eurooppalaisen kulttuurin yleiskieleen, kulttuuriperintöön ja kirjallisuuden kaanoniin (Gates 1984a, 12). Valkoisen valtakulttuurin perintö asettuu mustien kirjailijoiden teksteissä vastakkain mustien suullisen kansanperinteen "oman" perinnön kanssa. Tästä johtuen mustien kirjallisuus ei Gatesin luennassa ole minkään alkuperäisen rodullisen olemuksen ilmentäjä. Alkuperän kaksi- tai moniäänisyys paremminkin muuntaa "alkuperän" tai "olemuksen" jatkuvasti muuttuvaksi heterogeeniseksi intertekstuaaliseksi hybridiksi. Bahtinin terminologiaa mukailien voidaan sanoa, että mustan kirjallisuuden juuret ovat keskeisesti mustien suullisen kansanperinteen "kansan naurukulttuurissa". Romaanimuoto sinällään polveutuu Bahtinin mukaan karnevalistisen kansan naurukulttuurin meluisasta säännöttömyydestä. Tällöin voidaan jopa väittää, että mustien kirjallisuus on eräässä mielessä konstitutiivisesti lähempänä romaanimuodon mahdollisuuksien täydellisempää toteuttamista kuin "monologisen" kolonisoivan valkoisen kulttuurin "suuri traditio". Afroamerikkalaisessa kirjallisuudessa etsitään Gatesin mukaan jatkuvasti "uusia kerronnallisia tiloja" niin kutsutun "mustan kokemuksen" ilmaisemiseksi. Uusien kerronnallisten tilojen etsiminen edellyttää jatkuvaa keskustelua edeltävän tradition kanssa. Keskeisinä strategiina toimivat mustien suullisesta kansanperinteestä peräisin olevat parodiset *signifyin(g)* -merki-

tyksenantokäytännöt. Tradition monisyntyisyydestä puolestaan seuraa, että afroamerikkalainen kirjallisuus on Bahtin tarkoittamassa mielessä läpikotaisin kaksiaänistä. (Gates 1984b, 295.)

Gates noudattaa käsitteellään *signifyin(g)* samaa "kaksiaänistä" ja "sivuilleen vilkuilevaa" merkityksenantokäytöntä teoreettisissa diskurssissa kuin mitä mustien suullinen kansanperinne ilmentää suhteessa hallitsevaan "isäntien" kieleen. Mustien suulliseen kansanperinteeseen pohjautava afroamerikkalaisen kirjallisuuden traditio sisältää hänen mukaansa *itsessään* vastineen jälki-strukturalistiselle kritiikin kaanonille. "Jacques Derrida ei suinkaan keksinyt dekonstruktiota, *me* keksimme sen", Gates julistaa (Gates 1989, 336). Hän toteaa ohjelmallisesti, että mustien kirjallisuuden tutkijoiden tehtävä ei niinkään ole vallitsevan kritiikin kaanonin omaksuminen, matkiminen ja soveltaminen, vaan traditioon itseensä kätkeytyvien mahdollisuuksien eksplikoiminen (Gates 1986, 13).

Tähän eksplikointitehtävään tarvitaan kuitenkin teoreettisia apuvälineitä. Niitä Gates löytää muun muassa Bahtinin kirjoituksista. Hän lainaa useaan otteeseen erityisesti seuraavia Bahtinin sanoja:

"Elävänä sosiaalis-ideologisenä konkreettisuutena, ristiriitaisena mielipiteenä kieli sijaitsee yksilöllisen tajunnan kannalta oman ja vieraan rajamailla. Kielen sana on puolittain vieras sana. Siitä tulee 'oma', kun puhuja sisällyttää siihen oman intentionsa ja oman painotuksensa, kun puhuja omaksuu sanan ja liittää sen omaan merkitykselliseen ja ekspressiiviseen pyrkimykseensä. Ennen tuota omaksumishetkeä sana ei kuulu neutraaliin tai persoonattomaan kieleen (eihän puhuja ota sanaa sanakirjasta!), vaan se on toisen ihmisen huulilla, vieraisissa konteksteissa, vieraiden intentioiden palveluksessa, josta se on otettava ja tehtävä omaksi." (Bahtin 1979, 113; lainattu englanninkielisen käännöksen mukaan teoksissa Gates 1986, 1 ja Gates 1988, 1.)

Bahtinin teoria kielen dialogisuudesta samastuu näin Gatesin ohjelmalliseen pyrkimykseen etsiä tapoja "vallata" hallitsevan kielen merkitykset omia tarkoituksiperiä palveleviksi. Analysoidessaan Zora Neale Hurstonin teosta *Their Eyes Were Watching God* Gates esittää yhteenvedokseen, että vapaan epäsuoran esityksen tai bahtinilaisittain "kaksiaänisen sanan" käyttö teoksessa luo puhekielestä ikään kuin kolmannen kielen, "välittävän termin, joka pyrkii ratkaisemaan standardienenglannin ja mustien puhekielen välisen implisiittisen jännitteen" (Gates 1988, 215). Dale E. Peterson (1993, 767-768) huomauttaa kuitenkin, että Gates lukee tässä Bahtinia tarkoituksellisesti monologisesti. Bahtin nimittäin kyseenalaistaa utooppisen mahdollisuuden "monologisoida" erilaisten sosiaalisten kielten välinen jännitteisyys. Gatesin Bahtinilta lainaama tekstikatkelma jatkuukin välittömästi seuraavin sanoin:

"Eivätkä kaikki sanat ole jokaiselle yhtä helposti otettavissa, omaksuttavissa: monet panevat sinnikkäästi vastaan, toiset jäävätkin vieraiksi, kuulostavat vierailta sen huulilla, joka pyrkii omaksumaan ne, eivätkä voi assimiloitua hänen kontekstiinsa, vaan putoavat siitä pois. [...] Kieli ei ole neutraali ympäristö, joka siirtyisi vapaasti puhujan intentionaaliseksi omaisuudeksi; se on vieraiden intentioiden asuttama ja kyllästämä. Kielen omaksuminen, sen alistaminen omille intentioille ja painotuksille on vaikea ja monimutkainen prosessi." (Bahtin 1979, 113-114.)

Gatesin monologisoiva Bahtin-luenta heijastaa keskeistä ristiriitaa hänen ajattelussaan yleises-tikin. Toisaalta Gates pyrkii luomaan afroamerikkalaisen kirjallisuuden tarkasteluun soveltuvaa teoriaa ikään kuin tradition omilla ehdoilla, tradition "sisältä käsin". Hän pyrkii osoittamaan, että tällainen metodinen lähestymistapa tuottaa vähintäänkin yhtä sofistikoituneen käsiteapparaatin kuin valtakulttuurin muodikkaat jälkistrukturalistiset teorit. Tämä edellyttää kuitenkin sitä, että mustien "kansan naurukulttuurin" merkityksenantokäytännöt käsitteellistetään jälkistrukturalistiselle kielelle. Koska Gates haluaa kuitenkin pysyä uskollisena myös tradition omille säännöille, hän ulottaa tarkastelunsa aina afrikkalaiseen *Yoruba*-mytologiaan saakka. Jälkistrukturalistiselle tekstien tulkinnan metodiikalle löytyy tällä tavoin ikivanha afrikkalainen vastine: esimerkiksi länsimaisen hermeneutiikan vastine afrikkalaisessa mytologiassa on Gatesin mukaan *Esu-'tufunaalo*, afrikkalainen Hermes (ks. Gates 1988, 8-9). Gates ei kuitenkaan halua esittää teoriasaan ajatusta paluusta myyttiseen alkukotiin. Traditio on omalaatuisella tavallaan mustien kansanperinteen ja valkoisen valtakulttuurin hybridi. Hybridisoitumisprosessi on jatkuvaa afroamerikkalaisen kansanperinteen *signifyin(g)*-merkityksenantokäytäntöihin tukeutuvaa keskustelua näiden kahden sekä aiemman mustan kirjallisuuden tradition kanssa. Mutta kun Gates kääntää tämän mustien "oman" merkityksenantokäytännön kirjallisuustieteelliselle käsitteistölle, tuloksena on se, että jopa afrikkalaisesta mytologiasta tulee yllättäen jälkistrukturalistista avantgardea (vrt. Adell 1990, 52-53). Voidaan vielä lisätä, että jälkistrukturalistinen jargon muuttuu samalla ikään kuin "katu-uskottavaksi". Mikä on mustien "omaa", on tällöin kuitenkin lopulta vain se tapa, jolla valtakulttuurin käsitteistö onnistutaan "kaksiäänistämään" afroamerikkalaisen kirjallisuuden teoriaksi. Vieraiden sanojen monologisointi "omaksi" sanaksi on siksi ensiarvoisen tärkeää.

Petersonin mukaan Gates lukee siis Bahtinia tarkoituksellisen monologisesti. Huomio on tarkana-koinen oivallus, joka viittaa keskeiseen ongelmakohtaan Gatesin teoriassa: omin oma uhkaa jatkuvasti "vetäytyä lainausmerkkeihin", paljastua vain eurooppalaisen jälkistrukturalistisen teorian muunnokseksi. Voidaan kuitenkin huomauttaa, että Petersonin argumentti on perin juurin tavanomainen. Bahtin-teemanumerot ja antologiat ovat 1980-luvun alusta saakka täyttyneet

lukemattomilla (kenties jopa sanan molemmissa merkityksissä) artikkeleilla, joiden yleinen kaava on muotoa "Bahtin ja X". Nykyisin on vaikea nimetä teoreetikkoa, jota ei olisi joskus sijoitettu X:n paikalle. Argumentaatio etenee yleensä siten, että Bahtinin kirjoituksista löytyy osapuulleen kaikki se minkä kyseinen X esittää, mutta tämän lisäksi Bahtinin teoria on "dialogisempi". "Bahtinilainen näkökulma" puolestaan on siinä, että kun Bahtinin kielikuvat käännetään valitun nykyteorian kielelle, asianomainen nykyteoria ylittää "monologisuutensa". Tällöin voi kysyä, onko Bahtinin kirjoituksissa enää lainkaan jäljellä hänen "omaa" sanaansa.

Menettelytavassa ei sinänsä ole mitään vikaa. Toisinaan todella syntyy jotain uutta, ja se mikä ennen oli itsestään selvää tulee uudella tavalla problematisoiduksi. Kovin usein on kuitenkin niin, että vertailussa ei tavoiteta muuta kuin vertailun mahdollisuus. Siksi on aiheellista tarkastella lähemmin sitä, mikä tällaisessa vertailussa kuitenkin panee sinnikkäästi vastaan, jää vieraaksi ja kuulostaa vieraalta, kuten Bahtin kirjoittaa.

Huvittava yhteensattuma on, että kun Gates kritisoi naiivia tapaa ymmärtää mustien kirjailijoiden tekstit läpinäkyviksi sosiaalisiksi dokumenteiksi, joista puuttuvat täysin kirjallisen kielenkäytön tunnusmerkit, niin Bahtinin ilmaisutapaa on puolestaan pidetty puheenomaisena, vastakohtana jälkistrukturalistisille teorioille tunnusomaiselle retorisisilla strategioilla keimailulle. Bahtinin Dostojevski-tutkimuksen englanniksi kääntänyt Caryl Emerson esimerkiksi toteaa esipuheessaan, että Bahtinin kirjoitustyyli synnyttää vaikutelman muistiin merkitystä puheesta. Bahtinin tekstit vaikuttavat paremminkin kuultaviksi kuin luettaviksi kirjoitetuilta. (Emerson 1984, xxxiii.) Kun Bahtin ei juurikaan käytä vierasperäisiä teknisiä termejä, vaan paremminkin antaa arkikielen sanoille uusia merkityksiä, onkin oletettu, että nämä käsitteet ovat arkisen itsestäänselviä. Arkisesta itsestäänselvydestä on puolestaan jokaisen helppo löytää jotain "omaansa", tulkita valitsemansa käsite haluamallaan tavalla.

Bahtinin "kaksiäänisyyden" käsitteellä on erityinen vetovoima afroamerikkalaisen kirjallisuuden teorialle. Tälle on olemassa selkeät historialliset syynsä. Seuraavaksi on syytä tarkastella lähemmin näitä syitä ja katsoa, missä määrin Bahtinin käsitteistö suostuu assimiloitumaan uuteen kontekstiinsa. Käsitteen arkiseen itsestäänselvyteen on syytä suhtautua kriittisesti. Tällöin voidaan tutkia tarkemmin, kuulostaako Bahtin uudessa kontekstissään kaikesta huolimatta jotenkin vieraalta ja mitä tästä jännitteisyydestä seuraa.

Kaksoistietoisuus ja kaksiiänisyys

Afroamerikkaisessa kirjallisuusteoriassa on lähdetty liikkeelle ajatuksesta, että Bahtinin "kaksiiänisyyden" käsite vastaa legendaarisen kansalaisoikeusaktivistin W. E. B. DuBoisin vuosisadan alussa esittämää klassista määritelmää afroamerikkalaisesta "kaksoistietoisuudesta" (*double consciousness*). Käsitteiden mahdollinen analogisuus kätkee vahvan tunnesiteen luomisen mahdollisuuden: DuBoisin klassisen teoksen vieläkin aivan erityisellä tavalla puhutteleva veto-voima voidaan - mikäli käsitteissä on "jotain samaa" - kenties löytää uudelleen ajanmukaisessa muodossa, niin että nykyteoreetikosta voisi tulla eräänlainen uusi DuBois.

DuBoisin lukemattomia kertoja lainattua määritelmää on syytä vielä kerran lainata sanantarkasti. Määritelmä on itse asiassa hyvin monitahoisen ongelmakentän ensimmäinen kartoitusyritys. Afrikkalais-amerikkalaisen identiteetin omalaatuista jakautuneisuutta kuvaavista kielikuvista on vuosisadan saatossa hioutunut pois alkuperäinen jännitteinen ristiriitaisuus. Ristiriitaisuus on syytä nostaa tarkastelun kohteeksi. Ei ole lainkaan itsestään selvää, että DuBoisin tarkastelemat ristiriidat voitaisiin uudelleenmuotoilla jälkistrukturalistisiksi kielifilosofisiksi ongelmiksi.

DuBois kirjoittaa klassisen teoksensa *The Souls of Black Folk* (1903) alkusivuilla seuraavasti:

"Egyptiläisen ja intialaisen, kreikkalaisen ja roomalaisen, teutonisen ja mongolialaisen jälkeen neekeri on eräänlainen seitsemäs poika, joka syntyy hunnutettuna ja joka synnyinlahjakseen saa erityisen selvänäköisyyden tässä amerikkalaisessa maailmassa - maailmassa, joka ei suo hänelle todellista itsetietoisuutta, vaan joka sallii hänen nähdä itsensä vain toisen maailman paljastumisen myötä. Tämä on omituinen tunne, tämä kaksoistietoisuus, tämä tunne siitä, että katsoo aina omaa minuuttaan toisten silmien läpi, että mittaa omaa sieluaan sen maailman mitanauhalla, joka katselee huvittuneen ylenkatseen ja säälin tuntein. Hän tuntee aina kaksinaisuutensa - amerikkalainen, neekeri; kaksi sielua, kaksi ajatusta, kaksi yhteensovittamatonta pyrkimystä; kaksi keskenään sotivaa ihannetta yhdessä tummassa ruumiissa, jonka sitkeys yksin estää sitä tulemasta rikkirevityksi.

Amerikkalaisen neekerin historia on tämän taistelun historiaa - tämän kaipauksen saavuttaa itsetietoinen miehuus, sulauttaa jakautunut minuus paremmaksi ja todemaksi minuudeksi." (DuBois 1965, 214-215.)²⁶

Siinä missä DuBois puhuu afroamerikkalaisen identiteetin erityislaatuudesta kaksinaisuudesta, siinä Bahtin puolestaan määrittelee kenen tahansa puhuvan subjektin identiteetin aina väistämättä jakaantuneeksi. Afroamerikkalaisessa kirjallisuusteoriassa afroamerikkalaisen identiteetin "kaksoistietoisuus" onkin samastettu - eräänlaisena erityistapauksena - Bahtinin laajempaan

"kaksiäänisyyden" käsitteeseen. DuBoisin klassinen formulointi löydetään näin ikään kuin ajanmukaisemmassa muodossa kielifilosofiselle terminologialle uudelleenmuotoiltuna. Gates esimerkiksi pitää bahtinilaista sanan kaksiäänisyyttä "retorisena analogiana" afroamerikkalaisen identiteetin kaksoistietoisuudelle. Bahtinin kaksiääninen sana on näin "draamallinen keino ilmaista jakaantunutta minuutta". (Gates 1988, 207.) Michael Awkward puolestaan pitää kaksiäänisyyttä kaksoistietoisuuden "diskursiivisena korollaarina" (Awkward 1989, 56).

Miten ja mistä Bahtin sitten johtaa kaksiäänisyyden ajatuksensa? Subjektin identiteetti rakentuu Bahtinin mukaan kielessä ja kielen kautta erilaisia sosio-ideologisia positioita edustavien sosiaalisten "kielten" - erilaisten murteiden ja sosiaalisten puhetapojen - voimasuhteiden tulokseksi. Bahtin käyttää esimerkkinä perifeerisessä ja vielä ikään kuin esimodernissa kyläyhteisössä elävää lukutaidotonta talonpoikaa. Hän rukoili yhdellä kielellä (kirkkoslaavilla) Jumalaa, lauloi toisella kielellä (suullisen kansanperinteen kielellä) kapakassa, puhui kolmannella kielellä (omalla murteellaan) kotipiirissä ja asioi neljännellä kielellä (virallisella kirjakielellä) viranomaisten kanssa. Niin kauan kun lukutaidoton talonpoika on "naiivisti uppoutunut järkähtämättömänä pitämäänsä vakinaiseen elämäntapaan", nämä "kielet" eivät ole "dialogisesti suhteutettuja". Kuitenkin, "heti kun talonpojan tajunnassa kielet alkoivat kriittisesti valaista toisiaan", tulee ilmeiseksi, että nämä erilaisia ideologisia järjestelmiä ja maailmankuvia edustavat kielet ovat modernissa yhteiskunnassa keskinään ristiriidassa muodostamatta ehyttä kokonaisuutta. Tällä hetkellä, Bahtin kirjoittaa, talonpojan tajunnassa "heti niiden kesken alkoi aktiivinen valitseva suuntautuminen." (Bahtin 1979, 115-116.)

Lukutaidoton talonpoika oppii näin Bahtinin kertomuksessa näkemään, kuinka jokainen hänen käyttämänsä sosiaalinen "kieli" edustaa jotain niistä keskenään ristiriitaisista ideologisista järjestelmistä, joiden keskellä hän elää. Bahtin esittää yleiseksi kielifilosofiksi oivallukseksi, että tällä tavoin sosiaalisesti ristiriitaisessa kielessä "*olennoituvat* rinnakkaisina nykyisyyden ja menneisyyden sosiaalis-ideologiset ristiriidat [...] eri sosiaalis-ideologisten ryhmien [...] väliset ristiriidat" (Ibid., 111 kurs. lisätty). Lukutaidoton talonpoika siis oivaltaa väläyksenomaisesti sen minkä Bahtin muotoilee tieteellisellä terminologialla siitä yksinkertaisesta syystä, että sosiaalis-ideologiset ristiriidat "olennoituvat", saavat konkreettisen, aineellisen olomuodon kielessä, jossa talonpojan subjektiviteetti muotoutuu - ja samalla väistämättä "jakautuu" johtuen väistämättömästä "aktiivisesta valitsevasta suuntautumisesta". Tässä kohtaa voi kuitenkin kysyä, onnistuuko aktiivinen, valitseva suuntautuminen tai dialoginen suhteuttaminen aina ja väistämättä niin

vaivattoman automaattisesti kuin Bahtin näyttää olettavan? Bahtinin vastaus näyttäisi olevan, että mikäli tämä jostain syystä ei onnistu - esimerkiksi sukupuolesta, etnisestä taustasta, yhteiskunnallisesta asemasta, uskonnosta jne. johtuen - niin hänen ensisijaisesti romaanin teoriaa kehittälevälle tutkimukselleen tämä on toissijainen ongelma, sillä romaanikirjailija voi tässä kohtaa tulla avuksi. Keskenään ristiriitaiset, toisiinsa dialogisesti suhteutuvat sosiaalis-ideologiset kielet nimittäin "ovat sellaisenaan ihmisten tajunnassa", mutta "ennen kaikkea romaanikirjailijan luovassa tajunnassa" (ibid). Ellei monikielisyys sinällään ole dialogista monikielisyyttä, se dialogisoituu sellaiseksi romaanimuodossa. Kärjistäen voisi sanoa, että romaanikirjailija on eräänlainen hyväntahtoinen kolonialisti.

DuBois puolestaan kirjoittaa oppineensa ensi kerran jo koulupoikana, että musta lapsi on ihonväristään johtuen erilainen kuin valkoiset lapset. Hän muistelee, kuinka lapset vaihtoivat keräämiään käyntikortteja välitunnilla, kunnes uusi oppilas, valkoinen koulutyttö, kieltäytyi edes katso-
masta hänen tarjoamaansa korttia (DuBois 1965, 214). Tästä perustavasta lapsuudenkokemuksestaan DuBois johtaa ajatuksensa ihonvärin "hunnusta". Mustalle lapselle pääsy koulun tarjoaman "universaalin sivistyksen" maailmaan näyttäytyy yritykseksi, missä vierasta sanaa ei koskaan ole mahdollista ottaa täysin omaksi. Ihonvärin hunttu jakaa afroamerikkalaisen identiteetin väistämättä kahtia tuottaen "kaksi sielua, kaksi ajatusta, kaksi yhteensovittamatonta pyrkimystä, kaksi keskenään sotivaa ihannetta". Bahtinin tarinassa puolestaan periaatteessa jo lukutaidottoman talonpojankin tiedostama kielen sosiaalinen ristiriitaisuus ilmenee varsinaisesti "sanan kaksiaänisyytenä" vasta romaanimuodossa artikuloituna. DuBois ja Bahtin puhuvat siis selvästi eri asioista. Rinnastuksen perusteeksi on kuitenkin otettu samankaltainen sanavalinta. Romaaniin tuodussa kaksiaänisessä sanassa on Bahtinin mukaan "kaksi ääntä, kaksi merkitystä ja kaksi ilmaisuvoimaa" (Bahtin 1979, 145).

Vaikka DuBoisin ja Bahtinin sanavalinnat muistuttavat toisiaan, analogiasuhdetta ei kuitenkaan ole syytä ottaa valmiiksi annettuna. Dorothy J. Hale (1994) on analysoinut kriittisesti tätä Gatesin aikoinaan esittämää ja sittemmin lähes uskonkappaleeksi nostettua analogiaa. Hänen mukaansa DuBoisin lähes puhki siteerattu ajatus ei ensinnäkään ole tarkemmin luettaessa aivan niin yksinkertainen kuin mitä usein oletetaan. Toiseksi, Bahtinin "äänen" käsite on kaikkea muuta kuin ongelmaton, kun tarkastellaan niitä ei-kielellisiä yhteiskunnallisia valtasuhteita, joiden leikkauksena subjekti konstituoituu sosiaalisesti näkymättömäksi ja kuulumattomaksi.

DuBoisin kuvaus afroamerikkalaisen identiteetin sosiaalisesta rakentumisesta sisältää Halen mukaan oikeastaan kolme, keskenään osin ristiriitaistakin identiteettimallia. Ensimmäinen näistä on "etninen" malli, ristiriita kahden erilaisen kulttuurisen alkuperän - afrikkalaisen ja amerikkalaisen kulttuuri-identiteetin - välillä. Molemmat perinnöt ovat DuBoisin mukaan yhtä lailla arvokkaita. Kumpaakaan ei tule unohtaa. DuBois esittää samalla kuitenkin myös "kolonialistisen" mallin. Sen mukaan kulttuurinen identiteetti ei ole mitenkään alkuperäinen ja olemuksellinen asia, vaan se rakentuu hegemonisten valtasuhteiden sisäistämisen tulokseksi. Tässä mallissa on keskeistä se, että "neekerin" identiteetti on tulos *pakosta* katsoa itseä valkoisen silmin. Tällöin ihonväri on muuttuu "hunnuksi", joka kätkee "todellisen" minuuden: "neekeri-identiteetti" on pelkästään yhteiskunnallisten valtasuhteiden tuottama naamio. Valkoinen ei siksi voi nähdä "neekerin" todellista minuutta. Edelleen, koska "neekerin" identiteetti on tulos hegemonisten valtasuhteiden sisäistämisestä osaksi minuutta, se kätkee "todellisen" minuuden myös mustalta subjektilta itseltään. Tällöin musta näkee kuitenkin sen, että rasismi kätkee "todellisen minuuden" niin valkoisilta kuin häneltä itseltäänkin. Vaikka "neekerin" identiteetti on rassistisen yhteiskunnan tuottama tyhjä konstruktio - sana "neekeri" on siksi kirjoitettu tässä lainausmerkkeihin - juuri tämä "huntu" tulee mustalle "kaksoistietoisuudelle" erityisellä tavalla näkyväksi. Mustan subjektin "todellinen" minä on näkymätön, mutta se on kuitenkin jotain enemmän kuin pelkkä näkökulma mustan ihonvärin "huntuun". Tämä "jotain enemmän" - synnyinlahjaksi saatu "erityinen tarkkanäköisyys" (*second-sight*) - jossa aito minus piilee, jää kuitenkin tyhjäksi, pelkästään negatioiden kautta määrittyväksi. Mustat eivät itse valitse "neekerin" naamiota. Juuri tästä pakkotilanteesta seuraa kuitenkin, että koko persoonallisuus ei voi palautua ulkoa asetettuun "neekerin" identiteettiin: "neekeriys" jää naamioiksi tai hunnuksi, jonka musta havaitsee "erityisen tarkkanäköisesti", mutta jota rassistinen yhteiskunta ei lainkaan näe. DuBois etsii ratkaisua ongelmaan emersonilaisesta "vapaan sielun" transsendentaalisesta yksilöllisyydestä. Kolmanneksi malliksi jää näin ihanne, joka voidaan toteuttaa vain yhteiskunnallisten uudistusten välityksellä, jolloin mustan ruumiin sisään vangitut ristiriidat ratkeavat "vapaan sielun" eheäksi minuudeksi. (Hale 1994, 449-453, 460.)

Edellä esitetyn perusteella voidaan todeta, että DuBoisin kaksoistietoisuuden käsitteen samastaminen Bahtinin kaksiaänisyyden käsitteeseen muuttaa kuin itsestään alistettujen ryhmien sosiaalisen näkymättömyyden näkyvyydeksi. Jo lukutaidoton talonpoikakin oppii Bahtinin mukaan väistämättä näkemään, kuinka "aktiivinen valitseva suuntautuminen" antaa uudella tavalla äänen jo-olemassa oleville äänille ja tuottaa samalla kielessä ja kielen kautta rakentuvan

subjektiviteetin täydellisesti kielessä näkyväksi. "Ääni" onkin Bahtinin kielifilosofiassa erityisen taitavasti valittu metafora. Se kuvaa subjektiviteetin samalla kertaa sosiaalisesti määräytyväksi ja aktiivisesti itse itseään tuottavaksi. Ääni-metaforan joustavuus kätkee kuitenkin sen tosiseikan, että DuBoisin kuvaama kaksoistietoisuuden ristiriita ratkeaa ikään kuin itsestään onnellisella tavalla uudeksi vastarinnan mahdollisuudeksi. Ainut edellytys on, että löytyy sellainen "romaanikirjailijan luova tajunta", jossa se mikä sellaisenaan on "ihmisten tajunnassa" tematisoituu kriittiseksi itsetietoisuudeksi. (Ibid., 445-446, 460.) Vastaavasti, Gatesin mukaan se "dekonstruktio", jonka "me" (kansana) keksimme, muuttuu kriittisen itsetietoisuuden käytännöksi vastustien kriitikkojen ("meidän") etujoukon välittämänä. Kysymys kuuluukin: millä tavoin tällainen toimijuus rakentuu? Kenellä on pääsy "meidän" joukkoon?²⁷

Bahtin Italiassa

Bahtin itse ei tarkastele lainkaan kolonisoitujen kansallisten ja kulttuuristen vähemmistöjen ongelmia. Häneltä löytyy kuitenkin "kansan" ja "kansallisuuden" kerronnallisen kehkeytymisen, "tulemisen" tai "emergenssin" (*stanovlenie*) ajatus, joka on kiinnostava myös kulttuurintutkimuksen nykykontekstissa.

Keskeneräiseksi jääneessä kehitysromaanissa käsittelevässä tutkimuksessaan Bahtin nostaa sankariseen Goethen erityislaatuisen kyvyn visualisoida arkipäivän "kansallis-historiallinen aika" konkreettisesti paikallistuvaksi kehkeytymiseksi tai "emergenssiksi". Bahtin johtaa analyysistään Goethen "taiteellisen näkemisen tavan" keskeiset periaatteet. Analyysien yksityiskohdat voidaan tässä sivuuttaa. Kiinnostavaa on tässä yhteydessä se, että Bahtinin mukaan "Goethellä *sana* sulautuu yhteen kaikkein selkeimmän näkyvyyden kanssa. [...] Goethe toivoi ja kykeni havaitsemaan kaiken omilla silmillään. Näkymätöntä ei hänelle ollut olemassa" (Bahtin 1986, 28).

Bahtin havainnollista ajatusta tarkastelemalla tapaa, jolla Goethe maalaa *Italian matka* -teoksessaan kuvan italialaisen kylän arkipäivän kansallis-historiallisen ajan erikoislaatuisesta kehkeytymisestä. Aika on Goethen tarkastelussa aina erottamattomasti kiinni konkreettisessa paikassa, siinä "millon [kuluva vuodenajan mukaan] tulee yö. Milloin lakkaa päivän työ? Milloin lähdetään kaduilla kävelemään ja milloin on palattava? Yön tullen haluaa isä, että tytär on jo kotona jne.". Kuvattuaan elävin esimerkein italialaisen arjen ajan konkreettisesti näkyväksi

Goethe kiteyttää lopuksi: "kansalta otettaisiin pois hyvin paljon, jos sen käyttöön pakolla pantaisiin saksalaisen kellon osoittimet, tai pikemminkin: kansalta ei voi eikä tule ottaa pois mitään, mikä niin tiukasti on punoutunut sen omaan luonteeseen" (Goethe 1992, 65-66.)²⁸

Bahtinia kiehtoo tässä erityisesti se tapa, jolla Goethen arkipäivän mikroskooppisen pieniin ja satunnaisiin yksityiskohtiin kiinnittyvä katse onnistuu tavoittamaan italialaisen arkipäivän omalaatuiseen rytmiin tiivistyvän kansallisen ajan konkreettisen historiallisen paikallisuuden (*Localität*). Erityisen tärkeää on Bahtinin mukaan "tämän paikallisuuden luova inhimillistäminen, joka muuntaa osasen maallista tilaa kansan historiallisen elämän paikaksi" (Bakhtin 1986, 34).

Kansallinen identiteetti "punoutuu" näin erottamattomasti italialaisen maiseman ajallisen kehkeytymisen "selkeimpään näkyvyyteen", missä "näkyvätöntä ei ole olemassa". Bahtin huomauttaa kuitenkin myös, että tämän realistisen "kehkeytymisen vision" rinnalla on Goethellä myös toinen, romanttinen tai "aavemainen" komponentti. Kansan visuaalinen *läsnäolo*, missä mennyt yhdistyy erottamattomasti nykyisyyteen, on tulosta aavemaisen (*Gespenstermässiges*), kauhistuttavan (*Unerfreuliches*) ja selittämättömän (*Unzuberechnendes*) ylittämisestä. Nämä menneen ja nykyisen suhdetta määrittävät romanttiset komponentit korvautuvat Goethellä vähitellen seuraavilla realistisilla ajan visualisoinnin rakenteellisilla aspekteilla: menneen ja nykyisen olennainen yhteys, menneen välttämättömyys ja sen välttämätön paikka jatkuvan kehityksen linjassa, menneen luova vaikutus nykyiseen, sekä lopuksi menneen ja nykyisen yhteys välttämättömään tulevaisuuteen. (Ibid., 36.) Kansallinen aika tulee näin Goethen "kypsällä kaudella" alusta loppuun täydellisen näkyväksi konkreettisesti kronotoopissa ("aika-paikallisuudessa").

Homi K. Bhabha huomauttaa kuitenkin, että kun "aavemaisen" *historiallisesti* ylittävä uudenvainainen kerronnallinen rakenne kiinnittää kerronnallisen synkronian - kokoavan poikkileikkauksen "kansan" elämän lukemattomista rinnakkaista tapahtumista - näkyvään paikkaan tilassa, on "kansan" läsnäolo ja välitön näkyvyys itse asiassa jatkuvan kamppailun hetkellinen lopputulos (Bhabha 1994, 143). Kansan nykyisyys määrittyy tunnistettavaksi läsnäoloksi vain, kun se voidaan sellaiseksi *esittää*. Itseidentiteetti tai "oma luonne" säilyy tunnistettavana vain jatkuvasti "punoutumalla" juuri tähän esitettävissä olevaan itseidentiteettiin tai omaan luonteeseen. Jacques Derridaa (1991) seuraten voidaan sanoa, että identiteetti edellyttää paradoksaalisesti aina *toiston* mahdollisuutta. Toiston ajallisuus puolestaan on "aavemaista", sillä iteroitavuus uuteen aika-

paikallisuuteen tuo väistämättä mukanaan eron. Sanan sulauttaminen selkeimpään näkyvyyteen, mikä muuntaa yhä uusin tavoin maallisen tilan kansan historiallisen elämän paikaksi tarkoittaa itse asiassa sitä, että alkuperäinen "italialaisuus" on mahdollista toistaa yhä uusissa konteksteissa siten, että toisto säilyttää "samana" sen, mikä toistetaan. Tällöin alkuperäinen itseidentiteetti tai läsnäolo itse asiassa rakentuu siinä, mitä se alun perin ei ole, eli satunnaisten yksityiskohtien jatkuvasta uudelleenkontekstualisoitumisesta kansan historiallisen elämän paikaksi. Toisto uudessa kontekstissa kuitenkin muuttaa väistämättä alkuperäistä merkitystä. Yhä uudelleen joudutaan kysymään, onko jokin tietty italialaiseksi kuvattu tapahtuma myös tällä ja tällä tavoin tapahtuessaan yhtä lailla osa tyypillisesti italialaista arkea? Kansan aika onkin tässä mielessä jatkuvaa "aavemaisen", omaa "paikkaansa" hakevan iteratiivisen ajallisuuden ylittämistä. Bhabha kysyykin, voiko jatkuvalla kerronnalliselle kamppailulle rakentuva kansallis-historiallisen ajan "täyteys" koskaan todella "punoutua" niin yhtenäiseksi ja täydellisen näkyväksi kuin mitä Bahtin esittää (Bhabha 1994, 143)?

Bahtin kehittää toisaalla kronotoopin käsitteestä kantilaisessa mielessä yleispätevän tietoisuuden toimintaa jäsentävän a priorin. Avaruuden ja ajan kategoriat ovat "kaiken tiedon välttämättömiä muotoja". Ne eivät Bahtinin mukaan kuitenkaan ole transsendentaalisia kategorioita, vaan "reaalisen todellisuuden muotoja" (Bahtin 1979, 244 alav. 1.) Kronotooppi-esseen loppusanoissa Bahtin kirjoittaa, että "merkitysten - olkoon ne millaisia hyvänsä - pitää saada jokin näkyvä ja kuuluva *merkkimuoto* [...], jotta ne voisivat sisältyä kokemukseen (sitä paitsi sosiaaliseen kokemukseen). Abstrakteinkaan ajattelu ei ole mahdollista ilman tällaista ajallis-paikallista ilmausta. Merkitysten sfääriin pääsee siis vain kronotoopin porttien kautta" (Bahtin 1988, 72).

Bahtinin sanavalinnoissa kiinnittää huomiota se, että "merkitysten sfääri" itsessään *ei* ole ajallis-paikallisesti määräytyvä, mutta sinne *pääsee* vain konkreettisen aika-paikallisuuden *porttien* kautta. Tämä on mahdollista tulkita siten, että "merkitysten sfäärillä" on ensinnäkin oma ajallisuuden muotonsa. Toiseksi, se kenties on vieläpä konfliktisuhteessa olemassa oleviin ajallis-paikallisten ilmausten tarjoamiin mahdollisuuksiin. "Portti"-metafora nostaa välittämästi esiin kysymyksen portinvartijoista, jonka Bahtin kuitenkin jättää tematisoimatta.

Kansakunnan kirjoittamisen ambivalenssi

Ajatus "kansallis-historiallisen ajan" konkreettisessa aika-paikallisuudessa täydellisesti näkyväksi tulevan kehkeytymisen "täyteydestä" voidaan tästä näkökulmasta asettaa kyseenalaiseksi. "Kansa" ja "kansakunta" ovat Bhabhan mukaan olennaisesti *kerronnallisia strategioita*. "Kansan" ja "kansakunnan" ideat ovat keskeisiä modernin kansallisvaltion kulttuuri-identiteetin muovaamisen keinoja. "Kansakunta" on Benedict Andersonin termein mielikuvayhteisö (*imagined community*), joka tuottuu asettamalla rajat omalle kulttuuriselle moderniteetilleen. "Kansa" tulee tai "kehkeytyy" tässä kuitenkin Bhabhan mukaan esille kahtalaisena kerronnallisena liikkeenä. Toisaalla kansa on modernin kansallisvaltion nationalistisen pedagogiikan *objekti*, jonka alkuperä kiinnittyy menneisyyteen, nationalistisen retoriikan referentiksi tuotettuun "kansakunnan omaan historiaan". Toisaalla kansa on kuitenkin myös *oma subjektinsa*, nykyhetkessä jatkuvasti uutta tuottava merkityksenantokäytäntöjen moneus. "Kansakunnan kirjoittamisen" *pedagogisen* ajallisuuden rinnalle asettuu väistämättä sen yhtenäistä, lineaarista kehkeytymistä häiritsevä *performatiivinen* nyt-hetken ajallisuus. Tämä kerronnallinen kaksoisliike piirtää jatkuvasti kulttuurisia rajoja kansakunnan *sisälle*: formaalia yhtenäisyyttä ja objektiivisen olemassaolon jatkuvuutta korostava pedagoginen kuva "kansasta" jakantuu merkityksenannon performatiivisessa nyt-hetkessä "kansalliseksi" *merkiksi*, jonka vallasta merkitä erilaisia kansallisia ja kulttuurisia vähemmistöjä käydään jatkuvaa kamppailua. (Bhabha 1994, 145-147.)

Luokan, rodun, sukupuolen jne. mukaan jatkuvasti tapahtuva modernin "kansakunnan" pedagogisen ajallisuuden pirstoutuminen tuottaa näin bahtinilaisittain moniäänisen "merkitysten sfäärin", jonka aika-paikallisuuden porteille pääsystä erilaiset, esimerkiksi virallisesta historiankirjoituksesta tai "kansalliskirjallisuuden" kaanonista poikkeavat kulttuuriset äänet omine aika-paikallisuuksineen käyvät jatkuvaa kamppailua. Modernin kansallisvaltion keskeinen ongelma onkin, että sen on jatkuvasti valvottava kansakunnan sisäisen ambivalenssin tuottamia "muukalaisuuden" muotoja eräänlaisella "päivittäisellä kansanäänestyksellä" (Bauman 1996, 173-174). "Päivittäinen" ambivalenssin pelko paljastaa kuitenkin järjestyksen keinotekoisuuden ja äärimmäisen haurauden: "identiteettien, jotka aiemmin ankkuroitiin rajatun alueen ja verenperinnön kielikuvien varaan, täytyy nyt pukea kulttuurin ja sen arvojen retoriikkaan" (*ibid.*, 188).

Franz Fanon varoitti aikoinaan afrikkalaisia intellektuelleja "kansallisen kulttuurin" salakavalista karikoista: "kansallinen kulttuuri ei ole folklorea, josta abstrakti populismi on ollut löytävinään

kansan totuuden" (Fanon 1970, 182). Pyrkimys kohottaa "afrikkalaisen kulttuurin" väheksytytty traditio uuteen arvostukseen tuottaa Fanon mukaan unohdettujen "alkuasukastapojen" museoimisen juuri sellaiseksi "neekerikulttuuriksi", jota kolonialistinen eksotiikka tarvitsee.²⁹ "Ei riitä", Fanon kiteyttää, "että liittyy kansaan sen menneisyydessä jonka se on jo jättänyt taakseen; on mentävä mukaan siihen heiluriliikkeeseen, jonka se on sysännyt alulle ja joka asettaa yhtäkkiä kaiken entisen kyseenalaiseksi. Meidän on mentävä tuohon salaperäiseen tasapainottomuuden tilaan, kansan olinpaikkaan" (ibid., 176).

Julia Kristeva puhuu vastaavasti "historiallisten kerrosten muovaamasta *identiteetistä* ja toisaalta *identiteetin menetyksestä*" missä "olemme vastakkain lineaarisen tai *kursiivisen* historiallisen ajan sekä toisen historian ajan, siis toisen *monumentaalis*en ajan [...] kanssa" (Kristeva 1993, 165). Kristeva pohtii nationalistisen ja patriarkaalisin pedagogiikan lineaarisesta ajallisuuden mallista poikkeavan toisenlaisen "naisten ajan" mahdollisuutta. Sellaisen hän löytää feministisissä strategioissa kehitellystä merkityksenantokäytäntöjen performatiivisen "merkkien dynamiikan" tarkasteluista, joissa "vaatimalla toiseen palautumattoman erityisyyden ja pirstaleisen identiteetin tunnustamista sellaisenaan moninaisuutena, liukuvana, tavallaan ei-samankaltaisena, nykyinen feminismi sijoittaa itsensä suunnitelmien ja vaatimusten avulla kommunikoivien identiteettien lineaarisen ajan ulkopuolelle" (ibid., 170).

Fanonin "salaperäisen tasapainottomuuden tila" viittaa Bhabhan tulkinnassa merkityksenantoaktin - lausuman - performatiiviseen ajallisuuteen, joka tuottaa jatkuvan "heiluriliikkeen" erilaisten ajallisuuksien - modernin, kolonialistisen, jälkikolonialistisen, "kansallisen" - välille. Parhaillaan lausuman nyt-hetkessä hahmottuva merkitys sisältää samalla derridalaisittain "aina jo" eron, sikäli kun jokainen itseidenttinen merkitys rakentuu viime kädessä yleisen toistettavuuden tai iteroitavuuden "salaperäisessä tasapainottomuuden tilassa". Kristevan "naisten ajan" perinteisiä identiteettimalleja kyseenalaistava temporaalisuus puolestaan viittaa Bhabhan mukaan juuri tähän kansallisen, kulttuurisen ja yhteisöllisen mielikuvamaailman hajaantuneen ajallisen moneuden "salaperäiseen tasapainottomuuden tilaan". Kristevan kehittelyt ohjaavat kysymään, millä tavalla varsinkin kulttuurinen "naisuus" eräänlaisena tasapainottomuuden tilana on hallinnollinen ongelma kansakunnan pedagogiselle ajallisuudelle. Seuraavaksi on syytä katsoa tarkemmin, millä tavoin Bhabha pyrkii tätä tilaa kartoittamaan.

Performatiivinen aika-ero

Edellä sanotun perusteella on hyödyllistä palata Bahtinin kielifilosofiassaan esittämään käsitukseen subjektin väistämättömästä jakautumisesta. Puhuja ei Bahtinin mukaan koskaan ole sellainen "Raamatun Adam", joka voisi nimetä ympäröivän maailman haluamallaan tavalla. Lausuman kohde on aina jo toisissa lausumissa sanottu, kiistelty, selitetty ja arvotettu. Tästä johtuen jokainen lausuma suuntautuu dialogisesti jo-sanottuun ennakoiden samalla mahdollista vastaanottajaa. Tuloksena on loppumaton puhutun kommunikaation ketju. (Bakhtin 1986, 93-94.)

Bhabha (1994, 188) johtaa näistä Bahtinin muotoiluista kaksi kielellisen toiminnan perustavanlaatuisen kontingenssin muotoa. Ensinnäkin, "ketju"-metafora viittaa välittömään naapuruteen edeltävän ja seuraavan "linkin" kanssa. Toiseksi, sitä mikä tämä "linkki" kulloinkin tulee olemaan, ei ole mahdollista tietää tarkasti. Ensimmäinen näistä kontingenssin muodoista on siten spatiaalinen: "sanan ja esineen, sanan ja puhuvan yksilön välillä ovat tiiviinä, vaikeasti läpäistävänä ympäristönä samaa esinettä, samaa aihetta koskevat vieraat sanat" (Bahtin 1979, 96). Koska tämän jo-sanotun "läpäiseminen" merkitsee vieraiden sanojen dialogista omaksumista omaksi sanaksi, seurauksena toinen, temporaalinen kontingenssi: "sana suuntautuu välittämästi ja suorakaisesti tulevaan vastaussanaan, se yllyttää vastausta, ennakoi sitä ja rakentuu sen suuntaisesti" (ibid., 100).

Tällainen kahdentunut kontingenssi tuottaa Bhabhan mukaan erityisen ajallisen viiveen tai aikaeron (*time-lag*) sosiaalisen toimijan intersubjektiiivisessä konstituutiassa. Bahtinin metaforat ovat tässä kohtaa hieman epämääräisiä - hän puhuu "sanaa elävöittävästä sosiaalisesta ilmapiiristä". Lausuma paikantuu tämän mukaan väistämättä sosiaalisen kontekstiinsa. Puheaktin performatiivinen ulottuvuus kaipaa kuitenkin tarkempaa käsitteellistämistä. Bahtin puhuu "dialogisista yläsävelistä", "tuskin kuultavista" vieraiden sanojen tai lausumien "kaiuista" jotka asettuvat -kielitieteen, ennen kaikkea syntaksin analyysin kannalta "irrationaalisesti" - jokaisen lausuman rakenteellisiksi ennakkoehdoiksi. (Bakhtin 1986, 92-93). Bhabhan mukaan kyse on iteratiivisesta intersubjektiiivisesta ajallisuudesta, missä toimijuus (subjektiviteetti) paikallistuu aina ikään kuin "tekijän" ulkopuolelle (Bhabha 1994, 189).

Kansallis-historiallisen ajan täyteys ja yhtenäisyys rikkoutuu tämän mukaan väistämättä merkityksenannon nykyhetken iteratiivisessa ajallisuudessa: nyt-hetkessä dialogisesti konstituoituva subjekti on aina myös ikään kuin "samaa aikaan toisaalla". Bahtinin läheisen työtoverin, Valentin Vološinovin termein ilmaistuna "ideologiset merkit" eivät mahdollista subjektin sulautumista yhteen itsensä kanssa, sillä subjekti konstituoituu jatkuvassa prosessissa, missä ideologinen "vieras puhe" tulee "sisäiseksi puheeksi". "Psykye ja "ideologia" ovat lakkaamatta konstitutiivisessa vuorovaikutuksessa, minkä seurauksena immanentisti sosiaalinen subjektiviteetti on koskaan itseensä sulautumaton "muuttuvan tietoisuuden reaktio muuttuvaan olemiseen" (Vološinov 1990, 57, 123).

Vološinovin kielifilosofian käänteentekevä uusi oivallus on ajatus merkitysten polyseemisyydestä. Merkit eivät vain heijasta, vaan ne myös *tulkitsevat* todellisuutta. Tästä johtuen ne myös vaikuttavat todellisuuteen. Eri yhteiskuntaluokat erilaisine, ristiin menevine arvoineen, intresseineen ja päämäärineen käyttävät samaa kieltä, minkä seurauksena "jokaisessa ideologisessa merkissä menevät ristiin erisuuntaiset aksentit. Merkistä tulee luokkataistelun areena." (Vološinov 1990, 40.)

Ideologisen merkin sosiaalinen moniaksenttisuus tarkoittaa siis sitä, että kieli ei koskaan ole viattoman läpinäkyvä keino toisintaa todellisuutta. Kielen "ideologisuus" ei kuitenkaan tarkoita, että jossain olisi olemassa ideologian "väärästä tietoisuudesta" vapaa kieli. Ideologinen ei ylipääntään tarkoita vain ideoiden tai ajatusten järjestelmää. Ideologia tarkoittaa sen sijaan konkreettisesti sosiokulttuurisen toiminnan tasoa: kieli on muuttuvien sosiaalisten siteiden ja voimasuhteiden aineellinen muoto, jossa niin yksilöllinen kuin sosiaalinenkin hakevat jatkuvasti muotoaan konstitutiivisessa dialektisessa vuorovaikutuksessa. Merkityksistä käydään jatkuvaa kamppailua, ja tämä kamppailu on aina myös kamppailua poliittisesta subjektiviteetistä, siitä todellisuudesta missä ihmiset elävät ja mille he yrittävät löytää mielen. Esimerkiksi sellaisista termeistä kuten "kansallinen historia ja kirjallisuus", "demokratia", "kansalaisoikeudet", "kansaa" ja "kansakunta" käydään jatkuvaa kamppailua, missä termit pyritään jatkuvasti irrottamaan aiemmista merkitysyhteyksistään ja liittämään uusiksi merkityksiksi, jotka puolestaan asemoivat uusia poliittisia subjekteja. Kuten Stuart Hall kiteyttää, "ideologiat toimivat [...] muuntamalla diskusseja (purkamalla ideologisia aineksia ja liittämällä niitä uusiin yhteyksiin) ja asemoimalla 'subjekteja' (niitä purkamalla ja uudelleen kokoamalla)" (Hall 1992b, 270).

Ideologisten merkkien sosiaalinen moniaksenttisuus jäsentyy näin - jatkuvasti purkautuen ja uudelleen muotoutuen - "satunnaisesti sulkeumaksi" (*arbitrary closure*), joka "asemoi" tietynlaisen sosiaalisen subjektiviteetin (Hall 1988, 10). Satunnaisuus puolestaan avaa jatkuvasti uusia väliintulon, intervention mahdollisuuksia.

Satunnaisuus on myös modernin kansallisvaltion perustava ongelma, sillä "isänmaan" kansalaisten synnyinlahjakseen saama "verenperintö" ei koskaan riitä sinällään kansakunnan perustamiseksi. Väistämätön on vielä vapaaehtoisesti hyväksyttävä, jotta mennyt yhdistyisi kansakunnan elävään nykyisyyteen. Tämän vuoksi on tärkeää pitää jatkuvasti silmällä mahdollisia sisäisen muukalaisuuden muotoja. Heimojen kaltaiset ryhmittymät olivat olennaisesti ystävien ja vihollisten kollektivisoinnin prosesseja. Modernin kansallisvaltion on puolestaan jatkuvasti *luotava* oman alueensa kattava *keinotekoinen ystävyys* kansakunnan objektiiviseksi olemassaoloksi. Kun heimon jäsenyyteen synnyttään, asuttipa suku mitä maailman kolkkaa tahansa, modernin kansallisvaltion puolestaan on ikään kuin korjattava "luonnon" virheet. Kun kaikki säätyperäinen ja pysyväinen modernissa maailmassa haihtuu ilmaan, asioista tulee "kulttuurisesti tuotettuja". Tietyn tyyppinen elämänmuoto asettuu ratkaisua vaativaksi ongelmaksi. Sille "on tehtävä jotain", mikä tarkoittaa: tarvitaan kansallisen kulttuurin aktiivista luomista, jotta jatkuvasti esiin nousevia sisäisen muukalaisuuden muotoja voitaisiin edes jollain tavoin hallita. (Bauman 1996, 62, 90, 173.)

Kansakunta on siis kirjoitettava. "Kirjoittaminen" ei kuitenkaan ole luomista tyhjistä. Kuten Bhabha on osoittanut, se on prosessi, joka jakaantuu väistämättä kahtalaiseksi liikkeeksi. Modernin kansakunnan mielikuvayhtisön lineaarisen "kansallis-historiallisen ajan" yhtenäisyys ja täyteys rikkoutuu väistämättä merkityksenannon performatiivisessa nyt-hetkessä. Mielikuvayhtisön kansallis-historiallinen aika kiinnittää - Andersonia mukaillen - kansakunnan erilaiset, toisilleen tuntemattomat elämänpiirit "oman kellonsa osoittimiin", eräänlaiseksi koko kansakunnalle yhteisen synkronian "sosiologiseksi kiinteydeksi". Koska kielen ja todellisuuden suhde kuitenkin on Saussurea lainaten "arbitraarinen", se *mistä* merkitykset muodostetaan ei itsessään voi tematisoitua tämän ajallisuuden "yhtenäisessä täytydessä". Kansakunnan "nykyisyyden" merkkien "sosiaalinen moniaksenttisuus" avaa "merkitysten sfäärin" kontingenssin, jonka synkroninen "sulkeuma" on aina keinotekoinen ja satunnainen. Nyt-hetkessä joudutaan jatkuvasti purkamaan ja kokoamaan uudelleen mennyttä, mikä siirtää nykyisyyden "yhtenäisen täytyden" väistämättä sijoiltaan. Kansakunnan "me" jakaantuu arkipäivän käytäntöjen heterogeeniseksi

moneudeksi. Ykseys on tuotettava keinotekoisesti merkein, jotka ovat väistämättä "moniaksentisia", aina "samaa aikaan toisaalla" (Bhabha 1994, 158-159, 245; Anderson 1991, 24, 30.)

Kansakunnan kirjoittaminen on siis keinotekoisien ykseyden luomista kulttuurisesta moneudesta. "Kirjoittaminen" ei tässä kuitenkaan ole pelkkä metafora. Kuten Benedict Anderson on osoittanut, "kansallisella painetulla sanalla", sanomalehdillä ja kirjallisuudella, oli keskeinen rooli kansakunnan idean luomisessa. Erityisen tärkeäksi nousi kansallisen kirjallisuuden rooli. Romanin juoni konkretisoi kansakunnan moneudesta syntyvän mielikuvayhteisön ykseyden yhdiställä erilaiset aatteet, elämänpiirit, tyyli ja puhutavat koko kansakunnalle yhteiseksi ja kaikille välittämättä tutuksi ja omaksi "sosiologiseksi maisemaksi" (Anderson 1991, 25-30). Goethen edellä esitelty kuvaus yön saapumisesta *tyypilliseen* italialaiseen kylään on tästä hyvä esimerkki. Isästä ja tyttärestä puhuessaan Goethe puhuu itse asiassa tyypillisistä italialaisista isistä ja tyttärinä, jotka eivät koskaan kohtaakaan toisiaan, mutta joiden arkielämä rytmittyy tunnistettavalla ja tunnusomaisella tavalla "italialaiseksi".

Bahtin ei varsinaisesti käsittele romaanimuodon merkitystä kansakunnan idean muotoutumiselle. Hän toteaa kuitenkin, että romaanimuoto syntyi tilanteessa, missä "kansallisten kielten sulkeutuneisuuden ja eristyneen olemassaolon aika päättyi. Kielet alkoivat valottaa toisiaan, koska toinen kieli saattoi nähdä itsensä vain toisen kielen valossa. Naiivi ja vankkumaton 'kielten' rinnakkaiselo kansallisen kielen puitteissa niin ikään päättyi, toisin sanoen päättyi aluemurteiden, sosiaalisten murteiden, ammattikielten, slangien, kirjakielen ja sen puitteissa olevien eri muotolajien kielten, kielikausien yms. rinnakkainolo." (Bahtin 1979, 473.) Rinnakkaiselolla Bahtin tarkoittaa sosiaalista todellisuutta jäsentävien "korkean" ja "matalan" tapaisten kategorioiden erillisyyttä. Kun latinan kieli menetti keskiajan ja renessanssin taitteessa asemansa, "korkea" ja "matala" alkoivat sekoittua toisiinsa. "Kansanomaisesta" tuli "kansallista" ja uudella tavalla arvokasta. Tässä vaiheessa keskeiseen asemaan noussut romaani puolestaan on eräänlainen antigenre, joka hakee jatkuvasti muotoaan parodioimalla muita muotolajeja. Se kiteyttää näin omaan ominaislaatuunsa kaiken pysyvän ilmaan haihduttavan modernisaatioprosessin jatkuvan muutoksen ja vanhasta irtautumisen eetoksen. Olennaisesti aina keskeneräiseen nykyhetkeen kiinnittyvä romaani on tässä suhteessa täydellinen vastakohta eepoksen sankarimenneisyyden maailmalle. Siinä "absoluuttinen menneisyys on spesifinen (hierarkkinen arvokategoria). Eeppisen maailmankatsomuksen kannalta käsitteet 'alku', 'ensimmäinen', 'alkuunpanija', 'esi-isä', 'aiemmin ollut' yms. eivät ole pelkkiä aikakategorioita, vaan arvotus- ja aikakategorioita,

ne ovat arvon ja ajan yliaste." (Ibid., 477.) Eepos ei siten "milloinkaan ollut omaa aikakautta kuvaava runoelma", kun taas niin sanotusti tavallisen kansan aktiivisen monikielisyys maailmassa elävä romaani suuntautuu aina "periaatteessa ja olennaisesti keskeneräi[seen]" nykytiedellisuuteen (ibid., 475, 492). Menneisyydestä tulee näin jotain aktiivisesti nykyhetkessä työstettävää. Sankarimenneisyys hajoo aineksiksi, joista kansa voidaan ja täytyy *luoda* uudella tavalla, siten että esi-isien sankarimenneisyydestä tulee *kansallista* sankarimenneisyyttä (Brennan 1990, 50).

Modernin kansallisvaltion ajallis-tilallinen yhtenäisyys on toisin sanoen aina keskeneräisen kulttuurisen moneuden, eri aikojen, kielten, intressien ja historioiden sulauttamista hauraaksi ja säröiseksi ykseydeksi. Tästä johtuen on virheellistä tulkita modernin kansallisvaltion pedagoginen ajallisuus vain sellaiseksi "monologisuudeksi", joka yksinkertaisesti lakaisisi alleen kaikki paikalliset erot, kielet, kansallisuudet ja niiden tarinat. Pikemminkin on niin, että moderni kansallis-historiallinen aika rakentuu nimenomaan yhä uusien erojen mukaan ottamisesta. Moderni yhtenäinen ja lineaarinen ajallisuus on tästä johtuen sisällöllisesti tyhjä ja voimaton. Modernin yhteiskunnan aika-tilan "sosiologinen kiinteys" rakentuu sisäisten erojen ja ristiriitaisuuksien hauraaksi tasapainoksi, pelkästään muodolliseksi ykseydeksi, koska moderni yhteiskunta voi toimia ja kehittyä vain, kun on olemassa sellainen vapaan tilan ääretön horisontti, jossa mikään niistä eroista joista se rakentuu, ei voi sen puitteissa tematisoitua sisällöllisesti. Tämä rajoittaisi väistämättä tuotannon kasvun, uusien mahdollisten elämysmaailmojen, identiteettien ja markkina-alueiden ääretöntä horisonttia. (Vähämäki 1997b, 13-15.)

Modernin yksilö puolestaan on vastaavan kaltainen erojen ja ristiriitojen hauras ykseys, jossa erilaiset ylyksilölliset intohimot, halut, uskomukset ja perinteet leikkaavat toisiaan. Modernin subjektin ominta omaa on oikeastaan vain ero: ero olen minä. Oman identiteetin ankkuroimispyrkimys johonkin ylyksilölliseen auktoriteettiin tavoittaa vain tyhjän, mitään puhumattoman ja tuntemattoman, valokuvan kaltaisen jo toteutuneen faktan. Erojen moneus vapaassa ja potentiaalisesti äärettömässä kulttuurisessa tilassa osoittautuu lopulta vapaudeksi, joka on kokemuksellisesti tyhjää tapahtuneiden tosiasioiden jatkuvaa monotonista uudelleentulkintaa. (Ibid., 15, 19.)

DuBoisin klassisen teoksensa alussa asettama kysymys "miltä tuntuu olla ongelma?" (DuBois 1965, 213) osuu tässä suhteessa modernin kansallisvaltion ja modernin subjektin sisäisen ambivalenssin ytimeen. "Ideologisten merkkien sosiaalinen moniaksenttisuus" tai "sanan kaksikäni-

syys" ei koskaan sulkeudu tavalla, joka tarjoaisi turvallisen kiinnepohdan aina samaan aikaan toisaalla olevalle subjektille. Strategisten interventioiden mahdollisuus merkityksenannon performatiivisessa nykyhetkessä avaa jatkuvasti uusia diskursiivisen kamppailun tiloja, mutta sosiokulttuurinen subjektiviteetti rakentuu aina ikään kuin vasta jälkikäteen itsensä ulkopuolelta, jo-toteutuneista, kokemuksesta tyhjentyneistä faktoista. Kielen kaksikielisyys ei ole mahdollista ankkuroitua tavalla, joka loisi pysyvän ja turvallisen "me"-identiteetin, johonkin kuuluminen mahdollisuuden. Olennaista on kuitenkin huomata, että kansallisen "me"-identiteetin erojen moneuden hauraassa ykseydessä pyritään aktiivisesti sulkemaan ulkopuolelle kaikki se, mikä saattaisi paljastaa sen haurauden. Erilaisille vähemmistöille on tärkeää tähdentää, että modernin länsimaisen yhteiskunnan taloudellisen, yhteiskunnallisen ja kulttuurisen edistyksen näkökulmasta he eivät olennaisesti ole muuta kuin tuotannollinen, sosiaalinen ja kulttuurinen ongelma. Ajatuksena on, että jos he haluavat olla muutakin kuin ongelma, heidän on aluksi hyväksyttävä "syyllisyytensä", josta vain rasistisen yhteiskunnan hyväntahtoisuus voi heidät lopulta kenties parantaa ja hyväksyä monikielisen dialogisuutensa piiriin. DuBoisin mukaan musta kuitenkin näkee juuri tällaisen syyllisyyden keinotekoisuuden ihonvärinsä "hunnun" takaa "erityisen tarkkanäköisesti". Olipa kieli bahtinilaisittain aina väistämättä niin ja niin konstitutiivisesti dialogista ja monikielistä, ja vieläpä dialogisesti monikielistä, "erityistä tarkkanäköisyyttä" on havaita se, että sille joka on valmiiksi julistettu ongelmaksi, ei koskaan ole automaattisesti taattu mahdollisuutta "suunnistaa aktiivisesti ja valitsevasti" tämän ongelmattoman monikielisuuden keskellä.

Jatkuvasti läsnä olevan muukalaisuuden ongelma kulttuurisen identiteetin rakentumisessa nousee kuitenkin esille koko painollaan vasta silloin, kun eurooppalaisen kansallisvaltion kulttuurisen moderniteetin ambivalenssin tarkastelun sijaan kohdistetaan huomio euroopan siirtomaihin. Koska eurooppalaiset jälkistrukturalistit esiintyvät mielellään eräänlaisina "muukalaisina", on paikallaan valita eräs heistä tarkastelun kohteeksi ja katsoa, millaista kulttuuristen äänten polyfoniaa hän on pyrkinyt tuomaan euroopan ulkopuolelta eurooppalaisen teorian ongelmiksi.

Tangerin ajassa

Roland Barthes nuokkui kerran erään Tangerilaisen baarin tuolilla. Puoliksi nukuksissa kuuluisa semiotikko ajatteli huvikseen yrittää "laskea kaikki korviini kantautuvat kielet: musiikin, keskustelut, tuolien kolina, lasien kilinä, koko stereofonian". Yllättäen kaikki tämä alkoi

muistuttaa tangerilaisen torin hälinää. Puoliksi tietämättään täydessä työn touhussa, mutta samalla raukean rentoutuneessa tilassa, semiootikko havaitsi, että torin hälinä sulautui hänen omaksi "sisäiseksi puheekseen":

"minä itse olin julkinen paikka, arabialainen tori; lävitseni kulkivat sanat, pienet syntagmat, fraasien palapeli, eikä *yhtään lausetta muodostunut*, aivan kuin tämä olisi ollut kyseisen kielen sääntö. Tämä samalla kertaa äärimmäisen kulttuurinen ja äärimmäisen villi puhe oli ennen kaikkea leksikaalista, sporadista; se muodostui sisäisen aaltoilun avulla lopulliseksi kokonaisuudekseen: tämä *ei-lause* ei ollut mitään sellaista, joka olisi ollut *ennen* lausetta; se tarkoittaa: se oli jotain sellaista, joka on [...] *lauseen ulkopuolella*." (Barthes 1993, 66-67.)

Lause, semiootikko havahtuu huomaamaan, edellyttää aina "vallanalaisuutta, alistamista, sisäistä mukautumista" (ibid., 67). Professorit ja poliitikot ovat erityisen huolissaan siitä, että heidän lauseensa ovat täydellisiä. Punnettua puhetta, sama se mitä, kunhan lauseella on selkeä loppu eikä se jää ilmaan roikkumaan eikä varsinkaan, herra varjeltoon, änkytä. Kuitenkin lauseen "ulkopuolisessa" tilassa, ei ennen lausetta, valtaa ja mukauttamista, vaan tekstuaalisuuden itsensä moniäänisessä, epäjatkuvassa tilassa, samalla kertaa äärimmäisen kulttuurisessa ja äärimmäisen villissä, näyttäisi olevan jotain, joka kyseenalaistaa semiootikon kaikki valtaa ja hallintaa myötäilevät lingvistiset mallit. Bhabha toteaa, että semiotiikan koulumestarin päiväunesta nousee esille omalaatuinen pedagogisen projektin rajoja liudentava prosessi; puoliksi unta, puoliksi analyysiä, ei aivan kokemus, eikä vielä käsite, ei aivan teoriaa muttei ihan käytäntökään. Esille nousee erityinen diskurssin performatiivinen ajallisuus, "melkein kuin kyseisen kielen laki", joka avaa uudenlaisen toimijuuden sosiaalisen rakentumisen mahdollisuuden. Tekstuaalisuuden torin äänten puheensorina ei ole jossain "*ennen* lausetta", se ei ole merkitysten "vapaata leikkiä" tai "päättymätöntä lykkäämistä", missä "tekijä on kuollut". Paremminkin sen lukuisat marginaaliset vähemmistöjen, muukalaisten ja alistettujen ryhmien äänet *olisivat voineet* tulla osaksi lausetta, mutta ne jäivät kuitenkin sen *ulkopuolelle*. Sisä- ja ulkopuolen välille avautuu omalaatuinen välitila, merkityksyksikköjen "leksikaalis-sporadisen aaltoilun" ja kieliopillisen rakenteen, lauseen, välinen aika-ero, jossa subjekti konstituoituu. (Bhabha 1994, 181, 186.) Barthes johtaakin pohdiskelunsa lopuksi tekstuaalisuuden "aaltoilevasta" epäjatkuvuudesta ajatuksen "ääneen kirjoittamisesta", jossa "tarkoituksena ei ole sanoman selventäminen, tunteiden näytteillepano; se pyrkii [...] sykkivään tapahtumiseen, lihan reunustamaan kieleen, tekstiin, jossa voimme kuulla kurkun karheuden, konsonanttien patinan, vokaalien aistillisuuden, lihallsuuden koko stereofonian: se artikuloi ruumista, (suussamme olevaa) kieltä, ei merkitystä (kirja)kieltä" (Barthes 1993, 88).

Lauseen ulkopuolella siirrytään Bhabhan mukaan erityiseen "Tangerin aikaan". Casablancassa, kuten kaikki tiedämme, perusasiat pysyvät ikuisesti muuttumattomana, eikä ajan kuluminen muuta asioiden identiteettiä kielessä. Eurooppalainen voi turvallisesti vetäytyä sinne rypemään itsesäällissä, sillä loppujen lopuksi hän tietää aina, että baaritiskillä nuokuttaessa *the fundamental things apply/As time goes by*. Tangerissa sen sijaan vallitsee iteratiivinen ajallisuus, johon "perusasiat" - sisäinen/ulkoinen, mennyt/nykyinen - hajoavat. Tangerissa avautuu tilallisen ja ajallisen artikuloinnin mahdollisuus merkin itsensä *sisällä*. Tämä "ei-lause" ei ole ennen lausetta (menneessä tai lauseen a priorisena ennakoedellytyksenä) eikä lauseen sisällä (lauseeksi muodostuneena läsnäolona), vaan ulkopuolella (sekä tilallisesti että ajallisesti eräänlaisessa konstitutiivisessa välitulassa). Tangerin aika ei siksi ole ajatonta "merkitysten päättämättömyyden lykkäämistä", vaan tekstuaalisuuden aika-ero, joka tekee mahdolliseksi väliintulon ikään kuin kulttuurisesti jo-määrittynneiden tiedon ja tieteen rajojen ulkopuolelta. Barthesille "Tanger" on siten merkin itsensä tapahtumista, jolle löytyy merkitsevä sulkeuma, "ääneen kirjoittaminen", vasta *Tekstin hurma* -teoksen loppusivuilta. Ääneen kirjoittamisen diskursiivinen muodostuma kirjoitetaan, rakentuu jälkikäteen siitä moneudesta, mille Tanger on merkki. Merkin ja diskurssin välinen aika-ero mahdollistaa näin eräänlaisen subjektin paluun: aika-erossa jakaantuva subjekti konstitutuu "satunnaiseksi sulkeumaksi" intersubjektiiivisesta. (Bhabha 1994, 182-185.)

Barthesin mukaan kyse ei tässä tarkkaan ottaen ole niinkään "subjektista" vaan "yksilöllisyydestä", intersubjektiiivisen yksilöllistymisestä lihalliseen ruumiiseen. "Tämä nautinnon ruumis", Barthes kirjoittaa, "on myös *minun historiallinen subjektini*; sillä vasta elämäkerrallisten, historiallisten, sosiologisten, neuroottisten elementtien (kasvatuksen, yhteiskuntaluokan, lapsuuden perheasetelmien jne.) äärimmäisen monimutkaisen prosessin leikkauspisteessä kykenen kontrolloimaan (kulttuurisen) mielihyvän ja (ei-kulttuurisen) nautinnon ja kirjoittamaan itseni nykyhetken subjektina paikasta riippumatta, saapuen perille joko liian aikaisin tai liian myöhään" (Barthes 1993, 83).

Tällainen äärimmäisen monimutkaisen prosessin leikkauspisteessä tapahtuvan strategisen kontrollin mahdollisuus perustuu Bhabhan mukaan edellä käsitellyyn kontingenssin kaksinaisuuteen. Tässä kohtaa on toisin sanoen kutsuttava Bahtin Tangeriin. Kontingenssi on toisaalla spatiaalista: kohteeseensa suuntautuessaan lausuma kohtaa väistämättä samaa asiaa tai esinettä koskevien toisten lausumien moneuden. Itse kohteessa on aina jo käynnissä monimutkainen dialoginen prosessi. Tästä seuraa väistämättä temporaalinen kontingenssi: kun lausuma tunkeutuu muiden

joukkoon, se ennakoi samalla tulevia, ennalta tuntemattomia lausumia. Tämän ambivalenssin leikkauspisteessä puolestaan avautuu strategisten liittoumien mahdollisuus, missä spatiaalinen naapuruus voidaan (uudelleen)artikuloida ennalta tuntemattomaksi avoimuudeksi, intersubjektii- vistä "moniaksenttisuutta" uudenaikaisiksi poliittisiksi subjekteiksi artikuloivaksi jatkuvaksi prosessiksi.

Bahtinilaisen dialogisuuden ja moniäänisyyden ylistäminen on kuitenkin tyhjää puhetta tilanteessa, missä "valitseva aktiivinen suuntautuminen" (kansallisten) kulttuuristen merkkien sosiaalisen moniaksenttisuuden keskellä merkitsee vain loputonta nöyryytystä, yritystä löytää "oma sana" siitä erojen moneudesta mikä aktiivisesti pyrkii sellaisen riistämään. Kun "merkitysten sfäärin" portit pysyvät suljettuina, alkavat sosiaaliset merkitykset elää omaa ruumiillista elämäänsä "lauseen ulkopuolella". Onkin syytä kysyä, kuinka Barthesin ajatus "lihaa reunustavasta" tai "nautinnon ruumista artikuloivasta" kielestä on konkreettisesti tulkittava kolonialistisen vallan kontekstissa?

Fanon kiinnitti aikoinaan erityistä huomiota stereotyyppiseen käsitykseen pohjoisafrikkalaisten impulsiivisesta luonteenlaadusta. Eräät ranskalaiset psykologit esittivät vielä 1950-luvulla aivan vakavissaan, että algerialaiset ovat erityisen taipuvaisia väkivaltaisuuteen johtuen alikehittyneestä psyyken rakenteesta. Algerialaiset olivat toisin sanoen "luontoa", joka siirtomaaisäntien tuli kesyttää. Tällaisten "teorioiden" kiinnostavuus on Fanonin mukaan siinä, että niiden käytännöllinen vaikutus oli se, että niistä tuli vähitellen osa pohjoisafrikkalaista psyykeä. "Kolonisoidulle ihmiselle eläminen sortavien rakenteiden alaisena [...] ei ole arvojen sisäistämistä, sijoittumista erään maailman yhtenäiseen ja hedelmälliseen kehitykseen. [...] Olemassaolo on hengissä pysymistä. [...] Niinpä taatelivarkaus ja lampaan päästäminen naapurin ruuhon eivät ole toisen omistusoikeuden kiistämistä, lain rikkomista tai kunnioituksen puutetta. Ne ovat murhayrityksiä." Kun "ei näe vatsaa pidemmälle", kun päivittäisessä taistelussa jokapäiväisestä leivästä on mukana vain toisia arabeja, joista osa kuitenkin on muita paremmassa asemassa kolonialistisessa järjestelmässä, on jatkuvan väkivallan kierteessä valmis uskomaan stereotyyppiseen kuvitelmaan järjettömän impulsiivisesta arabiluonteesta. Tällöin "alkuasukas kääntyy väkisinkin itseään vastaan. Tässä piilee se itsevihan ydin, joka on luonteenomaista roturistiriidoille rotuerottelua harjoittavissa yhteiskunnissa." (Fanon 1970, 243.)

Fanon jatkaa, että itseään vastaan kääntymisessä on keskeistä, että lain ja järjestyksen sekä moraalisten arvojen symbolit muuttuvat epävakaaiksi. Algerialaiselle "siirtomaavallan moninaisten merkkien tulkitseminen tuottaa [...] vaikeuksia eikä hän koskaan tiedä, onko hän ylittänyt rajan vai ei". Tästä seuraava jatkuva sisäistetty syyllisyys on kuitenkin "syyllisyyttä jota alkukasvaja ei [sisimmässään] myönnä, se on pikemminkin eräänlainen kirous". Tästä johtuen "yhteiskunnalliset symbolit - poliisit, kasarmien torventörähdykset, sotilasparaatit ja liehuva lippu - vaikuttavat samalla kertaa ehkäisevästi ja kiihottavasti. Ne eivät tarkoita 'Älä liiku', vaan: 'Valmistaudu iskemään'." (ibid., 41.) Fanon puhuu tässä yhteydessä psyykkisestä "herkkätunteisuudesta" ja ruumiillisesta "lihasjännityksestä", jotka ovat "pinnalla kuin avohaava" (ibid., 44). Ruumiseen iskostunut kolonialistisen vallan psyykinen ambivalenssi uhkaa jatkuvasti purkautua aggressioiksi, ja niinpä niitä hillitään kollektiivisesti erilaisin karnevalistisin rituaalein.

Fanon ei kuitenkaan innostu karnevalismista. Rituaaleja on ensiarvoisen tärkeää pyrkiä ymmärtämään, jotta niihin ladattu energia voidaan kanavoida uudenlaisen poliittisen toimijuuden rakenneosasiksi. Bhabha näkee Fanonin kirjoituksissa omien ajatustensa ennakoitua. Yhteiskunnalliset symbolit - kolonialistisen vallan monoliittiset merkit - purkautuvat merkityksenannon performatiivisessa nyt-hetkessä vastaiskun mahdollisuuden liikkuviksi, fantasmaattisiksi merkitysiksi. Samalla ne kuitenkin riistävät mahdollisuuden kiinnittyä mihinkään pysyvään kulttuuriseen identiteettiin. Tuloksena on "syyllisyys", johon ei kuitenkaan ole mahdollista sisimmässään uskoa. Psyykinen ambivalenssi nousee näkyville "kuin avohaava". Näkyviksi haavaumiksi hajaantuneet kulttuurisen identifioitumisen merkit puhuvat myös kolosojalle omaa näkyvää ja kauhistuttavaa kieltään. Omalla hiljaisuudellaan ja hallitsemattomilla merkityssiirtymillään ne purkavat kolonialistisen kansallisen kulttuurin symbolit konkreettiseksi yhteisölliseksi elonjäämistäisteläksi "lauseen ulkopuolella", mikä Fanonilla ei ole enää semiootikon päiväuni "nautinnon ruumiin lihaa reunustavasta kielestä", vaan konkreettinen "kansan asuttama salaperäisen tasapainottomuuden tila", jota kolonialistinen valta ei koskaan kykene saattamaan "liikkumattomaan" kuriin ja järjestykseen. (Bhabha 1992, 65-66.)

Edellä on seurailtu valikoiden Bhabhan äärimmäisen monimutkaisen argumentoinnin käännteitä. Hänen eklektinen tapansa yhdistellä eri aikakausina ja eri konteksteissa muotoiltuja teoreettisten diskurssien metaforia purkaa taitavasti jälkikolonialismi-keskustelun itsestäänselvyyksiä. Niin kolonisoija kuin kolonisoitukin osoittautuvat sisäisesti ambivalenteiksi, jatkuvasti muuttuviksi "satunnaisiksi sulkeumiksi". Robert Young on todennut, että suhteessa jälkistrukturalistisiin

valtavirtateorioihin Bhabha näyttää tietoisesti pyrkivän pitämään oman jatkuvan teorianmuodostuksen projektinsa ambivalentin kahdentumisliikkeen tilassa. Tällöin voi kysyä - kuten edellä Gatesin yhteydessä - eikö vaarana ole, että erilaisten sosiopoliittisten kamppailujen erityisyys katoaa teoreettisen diskurssin taidokkaiden käänteiden ambivalenssiin? (Young 1990, 152-153, 156.) Bhabhan kiistaton ansio on, että hän problematisoi muun muassa "bahtinilaisen" kulttuurien moniäänisyyden ylistyksen tulkitsemalla omiin tarpeisiinsa sopivalla tavalla joitakin Bahtinin ajatuksia strategisen intervention ja uudelleenartikuloinnin työvälineiksi. Ongelma jonka tämä, käsillä oleva esitys joutuu kuitenkin viime kädessä kohtaamaan on: Bahtin-teollisuus kaipaa jatkuvasti, vampyyrin lailla, "uutta verta". Bhabha ei ensisijaisesti ole kiinnostunut Bahtinista, joten Bahtin-asiantuntijoille hänellä ei juuri ole annettavaa. "Soveltavaan" Bahtin-keskusteluun hänen kontribuutionsa tuo kuitenkin eräänlaisen "todellisuusefektin". Edellä on matkattu ensin Venäjältä Afrikan kautta Pohjois-Amerikkaan, sitten Italiasta Tangeriin. Matkan varrelta löytyi koko joukko bahtinilaiselle käsitteistölle käännettävissä olevaa. Kyynisesti voi kuitenkin todeta: klassikkotekstien (Dubois, Fanon) elävistä metaforista löytyy ikään kuin oikeita ongelmia ja aitoa kärsimystä, joiden avulla hengettömäksi puhki siteerattu bahtin-jargon on mahdollista uudelleenelvyttää. Kenen tai minkä tarkoitusperiä tällainen "toiseuksien" näytteillepano palvelee, on kuitenkin ongelma, joka on aina erikseen ratkaistava jatkuvasti käynnissä olevan diskursiivisen kamppailun partikulaarisissa artikulaatiosuhteissa.³⁰

3. KIELI, POLITIIKKA, KIRJALLISUUS - BAHTIN JA DELEUZE

Bahtinin kirjoitukset ilmaantuivat kuin tilauksesta 1980-luvun angloamerikkalaisen akateemisen maailman parrasvaloihin. Jälkistrukturalistinen ajattelu eri muodoissaan oli kyseenalaistanut strukturalistiselle ajattelutavalle tunnusomaisen pyrkimyksen konstituoida tutkimuskohde tarkasteltavan ilmiön taustalla vaikuttaviksi systeemiseksi lainalaisuuksiksi. Jälkistrukturalistit osoittivat, miten systeemiin palautumaton ero tai poissaolo strukturoi viime kädessä jokaista systeemiä tavalla, joka estää sitä sulkeutumasta itseensä siten kuin strukturalistit olettivat. Tämä merkitsi perinteisten rationaliteettikäsitysten kyseenalaistumista, ja loi tarpeen käsitteellistää tavalla tai toisella tuo poissuljettu toinen.

Jälkistrukturalistinen tapa ymmärtää toiseus systeemiä "dekonstruoivaksi" negatiiviseksi poissaoloksi tulkittiin kuitenkin monissa katsannoissa uudenlaiseksi formalismiksi. Feministisissä ja jälkikolonialistisissa kulttuuriteorioissa tällainen toiseuden määritelmä näyttäytyi toiseuksien epäpolitisoinniksi. Nimenomaan länsimaisten patriarkaalisten yhteiskuntien luonnollistaman rationaliteettimuodon kriisiytyminen oli luonut tarpeen postuloida uudenlaisia teoreettisten diskurssien metaforia. Abstraktiksi periaatteeksi epäpolitisoitu toiseuskäsite nieli tällöin itseensä ne reaaliset sosiopoliittiset voimat, joilla oli oma aktiivinen roolinsa kriisin synnyttämisessä, samalla kun ajatus "toiseksi-tulemisesta" avasi kriisiytyneelle ajattelulle uutta elintilaa. Syntyi tarve palata tavalla tai toisella reaaliseen historiaan ja politiikkaan.

"Paluu historiaan" itseensä sulkeutuneen (ja omia lähtökohtiaan itserefleksiivisesti "dekonstruoivan") formalismin kritiikkinä edellytti kuitenkin omien teoreettisten lähtökohtien alistamista itsekritiikille. Sosiopoliittisen kentän hajaantunutta ristiriitaisuutta voitiin lähestyä ainoastaan paikallistamalla oma lähtökohta erilaisten tulkintojen, kontekstien ja narratiivien ristiriitaisten artikulaatiosuhteiden kentälle, ilman pyrkimystä uuden ylihistoriallisen perustan muodostamiseen.

Bahtinin teoria kielen dialogisuudesta tarjoutui tässä yhdeksi mahdolliseksi lähtökohdaksi. Allon White esimerkiksi esittää (alunperin vuonna 1984 kirjoitetussa artikkelissaan), että kun Bahtin kielifilosofiassa puhuu eroista, hän viittaa aina todellisiin sosiopoliittisiin eroihin ja voimasuhteisiin. Dekonstruktion "merkitysten päättämätön lykkääminen" näyttäytyy bahtinilaisittain akateemisen diskurssin idealistiseksi ylellisyydeksi, joka katoaa heti, kun siirrytään itseään

dekonstruoivan abstraktin kielijärjestelmän tasolta kielen käytön tarkasteluun reaali maailmassa (White 1993, 154). David Carroll toteaa vastaavasti, että kun Bahtin kielen dialogisuuden teoriassaan sijoittaa keskenään kamppailevien "sosiaalisten kielten" historiallisen dialogin jokaisen kielisysteemin (erojen järjestelmän) perustaksi, tämä tarjoaa mahdollisuuden lähestyä sosipoliittisen reaali maailman jännitteistä ristiriitaisuutta lyotardlaisittain eroja ja toiseutta kunnioittaen, ilman pyrkimystä metahistoriallisen narratiivin muodostamiseen (Carroll 1983, 67, 70).

1980-luvun Bahtin-boomin käynnisti amerikkalaisten slavistien asteittain edennyt käännytyö. Bahtin-tutkimuksen laajetessa kääntäjät esittäytyivät yhä purevasanisemmin myös eräänlaisiksi "Bahtinin perinnön" vaalijoiksi. Vaikka slavistien näkemykset erosivatkin toisistaan, heidän tulkinnoilleen oli yhteistä pyrkimys markkinoida Bahtinin profetallisia näkemyksiä vaihtoehdoksi jälkistrukturalistiselle antihumanismille. Historian ironiaa on, että kulttuurintutkijoiden ja uushistoristien "paluussa historiaan ja politiikkaan" lähdettiin niin ikään liikkeelle oppositiosuhteesta dekonstruktionistiseen uusformalismiin (vrt. Cohen 1995). "Radikaali" Bahtin piti kuitenkin ikään kuin pelastaa kilpailijoiden, liberaalihumanististen konservatiivien kynsistä. Liberaalihumanisteja pilkattiin muun muassa siitä, että Bahtinin käsitteistön omaksuminen muistutti uskonnollista kääntymystä. Wayne C. Booth esimerkiksi todisti oppineensa Bahtinia lukiessaan uudella tavalla, "mitä ihmiselämä merkitsee" (Booth 1984, xxiv). Kääntymysretoriikkaan on ilman muuta syytä suhtautua varauksellisesti. Bahtinin pelastajien pilkka osuu kuitenkin myös omaan nilkkaan. Bahtinilaisessa paluussa historiaan ja politiikkaan tukeuduttiin liki yhtäläisellä hartaudella ajatukseen bahtinilaisen käsitteistön automaattisesta poliittisuudesta. "Tunteikas dialogi" (Stam 1989, 16) Bahtinin kanssa esimerkiksi tuotti ikään kuin uskonkappaleeksi ajatuksen, että Bahtinin käsitteistöön on sisäänrakennettu "luontainen samastuminen eroihin ja toiseuteen" (ibid., 233).

Bahtin ja hänen työtoverinsa Valentin Vološinov ja Pavel Medvedev loivat joukon uusia käsitteitä kartoittaakseen aiemmassa tutkimuksessa sivuutettuja ongelma-alueita muun muassa kielen, politiikan ja kirjallisuuden keskinäisuuhteissa. Luettiinpa Bahtinia sitten käännyksinä tai alkukielellä, bahtinilaista jargonia ei ole syytä nielaista pureskelematta. Jos monet Bahtinin ajatuksista näyttävät tarjoutuvan ikään kuin vastauksiksi valmiiseen tilauksiin, ei tervettä skeptisyyttä ole syytä unohtaa. Tarvitaan näkökulmaa, joka mahdollistaa sen avoimen *ongelma-alueen* paikallistamisen, jonka bahtinilainen käsitteistö nostaa tarkastelun kohteeksi. Ongelmat puolestaan ovat nimenomaan *meidän* ongelmiamme, eivät välttämättä Bahtinin. Ne muodostavat

avoimen ongelma-alueen vain, mikäli esimerkiksi dialogisuuden ja karnevalistisuuden kaltaisilla käsitteillä kyetään tarttumaan uudella tavalla uusiin ongelmiin, sen sijaan että niistä lähinnä vain postuloitaisiin uusia onnen lupauksia, uusia nimiä sellaisille nykykulttuurin ilmiöille, jotka ovat muutoin jo menettäneet mielenkiintonsa. Tarvitaan toisin sanoen näkökulmaa, joka tekee mahdolliseksi tutkia, millä tavalla Bahtinin käsitteistö *toimii*, ja millä tavalla se on mahdollista *saattaa toimimaan* uusissa konteksteissa.

Tässä pääluvussa pyritään osoittamaan, että Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin teoksessaan *Mille Plateaux* esittämä pragmatiikan teoria on tähän saakka sivuutettu, mutta varsin hedelmällinen konteksti bahtinilaisen käsitteistön tarkastelulle ja edelleen kehittelylle. Deleuze ja Guattari hahmottelevat Bahtinin ja Vološinovin tavoin kielitieteellisen ajattelun poliittista kritiikkiä kohdistamalla huomion siihen, kuinka ei-kielellinen, sosipoliittinen heterogeeninen todellisuus tunkeutuu jatkuvasti kieleen. Kritiikin poltopisteessä on molemmilla tapa, jolla kielitieteellinen ajattelu joutuu väistämättä sulkeistamaan tämän "toisen". Bahtin ja Vološinov puhuvat kielen dialogisuudesta, Deleuze ja Guattari pragmatiikasta kielen politiikkana. Molemmat pyrkivät lisäksi hahmottelemaan kirjallisuuden tarkastelun kautta uudenlaisia mahdollisuuksia avata tietä tätä kielitieteen poissulkemaa toista kohti.

Deleuzen ja Guattarin näkemykset eroavat muista jälkistrukturalistien leiriin luetuista ajatteli-joista erityisesti siinä, että he tulkitsevat toiseuden systeemin sisäiseksi, murtumia ja katkoksia tuottavaksi positiiviseksi voimaksi pikemminkin kuin negatiivisuudeksi ja poissaoloksi (May 1993, 4). He kuvaavat omaa ajattelutapaansa rihmastolliseksi. Traditionaalisessa ajattelussa etsitään alkukohtaa, josta kaikki muu puumaisen kaavion tavoin juontaa juurensa. Rihmastollinen ajattelutapa puolestaan luo jatkuvasti uusia yhteyksiä ja risteyskohtia tarkasteltavien ilmiöiden välille ilman hallitsevaa periaatetta. Rihmastollinen ajattelu luo näin oman immanenssin tasonsa, sellaisen ennalta tuntemattoman ja kartoittamattoman, rihmaston lailla hallitsemattomasti muuntuvan tilan, joka konstituoi tarkasteltavat ilmiöt jatkuvan muutoksen tai "toiseksi-tulemisen" prosessissa oleviksi singulariteeteiksi. Toisin kuin esimerkiksi kielitieteellisessä ajattelussa, jossa pyritään lähestymään kielen systeemistä syvärakennetta, joukkoa hallitsevia periaatteita, "rihmaston kaltainen metodi voi sitä vastoin analysoida kieltä vain hajottamalla sen muihin ulottuvuuksiin ja rekistereihin" (Deleuze 1992, 28).

Myös Bahtin ja Vološinov määrittelevät kielen ennalta hallitsemattomien ja tuntemattomien dialogisten suhteiden alueeksi, toisin kuin "kuolleiden kirjoitettujen kielten ruumiiden äärellä" syntynyt kielitieteellinen ajattelu (Vološinov 1990, 90). Bahtinia ja Vološinovia on kuitenkin kritisoitu puutteellisesta tavasta hahmottaa kielen ja yhteiskunnallisen vallan suhde. Deleuzen ja Guattarin kirjoituksia vasten tarkasteltuna osoittautuu, että vaikka Bahtin ja Vološinov eivät dialogisuuden teoriallaan täysin onnistukaan tätä suhdetta teoretisoimaan, he kuitenkin esittävät hämmästyttävän monessa kohtaa faktuaalisina huomioina suuren osan siitä, minkä Deleuzen ja Guattari teoretisoivat uudella tavalla. Bahtinin ja Vološinovin näkemyksiä voidaan näin ollen kehittää eteenpäin, paremmin "muihin ulottuvuuksiin ja rekistereihin", kielen ja vallan risteyskohtiin ulottuvaksi, samalla kun Deleuzen ja Guattarin vaikeaselkoinen argumentointi tulee uudella tavalla ymmärrettäväksi.

Kielitiede poliittisen vallankäytön muotona kielen heterogeenisessä todellisuudessa

Kielitieteellinen ajattelu näyttäytyy niin Deleuzen ja Guattarin kuin Bahtinin ja Vološinovinkin tarkastelussa poliittisen vallankäytön muodoksi kielen hallitsemattomassa heterogeenisuudessa. Kielitieteellisessä ajattelussa on kautta historian lähdetty liikkeelle kielen perustavan ykseyden ideasta. Bahtin luettelee esimerkkejä antiikista alkaen, mainiten muun muassa keskiaikaiset kirkolliset "yhtenäisen totuuden kielen runousopit", Leibnizin "universaalin grammatiikan" idean, klassisten kielten opetuksen - "kaiken kuolleen tavoin yhtenäisten kielten opettamismetodit" - sekä viime vuosisadan indoeurooppalaisen kielitieteen suuntautumisen "kielten moninaisuudesta yhtenäiseen kantakieleen". (Bahtin 1979, 91.)

Bahtin ja Vološinov rinnastavat yhtenäisen kielen idean valloittajakansan suorittamaan valaankaappaukseen ja orjuuttamiseen, "barbaarien ja sosiaalisten pohjakerrosten saattamiseen osallisiksi yhtenäisestä kulttuurikielestä ja totuudesta" (Bahtin 1979, 91; vrt. myös Vološinov 1990, 95). Vološinovin mukaan "aina ja kaikkialla ensimmäisiä filologeja ovat olleet *uhripapit*" (Vološinov 1990, 93). Pyhiä kirjoituksia selittävä valloittajakansan uhripappi on olennaisesti "sanan käskyvallan käyttäjä" (ibid. 94, alav. 38). Kielitiede puolestaan on aina Saussuren päiviin saakka tutkinut vain omia abstraktioitaan. Kielitieteilijät ovat uhripappien tavoin selittäneet muille sitä vierasta "pyhää sanaa", jolle kielitiede on itse itsensä orjuuttanut (ibid., 95).

Modernin kielitieteen metodisena lähtökohtana onkin abstraktin ja universaalien systeemin erottaminen, mikä tekee kielen tieteellisen tarkastelun ylipäänsä mahdolliseksi. Saussure erotti ideaalisen kielijärjestelmän (*langue*) kielitieteen tutkimuskohteeksi. Yksittäistä puhuntaa (*parole*) voidaan hänen mukaansa tarkastella tieteellisesti ainoastaan systeemiä hallitsevien periaatteiden näkökulmasta. Chomsky puolestaan asetti kielitieteen varsinaiseksi tutkimuskohteeksi abstraktin *kompetenssin*, tiedon joka "ideaalisella puhuja-kuulijalla täysin homogeenisessa kielellisessä yhteisössä" (Chomsky 1965, 3) periaatteessa on omasta äidinkielestään. Kompetenssin käsitteellä Chomsky pyrki kuvaamaan kaikille yhteistä synnynnäistä kielikykyä, niiden kielellisten universaalien toimintaa mentaalisenä todellisuutena, joiden avulla jokainen puhuja oppii muodostamaan kieliopillisesti virheettömiä lauseita. Valittu systeeminen näkökulma asettuu tällöin (Chomskylla vieläkin vahvemmassa mielessä kuin Saussurella) heterogeenisen empiirisen aineiston kuvauksen ja selittämisen a prioriseksi ennakkoehdoksi.

Siinä missä Vološinov rinnastaa kielitieteilijän uhripappiin sanan käskyvallan käyttäjänä ja Bahtin kielitieteellisen ajattelun barbaarien valistamiseen totuudensanalla, Deleuze ja Guattari puolestaan aloittavat esityksensä toteamalla, että kun äidinkielen opettaja opettaa oppilailleen kielioppisääntöjä, hän ei niinkään jaa tai vastaanota informaatiota, vaan antaa tai paremminkin välittää käskyjä (Deleuze & Guattari 1988, 75). He rinnastavat tämän esimerkin kielitieteeseen toteamalla, että "Chomskyn grammatikaalisuus, kategorinen S-symboli, joka hallitsee kaikkia lauseita, on ensisijaisesti vallan merkitsijä ja vasta toissijaisesti syntaktinen merkitsijä: tulet muodostamaan kieliopillisesti virheettömiä lauseita, tulet jakamaan jokaisen lausuman nominaalisyntagmaan ja verbisyntagmaan" (Deleuze 1992, 27). Kun kielitiede erottaa joukon hallitsevia universaaleja periaatteita ja suhteita, tämä liittyy Deleuzen ja Guattarin mukaan aina poliittiseen pyrkimykseen antaa kielen käyttäjille määräyksiä, eli toisin sanoen käskyjen välittämiseen (Deleuze & Guattari 1988, 101).

Deleuze ja Guattari toteavat, että kielitieteilijät kyllä tietävät ja tunnustavatkin avoimesti, että kieli on "olemukseltaan heterogeenista todellisuutta". Kielen universaali ykseys, ajatus kielijärjestelmän rakenteellisista invarianteista on kuitenkin lähtökohta, jolle kielitieteen "tieteellisyys" perustuu. (Ibid., 93.) Tällainen tieteellisyyden malli on puolestaan olennaisesti yhteneväinen sellaisen "poliittisen mallin kanssa, missä kieli on homogeeninen, keskitetty, standardoitu, niin että siitä tulee vallan kieli, enemmistökieli tai hallitseva kieli" (ibid. 101).

Todellisuudessa ei Deleuzen ja Guattarin mukaan kuitenkaan "ole olemassa kieltä sellaisenaan, ei myöskään kielen universaalisuutta, vaan murteiden, puhetaipojen, slangien ja erityiskielten kiista. Ei ole olemassa ideaalista kielen puhuja-kuuntelijaa sen enempää kuin homogeenistä kielellistä yhteisöäkään". Universaali yhtenäiskieli on todellisuudessa yhtä kuin "hallitsevan kielen vallankaappaus poliittisessa moneudessa". (Deleuze 1992, 28.)

Bahtin kirjoittaa vastaavasti, että "kullakin olemassaolonsa hetkellä kieli on [...] kauttaaltaan ristiriitainen" (Bahtin 1979, 111). Yhtenäinen kansallinen kieli on todellisuudessa aina kerrostunut "sosiaalisiksi murteiksi, ryhmätyyleiksi, ammattislangeiksi, eri kirjallisuudenlajeille ominaisiksi kieliksi, eri sukupolvien ja ikäluokkien, eri suuntausten, arvovaltaisten henkilöiden, kerhojen ja hetkellisten muotivirtausten kieliksi, yhteiskunnallis-poliittisten päivien ja tuntien kieleksi" jopa niin, Bahtin lisää sulkumerkeissä, että "kullakin päivällä on oma tunnuksensa, oma sanastonsa ja omat painotuksensa" (ibid., 83). "Yhtenäisen kielen kategoria" onkin Bahtinin mukaan "kielen historiallisten yhdistämis- ja keskittämispöcessien teoreettinen ilmaus" (Bahtin 1990, 90).

Deleuze ja Guattari sanoutuvat itse kokonaan irti pyrkimyksistä asettaa ideaalinen totuus kielestä tarkastelunsa lähtökohdaksi. He eivät kysy, mitä kieli on, vaan paremminkin missä tapauksissa, miksi, milloin, ja kuinka kieli toimii? Lukijalle tästä seuraa lukuisia vaikeuksia. Deleuze ja Guattari lainaavat käsitteitä useilta kielitieteilijöiltä ja filosofeilta, mutta he muuntelevat niitä omien tarkoituksensa mukaisiksi. Siinä missä kielitiede tieteenalana, "disipliininä", lähtee liikkeelle sananmukaisesti "kurista ja järjestyksestä" (*discipline*), siinä Deleuzen ja Guattarin kielifilosofia on eräänlaista "kurittomuutta" (*indiscipline*) (Grisham 1991, 36). Heidän esitystapaansa polveilee ja haarautuu punoutuen rihmaston kaltaiseksi rakennelmaksi ilman hallitsevaa keskusta. "Kirjassa, kuten kaikessa muussakin", Deleuze ja Guattari toteavat, "on artikulaation ja segmentaation viivoja, kerrostumia, territorioita, mutta myös paon viivoja, deterritorialisaaion ja destratifikaation liikkeitä. Noiden viivojen mukaisesti virtaamien verrannolliset nopeudet tuottavat suhteellisen viiveen ja viskositeetin, tai vaihtoehtoisesti saostumisen ja murtumisen kaltaisia ilmiöitä. [...] Me emme koskaan kysy, mitä kirja tarkoittaa, sisältönä tai muotona, eikä kirjasta haeta mitään ymmärrettävää; me kysymme, minkä kanssa se toimii, mihin se on tai ei ole yhteydessä välittäessään intensiteettejä, mihin moneuksiin se vie omat moneutensa". (Deleuze 1992, 23-24.)

Jäljempänä tarkastellaan lähemmin, mitä Deleuze ja Guattari tarkoittavat kirjoittaessaan "kirjassa *kuten kaikessa muussakin*". Alustavasti voidaan todeta, että samalla kun Deleuze ja Guattari esittävät kielitieteen perustavien postulaattien poliittisen kritiikkinsä, he pyrkivät myös pakenemaan näiden postulaattien rajaamalta "disiplinääriseltä" kentältä. Kielitieteestä lainattu käsitteistö asettautuu uuteen sommitelmaan, tuottaa uusia "kerrostumia ja territorioita", mutta ensisijaisesti tavoitteena on "deterritorialisaation ja destratifikaation" liike uusiin moneuksiin. Kielitieteestä lainatut käsitteet tulkitaan radikaalisti uudella tavalla, siten että binaariset erottelut osoittautuvat tiettyjen ei-binaaristen sosiopoliittisten prosessien tuotteiksi. Tällöin käsitteet katoavat osoittautuessaan tarpeettomiksi, mutta joskus ne ilmaantuvat kuitenkin uudelleen muuntuneessa muodossa toisessa asiayhteydessä (Grisham 1991, 44). "On täysin välttämätöntä käyttää epätarkkoja ilmauksia osoittamaan jotain tarkasti", Deleuze ja Guattari selittävät jatkaen, että "otamme dualismin esille vain kieltäksemme toisen" (Deleuze 1992, 43). Deleuze ja Guattari ovat ensisijaisesti kiinnostuneita kentältä löytyvän kurittomuuden muodoista, ja tätä kautta avautuvista uudenlaisista kurittoman ajattelun ja olemisen tavoista. Kielitieteen piiristä löytyvien toisinajattelijoiden³¹ ideoiden "rihmastollisen", kokeellisen edelleen kehittelyn ohella Deleuze ja Guattari viittaavat myös kirjallisuuteen yhtenä mahdollisena paon ja deterritorisaation viivana. Valentin Vološinovin ja Mihail Bahtinin kielifilosofia näyttäytyy tässä yhdeksi keskeiseksi tarttumakodaksi paitsi uudenlaisena kielifilosofisena ajattelutapana (mihin Deleuze ja Guattari eksplisiittisesti ohimennen viittaavat), myös siinä, että Bahtin ja Vološinov ovat niin ikään kiinnostuneita kirjallisuudesta toisenlaisen näkökulman avaajana kielen sosiaaliseen heterogeenisuuteen. Seuraavaksi onkin syytä luoda lyhyt katsaus Bahtinin ja Vološinovin kielifilosofiaan ja sen ongelmiin. Tavoitteena on hahmottaa bahtinilaisesta käsitteistöstä tarttumakohta Deleuzen ja Guattarin käsitteistöön ja pyrkiä tämän jälkeen avaamaan heidän käsitteistönsä avulla joitakin bahtinilaisen käsitteellisen sommitelman tukkeumakohtia.

Bahtinin ja Vološinovin dialoginen kielifilosofia: abstraktista objektivismista vieraan sanan pragmatiikkaan

Omassa kielifilosofiassaan Bahtin ja Vološinov pyrkivät ottamaan vakavasti huomioon kielen hallitsemattoman sosiaalisen heterogeenisuuden. Kielitieteellisen ajattelun voimattomuus tulee Bahtinin mukaan selvästi esille siinä, että kielitiede sivuuttaa merkityksen sosiaaliset ulottuvuudet palauttamalla ne kielisysteemin lakien yksilöllisiksi toteutumiksi. Tarkasteltavan puhunnan tai laajemmin vaikkapa kokonaisen kaunokirjallisen teoksen "tyylillinen ykseys korvataan joko jonkin yksilöllisen kielen ('yksilöllisen murteen') ykseydellä tai yksilöllisen puhunnan

(parole) ykseydellä" (Bahtin 1979, 84). Bahtinin mukaan kuitenkin juuri tämän poissuljetun alueen käsitteellistäminen on välttämätöntä jopa kielen kaikkein muodollisimpien aspektien ymmärtämiseksi.

Kritisoidessaan aikansa kielitieteellistä ajattelua Vološinov toteaa, että vaikka Saussuren tavoitteena onkin mahdollistaa kielen tutkimus "sosiaalisena faktana", hänen ajattelunsa tukeutuu sellaiseen "abstraktin objektivismiin" ideologiaan, joka viime kädessä johtaa kätettyyn individualismiin. Abstrakti kielijärjestelmä, aivan kuten mikä tahansa muukin sosiaalisten normien järjestelmä, on nimittäin "yksilöllisen tietoisuuden ulkopuolella oleva objektiivinen tosiasia" ainoastaan "suhteessa tiettyjä normeja noudattavaan yhteisöön kuuluvien yksilöiden subjektiiviseen tietoisuuteen". Järjestelmä on siis olemassa vain sellaisen yksilön näkökulmasta katsottuna, joka on jollain tietyllä hetkellä pakotettu tottelemaan sen sanelemia käskyjä. "Todella objektiivisesta näkökulmasta", Vološinov jatkaa, "kieli on keskeytymätön muutoksen virta. [...] Synkroninen järjestelmä [...] toimii vain konventionaalisenä mittapuuna rekisteröitäessä joka hetki todella tapahtuvia poikkeamia". (Vološinov 1990, 84-85.)

Todelliselle puhujalle kieli on olemassa ainoastaan lakkaamatta muuttavana joukkona konkreettisia lausumia. Puhunta ei koskaan ole yksilöllinen akti, vaan sosiaalinen tapahtuma, ainutkertainen tilanne, missä merkitys määräytyy puhujan ja kuulijan välisen suhteen mukaisesti. Merkitys on täysin kontekstin määräämä. Vološinovin tunnetun määritelmän mukaan "sana on kaksipuoleinen akti. Sitä määrää yhtä paljon se kenelle se on kuin kenen se on. Sanana se on nimenomaan puhujan ja kuulijan välisen suhteen tuote. [...] Välitön sosiaalinen tapahtuma ja laajempi sosiaalinen ympäristö määrävät kokonaan puhunnan rakenteen - sitä paitsi ns. sisältä päin". (Ibid., 106-107 kurs. poist.)

Bahtin puhuu vastaavalla tavalla sanan "sisäisestä dialogisuudesta", jota "monologinen" kielitieteellinen ajattelu ei kykene käsitteellistämään. Kielitieteessä dialogia on tarkasteltu ainoastaan "ymmärrettävyys- ja selvyysvaatimusten" näkökulmasta. Tällöin kuulija otetaan huomioon "vain passivisesti ymmärtävänä". Bahtinin mukaan sana on kuitenkin aina tarkoitettu vastaukseksi aktiivisesti ymmärtävälle, vastaavalle ja vastaan väittävälle kuulijalle. Sana "suunnistautuu valittömästi ja suorasukaisesti tulevaan vastaussanaan: se yllyttää vastausta, ennakoi sitä ja rakentuu sen suuntaisesti". (Bahtin 1979, 100-101.)

Vološinovin ja Bahtinin muotoiluissa on kuitenkin se ongelma, että kun kieltä tarkastellaan "todellisen puhujan näkökulmasta", sanan immanentisti sosiaalinen dialogisuus näyttää rajautuvan välittömäksi puhetilanteeksi. Vološinov tarkastelee varhaisessa "Sana elämässä ja sana runoudessa" -esseessään tapausta, missä kaksi ihmistä istuu samassa huoneessa. Konteksti määritellään tässä esimerkissä yhteiseksi olosuhteita koskevaksi tietämykseksi ja ymmärrykseksi, yhteiseksi olosuhteita koskevaksi arvioinniksi ja - mikä on huomionarvoista - yhteiseksi avaruudelliseksi ympäristöksi (Voloshinov 1983, 11). Kontekstina näyttää toisin sanoen olevan se, mikä on *molempien välittömästi nähtävillä*. "Laajempi sosiaalinen ympäristö" näyttää siis määrittävän puhujan ja kuulujan välistä suhdetta vain siinä määrin, kuin molemmat osapuolet ovat siitä samanaikaisesti tietoisia.³²

Vološinov tarkastelee kuitenkin myös monimutkaisempaa "vieraan puheen" välittämisen ongelmaa. Vieras puhe on Vološinovin määritelmän mukaan "puhe puheessa, lausuma lausumassa, mutta samalla se on myös puhetta koskevaa puhetta, lausumaa koskeva lausuma" (Vološinov 1990, 138 kurs. poist.). Kielen dialogisuus laajenee tällöin kauas välittömän sosiaalisen tilanteen ja puhujien yhteisen näköpiirin ulkopuolelle. Vološinov kuitenkin rajoittaa tarkastelunsa kaunokirjallisissa teksteissä esiintyvien diskurssimuotojen luokitteluun.

Bahtin puolestaan kehittää ajatusta eteenpäin tarkastelemalla tapaa, jolla jokainen lausuma suuntautuu dialogisesti paitsi vastaanottajalle, myös olemassa oleviin, "jo-sanottuihin" merkityksiin. Niiden ristiin menevät "arviot ja painotukset" muodostavat monimutkaisen dialogisen verkoston, jonka jatkona jokainen uusi lausuma konstituoituu (Bahtin 1979, 96-97.) Kieli ei Bahtinin mukaan koskaan ole "neutraali ympäristö" (kuten abstrakti objektivismi antaa ymmärtää), vaan "vieraiden intentioiden asuttama ja kyllästämä" (ibid., 114). Yksilölle kieli on pikemminkin "konkreettinen ja ristiriitainen mielipide maailmasta" ja se sijoittuu aina "oman ja vieraan rajamaille" (ibid., 113). Jokaisen äänen taustalla on toisin sanoen aina kuultavissa toisten äänten jälkiä, kaikuja keskenään kamppailevien yhteiskunnallisten äänten historiallisesta dialogista, joka pikemminkin kuin abstrakti ja universaali, muuttumaton kielijärjestelmä, on siis jokaisen uuden äänen ennakkoehto.

"Vieraan puheen" teoria viittaa siis toisten lausumien läsnäoloon jokaisessa lausumassa, toisten kontekstien läsnäoloon jokaisessa "välittömässä" kontekstissa (Carroll 1983, 70). Vaikka Bahtin puhuu sanasta aina jonkun elävän reaalisesta ihmisestä, niin että "jokaisessa tekstissä [...]"

päädymme lopuksi ihmisääneen, niin sanoaksemme törmäämme ihmiseen" (Bahtin 1979, 417), jokainen yksilöllinen "ääni" on siis viime kädessä immanentisti sosiaalinen konstituoituessaan dialogisesti toisista äänistä, jotka edustavat vaihtelevassa määrin erilaisia yhteiskunnallis-ideologisia positioita, "konkreettisia ja ristiriitaisia mielipiteitä maailmasta".

Tässä kohtaa on syytä kohdistaa huomio termiin "ääni". Tämä metafora ennakoii hämmästyttävän hyvin nykypäivän kulttuurintutkimuksen teoreettisia ongelmia. "Ääni" on sopivan joustava metafora kuvaamaan sosiokulttuurista subjektiviteettia sosiaalisesti määräytyväksi mutta samalla kertaa kuitenkin aktiivisen oma-aloitteiseksi (Hale 1994, 445). Subjektiviteetti "äänenä" on nykypäivän terminologiaa mukailleen perustavalla tavalla "hajaantunut" sikäli, että se saa aineellisen olomuodon muotoutuessaan toisten äänten kyllästävässä sosiaalisesti heterogeenisessä kielessä. Samanaikaisesti "ääni" on kuitenkin myös ainutkertaisen yksilöllinen antaessaan ennalta arvaamattomalla tavalla uuden "äänen" jo olemassa-oleville äänille ja merkityksille. Paradoksi piilee siinä, että subjektiviteetti on "aineellisessa" mielessä sosiaalisesti määräytyvä konstituoituessaan kielessä ja kielen kautta, mutta "aineettomassa" mielessä, kykynä antaa uusi yksilöllinen "ääni" jo-sanotuille merkityksille, se on ainutkertaisen persoonallinen.

Ongelma tulee selvästi esille tarkasteltaessa yksityiskohtaisemmin Vološinovin "sisäisen puheen" teoriaa. Vološinov tulkitsee Marxin ja Engelsin ajatusta kielestä käytännöllisenä tietoisuutena niin, että yksilöllisen merkityksen luominen on merkin sosiaalisen tosiasian tulemista yksilöllisen tietoisuuden konstituentiksi, "sisäiseksi puheeksi". Tietoisuus "voi realisoitua ja tulla todelliseksi vain merkkimateriaalissa", Vološinov (1990, 27) kiteyttää. Psyky on Vološinovin mukaan "sisäisten merkkien meri", josta "ulkoiset merkit syntyvät [...] ja jatkavat siinä elämäänsä, sillä ulkoisen merkin elämä on jatkuvassa uudistumisprosessissaan [...] sen jatkuvaa ottamista uudelleen käyttöön sisäisessä kontekstissa" (ibid., 51). Koska psyky on läpikotaisin sosiaalinen "sisäisten merkkien meri", on jokainen yksilöllinen ääni vain dialoginen reaktio, joka "uudelleensynnyttää" ulkoisten merkkien ristiriitaisen sosiaalisen todellisuuden.

Dialoginen kielifilosofia johtaa näin keskelle kielen olemukseltaan heterogeenista todellisuutta, keskelle sosiopoliittisessa historiallisessa prosessissa muotoaan jatkuvasti muuttavaa murteiden, puhetaiposten, slangien ja erityiskielten kiistaa, kuten Deleuze ja Guattari asian ilmaisevat. Ongelmana kuitenkin on, että merkkien sosiopoliittinen *aineellinen todellisuus* kielen intersubjek-

tiivisuutena, mitä Vološinov toistuvasti teoriassaan tähdentää, perustellaan viime kädessä varsin epämääräisesti.

Irrottautuessaan klassisesta perusta-päällysrakenne -mallista Vološinov korostaa, että "merkki myös heijastaa ja tulkitsee toista todellisuutta, eikä ole vain todellisuuden materiaallinen osa" (Vološinov 1990, 26). Perustan konfliktit siirtyvät näin suoraan kielen intersubjektiiviseen "toiseen todellisuuteen": jokaisesta merkistä tulee "luokkataistelun areena" (ibid., 40). Merkin aineellinen olemassaolo perustuu kuitenkin sen *aineettomuuteen*, kykyyn "myös heijastaa ja tulkita" (mistä yhteiskunnassa käydään jatkuvaa kamppailua). Vološinov haluaa tässä irrottautua kielitieteen "abstraktista objektivismista" korostamalla kielen roolia käytännöllisenä tietoisuutena: yksilöllisen merkityksen luominen on aina sosiaalinen teko ristiriitaisessa sosiaalisessa todellisuudessa. Tässä tullaan kuitenkin toiseen ongelmaan: nyt kielen yliyksilöllinen aineellinen todellisuus tukeutuu *aktiivisiin yksilöllisiin toimijoihin*. Merkin materiaallisen todellisuuden synnyttää, kuten edellä nähtiin, siirtymä merkityksiä luovaan "sisäisten merkkien mereen", joka - vaikka läpikotaisin sosiaalinen onkin - on silti jollain tapaa erilleen rajattu yksilöllisen oma-aloitteisuuden alue. Mutta yksilötietoisuuden aineellinen todellisuus on kuitenkin aivan yhtä vaikeasti hahmotettavissa kuin merkinkin: tietoisuus, joka siis on myös merkkitodellisuutta, syntyy itse siinä, minkä se "uudelleensynnyttää". Tuloksena on varsinainen erojen leikki, "merkitysten päättymättömän lykkäämisen" sarja, missä niin kielen kuin tietoisuudenkin olemassaolo on jatkuvaa itsestä irtautumisen virtaavaa liikettä vailla mitään pysyvää alkuperää, identiteettiä tai päämäärää. (vrt. Weber 1985, 95-100.)

Toisin sanoen, Vološinov pyrkii kehittelemään marxilaisista lähtökohdista käsin teoriaa, missä kieli ei ole pelkkä perustan aineellisesta suhteista käsin määräytyvä päällysrakenne. Kielen "aineettomasta" kyvystä "heijastaa ja tulkita" näitä suhteita tulee tällöin kuitenkin miltei yhtä kuin "perustan" aineelliset suhteet (Hale 1994, 454-455). Bahtin, joka kirjoituksissaan ei tukeudu lainkaan marxilaisiin lähtökohtiin, menee tässä vielä pidemmälle. Hänen mukaansa jokainen kielenkäytön sosiaalisesti vakiintunut muoto "edustaa omintakeista maailmankäsitystä, maailman sanallisen tulkinnan muotoa, erityistä esineellisten merkitysten ja arvokäsitysten muodostamaa näkemystä" (Bahtin 1979, 111). Nämä "äänet" puolestaan risteytyvät vaihtelevassa määrin "ihmisen tajunnassa" (ibid.). Bahtin ottaa esimerkiksi lukutaidottoman talonpojan, joka rukoili yhdellä kielellä (kirkkoslaavilla) jumalaa, puhui toisella (omalla murteellaan) perhepiirissä ja asioi viranomaisten kanssa kolmannella (virallisella kirjakielellä). Ongelmana tässä on Bahtinin

mukaan lähinnä se, että "talonpojan tajunnassa nuo kielet eivät silti olleet dialogisesti suhteutetuina" (ibid., 115-116).

Loppujen lopuksi sosiaalinen konteksti näyttää siis, kuten Ken Hirschkop (1986, 97) huomauttaa, palautuvan abstraktien yksilötietoisuuksien sosiaalista asemointia ilmentävien äänten - "maailman sanallisen tulkinnan muotojen" - moneudeksi ja niiden väliseksi vuorovaikutukseksi. Bahtin korostaa kyllä "monologisuuden" sosiaalista, historiallista ja poliittista kontekstisidonnaisuutta kirjoittaessaan, että autoritaarinen, monologinen sana "on kasvettunut erottamattomasti auktoriteettiin - poliittiseen valtaan, laitokseen, henkilöön - se pysyy pystyssä ja kaatuu yhdessä niiden kanssa" (Bahtin 1979, 164). Viime kädessä yhteiskunnallinen vallankäyttö palautuu kuitenkin abstraktien yksilötietoisuuksien ajatuksellisiksi sisällöiksi. Bahtinilla mikä hyvänsä ideologioiden välinen vuorovaikutus näyttää itse asiassa olevan poliittisesti edistyksellistä dialogisuutta, "dialogista suhteuttamista", joka tapahtuu täysin irrallaan aineellisista yhteiskunnallisista valtarakenteista ja erilaisista kasvatuksen, tiedonvälityksen ja politiikan institutionaalisista käytännöistä. Modernissa yhteiskunnassa valta tunkeutuu kuitenkin konkreettisesti suoraan ruumiiseen välittymättä välttämättä lainkaan minkään "monologisen" auktoriteetin tai edes subjektin tietoisuuden kautta, kuten Foucault (1980a, 186) kiteyttää. Yhteiskunnallisen vallan käsittäminen keinotekoiseksi "monologisuudeksi", joka ennemmin tai myöhemmin väistämättä dialogisoituu "ihmisten tajunnassa" tekeekin helposti täysin mahdottomaksi tutkia, miten valta käytännössä vaikuttaa erilaisissa diskursseissa. "Yhtenäisen kielen" kategoria ei esimerkiksi niinkään ole kielitieteellisen ajattelun monologisten hallinta- ja keskittämisyrittämysten "teoreettinen", vaan konkreettisesti poliittinen ilmaus - nimenomaan siksi, että se pyrkii näyttäytymään puhtaasti teoreettiseksi.

Vaikka teoria kielen dialogisuudesta onkin kielitieteen poliittista kritiikkiä, loppujen lopuksi Bahtin ja Vološinov eivät kuitenkaan kykene luomaan teoriaa siitä, kuinka ihmiset konkreettisesti ruumiillisina olentoina järjestetään kielen välityksellä yhteiskunnassa tietyllä tavalla. Selvittämättä jää, miten sosiopoliittiset valtasuhteet investoivat kielen välityksellä suoraan ruumiiseen riippumatta tietoisuuksista ja niiden välisistä dialogisista suhteista (Grisham 1991, 41.)

Vološinovin ja Bahtinin "vieraan puheen" teoria on kuitenkin mahdollista tulkita myös toisella tavalla. Deleuzen ja Guattarin pragmatiikan teoriaan suhteuttamalla dialoginen kielifilosofia

voidaan purkaa ja koota kokonaan toisenlaiseksi sommitelmaksi, mikä avaa uusia tarttumapintoja uusiin moneuksiin.

Vieras puhe käskyjen välittäjänä: käskysanat ja lausumien kollektiiviset sommitelmat

Bahtin ja Vološinov rinnastavat, kuten edellä todettiin, kielitieteen ja kielen opetuksen "sanankäskyvallan" käyttöön. Deleuzen ja Guattarin esimerkit kielioppisääntöjä tankkaavasta äidinkielenopettajasta ja chomskylaisesta kielitieteilijästä viittaavat kuitenkin pidemmälle: "sanankäskyvalta" on loppujen lopuksi asia, jota tietoisuusfilosofisiin lähtökohtiinsa sidottu kielen dialogisuuden teoria ei kykene kunnolla käsitteellistämään.

Deleuze ja Guattari esittävät, että kielessä ei olennaiselta osaltaan ole lainkaan kyse kommunikaatiosta tai informaation välittämisestä, vaan *käskyjen jakamisesta*. Informaatio on vain toissijainen asia, minimiehto käskyn perille menemiseksi. Kielen alkeisyksikkö on Deleuzen ja Guattarin mukaan käskysana (*mot d'ordre*). He viittaavat tässä yhteydessä J. L. Austenin puheaktiteoriaan. Austen (1962) puhuu sisäisestä tai immanentista suhteesta puheen ja tietyn toiminnon välillä: sanominen merkitsee tietyn teon suorittamista. Performatiivit toteuttavat tietyn teon sanomalla sen: vannon sanomalla "minä vannon". Laajemmin ymmärrettynä puhuminen on aina jonkin teon suorittamista puheessa, illokutionaarinen akti. Esimerkiksi toteamus "kuu on juustoa" on itse asiassa väite: "väitän että kuu on juustoa". Käskysana ei kuitenkaan ole puheaktiteorian tarkoittamassa mielessä vain yksi lausuman tyyppi, joka toteuttaa jonkin totunnaisen sosiaalisen konvention. Käskysanan käsite viittaa laajemmin tapaan, jolla yhteiskunnallinen valta toteutuu kielessä. Se tarkoittaa jokaisen sanan tai lausuman suhdetta *ei-diskursiivisiin, implisiittisiin ennakko-oletuksiin*, niihin illokutionaarisiihin akteihin, jotka lausuma toteuttaa. Lausuma ei toteuta tiettyä tekoa siksi, että se *viittaa* joidenkin eksplisiittisten ennakko-oletusten mukaisesti toiseen lausumaan tai kielen ulkoiseen toimintaan. Lausuma toteuttaa tietyn teon siksi, että se on implisiittisten ennakko-oletusten *valtuuttama*. Tuomari sanoo syytetylle: "tuomitsen sinut...". Tällainen illokutionaarinen valta on peräisin lausuman suhteesta *lausumisen kollektiiviseen sommitelmaan* (*agencement collectif d'énonciation*), tässä tapauksessa kokonaiseen lainopillisten tekstien joukkoon sekä lain säätämisen ja toimeenpanemisen koneistoon. (Deleuze & Guattari 1988, 77-79; Grisham 1991, 45).

Pragmatiikkaa ei näin ollen voida sivuuttaa jonain kielen ulkoisena asiana, sillä se on kielen immanentti perusta. Deleuzen ja Guattarin pragmatiikka johtaa näin tarkastelemaan kieltä ei-kielellisten sosiaalisten ja poliittisten voimien konfrontaatiokenttänä, kielitieteen periaatteet mukaan lukien (Grisham 1991, 45). "Pragmatiikka on kielen politiikkaa", Deleuze ja Guattari (1988, 82) kiteyttävät.

Koska käskysanat eivät välitä todellisuutta koskevaa informaatiota, toimi representaation tai merkityksenannon välineinä, kielen tarkastelussa ei kuitenkaan voida lähteä liikkeelle kielen ulkoisesta todellisuudesta. Koska kieli on käskyjen välittämistä, ainoa mahdollinen kielen määritelmä perustuu epäsuoraan esitykseen. Deleuze ja Guattari viittaavat tässä Vološinovin "vieraan puheen" teoriaan. He toteavat Vološinovin tavoin, että jokainen diskurssi on epäsuoraa esitystä, vierasta puhetta puheessa. Kieli kokonaisuudessaan on epäsuoraa esitystä, käskysanan läsnäoloa jokaisessa sanassa. Epäsuoran esityksen ennakoedellytyksenä ei tällöin ole suora esitys, vaan suora esitys on pikemminkin keinotekoisesti erilleen irrotettu lausumisen kollektiivisen sommitelman fragmentti. Kun kielitieteellinen ajattelu postuloi Vološinovin ja Bahtinin mukaan "normatiivisesti itseidenttisten muotojen järjestelmän", jonka satunnaisena toteutumana jokainen yksittäinen puhunta on "valmis monologinen lausuma", se on kykenemätön käsittämään, kuinka yksittäinen sana voi samalla olla ainutkertainen lausuma. Vološinov ja Bahtin puhuvat tässä dialogisuudesta, mutta dialogisuus rajautuu ongelmallisesti tietoisuuksien vuorovaikutukseksi. Deleuze ja Guattari puhuvatkin mieluummin käskysanan välittömästä hetkellisyydestä. Sommitelmat muuttuvat jatkuvasti ja pragmatiikan tehtävänä on osoittaa, miten käskysanoja konstituiva lausumisen kollektiivinen sommitelma ottaa tietyllä hetkellä käyttöön tietyn kielellisen yksikön suhteessa kielen immanentteihin ei-kielellisiin, implisiittisiin ennakooletuksiin. Tämä puolestaan estää kieltä sulkeutumasta itseensä kielitieteellisen ajattelun olettamalla tavalla. Kieli avautuu "muihin ulottuvuuksiin ja rekistereihin". (Deleuze & Guattari 1988, 76-77, 82, 84-85, ks. myös 523 viite 5).

Kielen hallitsematon variaatio

Deleuze ja Guattari viittaavat William Labovin klassiseen tutkimukseen kielen variaatiosta. Labov kritisoi kielitieteelle Saussuresta Chomskyyn tunnusomaista "saussurelaista paradoksia": kielen sosiaalista aspektia (universaalin, kaikille yhteisen kielijärjestelmän periaatteita) tutkitaan havainnoimalla ketä tahansa yksittäistä puhujaa. Kielen yksilöllistä aspektia, puhuntaa (univer-

saalien vakioiden yksilöllistä variointia) puolestaan tutkitaan sosiaalisessa kontekstissaan (Labov 1972, 187; vrt. myös Deleuze & Guattari 1988, 524 viite 7). Labovin sosiolingvistiset tutkimukset kuitenkin osoittavat, että "sosiaaliset paineet ovat kielessä jatkuvassa toiminnassa [...] immanettina sosiaalisena voimana, joka toimii elävässä nykyhetkessä" (Labov 1972, 3). Synkronian käsite muuttuu tällöin hyödyttömäksi: systeemi on jatkuvan muutoksen tilassa siten, että variaatiota ei enää voida ymmärtää pelkäksi poikkeamaksi, vaan se on itsessään systemaattista.

Deleuze ja Guattari kehittelevät Labovin oivallusta eteenpäin irrottautumalla kokonaan kaikista systeemisistä periaatteista: kun nuori musta puhuja Labovin esimerkissä siirtyy samassa hyvin lyhyessä lauseessa murteesta yleiskieleen, erottelu näyttäytyy abstraktiksi ja kestävämmäksi. Jokainen systeemi muuttuu jatkuvasti, eikä tätä voi määritellä vakioiden ja homogeenisuuden avulla, vaan ainoastaan avoimeksi variaatioksi, joka on immanettia ja jatkuvaa. Lause "minä vannon!" on eri lause riippuen siitä sanooko sen rakastaja rakastetulleen, lapsi vanhemmalleen, vaiko todistaja oikeudessa. (Deleuze & Guattari 1988, 93, 94.)

Vološinovin ja Bahtinin dialoginen kielifilosofia rinnastuu Labovin tutkimuksiin siinä, että koska jokaisen lausuman rakenteellisena ennakkoehtona on dialoginen suhde toisiin lausumiin pikemminkin kuin universaali kielijärjestelmä, myös heille kieli on epäsystemistä ja jatkuvan ennalta arvaamattoman muutoksen tilassa. Huomionarvoista on, että Bahtin kuvaa kielen jatkuvaa variaatiota musiikillisin metaforin: "sana tunkeutuu vieraiden sanojen muodostaman ja eri tavalla painotetun ympäristönsä läpi tarkoitteeseensa ja ilmeikkyyteensä sointuen ja dissonoiden ympäristönsä eri momenttien kanssa" siten että "sen tyyliasi ja sävy muotoutuu tuossa dialogisessa prosessissa" (Bahtin 1979, 97).

Deleuze ja Guattari tulkitsevat Bahtinin ja Labovin ajattelua niin, että erilaisten sosiaalisten "kielten" tunnusmerkkinä eivät ole kullekin kielelle luonteenomaiset sanastolliset erikoisuudet, vaan tapa, jolla kukin kieli *saattaa yleiskielen yhteiset elementit jatkuvaan variaatioon*. He kehittelevät ajatusta eteenpäin viittaamalla muusikoiden tapaan puhua temasta variaationa. He puhuvat jopa erityisestä "kromaattisesta lingvistikasta". Kun yksittäiset elementit varioivat jatkuvasti keskenään, variaation tonaalisten keskusten järjestelmä muuntuu modernin (tai "primitiivisen") musiikin yleistetyksi kromaattisuudeksi. Tällainen laajennettu kromaattisuus tuottaa rihmastollisen järjestelmän, joka korvaa puumaisen hierarkian. Syntyy "virtuaalinen kosminen jatkumo", jonka osiksi myös hiljaisuudet, tauot ja katkokset muuttuvat. "Virtuaalisuus" tarkoittaa

tässä erityislaatuista singulaarisuutta, todellista, joka ei ole aktuaalista. Jokainen lausuman variantti on läsnä yhdessä yksittäisessä toteutumassa. Bahtin puhuu vastaavasti jokaisen äänen tai lausuman taustalta kuultavissa olevista toisten äänten tai lausumien jäljistä: jokainen lausuma konstituoituu dialogisesti toisista lausumista, jotka tässä mielessä ovat siis kaikki virtuaalisesti läsnä kyseisessä lausumassa. Lausuma ei siten Deleuzen ja Guattarin mukaan ole muuttumattomien ja pakollisten sääntöjen toteutuma, vaan se toteuttaa valinnaisia sääntöjä, jotka muuttuvat jokaisessa aktualisaatiossa. Säännöt toisin sanoen varioivat variaation itsensä sisällä. Virtuaalinen variaatio, eikä siis universaali kielisysteemi, onkin todellinen *kielen abstrakti kone*. Se muodostaa lausumisen kollektiivisen sommitelman abstraktin *diagrammin*, jonka funktioiksi konkreettiset sommitelmat järjestävät variaabeleiden monimutkaiset suhteet. (Deleuze & Guattari 1988, 95, 97, 99-100.)³³

"Sanan sointuminen ja dissonoituminen ympäristön eri momenttien kanssa" voidaan laajasti ymmärrettynä tulkita tarkoittavan kielen vapaan variaation "laajennettua kromaattisuutta". Tällaiset musiikilliset metaforat asettavat kielellisen "kohinan" kommunikaation edelle. Kaikenkattavan kommunikaation läpinäkyvyys puolestaan on jälkiteollisissa informaatioyhteiskunnissa asetettu miltei jumalalliseksi tuonpuoleisuudeksi, jota kohti reaali maailmassa tulee jatkuvasti pyrkiä. Bahtin taas tunnetaan "dialogisen" kommunikaation teoreetikkona. Hänen kirjoituksistaan etsitäänkin usein jotain sellaista, jonka avulla jo sinällään kaikkivoipainen kommunikaatio tulisi vieläkin paremmaksi. Musiikilliset metaforat viittaavat kuitenkin toisaalle. Tehokkaan kommunikaation ideana nimittäin on, että kaikki ulkoinen "kohina" eliminoidaan. Kaikki vieras - murteellinen puhetapa, änkytys, lipsahdukset, epäröinnit - on abstrahoitava vaihdettavaksi informaatioksi, joka kulkee ideaalisen "lähettäjän" ja "vastaanottajan" välillä. Tällaisessa ideaalissa "keskustelussa" kaikki ovat mukana mutta kukaan ei itse asiassa puhu eikä kuuntele. Kaikki sen sijaan tottelevat: on mahdollista sanoa vain se minkä muut ovat jo sanoneet, kuulla vain se, mikä kuuluu kommunikatiivisen "totuuden" piiriin. Huomattavaa onkin, että inhimillisesti merkityksellinen puhe on kommunikaation näkökulmasta suureksi osaksi merkityksetöntä "kohinaa": änkytystä, epäröintiä, huutoa ja kuiskausta. Se on osa "maailman muminaa", kiinnittymistä ympäröivään meluun tai uhkaavaan hiljaisuuteen: kuiskaus meluisessa ravintolassa, ensimmäiset sanat aamun vihlovassa hiljaisuudessa, lapsen lallattelua pimeässä metsässä. Kielen vapaan variaatio on tässä mielessä "kosmista". Kosminen puolestaan on parhaiten kuvattavissa musiikillisin termein. "Musiikillinen" ei kuitenkaan tarkoita taidemusiikin melodisuutta ja harmoniaa. Se on lähempänä luonnonkansojen rituaalista "musiikkia", jolla ei ole alkua, loppua,

huippukohtaa tai ylipäänsä merkitystä, vaan joka kiinnittyy osaksi maailman muminan kosmista jatkumoa. (Lingis 1994, 70, 81, 99; Vähämäki 1996, 20-21; Deleuze & Guattari 1988, 311-312.) Esimerkiksi kaupunkiympäristö arkisena "informaatiotilana" kaikkine digitaalisine mainostauluineen on B. Travenin sanoin myös "ikuisten tarinoittensa laulua" laulava viidakko, "täynnä sirkutusta, kuiskailuja, surinaa, suhinaa, valitusta, vinkunaa ja silloin tällöin kauhun ja pelon huutoja".³⁴

Bahtin kritisoi kielitieteellistä ajattelua siitä, että puhunnan sosiaalisuus sulkeistetaan toisarvoisella tyylin kategoriolla. Deleuzen ja Guattarin mukaan tyyli ei kuitenkaan ole mitään muuta kuin kielen jatkuvaa variaatiota. Tyyli ei ole yksilöllistä, vaan paremminkin "vieraan puheen" kollektiivisen sommitelman purkautumisen, deterritorialisaaion liike, joka tuottaa vieraan kielen oman kielen sisään, muukalaisuuden - kaksi- tai monikielisyiden - omassa kielessä. Deleuze ja Guattari viittaavat tässä suosikkikirjailijoidensa (Kafka, Beckett, Godard) kaksikieliseen taustaan sekä siihen, että useimmat heistä eivät ole yksinomaan kirjailijoita. Heidän töissään kieli alkaa "änkyttää": kielen ja kieliopin vakiot tuodaan laajennetun variaation piiriin. Tyyli muuttuu kieleksi, joka avautuu osaksi maailman muminan virtuaalista kosmista jatkumoa.³⁵ Virtuaalinen kielen abstrakti kone on jatkuvasti uutta ja ennalta tuntematonta luova immanenttien suhteiden rihmastollinen tila. Kielen immanentti ja jatkuva variaatio on näin ymmärrettävissä virtuaalisen reaalisesti vaikuttavaksi kollektiiviseksi luovuudeksi, jossa kielen variaabelit joutuvat deterritorialisaaion liikkeeseen. (Deleuze & Guattari 1988, 97-99.) Bahtin viittaa romaaniteoriassaan vastaavanlaiseen ilmiöön puhuessaan siitä, kuinka "tekijän suhde kieleen [...] ei ole pysyvä vaan se alituisen liikkuu ja värähtelee, väliin se värähtelee rytmillisesti" (Bahtin 1979, 122). Kirjailija "pyrkii aina omastaankin sanomaan vieraalla kielellä" (ibid., 107), siten että "lausuma alkaa vaikuttaa sosiaalisesti vieraalta kieleltä ja [...] sanan suunnistautuminen vieraiden lausumien joukossa muuttuu sen suunnistautumiseksi sosiaalisesti vieraiden kielten joukossa saman kansallisen kielen sisällä" (ibid., 104-105).

Deleuze ja Guattari esittävätkin, että "Bahtinin romaaniteoriassa, joka korostaa kontrapunktisten ja sanan kaikissa merkityksissä moniäänisten sommitelmien rinnakkaisuutta arkkitehtonisten ja sinfonisten kompositioiden kanssa" on viime kädessä ideana liike, joka seuraa ja piirtää seuratesaan esiin kielen ennalta tuntematonta virtuaalista variaatiolinjaa. Tällainen maailman muminan tavoittaminen puolestaan "edellyttää valtavaa komposition tasoa, joka ei ole ennalta tunnettu

vaan muodostuu teoksen etenemisen myötä, avaten, sekoittaen, purkaen ja kooten yhä vain äärettömämpiä sommitelmia". (Deleuze & Guattari 1993, 192.)

Kielen deterritorialisaation ja reterritorialisaation liikkeiden välinen dynamiikka jää tässä vielä runollisen abstraktiksi, irralleen reaalisesta sosiopoliittisesta todellisuudesta ja sen artikuloitumisesta kieleen. Runollisella on kuitenkin myös raadollisempi kääntöpuolensa. Deleuze ja Guattari kehittelevätkin teoriaansa eteenpäin lainaamalla lisää kielitieteellistä terminologiaa omaan sommitelmaansa. Myös Bahtinin ja Vološinovin käsitteistö on tässä mahdollista asettaa liikkeeseen kokeilemalla sen yhteensopivuutta Deleuzen ja Guattarin päämäärien kanssa. Seuraavaksi on syytä katsoa, miten Deleuze ja Guattari tarkentavat "käskysanan välittömän hetkellisyiden" ajatustaan, joka mahdollistaa lausuman ainutkertaisuuden käsitteellistämisen ilman dialogisuuden teorian implisiittisiä tietoisuusfilosofisia sitoumuksia.

Käskysanojen välitön hetkellisyys

Bahtin korostaa, kuten edellä todettiin, kielen hallitsematonta sosiaalista heterogeenisuutta tähdentämällä, että jopa "kullakin päivällä on oma tunnuksensa, oma sanastonsa ja omat painotuksensa" (Bahtin 1979, 83). Hän painottaa jokaisen lausuman ainutkertaista hetkellisyyttä toteamalla edelleen, että "jokainen sosiaalisesti merkittävä sanallinen esiintyminen saattaa toisinaan iskostaa" (tai oikeammin "tartuttaa" (*zaražat'*)) kieleen tällaisia hetkellisiä tunnuksia omien intentioidensa mukaisiksi "isku[lause-]sanoiksi" (*slovo-lozung*) (ibid., 110). Deleuze ja Guattari muuntavat, vaikeivät Bahtiniin viittaakaan, tämän Bahtinin faktuaalisen huomion keskeiseksi teoreettiseksi oivallukseksi.

Deleuze ja Guattari (1988, 81-83) puhuvat käskysanojen sekunnin tarkasta päivittymisestä, sanan ajallisesti tiettyyn hetkeen paikantuvasta suhteesta implisiittisiin illokutionaarisiin ennakko-oletuksiinsa tiettyssä sommitelmassa tiettyinä hetkenä. He havainnollistavat ajatusta kahdella esimerkillä. Saksassa vuoden 1918 jälkeen irtiryöstäytynyt inflaatio huipentui semi-oottiseen transformaatioon: vanha *reichsmark* lakkasi olemasta rahaa ja korvautui *rentenmarkilla* 20.11.1923.

Vuonna 1917, piileskellessään Pietarin lähistöllä heinäkuun mielenosoitusten jälkeen, Lenin kirjoitti tovereilleen pamfletissaan "Tunnuksista", että vanha tunnus tai slogani (*mot d'ordre*

tarkoittaa arkisemmin iskulausetta tai slogania) "kaikki valta neuvostoille" ei enää uudessa historiallisessa tilanteessa ole käyttökelpoinen iskulause. Se ei enää 4.7.1917 jälkeen kerro joukoille totuutta vallitsevasta poliittisesta tilanteesta. Leniniä ei kuitenkaan kiinnosta niinkään representaatioiden referentiaalinen totuus, vaan se, että tietyn iskulauseen käyttö ei aina ole "oikea" poliittinen interventio kyseisessä historiallisessa konjunktuurissa. "Oikea" iskulause nimeää historiallisen tilanteen tähän saakka nimeämättömän "äkillisyyden". Se ei siten ole historiallisen konjunktuurin representaatio, vaan sen erityisellä tavalla aineellinen osa. Iskulause itsessään on se sulkeuma, joka loppuunsaattaa konjunktuurin antamalla sille nimen. Lenin kirjoittaa pamfletissaan: "siltoin, tuona vallankumouksen ohimenevänä kautena, maassa vallitsi niin sanottu 'kaksoisvalta', joka sekä aineellisesti että muodollisesti ilmensi valtiovallan epävarmaa siirtymätilaa" (Lenin 1981, 135). Tässä lainausmerkein erotettu "kaksoisvalta" on juuri sellainen nimi, iskulause joka sulkee asianomaisen konjunktuurin, antaa sille "aineellisen ja muodollisen" olemassaolon. Huomattavaa on vielä se, että Lenin (tarkemmin: "leninistinen" abstrakti kone)³⁶ ei sanavalinnallaan onnistu työstämään uudelle tilanteelle (tarkemmin: joukkojen "bolševistiselle" kollektiiviselle sommitelmalle) uutta osuvampaa nimeä. Konjunkturi ei ole vielä sulkeutunut, ja Lenin kykenee ainoastaan epäsuorasti osoittamaan, miten oikean slogan ei vain juhlista tapahtunutta historian käännettä, vaan se on olennaisella tavalla itsessään tuo historiallinen tapahtuma. (Lecerle 1991, 209-212; Deleuze & Guattari 1988, 86-87, 100.)

Käskysanana toimiva lausuma on siis itsessään se tapahtuma, joka antaa äkilliselle historialliselle muutokselle Leninin sanoin "aineellisen ja muodollisen olemassaolon". Lausuman aineellinen todellisuus perustuukin Deleuzen ja Guattarin mukaan ensisijaisesti siihen, että lausuma tapahtumana sisältää joskus hyvinkin dramaattisen *aineettoman transformaation* (*transformation incorporelle*), joka on risteyskohta sanojen ja asioiden välillä.

Aineettomat transformaatiot

Deleuze ja Guattari soveltavat tässä stoalaisen logiikan kategorioita, joita Deleuze on analysoinut yksityiskohtaisemmin. Stoalaiset erottivat toisaalla *aineelliset kappaleet tai ruumiit* ja toisaalla *aineettomat transformaatiot tai tapahtumat*. Ainoastaan aineelliset kappaleet ovat todella olemassa. Jokainen kappale on stoalaisessa kosmologiassa universaalien logoksen hallitseman dynaamisen perusaineen olomuoto. Koska jokainen kappale on universaalien logoksen osa, on jokainen kappale itse oma syynsä: puut kasvavat niinkuin puut kasvavat. Kappaleita määrittää

lisäksi kullekin ominainen kyky toimia ja olla toiminnan kohteena, sekä kappaleiden toisiinsa sekoittuminen ja sulautuminen, mikä määrittää niiden kvantitatiivista ja kvalitatiivista tilaa. Veitsi esimerkiksi leikka lihaa. On kuitenkin myös joukko toisessa mielessä olemassa olevia asioita: "aineettomat" tapahtumat kappaleiden pinnalla. Puu esimerkiksi kasvaa, mutta samalla tapahtuu jotain: puu "viheriöi", mikä tarkoittaa puun sen hetkistä olemassa olon tapaa varsinaisen olemassa olon ohella. Kun veitsi tunkeutuu lihaan, kaksi aineellista kappaletta sulautuu toisiinsa. "Leikkaaminen" ei kuitenkaan ole lihan ja veitsen tavoin todella olemassa oleva asia tai ominaisuus. Kun kappale leikataan, ei synny mitään uutta. Samalla kappaleella on sen sijaan uusi olemassa olon tapa. Leikkaamisen aineeton tapahtuma onkin infinitiiviverbin "leikata" ilmaisema attribuutti, joka antaa tapahtumalle ilmaisumuodon. Stoalaiset kutsuvat aineettoman olemassa olon tasoa termillä *lekton*, "se, mitä sanotaan".³⁷ Sanat itsessään ovat foneettisessa mielessä lihan ja veitsen tavoin aineellisia kappaleita: käsittämätön kreikan kielen sana on myös barbaarille todella olemassa oleva asia. Kreikkalaiselle kuitenkin "se, mitä sanotaan" on myös lausuman aineeton tapahtuma. Tapahtumana lausuma "leikata" puolestaan antaa ilmaisumuodon aineettomalle tapahtumalle tai muutokselle kappaleiden - lihan ja veitsen - pinnalla. Merkitykset ja tapahtumat muodostavat näin stoalaisten mukaan yhtenäisen artikulaatiopinnan, jolla *tapahtumat ilmenevät sanoissa, mutta attribuoituvat aina asioihin*. (Deleuze 1990, 4-6; Bogue 1989, 67-72; Lecercle 1990, 225-226; Thesleff & Sihvola 1994, 310-325; Olkowski 1991, 287-288.)

Aineeton transformaatio on siis se, mikä ilmaistaan tietyssä lausumassa ja mikä liitetään tietyn kappaleen tai ruumiin attribuutiksi. Ilmaistessaan ei-ruumiillisen transformaation ja attribuoidessaan sen ruumiiseen lausuma ei tällöin representoi tai viitta, vaan suorittaa eräänlaisen intervention, toteuttaa puheaktin. Aineellisesti mitään ei tapahdu, kukaan ei liiku, mutta tuomarin sanat muuttavat lopullisesti syytetyn ruumiin toiseksi - rangaistustaan kärsiväksi vangiksi. Stoalaisten aineettomat tapahtumat ovat toisin sanoen sama asia kuin ne kielelle immanentit implisiittiset ennakko-oletukset, jotka konstituivat käskysanoja, eli siis yhtä kuin lausumisen kollektiivinen sommitelma (Deleuze & Guattari 1988, 80, 86; Grisham 1991, 44.)

Vaikka Bahtin ohimennen puhuukin lausumien äkillisestä "iskostumisesta" tai "tartuttamisesta", hän määrittelee dialogisuuden teoriassaan lausuman ainutkertaisen hetkellisyyden teoreettisen merkityksen toisin kuin Deleuze ja Guattari. Bahtin puhuu lausumien "dialogisesta suhteuttamisesta". Sana tai lausuma suuntautuu aina toisiin jo-sanottuihin lausumiin, joiden jatkona se konstituoituu. Jo-sanottu on Deleuzen ja Guattarin termin ilmaistuna lausumisen kollektiivinen

sommitelma. Tämä "vieraan puheen" sommitelma ei kuitenkaan ole vain dialogisten suhteiden verkosto, sillä se konstituoii *käskyjä* "siitä, mitä sanotaan". Se "iskostaa" tai "tartuttaa" eli attribuoi käskysanan ruumiiseen. Tämä aineeton tapahtuma ei siten tarkoita Vološinovin termein kielen aineetonta kykyä "heijastaa ja tulkita" todellisuutta, vaan kielen aineetonta kykyä vaikuttaa todellisuudessa.

Toisaalta "dialogisessa suhteuttamisessa" on kyse on myös puhuvan subjektin konstituutiosta jatkuvassa dialogisessa vuorovaikutusprosessissa. Yksilötietoisuus on Vološinovin mukaan vieraan puheen sosiaalisen merkkitodellisuuden jatkuvaa muotoutumista psyyken "sisäiseksi puheeksi". Minä vastaanottaa Bahtinin mukaan kaiken omasta nimestään alkaen vieraasta puheesta, toisten puhujien huulilta. Minä muotoutuu dialogissa toisen kanssa vastaanottamalla toisilta ne sanat, muodot ja painotukset, joiden avulla idea omasta minuudesta muotoutuu. (Bakhtin 1986, 138). Deleuze ja Guattari huomauttavat kuitenkin, että "minä" on niin ikään käskysana. Vieras puhe on anonyymi "mumina, josta otan oman etunimeni, äänen konstellaatio [...], josta johdan oman ääneni" (Deleuze & Guattari 1988, 84). "Minä" on tällöin pelkkä sosiaalinen funktio. Se on lingvistinen indikaattori, joka ilmaisee tavan, jolla "anonyymiin muminaan" sisältyvät käskyt paikantuvat tietyksi subjektipositioksi. Käskysana toteuttaa tällöin aineettoman transformaation, joka on samalla eksistentiaalinen imperatiivi. (Massumi 1993, 33.) "Minä vien roskat", "minä kiitän", "minä tahdon" - sängyssä vetelehtivä teini muuttuu kuuliaisesti ja vastuuntuntoiseksi perheenjäseneksi, päästötodistuksen saanut ongelmanuori työvoimaviranomaisen asiakkaaksi, vastuuntunnoton poikamies vastuuntuntoiseksi perheen pääksi. Hyvien tapojen, Valtiovallan ja Jumalan lakien edellyttämällä tavalla. ("Minä tiedän, että en enää ole koulussa ...").

Bahtin kritisoi strukturalistista ajattelua julistamalla omaksi credokseen "mutta minä kuulen kaikessa ääniä ja niiden välisiä dialogisia suhteita" (Bakhtin 1986, 169). Bahtinilainen avoimuus dialogisten suhteiden moneudelle näyttäisi Deleuzen ja Guattarin perspektiivistä implikoivan lähes hysteerisen velvollisuudentuntoista kuuliaisuutta: "äänet" puhuvat ja minä tottelen. Deleuze ja Guattari pitävät kuitenkin "äänten kuulemista" myös positiivisena mahdollisuutena. He viittaavat ääniä vastaanottavaan skitsofreeniseen minuuteen. Ikään kuin jopa toisista todellisuuksista ja toisilta planeetoilta tuleva vieraan puheen virta - tai "maailman mumina" - kätkee myös yhä uusia vapauden ja kokeilun mahdollisuuksia (Deleuze & Guattari 1988, 84.)

Kieli ja ideologia

Ongelmana on kuitenkin edelleen se, että vaikka "äänet" ovatkin sosiaalisia ennen kuin ne ovat yksilöllisiä, Bahtin samastaa kielen moniäänisyyden erilaisten "ideologisten näköpiirien" mo-
neuteen. Vološinov itse asiassa lähestyy kielen immanettia sosiaalisuutta määrittelemällä kielen yksiselitteisesti ideologiseksi todellisuudeksi: "missä on merkki, siellä on myös ideologia" (Vološinov 1990, 26).

Tämä vaikuttaa ensi näkemältä yhdeltä mahdolliselta tavalta määritellä myös jokaisen lausuman immanentti suhde implisiittisiin ennakko-oletuksiin, jotka konstituivat käskysanoja. Ongelma-
na kuitenkin on, että modernissa yhteiskunnassa valta ei rakennu yksilöllisistä tai kollektiivisista tahdoista tai intresseistä. Vaikka valta ei olekaan riippumaton ekonomisista prosesseista tai tuotantosuhteista, "biovallan mikrofysiikan" lukemattomat partikulaariset voimasuhteet ja niiden vaikutukset eivät kuitenkaan ole selitettävissä näistä käsin. (Foucault 1980a, 188.)

Ideologia-termin käyttö johtaakin tässä olennaisella tavalla harhaan. Mikään yksilötietoisuudelle läsnä oleva ideoiden ("ideo"-) taso sen enempiä kuin jokin pysyvä referentiaalinen totuus, logos (-"logia") ei määritä sommitelman käskysanojen aikaansaamaa aineetonta transformaatiota (Massumi 1992, 30).

Deleuze ja Guattari viittaavat ohimennen J. V. Stalinin klassiseen määräykseen, kuinka kielen ja ideologian suhde on tulkittava.³⁸ Tieteellisesti kielen ja ideologian suhde on sittemmin pyritty määrittelemään materialistisessa kielifilosofiassa yleensä niin, että kieli nähdään välittömäksi tuotantovoimaksi, merkitysten tai merkki-arvojen sosiaalisesti tuotannoksi (Deleuze & Guattari 1988, 89). Raymond Williams tulkitsee Vološinovin kielifilosofiaa juuri tällä tavoin: "formaalis-
ten merkkien avulla tapahtuva merkitysten sosiaalinen luominen [...] on itse asiassa kirjaimelli-
sesti tuottamisen tapa" (Williams 1988, 51). Deleuze ja Guattari epäilevät kuitenkin, että tässä vedotaan viime kädessä sellaiseen dialektiseen ihmeeseen, missä materia jatkuvasti muuttuu merkitykseksi, sosiaaliset prosessit merkitysjärjestelmiksi. He kutsuvatkin sommitelman aineel-
lista tai mielummin koneellista (*machinique*), jatkuvasti uutta tuottavaa, uusia aineellisia "kytkentöjä" synnyttävää aspektia ruumiiden sen hetkiseksi järjestymiseksi ja toisiinsa kietoutu-
miseksi yhteiskunnassa. Sommitelman semioottinen aspekti liittyy vastaavasti ilmaisukoneeseen, jonka variaabelit määräävät kielen elementtien käytön, pikemminkin kuin kielen itsensä "moni-

ääniseen" produktiivisuuteen. Sommitelmalla ei näin ole minkäänlaista transsendenttia perustaa eikä päällysrakennetta, Deleuze ja Guattari kiteyttävät, vaan se levittää molemmat dimensionsa yhtenäiselle semioottisesti muotoutumattoman materian immanenssin tai konsistenssin tasolle. "Koneellisen" ja "semioottisen" aspektin välinen artikulaatiosuhde määrittyy tällöin materian konsistenssin tason deterritorialisation ja reterritorialisaation liikkeiksi. (Deleuze & Guattari 1988, 90.)

Ellei ideologian käsite ole tässä käyttökelpoinen, kuinka ilmaisu- ja sisältötaso sitten Deleuzen ja Guattarin mukaan liittyvät toisiinsa? Voidaanko Bahtinille ja Vološinoville keskeinen ideologian käsite tulkita toisella tavalla? Kysymyksiin vastaaminen edellyttää, että selvitetään, mitä Deleuze ja Guattari tarkoittavat semioottisesti muotoutumattoman materian immanenssin tai konsistenssin tasolla.

Sisältö, ilmaisu ja abstrakti kone

Toisaalla on siis kappaleiden tai ruumiiden aineellisten modifikaatioiden taso: ruumiiden tai kappaleiden toiminta, toiminnan kohteena oleminen ja toisiinsa sekoittuminen. Toisaalla taas on kappaleisiin tai ruumiisiin attribuoitujen aineettomien transformaatioiden taso. Erottelun tulokseksi saadaan näin kaksi erillistä formalisaatiota: *sisältötaso* ja *ilmaisutaso* (Deleuze & Guattari 1988, 85). Kehitellessään edelleen stoalaisen logiikan kategorioita Deleuze ja Guattari korvaavat Saussuren merkitsijän ja merkityn mallin Louis Hjelmsleviltä lainaamallaan erottelulla ilmaisu- ja sisältötasoon, joilla molemmilla on oma muotonsa ja substanssinsa. Hjelmslevin kategoriat mahdollistavat ilmaisu- ja sisältötasojen tulkitsemisen itsenäisiksi sommitelmiksi, jotka eivät palaudu merkitsijän ja merkityn hierarkkiseksi suhteeksi.

Hjelmslev pyrki luomaan kaikista mahdollisista luonnollisista kielistä abstrahoitavissa olevan, kielen immanentteihin ominaisuuksiin perustuvan teorian. Kieli ymmärretään tällöin "puhtaiden muotojen" äärimmäisen monimutkaiseksi funktionaalisten suhdekimppujen järjestelmäksi, "sisäisten riippuvuussuhteiden autonomiseksi kokonaisuudeksi". Hjelmslev kritisoi erityisesti sellaista käsitystä, missä kieli on merkkivarasto, josta otetaan sattumanvaraisesti käyttöön merkitsijöitä ennalta olemassa oleville sisällöille, joista näin tulee joukko merkittyjä. Jos merkki arkiymmärryksen mukaan onkin aina jonkin merkki, tämä "jokin" voidaan Hjelmslevin mukaan määritellä ainoastaan funktionaalisesti. Merkki on Hjelmslevin mukaan funktio, joka yhdistää

kaksi "fuktiivia", funktion päätepestettä: ilmaisun ja sisällön. Ilmaisun ja sisällön välillä vallitsee siten puhtaasti funktionaalinen "solidariteetti", keskinäinen riippuvuus. Ilmaisun edellyttää aina sisällön ja päin vastoin, ja toisen pikemminkin kuin toisen määrittelemisen ilmaisuksi tai sisällöksi on täysin tarkastelunäkökulmasta riippuvaa. Merkki on näin yhtä lailla ilmaisun kuin sisällönkin merkki, sillä merkkifunktio edellyttää päätepesteikseen molemmat fuktiivit. Funktionaalista määritelmästä seuraa edelleen, että kieli jakaantuu yhtäältä *ilmaisuun* ja *sisältöön*, toisaalta *muotoon* ja *substanssiin*. Kielen "keskinäisten riippuvuussuhteiden autonominen kokonaisuus" on ikään kuin verkko, joka asettuu sisältötason muotoutumattoman ajatusmassan päälle. Kielellisesti muotoutumaton materia tai mieli³⁹ eriytyy tällöin (eri kielissä eri tavoin - yksinkertaisimpana esimerkkinä värispektri) sisältö-substansseiksi. Vastaavasti ilmaisutason eriytymättömästä äännejatkumosta eriytyy (kussakin kielessä eri tavalla) joukko ilmaisun substansseja (foneemeja). Sisältö-substanssi ei näin ollen voi olla olemassa valmiina "merkittynä" muodosta riippumatta, kuten Saussuren erottelu merkitsijään ja merkittyyneen helposti antaa ymmärtää. Sekä ilmaisu- että sisältötasolla on molemmilla oma muotonsa ja substanssinsa. Kielen "verkko" projisoituu muotoutumattoman mielen/materian tasolle ja erottaa tästä sisällön muodon ja sisällön substanssin sekä ilmaisun muodon ja ilmaisun substanssin funktionaaliset parit. (Hjemslev 1961, 47-60.)

Guattari havaitsi Hjemslevin käsitteistön käyttökelpoisuuden jo varhaistuotannossaan, hahmotellessaan lähtökohtia skitsoanalyttiselle psykoterapialle. Juuri Hjemslevin teorian abstraktius tekee mahdolliseksi käsitteellistää se, mille sisältötason sulkeistava strukturalismi on sokea. Strukturalistinen (ja jälkistrukturalistinen) "merkitsijöiden ketjujen" tarkastelu nimittäin sivuuttaa sen, että sisältöjen strukturoinnissa ei ole mitään automaattista, vaan erilaisilla formalisatioilla (derridalainen "arché-kirjoitus" mukaan lukien) on aina oma sosiopoliittinen alkuperänsä.⁴⁰ Mikropoliittisten tasojen moneus strukturoi kaikkia sisältöjä *ennen kuin* ne rakentuvat kielessä tai "kielen tavoin". Hjemslevin teoria tekeekin mahdolliseksi vallitsevien merkitysten kyseenalaistamisen, sillä se avaa lukemattomia potentiaalisia "artikulaatiopisteitä, poliittisen antagonismin pisteitä kaikilla tasoilla" (Guattari 1984, 82-83). Hjemslevin matemaattisen täsmällisesti kuvaama "sisäisten riippuvuussuhteiden autonominen järjestelmä" avautuu näin halun mikropoliitiikan teoriaksi. Semioottisesti muotoutumattomattoman materian tai mielen taso on aina jo muotoutunut heterogeenisten ei-semioottisten virtojen ja voimien, fysio-kemikaalisten, orgaanisten ja sosiopoliittisten koodausten ja prosessien voimasuhdekentäksi. Semioottisesti muotoutumattoman mielen/materian taso edeltää siten vallitsevia merkityksiä ja sosiaalisia

koodeja, prosesseja, joissa ilmaisu- ja sisältötasot moutoutuvat merkkifunktion toisiinsa liittämiksi funktiiveiksi. Tältä tasolta uusia artikulaatiopisteitä etsivä kokeellinen merkityksenanto onkin taistelua yhteiskunnan eri sektoreilla toimivien universaalien koodien (kuten esimerkiksi psykoanalyysi) "merkitsijän diktatuuria" vastaan (Genosko 1994, 63).

Deleuze ja Guattari kehittelevät näistä Guattarin vielä hieman luonnosmaisista muotoiluista yksityiskohtaisemman teorian siitä, millä tavoin ilmaisu- ja sisältötasot muotoutuvat ja määrittyvät ja mitkä ei-kielelliset voimat asettavat ne keskinäissuhteeseen (Bogue 1991, 78).

Hjelmslevin malli korostaa, että ilmaisu- ja sisältötasot on riippumaton sisältötasosta. Juuri tämä tekee mahdolliseksi sen, että ilmaisu voi vaikuttaa sisältöön (Deleuze & Guattari 1988, 89). Brian Massumi esittää nyrkkisääntönä, että ilmaisu käyttää aina valtaa suhteessa sisältöön. Sekä sisältö että ilmaisu ovat molemmat substanssin ja muodon yhteenliittymiä. Sisältö ilmaisun ulkopuolella, so. ilman muotoa tai substanssia, on tällöin *sisällön materiaa*, vallan kohde joukkona potentiaalisia "affekteja", potentiaalisia kykyjä toimia tai olla toiminnan kohteena. Ilmaisun ulkopuolella, ilman substanssia tai muotoa, on vastaavasti *ilmaisun materiaa*, valtaa käyttävä asia joukkona potentiaalisia funktioita. *Sisällön muoto*, sisältö substanssista abstrahoituna, mutta samalla kuitenkin liitettynä ilmaisuun, on yhtä kuin tiettyjen kvalitettien järjestys, järjestys missä valitut affektit aktualisoituvat. *Ilmaisun muoto* puolestaan on vastaavasti funktioiden järjestys, järjestys missä valitut funktiot aktualisoituvat. *Sisällön substanssi* on vallan kohteena oleva asia tietyllä tavalla kvalifioituna objektina, objektina joka esittää määrättyjä kvaliteetteja. *Ilmaisun substanssi* puolestaan on se, mikä aineellistaa valtaa käyttävän funktion. (Massumi 1992, 152 viite 36.)

Deleuze ja Guattari (1988, 66-67) havainnollistavat monimutkaista erotteluaan tulkitsemalla Foucault'n *Tarkkailla ja rangaista* -teosta. Teos on tutkimus vankilan historiallisesta muotoutumisesta modernin yhteiskunnan keskeiseksi rankaisumuodoksi. Samalla tutkitaan myös tälle rinnakkaista rikosoikeudellisten diskurssien muutosprosessia, missä kidutus korvautuu "poikkeavan" lainrikkokojen parantamisella. Kyseessä on, toisin kuin mitä ensi näkemältä voisi olettaa, kielen ja vallan suhteen ydinongelma, jolla on laajempaa merkitystä myös kielitieteen kannalta. Kuten jäljempänä havaitaan, tämä suhde merkittävä myös bahtinilaisen kielifilosofian ongelmien kannalta.

Panoptinen vankila on Deleuzen ja Guattarin käsittein ilmaistuna sisällön muoto. Sisällön substanssina puolestaan ovat panoptisen instituution ihmisruumiiden biofyysisestä materiasta (ruumiiden potentiaalisista kyvyistä toimia ja olla toiminnan kohteena)⁴¹ muokkaamat ja tietyllä tavalla järjestämät vangit. Vankilan muoto toisin sanoen aktualisoi tietyn tavan toimia ja olla toiminnan kohteena. Poikkeavuutta käsittelevän lainopillisen diskurssin mahdollistamat lausumat puolestaan muodostavat tätä vastaavan ilmaisun muodon. Ilmaisun substanssina puolestaan on "poikkeavuus" lakitekstien lausumien kohteena. (Deleuze 1988a, 47; Massumi 1992, 25. Massumi käyttää esimerkkinä koululaitosta.)

Oleennaista on, että "vankilan muoto oli olemassa jo ennen kuin sitä alettiin systemaattisesti käyttää rikoslaeissa" (Foucault 1980b, 261). Poikkeavuus ei siis ole missään mielessä merkittävä, jonka merkittynä olisi sitten vankila, Deleuze ja Guattari tähdentävät. Vankilalla sisällön muotona on nimittäin myös oma ilmaisun muotonsa. Vankilaslangi ei mitenkään välttämättä käy yksiin poikkeavuusdiskurssin kanssa. Samaten poikkeavuudella ilmaisun muotona on niin ikään oma sisällön muotonsa: lainrikkojan "poikkeavuus" ei ilmaise pelkäämistä rikosoikeudellista tapaa luokitella rikoksia, vaan myös uusia tapoja tehdä niitä. (Deleuze & Guattari 1988, 66-67.)

Koska vankilalla ja poikkeavuudella, sisällöllä ja ilmaisulla, on omat toisistaan riippumattomat historiansa ja ilmaisun muotonsa, millä tavalla sitten on mahdollista löytää yhteinen immanettisyys, joka liittyy ne toisiinsa? Tällaisena agenttina toimii *abstrakti kone*, joka valitsee millaisia lausumia tuotetaan ja mihin asiantiloihin ne liitetään. Sellaisena se tulee ymmärtää kaksitahoiseksi: toisaalla se organisoii tietynlaisen sisällön muoto-substanssin, toisaalla ilmaisun muoto-substanssin. Sisällön osalta kyseessä on *ruumiiden koneellinen sommitelma*, ilmaisun osalta *lausumisen kollektiivinen sommitelma*. (Massumi 1992, 27.) Abstrakti kone on tällöin *vallan diagrammi*. "Diagrammaattisuus" tarkoittaa, että *sillä itsellään ei ole muotoa eikä substanssia*. Abstrakti kone operoi sen sijaan materiaalilla ja funktioilla, jotka eivät ole fyysisesti tai semioottisesti muotoutuneita. Ne ovat sen sijaan osa sisältö- ja ilmaisutason sommitelmille yhteistä immanenssin tai konsistenssin tasoa, joka koostuu puhtaista intensiteeteistä, levon ja liikkeen suhteista ja muodottomien osasten välisistä nopeuksista ja hitauksista.⁴² Abstrakti kone asettuu tämän tason tietynlaiseksi järjestymiseksi tietyllä hetkellä. Se "käynnistyy" kun ruumiiden koneellinen sommitelma (sisältötaso) ja lausumien kollektiivinen sommitelma (ilmaisutaso) järjestyvät sen funktiiveiksi (Deleuze & Guattari 1988, 71, 226, 141.) Foucault'illa abstraktina koneena toimii panoptisuuden mekanismi: vallan tulee olla näkyvää ja samalla sellaista ettei sitä

voi havaita. Vallan kohteen puolestaan tulee olla jatkuvasti näkyvissä voimatta itse nähdä valvojaansa (Foucault 1980b, 227). Panoptikonin idea onkin Foucault'n sanoin "ihanteelliseen muotoonsa pelkistetty vallan mekanismin diagrammi [...], poliittisen teknologian kuvio, joka voidaan ja joka pitääkin irrottaa kaikista erityiskäytöistä" (ibid., 231-232). Deleuzen ja Guattarin termein kyseessä on abstrakti kone, joka määrittyy puhtaaksi funktioksi ("nähdä tulematta nähdyksi"), joka on täysin riippumaton niistä muodoista (jostain tietystä instituutiosta - yksittäisestä vankilasta, koulusta, tehtaasta, armeijasta, sairaalasta), joissa se aineellistuu. Abstrakti kone määrittyy myös puhtaaksi materiaksi, joka on täysin riippumaton niistä kvalifioiduista substansseista, joihin se asettautuu (rikoksentekijä-, koululais-, työntekijä-, sotilas- ja potilas-substansseista). (Deleuze 1988a, 34, 37; Bogue 1989, 132.)

Deleuze tarkentaa analyysinsä erottamalla kielen ja valon, diskursiivisen ja ei-diskursiivisen, sanojen ja asioiden alueet. Toisaalla on ilmaisutaso, se mikä voidaan lausua (*enoncable*). Toisaalla taas on sisältötaso, se mikä voidaan nähdä (*visible*). (Deleuze 1988a, 47.) Vallan mekanismien toimintaa voidaan tutkia vain, mikäli nämä toisensa edellyttämät tasot pidetään analyysissä tarkasti erillään. *Valta* sinällään nimittäin ei kohdistu muotoihin, vaan voimiin. Voima puolestaan on kykyä vaikuttaa toisiin voimiin ja olla vaikutusten kohteena. Kyky vaikuttaa toisiin voimiin on vallan (muotoutumatonta) materiaa, ja kyky olla vaikutusten kohteena on vastaavasti vallan (puhdas, potentiaalinen) funktio. *Tiedon* kohteena puolestaan ovat muotoutunut materia (substanssi) ja formalisoitu funktio: se mikä voidaan nähdä ja se mikä voidaan sanoa. *Valta* ei siten paikannu näkyvään ja sanottavaan, sillä nämä tiedon kentät nimenomaan aktualisoivat sen abstraktin ja strategisesti alati liikkuvan vallan diagrammin, joka nivoo ne toisiinsa. Abstraktisti ymmärretty *valta* ei sinällään näe eikä puhu, ja juuri siksi se saa meidät näkemään ja puhumaan. (Ibid., 73, 77, 82.)

Bahtin käyttää eräässä yhteydessä "sana-säteen" metaforaa kuvatessaan sanan "dialogista suunnistautumista" jo-sanottujen lausumien kentässä. Metafora näyttäisi samastavan ongelmallisella tavalla sanottavissa ja nähtävissä olevan alueet. Bahtinin säde-metafora kuuluu kuitenkin sanan-tarkasti seuraavasti: "jos kuvittelemme sanan [...] säteeksi, niin elävä ja toistumaton värien ja valon välke sen rakentaman kuvan särmissä selittyy sana-säteen taitumisesta *ei itse esineessä* [...], vaan sen taitumisesta siinä *vieraiden sanojen, arvioiden ja painotusten muodostamassa ympäristössä*, jonka läpi sana kulkee esineeseen" (Bahtin 1979, 97 kurs. lisätty). Deleuzen (1988a, 77, 83) terminologiaa soveltaen voidaan tarkentaa, että sana itsessään on osa *diskursii-*

vista moneutta. Se ei tarkkaan ottaen ole "säde", sillä näkyvyyden alue muodostaa oman *ei-diskursiivisen* moneutensa. Sana ei siksi "taitu" esineessä, vaan sen diskursiivisen moneuden kentässä, jonka spontaanit mahdollisuudet vallan diagrammi niveltää ei-diskursiivin kentän vastaanottokykyyn. Abstrakti vallan diagrammi ylittää tiedon kohteiden (sanottavan ja näkyvän, ilmaisun ja sisällön) välisen dualiteetin ja kykenee siten liittämään ne toisiinsa yhä uusin tavoin. Bahtinin työtoveri Pavel Medvedev toteaa, että todellisuuden näkeminen ja käsitteellistäminen on mahdollista vain tietyssä genressä, Deleuzen ja Guattarin termein lausumisen kollektiivisessa sommitelmassa tai foucault'laisittain diskursiivisessa muodostumassa. Kirjailijan on Medvedevin mukaan "opittava näkemään todellisuus genren silmin" (Bakhtin & Medvedev 1978, 134). Tähän voidaan tarkentaa, että "opettajana" toimii abstrakti vallan diagrammi, jonka mukaisesti sanominen ja näkeminen yhdistyvät toisiinsa.

Koska abstraktit koneet ovat sommitelmien "kokonaisuuden" (so. niille yhteisen muotoutumattoman immanenssin) diagrammeja, ne mahdollistavat myös niiden jatkuvan (virtuaalisen) muutospotentiaalin käsitteellistämisen. Toisaalta abstrakti kone territorialisoi, jähmettää sommitelmat kuriin ja järjestykseen. Niinpä modernit ihmistieteet pohjaavat Foucault'n mukaan samaan vallan diagrammiin kuin vankilakin. Toisaalta sommitelmat ovat kuitenkin aina enemmän tai vähemmän deterritorialisoituneita. Koska abstrakti kone vaikuttaa itsessään "kurittoman" materian immanenssin tasolla, se myös avaa sommitelmista yhä uusia pakoreittejä tai "deterritorialisaation leikkauspisteitä". Tämä puolestaan mahdollistaa uudenlaisten sommitelmien territorialisaation: Foucault'n kuvaama vallan diagrammi on vain yksi lukemattomista mahdollisista. Vallan kaikkalle tunkeutuva "ihanteellinen muoto" avaa juuri abstraktiutensa vuoksi yhä uusia vastarinnan mahdollisuuksia. (Deleuze & Guattari 1988, 88, 144-145; Bogue 1989, 132-133.) Tähän voi lisätä, että on aina mahdollista löytää uudenlaiset "genren silmät", ja on myös aina mahdollista löytää uusia tapoja lisätä omaa toimintakykyä jatkuvasti ennakoimattomalla tavalla muuttuvassa tarkasteltavassa todellisuudessa.

Ideologisista merkeistä abstraktin koneen dynamiikkaan

Olennaista on, että abstrakti kone ei missään suhteessa toimi jonkinlaisena päällysrakennetta viime kädessä määrävänä perustana (Deleuze & Guattari 1988, 142). Kuten edellä todettiin, Deleuze ja Guattari torjuvat yritykset määritellä kielen ja vallan suhde ideologian käsitteen avulla. He viittaavat loppuviitteessä Vološinovin ajatukseen kielestä ideologian muotona, joka ei

kuitenkaan itsessään ole ideologinen (ibid., 525 viite 21). Tämä on Massumin mukaan tapa ilmaista se, että vaikka kieli toimiikin yhteiskunnallisten valtasuhteiden ilmaisun muotona, tämä muoto ei merkitse mitään irrallaan sisällön muodoista, joiden suhteen ilmaisun muodot käyttävät valtaa (sen vallan diagrammin mukaisesti, jonka sommitelmat asettavat toimimaan erottaessa ilmaisun ja sisällön muodot ja substanssit muotoutumattomasta konsistenssin tasosta). Kieli on vallan väline, mutta valta ei perustu kieleen vaan ei-kielellisiin voimasuhteisiin, joiden vaikutuksesta syntyy myös ideologisia merkityksiä. Nämä erovat muista vallan hetkellisistä vaikutuksista ainoastaan säännönmukaisuudessaan, jolla yhteiskunta (kyseisellä hetkellä olemassa olevat "koneelliset sommitelmat" ja "lausumien kollektiiviset sommitelmat") niitä tuottaa. (Massumi 1992, 154 viite 45.)

Vološinovin teoriaa kielen dialogisuudesta voidaan nyt tulkita tavalla, joka tulee varsin lähelle Deleuzen ja Guattarin lähestymistapaa. Selvittäessään miten "mikään ideologinen merkki ei ole vain heijastus [...] vaan todellisuuden materiaallinen osa" (Vološinov 1990, 26-27) Vološinov kirjoittaa teoksensa alussa, että "mikä hyvänsä fyysinen kappale voidaan käsittää jonkin hahmoksi" siten että "tietyn fyysisen esineen keinotekoinen symbolinen hahmo on jo ideologinen tuote" (ibid., 25). Tämä voidaan tulkita niin, että "keinotekoinen symbolinen hahmo" vastaa sisällön muotoa, samalla kun se "ideologisena tuotteena" saa myös ilmaisun muodon, Vološinovin itsensä termein "merkkimerkityksen" (ibid., 26).

Kieli samastuu Vološinovin mukaan kokonaisuudessaan ideologiaan, kuitenkin niin, että se on "neutraali ideologiseen erityistehtävään nähden. Se voi toimia *missä tahansa* ideologisessa tehtävässä" (Vološinov 1990, 30). Tämän ajatuksen myös Deleuze ja Guattari allekirjoittavat korostaessaan ilmaisu- ja sisältötason toisistaan riippumattomuutta. Vološinov tarkentaakin, että juuri ideologisesta neutraaliudesta johtuen kieli toimii aina "luokkataistelun areenana". Yhteisen abstraktin kielijärjestelmän kielelliset vakiot tulevat yhteiskunnalliseksi todellisuudeksi "sosiaalisina arvoaksenteina", sosiaalisesti aksentoituina ideologisina teemoina.

Teemalla Vološinov tarkoittaa merkin konkreettista ajatussisältöä "lausuman synnyttäneen konkreettisen historiallisen tilanteen ilmaisu[na]" (ibid., 122) erotuksena toistettavasta ja itseidenttisestä merkityksestä oletetun kielijärjestelmän tasolla. Teeman käsitteellä Vološinov kuvaa kielen jatkuvaa dialogisuutta, missä "teema kietoo itseensä merkityksen, abstraktin itseidenttisen elementin; teeman sisäiset ristiriidat repivät sen rikki kunnes se palaa takaisin

uutena merkityksenä, joka on pysyvyydessään ja ohimenevyydessään yhtä ohimenevä" (ibid., 129). Hän erottaa toisalla teeman (lausuman konkreettisen, kontekstuaalisen merkityksen) ja teeman muodon, siten että "merkin saamat muodot riippuvat ennen kaikkea [...] ihmisten sosiaalisesta organisaatiosta ja heidän vuorovaikutuksensa välittömistä ehdoista" (ibid., 37). Koska kuitenkin "samat materiaaliset edellytykset herättävät kummankin eloon", ne voidaan "erottaa vain abstraktiossa" (ibid., 39).

Tämä voidaan, kuten Massumi ehdottaa, tulkita siten, että teeman käsite tulee varsin lähelle käskysanan käsitettä (Massumi 1992, 155 viite 45). Käskysanat liittävät yhteen ilmaisun muodon (aineettoman transformaation, joka attribuoidaan tiettyyn ruumiiseen) ja sisällön muodon (ruumiit ja niiden järjestymisen tietyllä tavalla). Vološinovin terminologialla ilmaisten teema liittyy itseensä kietomansa merkityksen (ilmaisun substanssin) sosiaaliseen arvoaksenttiin (ilmaisun muotoon), mikä puolestaan on erottamaton ihmisten (sisällön substanssin) ja heidän sosiaalisen organisaationsa muodoista (sisällön muodoista). Selvittämättä kuitenkin jää, mitkä kielessä toimivat ei-kielelliset voimat liittävät nämä toisiinsa ja millä tavalla. Tässä tarvitaan juuri "erotavaa abstraktiota".

Merkitys ainutkertaisena teemana, lausuman synnyttäneen konkreettisen historiallisen tilanteen ilmaisuna on Vološinovin mukaan täysin kontekstin, tai tarkemmin ottaen lukemattomien erilaisten kontekstien määräämä, sillä "kontekstit [...] ovat jännityksen ja jatkuvan vuorovaikutuksen ja taistelun tilassa" (Vološinov 1990, 101). Tämän voi katsoa tulevan lähelle Deleuzen tapaa ymmärtää merkitys nietzscheläisittäin voimien konfrontaatioksi - voimien, jotka itsessään ovat toisten voimien yhteenliittymiä (Deleuze 1983, 3-4). Konteksti on toisin sanoen ei-diskursiivisten voimien rajattoman monitahoinen konfrontaatiokenttä, jolle puhuvat subjektit asemoidaan. Kontekstin "voimakenttä" voidaan tällöin määritellä vain tietynsuuntaiseksi liikkeeksi, dynaamiseksi muodostumaksi, joka abstraktin koneen ohjaamana liittyy ilmaisutasoon tuottaen tulokseksi ainutkertaisen lausuman (Massumi 1992, 30-31). Konteksti koostuu Vološinovin termein ihmisten sosiaalisen organisaation muodoista, mikä Deleuzen ja Guattarin termein on yhtä kuin ruumiiden koneellinen sommitelma. Tämä voimasuhteiden kenttä voidaan ajatella sisältötasoksi, jonka abstrakti kone niveltää toiseen voimasuhteiden kenttään, lausumisen kollektiiviseen sommitelmaan, joka on vastaavasti ilmaisutaso. Voimasuhteiden tuottama liike ilmenee lausuman tavassa toimia Vološinovin termein teemana, Deleuzen ja Guattarin termein käskysanana: merkitys on aineeton transformatio, joka ruumiiseen attribuoituna asemoi sen uudella

tavalla, siirtää sen (tai tekee sille mahdolliseksi siirtyä) toiseen voimasuhteiden kenttään - "et ole enää koulussa". Kun merkitys konkreettisenä teemana on Vološinovin mukaan "muuttuvan tietoisuuden reaktio muuttuvaan olemiseen" (ibid., 123), tämä voidaan tulkita viittaavan juuri käskysanan ykseyteen-liikkeessä. Tietoisuus on "muuttuva" koska "minä" konstituoituu käskysanan aineettomana transformaationa sisältötason ("ihmisten sosiaalisen organisaation muotojen") ja ilmaisutason (käskysanoja konstituoivan lausumisen kolektiivisen sommitelman tai teemoja konstituoivien dialogisten suhteiden) voimasuhteiden kenttien yhteenliittymäksi, "reaktioksi muuttuvaan olemiseen".

Vološinovin ja Bahtinin puhelajien tai genrejen teoria on niin ikään mahdollista rinnastaa Deleuzen ja Guattarin pragmatiikkaan. Vološinov (1990, 118) puhuu "arkielän pienistä kielilajeista" jotka "määräytyvät sanan hankauksesta ei-verbaalin ympäristön ja vieraan sanan (toisen ihmisen sanan) kanssa". Bahtin puolestaan kehittää kokonaisen puhelajien teorian. Puhelajit ovat sosiaalisen vuorovaikutuksen kiteytyneitä tyyppisiä. Jokainen lausuma kytkeytyy aina tiettyyn kielellis-sosiaalisen vuorovaikutuksen piiriin, minkä seurauksena syntyy joukko suhteellisen vakiintuneita ilmaisun tyyppisiä, puhelajeja. (Bahtin 1986, 60). Puhelajit organisoivat kaikkea kielenkäyttöä (arkipäivän puhetilanteista monimutkaisempiin ilmiöihin, kuten kokonaisuksi sanataideteoksiin saakka) miltei kieliopillisten sääntöjen tapaan - puhelajit ovat sosiaalisesti suhteellisesti vakiintuneita mutta jatkuvasti muuttuvia tapoja käyttää kieliopillisiä muotoja. Kielenkäyttö on näin ollen läpikotaisin genreytynyttä: käytämme kieltä ja kohtaamme kielen aina jossakin tietyssä puhelajissa. (ibid., 78-79.)

Deleuzen ja Guattarin käsitteillä voitaisiin puhua lausumisen kollektiivisista sommitelmista, jotka organisoivat kaikkea kielenkäyttöä työstämällä ilmaisun substansseista käskysanoina toimivia ilmaisun muotoja. Deleuzen ja Guattarin käsitteistö mahdollistaa tällöin myös ei-verbaalisen ympäristön kanssa tapahtuvan "hankauksen" tarkemman käsitteellistämisen kohdistamalla huomion kielen kommunikatiivisesta dialogisuudesta sen tapaan toimia käskysanojen välittäjänä.

Bahtinin ja Vološinovin "vieraan puheen" teoria voidaan nyt ymmärtää uudella tavalla myös deterritorialisaation ja paon viivojen avaajaksi. Käskysana voidaan tulkita kahdella tavalla. Toisaalla se rajoittaa, luo kuria ja järjestystä: välittömässä hetkellisyydessään käskysana reterritorialisoi jatkuvasti muuttuvan sommitelman tiettyyn muotoon. Käskysanassa ilmaistu aineeton transformatio, joka attribuoidaan ruumiiseen merkitsee tällöin kafkalaisittain kuole-

mantuomion langettamista. Sisältötason aineellisten elementtien moneus rajautuu sisältö-substanssiksi samalla kun ilmaisutason elementit valtuuttavat "sen mikä sanotaan" antamaan tuomionsa. Toisaalla käskysana voi myös avata uusia mahdollisuuksi. Se voidaan tulkita myös varoitushuudoksi tai viestiksi, joka kehottaa pakenemaan. Aineeton transformaatio attribuoidaan tässäkin ruumiiseen, mutta koska käskysana on myös osa maailman muminaa, kielen jatkuvaan variaatiota (joka virtuaalisuudessaan on läsnä jokaisessa aktualisaatiossaan), kyseessä onkin lausumien kollektiivisen sommitelman purkautuminen, "deterritorialisaation kynnyksen" ylittäminen. Sommitelmien sisällön ja ilmaisun variaabelit ovat aina enemmän tai vähemmän deterritorialisoituneita, mutta nyt niiden välinen suhteellinen ero katoaa kokonaan jatkuvan variaation erottamattomuudeksi muotoutumattoman materian konsistenssin tasolla. Tätä kuvattiin edellä kielen avautumiseksi osaksi "maailman muminan" kosmista jatkumoa. Intensiteettien järjestelmän moneus muodostaa tällöin koko sommitelman kattavan rihmaston hetkellä, jolla paon viivat tempaavat sen kokonaan mukaansa. Kysymys ei toisin sanoen ole pakenemisesta käskysanojen langettamalta kuolemantuomiolta, vaan jokaisen käskysanan sisältämän paon mahdollisuuden kehittamisestä. (Deleuze & Guattari 1988, 106-110; Grisham 1991, 46 - 47.)

Käskysanoista löytyvien paon mahdollisuuksien kokeellinen kehittäminen rinnastuu Bahtinin romaniteoriassaan esittämään ajatukseen vieraan sanan "kokeilevasta objektivoinnista". Bahtin asettaa "ulkoisesti autoritaarisen" monologisen sanan vastakohtaksi "sisäisesti vakuuttavan" dialogisen sanan "luovan produktiivisuuden". "Käytännöllisessä tajunnassamme sisäisesti vakuuttava sana on puoliksi oma ja puoliksi vieras", Bahtin kirjoittaa. "Sen luova produktiivisuus on juuri siinä, että se herättää itsenäisen ajatuksen ja itsenäisen uuden sanan, että se järjestää sisältä käsin sanamassojamme eikä pysytele eristäytyneenä ja liikkumattomana. Se ei ole niinkään paljon meidän tulkitsemamme kuin vapaasti kehittyvä, uuteen materiaaliin ja uusiin olosuhteisiin soveltuva sekä uusien kontekstien valaisema ja niitä valaiseva. Se joutuu lisäksi jännittyneeseen vuorovaikutukseen ja taisteluun muiden sisäisesti vakuuttavien sanojen kanssa." (Bahtin 1979, 166).

Vieras puhe on siis toisaalta kurin ja järjestyksen luoja, "ulkoisesti autoritaaristen" käskysanojen välittämismatriisi. Toisaalta se on myös paon mahdollisuuksien avaaja, "sisäisesti vakuuttavien" vieraiden sanojen "luovan produktiivista" jatkuvaan ennalta tuntemattomaan variaatioon asettamista. Tämä puolestaan avaa "valtavan komposition tason, joka ei ole abstraktisti ennalta tunnettu vaan muodostuu teoksen etenemisen myötä, avaten, sekoittaen purkaen ja kooten yhä vain

äärettömämpiä sommitelmia" (Deleuze & Guattari 1993, 192). Bahtinin muotoiluissa on kuitenkin ongelmana "monologisuuden" ja "dialogisuuden" välinen vastakkainasettelu, jota on seuraavaksi syytä tarkastella lähemmin.

Diskurssien typologiasta kielen politiikkaan: hallitseva kieli ja vähemmistökieli

Deleuzen ja Guattarin lähestymistapa tekee turhiksi jaottelut erilaisiin diskurssityyppeihin. Dostojevski-tutkimuksessaan Bahtin hahmotteli vielä diskurssien typologiaa monimutkaisine erotteluineen yksi- ja kaksiaäänisyyden asteisiin. Typologisen erottelun tarve selittyy sillä, että tutkimuksen tavoitteena on käsitteellistää uudenlaisen henkilökuvauksen mahdollistavan kaksiaäänisen sanan erityisluonne Dostojevskin "polyfonisessa taideajattelussa". Kun Dostojevskin lingvistisesti hyvinkin vivahteettomalta vaikuttavaa tuotantoa tarkastellaan puhtaan lingvistiikan rajat ylittävästä "metalingvistisestä" näkökulmasta, se näyttäytyy äärettömän monimutkaiseksi, konstitutiivisesti moniääniseksi sommitelmaksi. Dostojevskin tuotanto on läpikotaisin "sanaa koskevaa sanaa, suuntautumista sanaan" (Bahtin 1991, 379), missä jokainen sana tai ääni kasvaa dialogisesti toisesta sanasta jonkin toisen sanan ennakointina. Kun "sanan dialoginen luonne avautuu" Dostojevskin romaaneissa "valtavalla voimalla ja kouriintuntuvan terävästi" (ibid., 378), tällä on puolestaan Bahtinin mukaan laajempaakin merkitystä pyrittäessä hahmottamaan kielitieteellisen ajattelun rajat ylittävää tarkastelunäkökulmaa kieleen.

Romaaniteoriassaan Bahtin ei kuitenkaan enää puhu moniäänisyydestä niinkään henkilökuvauksen elementtinä, vaan yleisesti kielen sosiopoliittisena heterogeenisuutena. Tällöin monologisuuden ja dialogisuuden staattinen vastakkainasettelu katoaa, kun Bahtinin käsitteistö Hirschkopin (1986, 101) termein *politisoituu* siten, että "monologisuus" ja "dialogisuus" tulkitaan sosiopoliittisiksi voimiksi, kielen "keskihakuvoimien" ja "keskipakovoimien" väliseksi dynamiikaksi. Jokainen lausuma on näiden voimien leikkauspiste: lausuma on keskihakuinen edustaessaan omaa kieltään, mutta samalla kertaa keskipakoinen suhteessa yhtenäiskieleen. Jokainen "lausuma edustaa jonkin päivän, aikakauden, sosiaalisen ryhmän, kirjallisuudenlajin, suuntauksen jne. kieltä" (Bahtin 1979, 92), eli toisin sanoen kielen jatkuvaa variaatiota.

Kun puhtaan lingvistisen tarkastelunäkökulman ulottumattomiin jäävä kielen moniäänisyys politisoituu kielen sosiaalseksi kirjavuudeksi, Bahtinin kirjoituksiin ilmaantuu kuitenkin uudenlainen ongelmallinen painotus. Dostojevski-tutkimuksessaan Bahtin korostaa moniäänisyyden

ei-lingvististä luonnetta. Romaaniteoriassa sen sijaan kielen heteroglottisuuden tai sosiaalisen kirjavuuden ajatus viittaa myös sosiaalisten kielten tai murteiden empiiris-lingvistiseen erityislaatuun. "Politisoitumisen" seurauksena mukaan tulee lisäksi ajatus diskursiivisesta kamppailusta. Koska "jokainen sana tuoksahtaa kontekstilta ja konteksteilta, joissa se on elänyt sosiaalisesti jännittyntä elämäänsä", se on aina ensin "toisen ihmisen huulilla, vieraisissa konteksteissa, vieraiden intentioiden palveluksessa, josta se on otettava ja tehtävä omaksi", Bahtin (ibid., 113) kirjoittaa. Tällöin kielen "dialoginen" käyttö - mitä kaikki kielenkäyttö viime kädessä jossain määrin on - merkitseekin yllättäen miltei automaattisesti jonkinasteisen poliittisen vastarinnan muotoa. Bahtin rinnastaakin keskihakuiset voimat viralliseen korkeakulttuuriin ja keskipakoiset voimat karnevalistiseen populaarikulttuuriin, missä "ei ollut mitään kielikeskusta" (ibid., 93) vaan pelkästään hallitsematonta naamiroleikkiä virallisilla kielillä.

Tällainen kaksinapainen käsitys "korkeasta" ja "matalasta" on Deleuze ja Guattarin mukaan liian yksinkertaistava. He puhuvat mieluummin Bahtinin Dostojevski-tutkimuksessaan esittämää moniäänisyyden ajatusta muistuttavalla tavalla *enemmistökielestä ja vähemmistökielestä yhden ja saman kielen kahtena erilaisena käyttötapanä*. Jokainen "vähemmistökieli" ei niinkään bahtinilaisittain edusta keskipakoisia voimia "pitäytyessään omaan kieleensä", vaan paremminkin asettaessaan enemmistökielen pseudovakiot jatkuvaan variaatioon. Vähemmistökieli tuottaa "keskipakoista" sosiaalista heterogeenisuutta avatessaan yhä uusia enemmistökielen variaatiomahdollisuuksia. "Keskihakuisuus", enemmistökielen statuksen saavuttaminen (mikä usein on esimerkiksi etnisen vähemmistön poliittinen tavoite), avaa samalla yhä uusille vähemmistöille "keskipakoisia" tapoja käyttää enemmistökieltä. Ei ole kieltä ilman omaa vähemmistöään. (Deleuze & Guattari 1988, 101-104.)

Vähemmistökieli tarkoittaaakin Deleuzen ja Guattarin mukaan *enemmistökielen vähemmistöksi-tulemistä*. Kysymys ei ole reterritorialisoitumisesta johonkin murteeseen, mikä siis bahtinilaisittain tarkoittaisi yksittäisen murteen keskihakuisuuden keskipakoista vaikutusta enemmistökielen. Paremminkin kysymys on enemmistökielen deterritorialisaatiosta. Vähemmistökielet ovat tässä mielessä olemassa vain suhteessa enemmistökielen. Ne ovat mahdollisuuksia löytää vähemmistöksi-tulemisen tapoja, tapoja asettaa kieli jatkuvaan variaatioon. (Ibid., 104-105.)

Vaikka Bahtinin epävirallisen ja virallisen kulttuurin kaksinapainen vastakkainasettelu näyttääkin johtavan kielenkäytön automaattiseen politisoitumiseen jonkinlaiseksi sorrettujen kapinaksi,

on kuitenkin syytä huomata, että Bahtin korostaa myös, että "kieli ei ole neutraali ympäristö joka siirtyisi helposti ja vapaasti puhujan intentionaaliseksi omaisuudeksi" (Bahtin 1979, 114). Lop-
 pujen lopuksi myös Bahtin näyttää olevan sitä mieltä, että ei voi olla kieltä ilman omaa vähem-
 mistöään, sillä yritys löytää omin oma vieraasta on viime kädessä aina tuomittu epäonnistumaan:
 "monet [sanat] panevat sinnikkäästi vastaan, toiset jäävätkin vieraisiksi, kuulostavat vierailta sen
 huulilla, joka pyrkii omaksumaan ne" (ibid.).

Deleuze ja Guattari erottavatkin vähemmistöksi-tulemisen, vähemmistön jatkuvasti muuttavana
 tilana tai prosessina konkreettisista sosiaalisista vähemmistöistä. Konkreettinen sosiaalinen
 vähemmistö on tiettyjen voimasuhteiden koostama tai paremminkin reterritorialisoima muo-
 dostuma, enemmistön alajärjestelmä. Bahtinia soveltaen voidaan sanoa, että konkreettiselle
 sosiaaliselle vähemmistölle enemmistökieli on tuomio, joka riistää oikeuden omaan sanaan:
 omin oma on jotain, joka minulta aina puuttuu ja josta minut on tuomittu kantamaan jatkuvaa
 syyllisyyttä. Vähemmistöksi-tuleminen on puolestaan aina deterritorialisaation liikettä, jossa siitä
 mikä pyrkii tuomitsemaan tehdään aktiivisen, uutta luovan olemisen mahdollisuus.⁴³ Vähemmis-
 tö lakkaa tällöin olemasta "molaarinen", enemmistön vallan ja hallinnan kvantitatiivisesti määrit-
 telemä muodostuma. Kaikki toiseksi-tuleminen on Deleuzen ja Guattarin mukaan molekylaarista
 liikettä valmiiksi määrättyjen molaaristen kokonaisuuksien välisellä ei-kenenkään alueella.
 Toiseksi-tuleminen on mahdollista ainoastaan vähemmistön välityksellä, mutta vähemmistö on
 tässä pelkästään enemmistön deterritorialisoitunut variaabeli. (Deleuze & Guattari 1988, 291-
 292; Deleuze 1996, 174.)

Deleuze on täsmentänyt toiseksi-tulemisen suhdetta konkreettisiin sosiaalisiin vähemmistöihin
 keskusteluissaan Claire Parnetin kanssa. Deleuze toteaa, että marginaaliset vähemmistöt ovat
 aina herättäneet hänessä jonkinasteista kammoa. Vähemmistöksi-tuleminen kääntyy helposti
 uusia paon ja deterritorialisaation viivoja avaavasta luovasta kokeellisuudesta etujoukon tai
 vähemmistöryhmän itsetyytyväiseen mikrofasismiin sulkeutuvaksi reterritorialisaation liikkeek-
 si, joka on kykenemätön luomaan mitään aidosti uutta ja ennalta tuntematonta (Deleuze & Parnet
 1987, 139).

Deleuzen huomiot auttavat jäsentämään myös Bahtinin romaaniteorian keskeistä ongelmakohta.
 Bahtinhan johtaa romaanimuodon juuret karnevalistisen kansanperinteen meluisasta säännöttö-
 myydestä. Karnevalistinen "kansan naurukulttuuri" on Bahtinilla eräässä mielessä dialogisuuden

radikaalein muoto, jatkuvasti läsnä oleva mahdollisuus kyseenalaistaa itsერიittoisten poliittis-uskonnollis-filosofisten systeemien ja instituutioiden valta- ja keskittämisyrittäykset. Nauru on keino "luoda naurunomainen ja kriittinen korrektio olemassa oleville varsinaisille muotolajeille, kielille, tyyliille ja äänille ja saada ne tajumaan niillä oleva toinen, niiltä huomaamattomaksi jäänyt ristiriitainen realiteetti" (Bahtin 1979, 440). Nauru on, kuten David Carroll kiteyttää, ratkaisemattomien ristiriitojen affirmaatiota, avautumista eroille, heterogeenisuudelle ja toiseudelle (Carroll 1983, 80).

Bahtin kuitenkin liittyy kansanjuhlaan myyttisen ajatuksen "kansan" alkuperäisestä kollektiivisen ykseyden välittömyydestä. Rabelais-tutkimuksessaan Bahtin puhuu karnevaalitorilla vallitsevasta vapaan tuttavallisen kontaktin muodosta, joka "ei ollut mahdollista normaalissa elämässä". Karnevaalitorilla "kehiteltiin myös erityistä torikieltä ja eleitä, jotka olivat muodoiltaan avomielisiä ja vapaita eivätkä tunnustaneet minkäänlaisia eroja kosketuksissa olevien välillä" (Bahtin 1995, 12). Rabelais'n romaanit erityisesti ja tiettyssä mielessä myös romaanimuoto yleisesti perustuvat kansankulttuurin agraariseen kollektiivisuuteen, missä "aika on syvästi paikallistunutta ja konkreettista. Se ei ole irrallaan maasta ja luonnosta. [...] Ihmiselämä ja luonnon elämä ovat tulkittavissa samoin kategorioin" (Bahtin 1979, 370). Tällainen myyttinen modernia privatisoitunutta yksilöllisyyttä ja yhteiskunnallista differentiaatiota edeltänyt alkuperäisen yhteisöllisyyden ja alkuperäisen kollektiivisyyden ajatus näyttää siten lopulta nielevän sisäänsä kaikki erot ja toiseudet, tukahduttaen karnevaalin parodisen muotokielen dialogisuuden radikaalit implikaatiot (Carroll 1983, 81).⁴⁴

Carroll (ibid., 82) huomauttaa kuitenkin, että "kansan" alkuperäinen ykseys ei Bahtinin kirjoituksissa lopulta kuitenkaan ole mitenkään ongelmattomasti läsnä. Bahtin asettaa veijarin, narrin ja hölmön hahmot karnevaalimaailmankuvan ja romaanimuodon lähtökohdiksi. "Näiden figuurien olemassaolon merkitys ei ollut suora vaan *kuvaannollinen*", Bahtin kirjoittaa, ja jatkaa: "noiden figuurien olemassaolo heijasti - joskaan ei suoraan - jonkinlaista muunlaista olemista. [...] He olivat näyttelijöitä elämässään, heidän olemisensa kävi yhteen heidän roolinsa kanssa, he eivät olleet olemassakaan tuon roolin ulkopuolella" (Bahtin 1979, 320). Vaikka karnevaali siis mahdollistaa "kansan kokonaisu[den] organisoitu[misen] omalla tavallaan, ilman ja vastoin kaikkia pakottavan sosiaalisen, taloudellisen ja poliittisen järjestyksen vallitsevia muotoja" (Bahtin 1995, 227), tämän "oman tavan", "muunlaisen olemisen" välitön yhteisöllisyys perustuu karnevalististen roolinaamioiden mahdollistamaan epäsuoraan olemassaoloon ja ei-identtisy-

teen (Carroll 1983, 82). Agraariyhteisön alkuperäinen ykseys näyttäisi näin sulautuvan modernien yksilöiden naamiroleikkeihin, jotka mahdollistavat irtautumisen ja hetkellisen kiinnittymisen modernin tai "posttraditionaalisen" yhteisöllisyyden vaihtuviin muotoihin.

Deleuze puhuu yllättävän samankaltaisella tavalla petturista romaanimuodon kannalta perustavana hahmona. Petturi pakenee vallitsevia merkityksiä ja vallitsevaa yhteiskuntajärjestystä. Petturin hahmo eroaa tässä suhteessa täysin huijarista. Huijari pyrkii kaappaamaan itselleen jotain, valloittamaan itselleen alueen ja jopa luomaan sille uuden järjestyksen. Petturi sen sijaan jatkaa ennalta arvaamatonta kokeilua, pyrkien kadottamaan itsensä, oman identiteettinsä naamioiden tunnistamattomaan loputtomuuteen. (Deleuze & Parnet 1987, 41, 45.) Kuten Bahtinin veijari, hölmö ja narri, Deleuzen petturin hahmo on siis universaali toiseksi-tulemisen figuuri, keino avata yhä uusia paon ja deterritorialisaation viivoja. Romaanimuoto onkin niin Bahtinilla kuin Deleuzellakin keino avata yhä uusia pakoreittejä molaarisista, yhteiskunnallisesti hyväksytyistä ja hyödyllisistä yksilöllisyyden muodoista. Romaanimuodon "petturifunktio" on tällöin vastavoima myös "hankalia" yksilöitä molekylaarisiin mikrofasistisiin aggregaateihin reterritorialisoiville voimille.

Representaatioiden universaalihistoriaa

Bahtin toteaa myöhäistuotannossaan, että kieli on "lähes kaikki ihmiselämässä" (Bahtin 1986, 118). Hän vastustaa tosin kielen monitahoisen todellisuuden palauttamista kielitieteen tutkimuskohteeksi. Vastapainoksi Bahtin kehitti teoriansa kielen dialogisuudesta. Deleuzen ja Guattarin näkökulmasta tällainen kielen kaikkivoipaisuuden korostaminen on kuitenkin vaarallista. He samastavat kielen despoottiseen käskyjen välittämiseen. Deleuze ja Guattari (1983) hahmottavat näkemykselleen myös historiallista taustaa hahmottelemalla kolme sosiaalisen muodostuman ideaalityyppejä.

Primitiivisissä yhteiskunnissa graafiset merkit (klaanien ja sukujen symbolit, tatuoinnit, initiaatioarvet) kiinnittivät yhteisön sisällä kiertävät käyttäytymis-, merkitys- ja uskomuskoodit konkreettisesti heimon jäsenten lihaan. Jokainen tiesi omassa lihassaan mihin kuului ja kenelle oli oman olemassaolonsa velkaa. Tällaisessa "julmuuden teatterissa" heimo itsessään asettui sosiaalisen uusintamisen alkusyyksi. (Deleuze 1996, 143; Goodchild 1996, 91-93; Sivenius 1996, 162.)

Bahtinin tarkasteleman karnevalistisen kansanperinteen ikaikaisimman sanoman voi tulkita kiinnittyvän juuri primitiivisen yhteiskuntamuodon julmuuden teatterin "synnyttävän kuoleman" ja "kaksiruumiisuuden" ideaan. Karnevaalirituaaleissa nimittäin juhlistetaan ennen kaikkea sukupolvien ketjun biologista kuolemattomuutta (vrt. Laine 1996, 4). Vanhuus ikään kuin kukoistaa aina uudessa nuoruudessa, sillä tällaisessa kuolemattomuudessa "joka liittyy ruumiiseen, maalliseen elämään, joka on elämässä kokemuksen tavoitettavissa" on olennaista nimenomaan "suvun, nimen, asioiden ja inhimillisen kulttuurin kuolemattomuus" (Bahtin 1995, 360).

Despotismissa puolestaan tapahtui irtautuminen sukujen liittoutumista ohjaavista sosiaalisista koodista. Yksinvaltiassaan saattoi naida oman äitinsä ja asettua siten kaikkien koodien ulkopuolelle tekemällä sen mitä kukaan muu ei voi tehdä. Hänestä tuli ikään kuin koko heimon isä, kaikkivaltiassaan lainsäätävä-pappi, abstraktio jolle jokainen on äärettömässä velassa - velassa joka ei enää ole elämässä kokemuksen tavoitettavissa. Tällainen despootinen ylikoodaus palautti toisin sanoen kaikki sosiaaliset koodit itseensä asettumalla niiden jumalaiseksi alkusyyksi, kaiken yhteiskunnallisen rikkauden ja merkityksen todelliseksi omistajaksi, halun viimekätiseksi kohteeksi. Sulatettavasta ja valettavasta metallista tuli tässä vaiheessa uudenlainen - lihaan ja heimon asuttamaan maa-alueeseen kiinnittymätön - kaiken ylikoodaava ja despootin nimeä kantava, abstraktiutensa ansiosta kuolematon yhteiskunnallisen vaurauden merkitsijä: raha. (Deleuze 1996, 143; Goodchild 1996, 91-96, Sivenius 1996, 162.) Vastaavasti graafiset merkit muuttuivat ensisijaisesti representaatioiksi, despootin äänen taltioimisen välineiksi. Merkit irtosivat ruumiista ja maasta äänen transkriptioksi, ja ääni vastaavasti tyhjäksi "arbitraaristen" merkitsijöiden itsessään merkityksettömäksi "kuolleeksi kirjaimeksi". Nämä yhdistyivät toisiinsa kirjoituksen lineaarisiksi koodiksi, aivan kuin ylhäältä kuullun despootin käskyn ohjaamana. Voi jopa väittää, että moderni kielitiede, missä kieli on kommunikaation väline, on nimen omaan "sanankäskyvallan" despotismia. (Deleuze & Guattari 1983, 202, 205, 207).

Despotismi sinällään on ideaalityyppinen abstraktio, joka ei puhtaassa muodossaan koskaan ole esiintynyt reaalityyppisyydessä. Ideaalityyppisenä konstruktiona despotismi nostaa erityisen selvästi esiin sen perusidean, että merkitykset pyrkivät siinä saavuttamaan lain muodon. Laki on tässä mielessä tyhjä merkitsijä, joka saa merkityksen vasta kun sitä on rikottu. Tuomiolla on tätä kautta valta kaikkeen elämään. Tuloksena on sisäistetty syyllisyys, tunne siitä, että koskaan ei ole mahdollista noudattaa lakia täydellisesti. Tästä näkökulmasta on kiinnostavaa, että Bahtin puhuu kielen "sisäisestä dialogisuudesta", mahdottomuudesta alistaa jatkuvasti ikään kuin lainausmerk-

keihin vetäytyvät sanat täydellisesti omia intentioita palveleviksi. Tämä on tulkittavissa siten, että nimenomaan pyrkimys "monologisuuteen", lain kuuliaiseen noudattamiseen, synnyttää väistämättä dialogisuutta (vrt. Hall 1993, 104). Voidaan myös sanoa, että koska perimmäinen arvo ja merkitys ovat viime kädessä aina kätkeytyneet lain despoottiseen merkitsijään, tuloksena on kielen päättymätön dialogisuus. Bahtin puhuukin jokaiseen sanaan sisäänrakennetusta tarpeesta tulla aina kuulluksi ja ymmärretyksi jossakin, mahdollisesti hyvinkin kaukaisessa kontekstissa. Tämä saa eri aikoina erilaisia ideologioita ilmuksia, kuten Jumala, historian tuomio jne. (Bakhtin 1986, 126). Ideaalinen vastaanottaja (*nadadresar*) on tässä mielessä tulkittavissa toisaalta jatkuvasti läsnä olevaksi toivon mahdollisuudeksi (kaikkeaa sanomaani ei vielä ole ymmärretty), toisaalta jatkuvaksi syyllisyydeksi (en vieläkään kykene kunnolla sanomaan sitä minkä haluan sanoa, enkä siksi voi tulla täysin ymmärretyksi).

Bahtin pyrkikin toisaalla jäljittämään karnevalistisesta kansanperinteestä ruumiin kyvyt ja potentiaalit representaatioihin palauttavan despoottisen tuomiovallan vastakohtaa. Kansanperinteen ajatus alkuperäisestä kollektiivisesta ykseydestä on tässä mielessä keino mitätöidä tuonpuoleisessa odottava tuomio siirtämällä huomio siihen mikä maallisessa, kokemuksen tavoitettavissa olevassa elämässä luo jatkuvasti uutta. Karnevalistisen kansanperinteen kuvasto palauttaa kaiken ylimaallisen maahan, sellaisen vapaan ja tuttavallisen kontaktin alueeseen, missä ei tunneta erillisyyden mukanaan tuomaa pelkoa. Karnevaali on tässä mielessä juuri sellainen "julmuuden systeemi", joka "puhuu olemassaolevan ruumiin äärellisistä suhteista sitä affektoiviin voimiin, kun taas äärettömän velan oppi määrittelee kuolemattoman sielun suhteet tuomioihin. Kaikkiällä juuri julmuuden systeemi vastustaa tuomio-oppia" (Deleuze 1996, 143.)

Toisaalta kuitenkin ennen muuta kapitalismiin siirryttäessä merkitykset alkavat toden teolla menettää despoottista "ylikoodauskykyään". Markkinat ja abstrakti vaihtoarvo demokratisoivat transsendentin despoottisen merkitsijän hajottamalla sen lukemattomiksi "mikrodespotismeiksi" (kuten esimerkiksi ajatuksiksi "yksityisomaisuudesta" ja "ydinperheestä"). Kun yhteiskunnan symbolinen, ylikoodaava keskus hajaantuu lukemattomiksi "sisäistetyiksi" mikrodespotismeiksi, modernin yhteiskunnan omaa maata vailla oleva, deterritorialisoitunut työvoiman virta ja dekooodattu, despoottisten koodien keskittämisyrittämiä pakeneva pääoman virta yhdistyvät uudelleenlaiseksi, kapitalistisen järjestymisen aksiomatiikaksi. Mikään universaali koodi ei enää kykene järjestämään sosiaalista elämää, sillä yhteiskunnan perustaksi asettuu pääoman "inestinen" kyky laajentaa itseään sulauttamalla palkkapääoma (aineellinen pääoma, jota käytetään vain vaihtoon

ja kulutukseen) finanssipääomaan (abstraktiin pääomaan, joka kykenee vain tuottamaan lisää abstraktia pääomaa). Pääoma asettuu kaiken alkusyyksi, itseään suhtettomiin mittoihin laajentavaksi "elimettömäksi ruumiiksi", jonka pinnalla yhteiskunnallinen todellisuus purkautuu "deteritorialisoiduiksi skitsofreenisiksi virroiksi". (Goodchild 1996, 97-98; Sivenius 1996, 162-163.)

Tällöin merkitykset tyhjenevät eräänlaiseksi skitsofreeniseksi "sanasalaatiksi", sillä markkinat ja abstrakti vaihtoarvo tuottavat uudenlaisen skitsofreenisen haluekonomian, vapautumisen halujen kiinnittymisestä vakiintuneisiin koodeihin. Vapaus on kuitenkin myös vankila, sillä kapitalismissa on ensiarvoisen tärkeää, että mikään muu kuin pääoman virta ei ole hallitsematonta. Ylikansallisen pääoman virtuaalisuus pyrkiikin asettumaan ainoaksi todelliseksi sosiaalinen toimijaksi. Se pyrkii muuntamaan lukemattomien aineettomien transformaatioiden kautta jokaisen subjektin kuluttajaksi, jokaisen suhteen vaihtosuhteeksi. Kaikki vakiintuneet sosiaaliset koodit ja merkitykset purkautuvat tällä tavoin pääoman abstraktien kvantiteettien aksiomatiikaksi. Postmodernissa kulttuurissa ei siten ole kysymys "affektien heikkenemisestä" (Jameson 1989, 238-240), vaan affektien deterritorialisaatiosta. Subjektiviteetin ja pääoman välillä vallitsee rakenteellinen yhteneväisyys: mitkä tahansa perinteisesti yksilön identiteettiä muovaavat sosiaaliset koodit ja merkitykset voidaan purkaa ja koota uudeksi vaihdettavaksi hyödykkeeksi, sukupuolesta ja etnisestä taustasta alkaen. (Massumi 1993, 128-137.) Tällöin myös kielen dialoginen sosiaalinen heterogeenisyys ohenee kommunikaation itseisarvoisuudeksi, keskenään yhdenmukaisesti vaihdettaviksi deterritorialisoituneiksi merkityksiksi. Merkitykset sulautuvat pääoman abstraktiin aksiomatiikkaan. Dekoodattuihin digitaalisiin virtoihin - kulutustottumuksiin, rikkauteen, shoppailuun, informaatioon, työvoimaan jne. - yhdistyneenä ne reterritorialisoituvat molaarisiksi aggregaateiksi, minuuden representaatioiksi, joita yksilö näennäisen vapaasti itse työstää, mutta joista pääoma viime kädessä anastaa lisäarvon itseään edelleen laajentaakseen (Sivenius 1996, 162).

Guy Debordin (1984) speaktaakkeliyhteiskunnan teoriaa seuraten voidaan sanoa, että jälkiteollisissa yhteiskunnissa pääoma kasautuu kommunikaation itseisarvoisuudeksi. Tällöin "speaktaakkeli on itse kieli, itse kommunikatiivisuus tai ihmisen kielellinen oleminen" (Agamben 1995, 73). Jos kieli bahtinilaisittain näyttääkin olevan "lähes kaikki ihmiselämässä", niin kriittisen ajattelun haasteena on nyky-yhteiskunnassa kielen ja kommunikatiivisuuden rajojen etsiminen: "kokemus kielen rajoista on kokemus maailmasta, kokemus siitä, että jotain on omien representaatioidemme ulkopuolella" (Vähämäki 1995, 7).

Kaiken pysyväisen ilmaan haihduttava moderni elämä näyttää siten ohentavan Bahtinilaiseen dialogisuuteen sisältyvän onnen lupauksen: pääoman muuntaa jokaisen dialogisen suhteen vaihtotapahtumaksi. Tietoverkkojen "vapautuneen ja demokratisoidun kielenkäytön maailmassa" (Bahtin 1979, 451) jokainen voi periaatteessa kirjoittaa ja puhua mitä tahansa ja kenelle tahansa. Vapaus on kuitenkin miltei diktatorista hallintaa: jotta menestyisi, on pakko puhua vaikkei ole mitään asiaa, pakko kuulla tai katsoa vaikkei ole mitään kuultavaa tai katsottavaa. Kaikki sanottavissa ja nähtävissä oleva on kauppatavaraa, joka on asetettu näytteille kaikenkattavan kommunikoitavuuden sfääriin, "aina jo" sanottuna ja nähtynä. Oleminen on, kuten Bahtin kirjoittaa, kommunikoinnista dialogisesti (Bakhtin 1984, 287). Jälkitekollisessa informaatioyhteiskunnassa dialogisuus on kuitenkin kaikenkattavan vallan ja hallinnan muoto, sillä siinä ei tunnetaan *mitään muuta olemisen mahdollisuutta kuin kommunikatiivinen oleminen*. Jokainen teko on "aina jo" kommunikatiivinen teko, sillä päästäkseen mukaan "keskusteluun" on ikään jo oltava siinä mukana, rakennettava oleminen valmiiden, jo-sanottujen fraasien sanelemien pelin sääntöjen mukaiseksi, missä kaikki on välittömästi ymmärrettävää ja yhdentekevästi mihin tahansa vaihdettavaa. (vrt. Vähämäki 1997a.)

Bahtinilainen dialogisuus on kuitenkin otettu "ihmiskeskeisemmän" vuorovaikutus-ajattelun lähtökohdaksi pyrittäessä uudistamaan erilaisia "esineellisiä" institutionaalisia käytäntöjä. Puhutaan muun muassa "dialogioppimisesta", uudesta tavasta kehittää koululaisten uudistuvassa työelämässä tarvitsemia sosiaalisia taitoja ja kommunikaatiokykyjä. Kyynisesti voi todeta, että jos koululaitos on foucault'laisittain yksi disiplinääriseen teknologian koneellinen sommitelma, niin bahtinilaisittain tästä parakista voidaan tehdä "ihmiskasvoisempi". Foucault'n kuvaama kuriyhteiskunta on kuitenkin jo taakse jäänyttä aikaa. Deleuze on todennut, että (post)modernissa kontrolliyhteiskunnassa ei enää siirrytä yhdestä tarkkailun ja rankaisun suljetusta tilasta toiseen, tyyliin "et ole enää kotona", "et ole enää koulussa", niin että lopullinen mieli ja merkitys odottaisi täyttymättömänä lupauksena jossain tulevaisuudessa, "sitten kun valmistut, sitten kun sinulla on kunnollinen työpaikka ...". Mitään ei enää aloiteta uudelleen alusta, eikä mitään koskaan viedä loppuun. Jälkitekollisessa informaatioyhteiskunnassa esimerkiksi olohuone TV-ruutuineen ja näyttöpäätteineen on paremminkin eräänlainen "informaatiotila" kuin muusta yhteiskunnasta erilleen rajatun ydinperheen suojaisa lapsuuden satama. Koulutus puolestaan on "elinikäistä oppimista" ja tehtaat "sisäisen yrittäjyyden" jatkuvan keskinäisen kilpailun taistelulenttiä. Vanhan vallan lupaukset on nykymaailmassa "aina jo" lunastettu, sillä kun teko määritetty aina ensisijaisesti kommunikatiiviseksi teoksi, se sulautuu erottamattomasti abstraktiin mahdol-

lisuteen, siihen jo-sanotun "dialogiseen verkostoon", jonka sääntöjen mukaisesti jokainen teko rakentuu jo ennalta. Kun subjektiviteetti konstituoitui kuriyhteiskunnassa käskysanojen välityksellä, kontrolliyhteiskunnassa keskeiseen asemaan nousevat erilaisten informaatiokoodien kätkemät "tunnussanat". Luottokortin numero, tietopankin henkilökohtainen salasana tai television ohjelmapäätte avaa (ja pitää muille suljettuna) lukemattomia mahdollisia "paon viivoja" - mutta vain niin kauan kuin tilillä on "luottoa", niin kauan kuin tunnussanan avulla voidaan jatkuvasti tunnistaa kuka ja missä olet. Subjektiviteetti sulautuu näin modernin teknologian ja ylikansallisen pääoman digitaalisiin virtoihin. (Deleuze 1995, 177-180; Vähämäki 1997a, 211-213.)

Seuraavaksi on syytä katsoa, onko kapitalismin skitsofreeniseen merkityksettömyyteen katoavasta "dialogisuudesta" mahdollista löytää ulospääsytie Deleuzen ja Guattarin käsitteistöä apuna käyttäen. Taide on niin Bahtinilla kuin Deleuzella ja Guattarillakin ulospääsytien etsinnän etuoikeutettu paikka. Seuraavaksi on syytä tarkastella lähemmin Deleuzen ja Guattarin estetiikan teoriaa.

Inhimillisen ei-inhimilliseksi-tuleminen: perseptit ja affektit

Deleuze ja Guattari kutsuvat taideteosta aistimusblokiksi, "perseptien ja affektien sommitelmaksi". Perseptit eivät ole sama asia kuin havainnot ja affektit puolestaan eivät ole sama asia kuin tuntemukset. Molemmat ovat paremminkin itsenäisiä olioita. Taideteoksen materiaaliin siirrettynä havainnot nimittäin irtautuva itsenäisiksi "aistimusolioiksi", persepteiksi. Affektit erkanevat vastaavasti yksilösubjektin tuntemuksista ja eletyistä tiloista. Affektien taiteellisessa sommitelmassa on tällöin oikeastaan kysymys ihmisen tulemisesta ei-inhimilliseksi. Perseptit puolestaan ovat "ei-inhimillisiä maisemia", havaintoja, jotka ikään kuin sijaitsevat ihmisen poissaolossa. (Deleuze & Guattari 1993, 168-169, 174.)

Koska taideteoksessa on kysymys perseptien ja affektien irrottamisesta itsenäisiksi, ei-inhimilliseksi olioiksi, taideteosta ei synnytä pelkkä materiaalin työstämisen ja sommittelun tekniikka, vaan esteettinen kompositio (ibid., 195). Esteettisen muodon kompositiossa työstetään nimenomaan perseptejä ja affekteja. Inhimilliset havainnot ja tuntemukset tulevat siinä ei-inhimilliseksi. Deleuze ja Guattari korostavat, että toisin kuin yleisesti luullaan, myös kirjallisuudessa ylitetään aina elettyjen havaintojen ja tuntemusten taso. Omilla tai muilta omaksutuilla havain-

noilla, tuntemuksilla ja mielipiteillä ei vielä voida kirjoittaa. Omaelämäkerrallinen tilitys tuottaa vain vaivaannuttavan "valituslaulun kommunikaation vaikeudesta". Esteettinen kompositio konstruoikin inhimillisen ja ei-inhimillisen, yksilöllisen ja yliyksilöllisen välisen "epämääräisyysvyöhykkeen", joka tekee "näkyviksi ne maailmassa piilevät näkymättömät voimat, jotka vaikuttavat meihin ja joihin meidän tulemisemme perustuu". (ibid., 175, 177-178, 186.) Havainnollisin esimerkki tästä on kenties Deleuzen analyysi Tournierin romaanista *Perjantai* (Deleuze 1992, 106-118). Maailmassa ilman toista ihmistä "mahdollisen rakenteena" avautuu omalaatuinen perverssi rakenne. Speranza-saari ja Robinson sulautuvat tai tulevat toisikseen erityislaatuiseksi "elementaaliseksi" seksuaalisuudeksi.

Deleuze ja Guattari eivät tässä suhteessa arastele puhua suurista kirjailijoista. Kirjailija on aina ikään kuin "nähty elämässä jotakin liian suurta ja sietämätöntä, nähnyt miten elämä on syleillyt omia uhkia" (ibid., 175). Tässä on olennaista, että "omien uhkien syleilyllä" haetaan täysin vastakkaista näkökulmaa kirjallisuuteen kuin esimerkiksi kirjallisuustieteellisillä "sisäistekijän" kaltaisilla käsitteillä. Sisäistekijän käsitteellä postuloidaan ikään kuin korkeammanasteinen agentti kertojan taakse, siten että voidaan mielekkäästi puhua vaikkapa epäluotettavasta kertojasta. Tällaisilla abstraktioilla tehdään ero "naiiviin lukijaan", joka ei kykene löytämään ironiaa esimerkiksi näennäisesti omaelämäkerrallisesta tilityksestä. Deleuzen ja Guattarin näkökulmasta kyse on kuitenkin tietynlaisesta (kirjallisuustieteellisestä) lausumisen kollektiivisesta sommitelmasta, jonka implisiittiset ennako-oletukset konstituoivat tietynlaisen vakaan ja turvallisen "ihmismäisen" kertoja-agentin, olkoonkin että tämä ei ole yhtä kuin tekijä. Deleuze ja Guattari ovat kuitenkin kiinnostuneita ennen muuta tavoista, joilla tällaiset implisiittiset ennako-oletukset luodaan kirjallisuudessa *samanaikaisesti* tekstin kanssa, niin että tuloksena on rihmastollinen, immanentti komposition taso. (Goodchild 1996, 187). Tämän tason luominen ei kuitenkaan ole tarkkaan ottaen yksilöllistä, vaan siinä lausumisen kollektiivinen sommitelma (ja laajemmin ottaen tiettyjen, sitä rakenteistavien sosiopoliittisten prosessien abstrakti kone) avautuu uudenlaisen, yhteisöllisen kokeilun mahdollisuuksiksi. "Kirjailija käyttää sanoja, mutta vain luodakseen syntaksin joka siirtää ne aistimukseen ja panee arkikielen änkyttämään, värisemään, huutamaan ja laulamaankin: juuri tätä sanotaan tyyliksi tai 'sävyksi'; se on aistimusten kieltä, kieleen itseensä sisältyvää vierasta kieltä, joka kutsuu tulevaa kansaa" (Deleuze & Guattari 1993, 180). Tällöin narratologiset erottelut kertojan, henkilön ja kertojan ja henkilön diskursseihin näyttävät viittaavan lähinnä "mielipiteillä kirjoittamiseen", turvallisen tavanomaisten mielipiteiden törmäilyyn ja risteämiseen, jota sisäistekijän "ironisoiva" kaikkivalta kierrättää ja kaiuttaa loputtomiin.

Deleuzen ja Guattarin mukaan "jopa Bahtinin suuri romaaniteoria alkaa tähän tapaan", mutta se "ei onneksi jää tähän" (ibid., 175). Deleuze ja Guattari eivät käsittele Bahtinia tämän yksityiskohtaisemmin. Bahtin kirjoitusten tulkintaa voidaan kuitenkin jatkaa Deleuzen ja Guattarin avaamasta näkökulmasta.

Deleuze ja Guattari käsittelevät kirjallisuutta vain yhtenä osa-alueena estetiikan teoriassaan. Bahtin taas tunnetaan lähinnä romaanimuodon teoreetikkona. Usein kuitenkin unohdetaan, että Bahtin esitti varhaisessa artikkelissaan "Sisällön, materiaalin ja muodon ongelma sanataiteessa" kokonaisesityksen estetiikan teoriasta. Essee on hieman luonnosmainen ja terminologialtaan äärimmäisen vaikeaselkoinen (koukeroinen suomennos vielä lisää vaikeaselkoisuutta). Bahtin hahmottelee artikkelissaan metodologista lähtökohtaa sellaiselle estetiikan teorialle, joka tarjoaisi vaihtoehdon tuolloin muodikkaalle kielitieteelliselle reduktionismille. Essee on jatkoa (ja eräänlainen päätepiste) Bahtinin varhaistuotannon "teon filosofialle" (Bahtin 1993). Siinä Bahtin kritisoi käytännöllisen filosofian "kohtalokasta teoreettisuutta": ainutkertaisten tekojen reaali-maailmaa tarkastellaan yleensä vain transkriptiossa teoreettiseen järkeen ja sen universaaleihin lakeihin. "Kohtalokkaan teoreettisuuden" arvostelu on sittemmin tulkittu "semioottisen totalitarismin" kritiikiksi (Morson & Emerson 1990, 28). Morsonin ja Emersonin tulkinnassa "kohtalokasta teoreettisuutta" ilmentävät nykypäivänä erityisesti jälkistrukturalistiset teoriat. Bahtin onkin heidän tulkinnassaan liberaalihumanististen perusarvojen puolestapuhuja. Deleuzen ja Guattarin käsitteistön avulla "semioottisen totalitarismin" kritiikki voidaan kuitenkin ymmärtää myös toisella tavalla.

Deleuze ja Guattari korostavat, että vain kompositio on esteettistä. Teosta ei synnytä materiaalin tekninen työstäminen, vaan esteettisen muodon kompositio. Bahtin kritisoi vastaavalla tavalla venäläisten formalistien "materiaalista estetiikkaa" siitä, että he palauttavat esteettisen muodon pelkäksi kielellisen materiaalin sommittelutekniikaksi. On totta, että sanataideteoksen muoto toteutuu kauttaaltaan kielellisessä materiaalissa. Esteettinen muoto ei kuitenkaan Bahtinin mukaan palaudu "lingvistiseen määreellisyyteensä". Materiaalista tulee sisällön muoto vasta silloin, kun "siitä tulee sisältöön tunkeutuva ja sitä olennoiva arvoaktiiviteetin ilmentymä". Olennoiva arvoaktiiviteetin ilmentymä tarkoittaa Bahtinin terminologiassa teoksen tekijän (ja myös vastaanottajan) tiedollisesta suhtautumisesta poikkeavaa arvokokemusta tai tunne-elämystä, joka kohdistuu teoksen "inhimillisen toiminnon tapahtumamaailmaan". Esteettinen suhde on kuitenkin etäännytetty, erotuksena eettisestä myötäelämisestä. Taiteessa "tekijä ikään kuin

tunkeutuu eristettyyn tapahtumaan ja tulee siinä luovaksi tekijäksi mutta ei osanottajaksi". Olennoiva aktiviteetti tarkoittaa näin ollen sitä, että teoksen "muoto ilmentää luovan tekijän ja haltuunottajan (teoksen kanssaluojan) aktiivisen arvottavan suhteen sisältöön" (Bahtin 1979, 62, 64-65). Bahtin korostaa, että esteettistä muotoa ei näin ollen konstituoi pelkästään "sellaisen alastoman orgaanisen liikkeen tunne, joka saa aikaan sanan fysikaalisen tosion", vaan sen synnyttää "merkityksellisen äänen aktiivisen aikaansaamisen tunto". Niin tekijä kuin vastaanottajakin "löytävät itsenä" esteettisessä muodossa ilmenevän "sitovan aktiviteetin tunneyksyydessä". (ibid., 62, 68, 71-72.)

Bahtinin vaikeaselkoisissa muotoiluissa korostuu ensinnäkin se, että sanataideteoksen esteettisessä kompositiossa työstetään olennaisesti jotain muuta kuin kielellistä materiaalia. Deleuzen ja Guattarin mukaan kyse on persepteillä ja affekteilla maalaamisesta, veistämisestä, säveltämisestä ja kirjoittamisesta, ja samalla tällaisten itsenäisten aistimusolioiden ja affektien tuottamisesta. Bahtin kirjoittaakin, että "omine voimineen sana siirtää lopullistavan muodon sisältöön" siten että "lyriikassa pyyntö [...] saa sisäistä omavaraisuutta eikä kaipaa tyydyttämistä [...], rukous lakkaa tarvitsemasta jumalaa, joka voisi kuulla, valitus lakkaa tarvitsemasta apua, katumus anteeksiantoa". Toisin sanoen, "muokatessaan materiaalia taiteilija muokkaa eristetyn todellisuuden arvoja", Bahtin kiteyttää. (ibid, 67.)⁴⁵

Toiseksi, "eristämisen" tai "sitovan aktiviteetin tunneyksyyden" kohteena on Bahtinilla "*inhimillisten* tekojen tapahtumamaailma". Deleuzen ja Guattarin mukaan perseptien eristäminen havainnosta ja affektien eristäminen tuntemuksista merkitsee kuitenkin samalla inhimillisen tulemisesta *ei-inhimilliseksi*, yksilöllisen tulemisesta yli- tai esiyksilölliseksi. Tässä näyttäisi ensi näkemältä olevan ristiriita. Juuri "ihmisen poissaolossa" piilee kuitenkin eettisessä mielessä inhimillisin, ja nyky-yhteiskuntaa tarkasteltaessa myös ajankohtaisin. Giorgio Agamben esittää, että eettinen kokemus on mahdollinen vain, kun "ihminen ei ole eikä hänellä ole olemassa tai toteutettavanaan mitään olemusta, historiallista tai henkistä kutsumusta tai biologista kohtaloa". Jos "ihminen olisi", jos hänellä olisi tämä tai tuo substanssi, kohtalo tai identiteetti, olisi olemassa vain toteutettavia tehtäviä, ei eettistä kokemusta. Eettisyydessä piilevä inhimillinen onkin siinä, että lopulta kuitenkin "on olemassa jotain mitä ihminen on ja mitä hänellä on olemassa, mutta tämä jokin ei ole mikään olemus eikä myöskään nimenomaisesti mikään asia: *se on yksinkertaisesti tosiasia omasta olemassaolosta mahdollisuutena tai voimana [potenza]*." (Agamben 1995, 46.) Muodon "eristävä" funktio, jossa tekijä (ja samalla vastaanottaja) "löytää

itsensä", voidaan tällöin tulkita näiden voimien subjektivaatioprosessiksi, joka ei kiinnity mihinkään identiteettiin tai ominaisuuteen. Kysymys on *singulariteettien* yhteisöllisestä tapahtumisesta, "inhimillisen toiminnon tapahtumamaailmasta", joka juuri sellaisena kuin se on synnyttää meidät. Ei siis "olemuksellista" kollektiivista identiteettiä, ryhmää, kansaa tai objektiivista henkeä, vaan Alphonso Lingisin (1994) sanoin kaikkien niiden yhteisö, joilla ei ole mitään yhteistä. Ihmisen mahdollisuuksien ja voimien (jotka "vaikuttavat meihin ja joihin meidän tulemismme perustuu") inhimillinen tapahtumamaailma on siten yliyksilöllinen, vailla identiteettiä tai ominaisuutta tai näiden puuttumista negatiivisena identiteettinä. Sellaisena (ja vain sellaisena) se on eettisessä mielessä inhimillinen: olemuksellinen identiteetti (olla musta tai valkoinen, kommunisti tai liberaali, muslimi tai serbi) vähentää ja rajaa aina ihmisten voimia toimia ja olla vapaita (vrt. Ojakangas 1994, 182).⁴⁶

Bahtin esittääkin, että "eristämisen" käsite viittaa yli- tai esiyksilölliseen ulottuvuuteen: "itsensä tunteva ja tunteessa ykseytensä hallitseva merkityksellisen äänen-sanan aikaansaava, tuottava toiminta ei kuitenkaan ole omavaraista toimintaa, vaan se siirtyy toimivan organismin ja psyyken rajojen ulkopuolelle ja liikkuu itsensä ulkopuolella, sillä tämä toiminta on rakastavaa, ylentävää, alentavaa, ylistävää, valittavaa yms., ts. se on arvottavasti määräytyvä suhde (psykologisessa mielessä sillä on määrätty emotionaalis-tahtoperäinen tonaliteetti)" (ibid., 71). "Merkityksellinen ääni" on toisin sanoen *aktiivinen arvojen luoja*. Se kietoo "itsensä ulkopuolella liikkuaan" yliyksilölliseen maailman kaoottiseen muminaan kätkeytyvät voimat ja mahdollisuudet joksikin, jossa voi uudella tavalla - käskysanojen tuomiovaltaa paeten - "löytää itsensä". Bahtin erottaa sanasta viisi "momenttia": "äänteellisen", "esineellisen merkityksen", "sanayhteyden", intonaation" ja lopuksi "merkityksellisen äänen" momentin. Näistä viimeinen sulkee sisäänsä kaikki edelliset, niin että "tähän kuuluvat: kaikki liikkuvuusmomentit, kuten artikulaatio, eleet, kasvoniilmeet yms., sekä minun persoonallisuuteni sisäinen suuntautuneisuus täydellisesti, persoonallisuuteni, joka sanan eli sanoman avulla on asettunut tietynlaiselle arvottavalle ja merkityksperäiselle kannalle" (Bahtin 1979, 68).

Nykyhetken perspektiivistä katsottuna voitaisiin sanoa, että varhaistuotannossaan Bahtin ei vielä julistaa elämää vain ja yksinomaan kommunikatiiviseksi elämäksi, vaan hakee mahdollisuutta löytää aidosti inhimillinen ja persoonallinen yliyksilöllisestä "mahdollisesta" tai "virtuaalisesta", siitä mikä ei voi aktualisoitua kaikenkattavan kommunikaation informaatiotodellisuudeksi, mutta mikä tästä huolimatta on reaalista olematta aktuaalista. Vaikka yhteiskunnallisessa dialo-

gissa kaikki muu on vaihdettavissa paitsi universaali vaihdettavuus itsessään, jää universaalien vaihdettavuuden ulkopuolelle (virtuaaliseksi tai mahdolliseksi) lukemattomia mahdollisia ja ennalta tuntemattomia aktiivisen olemassa olon tapoja. Juuri se, mikä tehokkaan kommunikaation näkökulmasta on vain kaoottista muminaa, konstituoi yhteisöllisen "ainutkertaisen ja yhtenäisen olemassaolotapahtuman" arvotodellisuuden.

Bahtinin vaikeaselkoista argumentointia voidaan siis tulkita siten, että myös hän näkee taiteen "ei-inhimillisten voimien ja tulemisten" näkyväksi tekemiseksi, "epämääräisyysvyöhykkeitä" konstruoivien "aistimusblokkien" tuottamiseksi. Taide on tässä mielessä spinozalaisen "ilon filosofian" välikappale, keino vapauttaa ja tuoda näkyviksi nämä aidosti inhimillistä konstituivat voimat ja tulemiset. Esteettis-eettinen on näin myös poliittista. Kapitalistinen aksiomaatiikka deterritorialisoi inhimillisen vain reterritorialisoidakseen sen sellaisiin kulutustavaroihin, joiden kautta ruumiin kyvyt ja potentiaalit kiinnittyvät turvallisesti juuri sellaisiin kommunikatiivisiin represensentaatioihin, joista pääoma kykenee anastamaan lisä-arvon. Taiteessa pyritään sen sijaan löytämään nämä deterritorialisivat voimat uudella tavalla, palauttamaan ikään kuin "usko ruumiiseen", ruumiin äärellisiin suhteisiin sitä affektoimiin voimiin (vrt. Goodchild 1996, 190-191; Deleuze 1996, 143). Félix Guattari on kehitellyt ajatusta eteenpäin oman skitsoanalyytisen psykoterapian teorian näkökulmasta. Bahtinin estetiikan teoriaa on tästä näkökulmasta mahdollista käyttää myös ei-taiteellisessa kontekstissa.

Kun Bahtin kritisoi varhaisessa esseessään tapaa, jolla formalismi palautti sanataideteoksen komposition pelkäksi "lingvistiseksi määreellisyydeksi", hän ennakoiki kritiikillään Guattarin mukaan myös nykyteoreetikkojen perusvirhettä palauttaa subjektiviteetti merkityksellistämisoperaatioiden tuotteeksi (Lacanin "merkitsijä esittää subjektin toiselle merkitsijälle" -muotoilua seuraten). Bahtin irrottaa esteettisen toiminnan teoriassaan affektien ("liikkuvuusmomenttien" ja "persoonallisuuden suuntautuneisuuksien") tarkastelun "tiedon maailman" piiristä. Samalla hän osoittaa, että esi- tai yliyksilöllisillä affekteilla on tieteellistä, kvantifioivaa tarkastelua pakeneva ainutkertaisen "tapahtumallisuuden"⁴⁷ tasonsa. Affektit ja aistimusoliot eivät nimittäin ole yksinkertaisesti lausuman viittauskohteita, vaan ne toimivat lausumistapahtuman aktiivisena, ei-diskursiivisena käyttövoimana. Bahtinin mukaan "merkityksellisen äänen/sanan aikaansaavan tuottavan toiminnan" semioottinen operaatio "liikkuu toimivan organismin ja psyyken rajojen ulkopuolella", se rakastaa, ylistää, valittaa jne. Guattari tulkitsee Bahtinia niin, että tämä semioottinen operaatio yksilöllistää "minuudeksi" aistimusolioiden ja affektien esiper-

soonallisen, moniäänisen heterogeenisuuden, joka ei palaudu "tiedon maailman" vallitseviin kielellistettyihin merkityksiin (identiteetteihin tai ominaisuuksiin). Maailman mumina järjestyy vaikkapa rakastaviksi "eksistentiaalisiksi kertosaikkeiksi"⁴⁸, arvottaviksi muodoiksi, joista subjekti konstituoituu tai joissa hän "löytää itsensä" uudenaikaisena aktiivisena olemassa olon tapana. Minuuden muotoutumista edeltävä esi- tai yliyksilöllisten aistimusten ja affektien taso samastuu tällöin myös hjemsleviläiseen ajatukseen merkkifunktioita edeltävästä semioottisesti muotoutumattomattomasta (mutta muuten kuin semioottisesti aina jo muotoutuneesta) mielen/materian heterogeenisesta immanenssin tasosta. Guattari näkeekin Bahtinin teoriassa uudenaikaisen mahdollisuuden ymmärtää subjektivaatioprosessi perustavalla tavalla "monisyntyiseksi" heterogeenisten komponenttien kokonaisuudeksi, "mutationaaliseksi tulemisen tilaksi". (Guattari 1990, 67-68, 72; Guattari 1995, 15.)

Guattari tarkentaa kuitenkin Bahtinin muotoiluja siten, että "eristäminen" tarkoittaa nimenomaan aktiivista, yhä uusia kombinaatiomahdollisuuksia avaavaa olemisen tapaa. "Ykseyden" luominen ja "lopullistaminen" puolestaan tulee tulkita jatkuvasti avoimeksi, uusia moneuksia tuottavaksi prosessiksi. Lopullistavan ykseyden "konsistenssi", hetkellinen pysyvyys, kiertyy eräänlaiseksi subjektin sisäisyyden muotoutumista edeltäväksi pakoreitiksi. Sisäisyyden rajaava "lopullistava muoto" on ikään kuin fraktaalinen viiva, jolla on ääretön pituus äärellisessä tilassa. Se rajaa tietyn eksistentiaalisen territorion minuudeksi samalla hetkellä kun se on sen jo menettänyt. "Merkittävän äänen/sanan aktiivisen aikaansaamisen tunne" synnyttää tällöin tunteen yhtenäisestä minuudesta, mutta samalla myös tunteen siitä, että "minussa on aina osa, joka sietää huonosti kenenkään yrityksiä julistaa, että tämän tietyn territorion jälkeen ei enää ole minua" (Guattari 1991, 75-77). Guattarin sanat tulevat yllättävän lähelle Bahtinin Dostojevski-tutkimuksesta tuttua lausetta "ihmisessä on aina jotain sellaista, minkä vain hän itse voi löytää itsetietoisuutensa vapaassa aktissa ja sanassaan, mikä ei alistu ulkoiseen yksipuoliseen määrittelyyn" (Bahtin 1991, 93).

Bahtinilainen ainutkertaisen ja dialogisessa prosessissa jatkuvasti muotoaan muuttavan yksilöllisyyden ajatus voidaan tällä tavoin tulkita eksistentiaalisesti kyvyksi luoda yhä uusia kombinaatioita esi- tai yliyksilöllisistä affekteista ja aistimusolioista. Bahtin esittää, että kun Dostojevski jätti aina viimeisen sanan kuvaamalleen henkilöahmolle itselleen, hän ei "ajatellut ajatuksin, vaan näkökulmin, tietoisuuksin, äänin" (ibid., 139). Dostojevski kykeni tällä tavoin kuvaamaan ihmisen mahdottomuutta sulautua yhteen itsensä kanssa: ihminen on olemassa juuri

siinä, että hän on aina jotain, joka ei vielä ole, jota hän ei vielä ole löytänyt. Tämän voi Agambenin termin ilmaista niin, että ihminen ei palaudu pysyvään identiteettiin tai ominaisuuksiin, vaan hän on eettisessä mielessä olemassa mahdollisuutena tai voimana. Dostojevskin eettinen polyfonia puolestaan on sellainen "tulevan yhteisön" figuuri, joka synnyttää henkilöahmojen singularisuuden. Affektien ja perseptien kielellistäminen "epämääräisyysvyöhykkeiksi", joiden kautta löytyy aina sellainen sana jota ihmisestä ei vielä ole sanottu, tarkoittaa tällöin vieraan puheen tai käskysanojen takaa avautuvien yllättävien paon mahdollisuuksien kokeellista, rihmastollista edelleen kehittelyä. Bahtinin termin kyse on vieraan sanan "kokeilevasta objektiivoinnista" "sisäisesti vakuuttavaksi" sanaksi. Bahtinin käsitteistö näyttäytyy tällöin soveltuvan yllättävän hyvin Deleuzen ja Guattarin hahmotteleman rihmastollisen analyysin tarpeisiin, missä pyritään löytämään valmiiden, itseensä sulkeutuneiden systeemien sisältä yhä uusia toiseksi-tulemisen mahdollisuuksia.⁴⁹ Tässä liikutaan kuitenkin äärimmäisen korkealla abstraktiotasolla. Vaarana on, että sosio-poliittisten kamppailujen erityisyys ikään kuin kolonisoidaan teoreettisen diskurssin metaforaksi, yleispätevän teorian "toiseksi-tulemisen" tilaksi.

Universaali toiseksi-tuleminen?

Bahtin määrittelee romaaniteoriassaan romaanimuodon universaalina vallankumouksellisen merkityksen uudelleenajattelutavaksi, jonka tuloksena oli "kulttuuris-merkityksellisten ja ekspressiivisten intentioiden vapautuminen yhden ja yhtenäisen kielen vallasta" (Bahtin 1979, 187). Deleuze ja Guattari puhuvat kirjailijoiden - mutta yhtä hyvin kaikkien muidenkin - luovuuksista kykyä asettaa oma kieli jatkuvaan variaatioon. He julistavat ohjelmallisesti, että "on löydettävä se vähemmistökieli, murre tai paremminkin idiolekti, jonka perusteella voi tehdä omasta kielestään vähemmistökielen" (Deleuze & Guattari 1988, 105). Bahtin puhuu vastaavalla tavalla "sosiaalis-ideologisen kielellisen tajunnan" kehittymisestä "luovasti aktiiviseksi". Tässä "kirjallisesti aktiivinen kielellinen tajunta" - mikä ei rajoitu vain kirjailijoihin - joutuu "suunniteltumaan aktiivisesti kielellisen kirjavuuden keskellä, valloittamaan siinä asemansa, valitsemaan 'kielen'" (Bahtin 1979, 115). Deleuze ja Guattari kiteyttävät "toiseksi-tulemisen universaalina tietoisuuden figuurin" vallankumouksellisuuden termillä autonomia. Tämä tulee hyvin lähelle Bahtinin utopiaa romaanimuodosta sellaisen tietoisuusmuodon figuurina, joka vapauttaa kansallisen yhteinäiskielen "yksinvaltiudesta". Tässä "kieli tuo esiin inhimillisen luonteenomaisuutensa. [...] Merkityksen ja totuuden kiistattomaksi ja yksinomaiseksi olennoitumaksi tajuttu kieli muuttuu yhdeksi merkityksen mahdolliseksi hypoteesiksi" (Bahtin 1979, 190).

"Inhimillinen luonteenomaisuus" voidaan Deleuzen ja Guattarin käsittein tulkita mahdollisuudeksi löytää yhä uusia, vallitsevia kielellistettyjä merkityksiä pakenevia minuuden muotoja inhimillisen ja ei-inhimillisen "epämääräisyysvyöhykkeiltä". Kielen "inhimillinen luonteenomaisuus" on siten tosiasia omasta kielellisestä olemisesta mahdollisuutena ja voimana, joka avaa yhä uusia ei-inhimilliseksi tai toiseksi-tulemisen mahdollisuuksia. Toiseksi-tulemisen mahdollisuuksien etsiminen avaa myös uudenlaisen sensitiivisyyden vallitseville rajoitteille. Yksilön identiteetti ja - ennen kaikkea - yksilöiden muodostaman yhteisön olemuksellinen identiteetti on keinotekoinen rakennelma, jonka sisältä on mahdollista löytää lukemattomia kokeilun ja kollektiivisen toiminnan mahdollisuuksia (Massumi 1993, 102-103). Tosiasia omasta olemassaolosta mahdollisuutena tai voimana on mahdollinen vain yhdessä, sellaisessa "tulevassa yhteisössä", joka avaa singulariteettien tapahtumisen tilan, yhteisön, jonka jäseniltä ei vaadita mitään yhteistä. Giorgio Agambenin runollisin sanakääntein ilmaistuna: "jos ihmiset, sen sijaan, että he edelleen etsisivät omaa, sopivaa identiteettiä itselleen nykyään sopimattomasta ja tunteettomasta yksilöllisyyden muodosta, onnistuisivat tarrautumaan tähän sopimattomuuteen sellaisenaan ja tekemään juuri sen niin-olemisesta pikemminkin singulaarisuuden ilman identiteettiä, yhteisen ja täysin paljastetun singulaarisuuden kuin identiteetin tai yksilöllisen ominaisuuden [...] silloin ihmiskunta tapahtuisi ensi kerran yhteisönä vailla edellytyksiä ja vailla alamaisia" (Agamben 1995, 61).

Filosofisessa toiseksi- tai vähemmistöksi-tulemisen teeman kehittämisessä on kuitenkin syytä kiinnittää huomiota tapaan, jolla toiseus tai vähemmistö asettuu *universaaliksi* periaatteeksi. Todelliset poliittiset realiteetit katoavat helposti näkyvistä muuttuessaan teoreettisen diskurssin runolliseksi metaforiksi. "Vähemmistöstä" tai "toiseudesta" tulee helposti metafyyminen, universaali funktio, joka ei millään erityisellä tavalla liity konkreettiseen rodulliseen, seksuaaliseen, taloudelliseen tai sosiaaliseen syrjintään tai todelliseen imperialistiseen, kolonialistiseen tai patriarkaaliseen sortoon. (Leitch 1992, 100.)

Deleuze ja Guattari näyttävätkin ikään kuin pelastavan vähemmistökirjallisuuden malliesimerkinsä eurooppalaisen modernin kirjallisuuden kanonisoitujen klassikkojen joukosta. Deleuzea ja Guattaria onkin kritisoitu jälkikolonialistisissa kirjallisuus- ja kulttuuriteorioissa elitistisyydestä, eurosentrismistä sekä pyrkimyksestä esittää välillä yksinkertaisesti mahdottomia yleistyksiä.⁵⁰

Bahtin puolestaan tulkitsee romaanimuodon uudenlaisen näkökulman avaajaksi kielen sosiaali- seen heterogeenisuuteen. Tällöin kielen heteroglottisuus, erilaiset sosiaaliset murteet ja puheta- vat tai äänet "ovat sellaisinaan ihmisten tajunnassa", mutta kuitenkin "ennen kaikkea romaani- kirjailijan luovassa tajunnassa" (Bahtin 1979, 111) pikemminkin kuin esimerkiksi sen Bahtinin mainitseman lukutaidottoman talonpojan tajunnassa, joka ei kykene "suhteuttamaan dialogisesti" näitä kieliä tai ääniä. Kun romaani- kirjailijasta tulee tällä tavoin abstrakti funktio, mahdollisuus dialogisoida kaikki mikä on monologista, "romaanimainen" kielen käyttötapa merkitsee miltei automaattisesti jonkinasteista sosiopoliittista vastarinnan muotoa. Deleuzen ja Guattarin vähemmistöksi-tulemisen ajatus näyttää sotkeutuvan vastaavanlaiseen ongelmaan. Kielten tai äänten "dialoginen suhteuttaminen" tai "kaksiäänisyys" Bahtinilla ja "vähemmistöksi-tuleminen" Deleuzella ja Guattarilla seuraa yksinkertaisesti siitä, että lähtökohtana on oppositioasetelma suhteessa "monologiseen" viralliseen kulttuuriin tai "enemmistökieleen". Se mikä tämä vähem- mistö reaali- maailmassa kulloinkin on, muuttuu loppujen lopuksi yhdentekeväksi - merkittävää on vain se tapa, jolla kulloinkin onnistutaan toteuttamaan sitä abstraktia funktiota, jonka ro- maanikirjailija kaikkein ideaalisimmassa tapauksessa aineellistaa.

Universaalin toiseksi-tulemisen idea, erityisesti "naiseksi-tulemiseksi" määriteltynä, on Deleuzen ja Guattarin kirjoituksissa osoittautunut kenties vieläkin ongelmallisemmaksi. Lukuisat feminis- titutkijat ovat kiinnittäneet huomiota tapaan, jolla naiseksi-tuleminen asetetaan tässä toiseksi- tulemisen etuoikeutetuksi figuuriksi. Rosi Braidottin mukaan ongelma on siinä, että naisesta konkreettisesti ruumiillisena historiallisena subjektina tehdään pelkkä positiivisten voimien "affir- maatiivisuuden" ja luovan ja kokeellisen tietoisuuden "nomadisuuden" astetta ilmaiseva suure (Braidotti 1993, 46).⁵¹

Ruumiin täydellinen de-essentialisoiminen affektien esipersonallisten intensiteettien kentäksi on Braidottin mukaan kyseenalaista jo siitä yksinkertaisesta syystä, että ei ole kovinkaan vaike- aa, saatikka sitten radikaalia dekonstruoida subjektivitetin muotoa, jolle ei koskaan ole taattu omaa olemassaolon oikeutusta (Braidotti 1993, 48). Käsite "ruumis ilman elimiä" esimerkiksi kuvaa hyvin naisruumiin asemaa nykykulttuurissa. Aikana jolloin naiset ovat aktiivisesti vaatineet oikeutta omaan ruumiiseensa, modernit bioteknologiat ovat tehneet äitiydestä joko vanhanai- kaisen vaihtoehdon (koeputkihedelmoitus) tai teknologian jatkeen (kohdunvuokraus) (ibid., 53).

Vastaavasti Bahtinilla (1995) groteski ruumis edustaa eräänlaista kollektiivista "biokosmista muistia". Yksilöorganismit ovat ikään kuin tämän kokokehon pinnan laskoksia. Sellaisina ne ovat vain atomeja "suuren ajan" ikuisen paluun liikkeessä, joka tuhoaa sumeilematta kaiken ja luo kaiken aina uudelleen. (vrt. Savtšuk 1996, 170-174.) Näin tulkittuna Bahtin näyttäisi löytävän kansanperinteen ikaikaisesta traditiosta hyvin samantapaisen konseptin kuin Deleuze ja Guattari spinozalaisista abstraktioistaan. Karnevaalikulttuurista löytyy yhä uusia toiseksi-tulemisen mahdollisuuksia. Toiseksi-tuleminen merkitsee sellaisen immanenssin tai komposition tason konstruoimista, missä "se mikä meissä on eläimellistä, kasvi- ja kivikuntaan kuuluvaa tai inhimillistä ei enää ole erillistä" (Deleuze & Guattari 1993, 178). Bahtin puolestaan puhuu eräässä yhteydessä karnevalistisen kansanperinteen "suuresta kokemuksesta", missä "muistilla ei ole rajoja, muisti joka ulottuu materian ihmistä edeltäviin syvyyksiin ja epäorgaaniseen elämään, maailmojen ja atomien elämään" (lainattu Laine 1996, 5 mukaan).⁵² Bahtinin teoria muuntaa kuitenkin naiseuden teoreettisen diskurssin metaforaksi hyvin samaan tapaan kuin Deleuze ja Guattarin tekevät. Karnevaalikulttuurin "synnyttävän kuoleman" figuuri on universaali periaate, jonka kautta uudenlainen "karnevalistinen maailmantuntemus" tulee lihaksi. Ajattelun "naiseksi-tuleminen" avaa tällöin "uudenlaisen maailmantulkinnan", mutta vain siirtämällä konkreettiset naiset ja naisruumiit pois näkyviltä.

Toiseksi-tulemisen ajatuksen hedelmällinen edelleen kehittäminen vaatii teoretisoinnin huolellista paikantamista tiettyyn historiallis-poliittiseen konjunkturiin. Filosofinen käsitteiden luominen tai kaunokirjallisuuden perseptien ja affektien luominen avaavat uusia toiseksi-tulemisen ja tulevan yhteisön mahdollisuuksia. Näitä ei kuitenkaan pidä sekoittaa kulttuurintutkimuksen tarkastelemaan "reaaliseen". Kulttuuri on hyvin raadollisessa mielessä taloudellisten ja poliittisten konfliktien paikka. Konfliktien keskeltä on aina mahdollista löytää uusia mahdollisuuksia, mutta tämä edellyttää, että luodut käsitteet eivät muodostu tutkimuksessa reaalityodellisuutta korvaaviksi uskonkappaleiksi vaan työvälaineiksi. Työvälineenä toiseksi-tulemisen käsite on hedelmällinen silloin, kun sen avulla löydetään uudella tavalla "usko ruumiiseen", sen ennalta tuntemattomiin - esimerkiksi stereotyyppiseksi naisruumiiksi "molarisoitumattomiin" - kykyihin ja potentiaaleihin.⁵³

Massumi (1993, 140-141) peräänkuuluttaa tarvetta etsiä yhä uusia toiseksi-tulemisen tiloja ja molaaristen yksilöllisyyksien välisiä epämääräisyysvyöhykkeitä postmodernistisen kulttuurin uuskonservatiivisen, häpeämättömän kyynisen logiikan sisältä. Hän korostaa myös tarvetta

irrottautua perinteisen vastarinta-ajattelun kaavoista. Vastakulttuurisen ryhmän toisinajattelu muuttuu helposti eräänlaiseksi "mikrofasismiksi", missä vastarinta muuttuu vastustettavan asian peilikuvaksi (ibid., 106). Massumi kuitenkin etsii itse valon pilkahduksia nimenomaan vastakulttuuriliikkeiden historiasta, mainiten esimerkkeinä muun muassa ranskalaiset situationistit, hollantilaiset Provot ja yhdysvaltalaiset Jipit (ibid. 139). Ajatus muistuttaa Bahtin-boomin alkuvaiheen karnevaali-innostuksen myötä syntyneitä tarvetta löytää vastakulttuuriseksi tulkitun "karnevaalihengen" rippeitä kaikilta mahdollisilta elämänaloilta. Karnevalismia voikin perustellusti pitää nyky-yhteiskunnan mediatodellisuudelle leimallisen vasta- ja alakulttuurien ihannoinin akateemisenä varianttina. Kysymys on tuottoisasta teollisuuden haarasta, joka viime kädessä ottaa hyötykäyttöön kaiken sen mikä potentiaalisesti saattaisi laajeta uusien olemisen tapojen kollektiivisen luomisen mahdollisuudeksi (vrt. Goodchild 1996, 181-182).

Voidaan todeta, että jälkiteollisessa informaatioyhteiskunnassa "affektien deterritorialisaatio" konkretisoi toiseksi-tulemisen mahdollisuuksien kirjon huomattavasti "radikaalimmalla" tavalla kuin mikään 1960-luvun vastarintaliike. Donna Haraway (1991, 163-165) puhuu uudeltaisesta kyborgitodellisuudesta. Maailman moninaisuuden palauttaminen pelkiksi koodeiksi ja koodauksen informaatioteknisiksi ongelmiksi tuottaa kääntöpuolekseen uudeltaisen kyborgitodellisuuden, mahdollisuuden rajattomiin uudelleenkodeuksiin. Haraway hahmottelee uudentaista positionaalisuuden politiikkaa. Kun inhimillisen ja ei-inhimillisen rajat alkavat hämärtyä, keskeisimmäksi tehtäväksi nousee uudeltaisen "vallan mikrofysiikan" partikulaarisiin artikulaatio-suhteisiin kiinnittyvän, yhteiskunnallisesti "vastuullisen" lähestymistavan löytäminen.

Bahtin puhuu varhaistuotannossa niin ikään tutkijan "vastuullisuudesta". Varhaisessa estetiikan teoriassaan Bahtin pyrki löytämään uudeltaisen näkökulman "inhimillisen toiminnon tapahtumamaailmaan". Hän etsi estetiikan teoriallaan vaihtoehtoa "tiedon maailman" esineellistävälle reduktionismille ja "eettisen myötäelämisen" sokealle samastumiselle. Bahtin-tutkimuksessa Bahtinin varhaistuotanto on ymmärretty luonnosmaiseksi ja käsitteellisesti raskaaksi, kun taas dialogisuuden ja karnevalistisuuden ideat vievät loppuun saakka sen, mikä varhaistuotannossa on vasta iduillaan. Karnevaalistisuus ja dialogisuus ovat kuitenkin sulautuneet osaksi informaatioyhteiskunnan mediatodellisuuden "aina jo -maailman" latteaa yhdentekevyyttä. Bahtinin varhaistuotannon kehittelyt "merkitsevän äänen/sanan aikaansaamisen tunteen" "ligvistiseen määreellisyyteen" palautumattomasta luonteesta tarjoavat sen sijaan uusia lähtökohtia ihmisen "kiellellisen olemuksen", "sen tosiasian että puhutaan" (Agamben 1995, 76) tarkastelulle. Sen

sijaan, että dialogisuuden ja karnevalistisuuden tapaisista käsitteistä postuloitaisiin uusia onnen lupauksia, Deleuzen ja Guattarin käsitteistön avulla voidaan lähteä etsimään uusia, kriittisiä näkökulmia tapoihin, joilla "karnevalistisuuden" ja "dialogisuuden" tapaiset käsitteet tyhjenevät ja uudelleenkoodautuvat kapitalistisen vaihtoarvon aksiomatiikan osasiksi, sisällöllisesti yhden-tekeväksi informaatiovirraksi. Vaarana on kuitenkin, että kritiikitön toiseksi-tulemisen mahdollisuuden ylistäminen johtaa helposti siihen, että reaalimaailman ongelmat muuntuvat teoreettisiksi abstraktioksi. Teoria imee vampyyrin lailla itseensä yhä uusia "toiseuksia" jatkaakseen omaa "toiseksi-tulemistään". Uusi mahdollisuus piilee kuitenkin siinä, että bahtinilaisen käsitteistön deleuze-guattarilainen ei-inhimilliseksi-tekeminen avaa uusia näköaloja bahtinilaiselle etiikalle, vastuullisuudelle siitä inhimillisen ja ei-inhimillisen hybridiksi muuttuneesta ainutkertaisesta "inhimillisen toiminnon tapahtumamaailmasta", jonka ylyksilöllisistä voimista ja mahdollisuuksista yhteisöllinen olemisemme rakentuu.

4. BAHTIN JA MODERNI: SANAN ESINEELLISTYMINEN JA KARNEVAALINAURUN KYYNINEN ITSETIETOISUUS

Bahtin tuli 1980-luvulla tunnetuksi karnevaalinaurun vapauttavan iloisen suhteellisuuden, romaanimuodon polyfonisuuden ja kulttuurin dialogisen moniäänisyyden teoreetikkona. Kun Bahtinin filosofinen varhaistuotanto vihdoinkin käännettiin englanniksi 1990-luvulla, angloamerikkalainen lukijakunta löysi edestään hämmentävällä tavalla erilaisen Bahtinin. "Vastuullisuuden arkkitehtoniikassaan" Bahtin näyttää painottavan täsmälleen päinvastaisia asioita kuin tunnetuimmassa kirjoituksissaan.

Bahtin osoittautuikin yllättäen *moraafilosofiksi*. Karnevalistisuutta ja dialogisuutta oli aiemmin pidetty Bahtinin tavaramerkkeinä. Voidaan kuitenkin väittää, että arkkitehtoniikka on moraali-filosofinen lähtökohta, joka antaa mielen myöhemmille kehittelyille (ks. esim. Emerson 1995, 398, 411). 1980-luvun Bahtin-kiistassa tällaista tulkintaa propagoineet slavistit leimattiin konservatiiveiksi. Kulttuurintutkijat löysivät sen sijaan "kriittistä yhteiskuntateoriaa ja lingvististä analyysiä yhdistävä[n], uutta kulttuuriteoriaa tuottava[n] Bahtini[n]" (Lehtonen 1994, 198).

Kulttuurintutkimuksen "uudessa kulttuuriteoriassa" karnevalistisuudesta ja dialogisuudesta löydettiin aluksi innostavia lähtökohtia ja sittemmin kritiikin kohteita. Kritiikeissä jätettiin kuitenkin kysymättä, oliko Bahtin ylipäätään kriittinen kulttuuri- ja yhteiskuntateoreetikko. Slavistien tulkinnan mukaan Bahtin ei ollut. Oppihistoriallinen tutkimus asettui kuitenkin ongelmallisella tavalla "Bahtinin perinnön" vaalijaksi. Se sivuutti - ikään kuin intressittömästi - sen tosiasian, että nykypäivänä Bahtinia luetaan väistämättä uudessa kontekstissa, uudenslaisin tutkimusintressein. Vaikka Bahtin ei olekaan sillä tavoin "radikaali" ajattelija kuin kulttuurintutkijat haluaisivat, nykytulkintoissa Bahtin kuitenkin *tuottaa* uutta kulttuuriteoriaa.

Jos karnevalistisuuden ja dialogisuuden tavaramerkkeihin kiteytyy vain pinnallinen väärinymmärrys, on ilman muuta tärkeää pyrkiä selvittämään, "mitä Bahtin todella sanoi". Yhtä lailla tärkeää on kuitenkin huomata, että juuri karnevalistisuuden ja dialogisuuden muodikkaaseen "pinnallisuuteen" kiteytyy joukko omalle ajallemme keskeisiä ongelmia. Jos nykykulttuurin ja sen tutkimuksen karnevalismi ja dialogismi on jotenkin pinnallista, niin *juuri tätä keskeisesti modernille ajalle tyypillistä pinnallisuutta tulisi tutkia tarkemmin*. Tällainen tutkimus ei niinkään hae vastausta kysymykseen, mitä Bahtin todella sanoi. Tutkimuskohteena on paremminkin oman aikamme kulttuuri. Jälkitekollisissa informaatioyhteiskunnissa on muotiasia ylistää uuden-

laisen dialogisen vuorovaikutuksen tarjoamia mahdollisuuksia. Kaikkialla käydään dialogia dialogista. Kaikenkattava dialogisuus on kuitenkin vaarallisen lähellä kyynisen yhdentekevää pinnallisuutta, joka ei ole "aitoa" dialogisuutta. Ratkaisuja etsitään usein naurusta ja karnevalistisuudesta.⁵⁴ Naurusta ja karnevalistisuudestakaan ei kuitenkaan nykykulttuurissa välttämättä enää löydy sellaista viattomuutta, joka vapauttaisi kyynisestä yhdentekevyydestä. Bahtinin tavaramerkit ovat käyneet tällä tavoin "ajankohtaisiksi" ongelmiksi. Ratkaisuksi onkin tuotettu koko joukko erilaisia Bahtineja. Seuraavassa pyritään osoittamaan, että dialogisuuden ja karnevalistisuuden "pinnallistuminen" modernina aikana on hyödyllistä tulkita ongelmiksi, joihin myös moraalifilosofi-Bahtin etsi eri tavoin ratkaisuja. Bahtinin nykykeskustelussa elävät näkemykset on mahdollista ikään kuin kertoa uudelleen nykykulttuurin tutkimuksen ongelmiksi, tarinaksi moderniteetin jännitteisyyksistä. Bahtinin ja modernin tarkastelussa ei siis tulkita niinkään Bahtinia, vaan on omaa moderniamme tietynlaisen - oikean tai väärän - Bahtinin hahmon avulla.

Kuka hän on? Sanan esineellistyminen ja modernin romaanin sankarin ongelma

Bahtin lähtee varhaistuotannossaan liikkeelle kritisoimalla nykyfilosofian abstraktin "teoretismin" täydellistä kyvyttömyyttä saada minkäänlaista otetta elävien ihmisten ainutkertaisten tekojen reaalityodellisuudesta. Modernin tieteellis-teknologisen rationaliteetin ehdoilla toimivassa abstraktissa ajattelussa tavoitetaan toiminnallisen reaali maailman ainutkertaisesta, persoonallisesta "tapahtumallisuudesta" vain sen transkriptio universaaliin teoreettiseen järkeen. Persoonattoman teorian tilalle on siksi kehitettävä "osallistuvaa ajattelua" (Bahtin 1993, 7-9.)

Esseessään "Tekijä ja sankari esteettisessä toiminnassa" Bahtin kehittää ohjelmaansa siten, että "kohtalokkaan teoreettisuuden" vastakohtaksi asettuu esteettisen kokemuksen "arkkitehtoniikka", joka puolestaan johdetaan käsitteellisesti raskaan fenomenologisen kuvauksen kautta arkikokemuksen perusrakenteista. Bahtinin tietoisuuden fenomenologian peruskäsitteet ovat "minä-itselleni", "toinen-minulle" ja "minä-toiselle". Yksilön tiedostava, toimiva ja arvottava aktiviteetti jäsentyy Bahtinin mukaan aina ainutkertaisen ja "yhtenäisen olemassaolotapahtuman" (*bytiže-sobytiže*) ajallis-tilalliseen matriisiin. Minä on itselleen maailmaan suuntautuneen havainnoinnin ja merkityksenannon keskus. Minä on tällöin itselleen näkymätön, sillä minän ulkoinen hahmo tilassa ja "sisäinen elämä" ajassa eivät voi tulla "minänä" sen oman aktiviteetin kohteiksi. Toinen puolestaan on minulle ulkomaailman osaksi sijoittuva kohde, joka rajautuu tilallisesti tiettyyn ulkoiseen hahmoon ja ajallisesti yksilön elämänkaareksi. Ihminen ei näin ollen kykene "sulautumaan yhteen itsensä kanssa", sillä hän on "kokonainen ihminen" ainoastaan "minänä-

toiselle". Subjektin olemassaolon jäsentyminen mielekkääksi edellyttää kiintopisteekseen minän ulkopuolella olevan toisen "lopullistavan" *esteettisen* aktiviteetin. Toisen ulkopuolella-oleminen tai transgredienssi (*vnenahodimost'*) tuottaa kuitenkin vain osittaisen kuvan siitä, mikä minä olen ja voisin olla. Elävä, toimiva ja tunteva *eettinen* subjekti on Bahtinin mukaan ainutkertainen, itsenäinen arvokeskus, jossa on aina jotain, "joka ei vielä ole", jotain, joka pakenee ulkopuolisia "lopullistavia" määrittelyjä. Juuri tästä syystä rakastavan Jumaluuden aktiiviseen läsnäoloon rinnastuva toisen läsnäolo on kuitenkin minulle välttämätön. "Minä-toiselle" on juuri se "minän itseensä sulautumaton osa", jonka kautta muodoton ja hahmoton eletty elämä jäsentyy tilannekohtaisesti mielekkääksi "kokonaisihmisen hahmoksi", minän "transgredientiksi *esteettiseksi* muodoksi" (Bahtin 1990, 35-36, 67, 90, 109, 123-124.)

Bahtin pitää tekijän ja sankarin suhdetta analogisena minän ja toisen suhteelle. Kaunokirjallisen teoksen tekijä on teoksessa Jumalan kaltainen näkymätön tai "olennoitumaton, mutta olennoiva aktiviteetti" (Bahtin 1979, 76). Sankari puolestaan on "minänä" tekijän "myötäelämä", itselleen näkymätön itsenäinen arvokeskus. Sankarille transgredientti tekijä kykenee kuitenkin hahmottamaan tämän myös toiseksi. Tekijän aktiviteetti suuntautuu tällöin sankarin rajojen mukaisesti siten, että sankarin omasta arvokeskuksesta hahmotuva horisontti - asioiden kognitiivis-eettinen, "eletty" ainutkertainen merkitys sankarille - on teoksessa alistainen tekijän "lopullistavalle", sankaria "olennoivalle" aktiviteetille. Kiireisessä eletyssä elämässä toinen saa kullakin hetkellä vain *osittaisen* ja pinnallisen "lopullistavan muodon". Taiteessa sen sijaan jokainen teoksen osatekijä tulee esteettisen muodon konstituentiksi, asettuen mahdollisimman *täydelliseksi* vastaukseksi sankaria (toista) koskevaan kysymykseen "kuka hän on?". Tämä puolestaan on edellytys sille, että lukija voi kohdata teoksen sankarissa kokonaisen ihmisen. (Bakhtin 1990, 174; Emerson 1995, 408.)

Sankari on siis minä-toinen -asetelman mukaan *sisällöllisellä* tasolla - sankarin oman näköpiirin eettisen tapahtumallisuuden tasolla - tekijään nähden itsenäinen. Sisältötaso on kuitenkin vain eräänlaista persoonallisuuden raaka-ainetta (Emerson 1995, 409). Esteettisen *muodon* ehtona on sankarin elämän lopullinen rajaaminen. Bahtinin ehdottomuus näyttää vievän hänen teoriansa umpikujaan, sillä tekijän transgredientti positio alkaa Bahtinin itsensä mukaan hajota jo romantiikassa. Bahtin tyytyy viittaamaan tutkimuksensa loppusanoissa "tekijän aseman kriisiin", mikä huipentuu Dostojevskin tuotannossa. (Bakhtin 1990, 203.)

Dostojevskin poetiikan ongelmissa Bahtin arvioi lähtökohtansa uudelleen. Dostojevskin polyfoninen romaani on juuri sellainen *muoto*, joka mahdollistaa aiemmin pelkästään *sisällöllisellä* tasolla ilmenevän avoimuuden taiteellisen kuvauksen. Toisen täysiarvoista subjektiutta kunnioittava "polyfoninen taideajattelu" näyttäisi edustavan juuri sellaista "osallistuvaa ajattelua", jota Bahtin varhaistuotannossaan peräänkuulutti. Bahtin ylistää Dostojevskiä siitä, että tämän "kopernikaaninen käänne" ihmiskuvauksessa tekee mahdolliseksi itsensä kanssa yhteen sulautumattoman "ajattelevan inhimillisen tietoisuu[den] ja sen olemassaolon dialogise[n] sfääri[n]" kuvauksen (Bahtin 1991, 384). Kaikki sankarin objektiiviset määreet, kaikki se mikä voisi vastata kysymykseen "kuka hän on", tulevat Dostojevskin romaaneissa sankarin itsetietoisuuden kohteiksi. Dostojevski ei näin ollen kuvaa henkilöihahmon piirteitä vaan näiden piirteiden merkitystä sankarille itselleen: kuvauksen kohteeksi tulee sankarin itsetietoisuus sinällään. (Bahtin 1991, 79.)

Dostojevskin dialogisuuskäsitys kiteytyy Bahtinin mukaan imperatiiviin "ihmistä ei saa muuttaa [...] äänettömäksi objektiksi" (Bahtin 1991, 93). Aidosti dialogisessa suhteessa toinen, "vieras täysiarvoinen 'minä'" (ibid., 99) ei voi tulla objektiksi. Objektiksi voi tulla vain tämän "täysiarvoisen subjektin" *sana*, josta näin tulee subjektien dialogisten keskinäissuhteiden alue (Laine 1992, 430). Dialogisuus ei tästä johtuen palaudu lingvistiseksi ilmiöksi. "Dostojevskin maailmassa [...] on vain subjekteja" ja sen vuoksi siinä "on vain puhuttelevia sanoja, dialogisesti toisiin sanoihin liittyviä sanoja, sanaa koskevia sanoja, sanaa puhuttelevia sanoja" (ibid., 338). Teoksen vuonna 1929 ilmestyneessä varhaisemmassa versiossa Bahtin puhuu kuitenkin myös "tekijän suoran sanan kriisistä, joka on sosiaalisesti ehdollistettu". Tiettyjen objektiivisten historiallisten olosuhdeiden vallitessa normaali suora sana ei ole enää mahdollinen, joten "silloin kun tekijän intentioiden ilmaisemiselle välittömällä tavalla ei löydy adekvaattia muotoa, on turvaututtava niiden taittumiseen jonkun toisen sanassa". (lainattu Tihanov 1995 mukaan.)

Bahtin tarkentaa teoksen uudemmassa versiossa (1963), että polyfonisen romaanin "objektiivisena edellytyksenä" on venäläisen yhteiskunnan modernisaatioprosessi. Bahtinin mukaan "kapitalismi tuhosi maailmojen eristäytyneisyyden ja mursi sosiaalisten tasojen sulkeutuneisuuden ja sisäisen itseriittoisuuden" tavalla joka oli "lähes katastrofaalinen". Venäjällä kuitenkin "maailmojen yksilöllinen sulkeutuneisuus ei ollut lännen tapaan vielä heikentynyt kapitalismin etenemisen asteittaisessa prosessissa". Niinpä Dostojevski kykeni vielä tavoittamaan "tällä tavoin syntymässä olevan maailman hengen". (Bahtin 1991, 38-39.)

Modernin romaanin sankarin itseensä kanssa yhteen sulautumattomuuden ongelma ei siten selity pelkästään tietoisuuden fenomenologian termein. Ongelman sosio-historiallisena taustana on esimodernin maailman konkreettisten yhteisöllisten siteiden rapautuminen, mikä tuotti näistä siteistä irronneen yksilöllisen persoonan, josta ei enää oikein voinut sanoa "kuka hän on". Tällainen mihinkään "eristäytyneeseen maailmaan" sitoutumaton moderni yksilö on siis mahdollinen vain kapitalistisessa vaihdon maailmassa. Katastrofi piilee kuitenkin siinä, että persoonan ainutkertainen yksilöllisyys on abstraktille vaihdon maailmalle yhdentekevä. Niinpä "Dostojevskin tuotannon peruspaatos" onkin Bahtinin mukaan "taistelu sitä vastaan, että kapitalismissa ihminen, inhimilliset suhteet ja kaikki inhimilliset arvot *esineistetään*" (ibid., 98). Yhteisöllisistä siteistä irrallinen persoona uhkaa muuttua persoonattomaksi abstraktiksi, joka ei kykene kiinnittymään "koko persoonallaan" mihinkään konkreettiseen. Dostojevskin romaanit paljastavatkin, kuinka "kapitalistisen maailman ja kapitalistisen tietoisuuden ristiriitainen ykseys värähtelee elämän jokaisessa atomissa eikä anna minkään levätä eristäytyneenä, mutta ei ratkaise mitään" (ibid., 39).

Inhimillisten suhteiden ja arvojen "esineistymisen" aiheuttaa siis "tekijän suoran sanan kriisin", mutta tässä kriisissä avautuu myös mahdollisuus sen ylittämiseen. Kapitalistista vaihdon maailmaa kritisoiva "peruspaatos" toteutuu Dostojevskin poetiikassa konkreettisesti siten, että paradoksaalisesti tekijän sanan esineellistyminen *estää* sankarin ainutkertaisen minuuden monologisen esineellistämisen. Sankari, eli toisin sanoen se "kuka hän on", säilyy arvoituksena ja arvoitus pitää yllä jatkuvaa dialogia.

Bahtin tarkentaa, että Dostojevski pyrki näkemään ja tekemään nähtäviksi aikakautensa ristiriidat "samanaikaisesti rinnakkain elävinä voimiva". Pyrkiessään kuvaamaan modernin maailman ristiriitaisuuden "yhdessä ainoassa silmänräpäyksessä" Dostojevski kykeni näkemään ja ajattelemaan vain "etupäässä tilassa, ei ajassa" (ibid., 50-51). Huomio on hyvin keskeinen, sillä modernin suurkaupungin "kapitalistisen maailman" kuvaamisen on modernissa kirjallisuudessa yleensäkin katsottu edellyttävän nimenomaan sen näkemistä "tilassa, ei ajassa". Esimerkiksi Baudelairen "flanööri" on sellainen muista ihmisistä poikkeava "modernin *sankari*", joka kykenee vielä ottamaan "ohimenevästä esiin pysyvän" (Baudelaire 1989, 37). Franco Moretti väittää kuitenkin, että *tavallisen* suurkaupunkilaisen kiireisessä elämässä tällainen kontemplatiivisuus ei ole mahdollista. Modernin kaupunkielämän arki ei hahmotu tilassa, vaan ennen kaikkea ajassa, jota ei koskaan ole tarpeeksi. Moretti pyrkii osoittamaan - malliesimerkinään Balzac - että

realistinen romaani artikuloi tätä ajallisuuden ensisijaisuutta siten, että kaikki kuvaaminen on romaanissa alisteista ajassa etenevälle juonelle. Kaupunkiympäristö ja kaupunkielämän sosiaaliset suhteet saavat merkityksen vasta yllättävissä juonen käännteissä. (Moretti 1988, 120, 125-126.)

Dostojevskin romaaneissa tilanne on Bahtinin mukaan täsmälleen päinvastoin: "dialogi on Dostojevskilla aina juonen ulkopuolella" (Bahtin 1991, 359). Juonen ajallisuus monologisoisi väistämättä ihmisen "sisäisen elämän" ei-ajallisen, dialogisen avoimuuden. Modernin yksilön elämää hallitsee kuitenkin kokemuksellisesti oheneva ajallisuus. Tällöin "kokonaista persoonallisuutta" ei ole mahdollista investoida yhteen dialogiseen suhteeseen. Se johtaisi muiden mahdollisuuksien poissulkeutumiseen, sillä menestyvän kaupunkilaisen pitäisi olla aina jo jossain muualla. Hyvin kuvaavaa onkin, että Dostojevskin sankareiden toimintaa motivoi Bahtinin mukaan eräänlainen utooppinen unelma olemassa olevien sosiaalisten muotojen tuolla puolen sijaitsevasta "inhimillisestä yhteisöllisyydestä", joka mahdollistaisi "alastoman minuuden" dialogisen tavoittamisen. (Bakhtin 1984, 280.)

Modernille yksilö ei kuulu vain yhteen yhteisöön, vaan moniin yhteisöihin. Hän ei kuitenkaan ole "alaston". Ihminen ei sulaudu yhteen itsensä kanssa ennen kaikkea siksi, että hän työstää jatkuvasti omaa identiteettiään verhoamalla itsensä erilaisilla sosiaalisilla määreillä (kuten tyylikeillä), joilla yhdelläkään ei ole lopullista sitovuutta. Georg Simmeliä seuraten voidaan sanoa, että sosiaalisen vuorovaikutuksen perusedellytys on se, että minä en tiedä kaikkea toisesta eikä toinen tiedä kaikkea minusta. Alaston minuus on tavoitettavissa vain kaunokirjallisuuden utooppisessa tilassa, jossa ollaan normaalin elämän rajalla tai sen tuolla puolen. Reaalimaailmassa sen sijaan "täydellinen läpinäkyvyys tekisi meidät hulluiksi". (Simmel 1964, 311-312; Noro 1991, 167.)⁵⁵

Monologisoivat tai esineellistävät määreet eivät siis ole subjektille ulkoisia ja tukahduttavia voimia. Ajatusta voi tarkentaa niin, että yksilön subjektiviteettia *tuotetaan* moderneissa yhteiskunnissa erilaisten tieteellis-teknologisten valtamekanismien avulla. Moderni ihmistä koskeva tieteellinen tieto tai "biovalta" pyrkii tuottamaan yhä "hyödyllisempiä" ja "kuuliaisempia" subjektiviteetin muotoja. Michel Foucault on esittänyt, että kysymys "kuka hän on?" on keskeinen ongelma modernin aikakauden *rikosoikeudellisissa* diskursseissa. Rikosoikeudellisen tiedon näkökulmasta periaatteessa jokainen, josta ei tiedetä "kuka hän on", saattaa olla "vaaraksi yhteis-

kunnalle". Tämä anonyymi uhka on tarpeen nimetä. Rikos *psykiatrisoidaan* niin, että rikoksen syyksi ajatellaan "rikollinen luonteenlaatu". Rankaiseminen puolestaan ajatellaan tällä tavoin tuotetun yksilöllisyyden koulumiseksi siten, että uhka yhteiskunnalle poistetaan. Riskien hallinnan näkökulma ainutkertaiseen persoonallisuuteen tuottaa kuitenkin vain tilastollisten todennäköisyyksien kautta hahmottuvaan tyyppiin. Vaarallinen yksilö säilyy arvoituksena, ellei hän itse kerro "kuka hän on". Foucault lisää vielä, että vaikenevasta vaarallisesta yksilöstä, joka saattaa olla kuka tahansa meistä, tuli viime vuosisadan lopulla myös kiinnostava kirjallinen ilmiö. (Foucault 1988, 126, 137, 142, 144, 148.)

Modernissa romaanissa rikoksella ja rikosoikeudellisilla kategorioilla onkin Bahtinin mukaan tärkeä sisältöä ja muotoa organisoiva merkitys (Bahtin 1979, 285). Tarkastellessaan puhuvaa henkilöä romaanissa Bahtin toteaa, että aivan kuten romaanissa, myös "eettisen ja oikeudellisen päättelyn olennaisimmat kategoriat koskevat nimenomaan puhuvaa henkilöä sinänsä" (ibid., 170). "Eettisen" ja "oikeudellisen" välillä on kuitenkin ristiriita. Bahtin korostaa Dostojevskin polyfonisen romaanin eettistä merkitystä, sillä se paljastaa, että oikeustutkinnan "mekanistisesta psykologiasta" puuttuu "aito dialoginen lähestymistapa". Lähestymistapa, joka palauttaa yksilön sanat ja teot psykologisiin lainalaisuuksiin, ei kykene persoonan "dynaamisen ytimen dialogi[seen] läpivalaisu[un]". (Bahtin 1991, 97-98.)

Voidaan kuitenkin sanoa, että juuri rikosoikeudellisen tiedon näkökulmasta vaarallinen yksilö on välttämättä *pakotettava puhumaan*, asetettava "dialogi[seen] läpivalaisuun, jossa hän itse vastaa kysymyksiin ja avaa vapaasti itseään" (ibid., 95), jotta häntä voitaisiin ymmärtää, rangaista ja koulua. Keskittyessään ylistämään tapaa, jolla Dostojevski onnistui pakottamaan (!) ihmiset puhumaan keskenään (ibid., 256) Bahtin väistää vaikean ongelman. Entäpä jos vaarallinen yksilö kieltäytyy puhumasta? Entäpä jos hän kieltäytyy juuri siksi, että "esineellistyneiden" sanojen kautta tapahtuva dialoginen läpivalaisu uhkaa paljastaa, että modernilla yksilöllä ei oikeastaan ole mitään kiinteää persoonallisuuden ydintä? On vain ahdistava tietoisuus siitä, että persoonan "dynaaminen ydin" uhkaa palautua "vihamielisiin vieraisiin sanoihin". Foucault'n analyysi rikoksen psykiatrisoinnista viittaa myös eräänlaiseen tilastolliseen persoonallisuuteen, anonyymiin tyyppillisyyteen. Modernin vaihdon maailman "täysiarvoinen subjekti" saattaakin olla vain joukko kirjallisia ja kulttuurisia kliseitä, Barthesia mukailleen "anonyymien sitaattien kangastus", universaalien vaihdettavuuden piiriin tuotujen kulttuuristen äänten dialogi, jolla modernin persoonan puuttuva "ydin" verhotaan.

Modernin elämän kaunainen dialogisuus

Modernisaatioprosessi on siis toisaalta edellytys modernin vapaan yksilön synnylle, mutta toisaalta se on myös uhka juuri tälle vapaudelle. René Girard muotoilee autonomisen minän ongelman niin, että kun mikään ulkoinen universaali koodi ei enää välitä haluja ja halujen kohteita, moderni yksilö joutuu etsimään tällaista välittäjää muualta. Ihmiset eivät itse tiedä mitä he haluavat, vaikkakin he Emma Bovaryn tavoin luulevat tietävänsä. He kääntyvät sen vuoksi toisten ihmisten puoleen: haluttavaa on se, mitä joku toinenkin haluaa. Mikäli välittäjä on kaunainen ja idealisoitu - Jumala, kuolleet esi-isät tai jopa "aristokraatit" - haluttavan asian haluttavuus on vielä ylemmältä taholta vakaaksi määritelty. Modernissa maailmassa niin Jumalan kaikkivaltiuuden kuin syntyperäisen säädynkin pysyväisyys haihtuu ilmaan, sillä yksilöt ovat periaatteessa tasavertaisia. Kuten Nietzsche kiteyttää: "'herrat' on hävitetty, tavallisen miehen moraali on voittanut" (Nietzsche 1969, 26). Välittäjästä tulee tällöin satunnainen "toinen", joka on tasavertainen kilpakumppani ja este halun toteutumiselle. Halu on halua olla itse se toinen, jonka halua jäljitellään. Toinen on tällöin este ja ehkä myös kiusallinen muistutus siitä, että alkuperäisin ja omin halu on todellisuudessa pelkkä kopio. Modernissa yhteiskunnassa halu ilmenee tällöin väistämättä toiseen kohdistettuna kateutena, mustasukkaisuutena, hienosteluna, turhamaisuutena, vihana, ellei jopa väkivaltana - tai kiteyttäen, Nietzscheän käsitettä lainaten: *kaunaisuutena*. (Girard 1988, 4-7, Pippin 1991, 34-35.)⁵⁶

Bahtin ylistää "dialogisen mielikuvituksen" uutta luovaa voimaa kirjallisuudessa. Hän pitää varsinkin "kaksiäänisen sanan" eri muotoja kaikkein tehoikkaimpina välineinä "ajattelevan inhimillisen tietoisuuden" kuvaamisessa. Erityisen tärkeinä Bahtin pitää "sisäisesti poleemisen sanan" tai "vihamielistä vierasta sanaa vilkuilevan sanan" muunnoksia. Utooppisen yhteisöllisyyden päätöksestä huolimatta minän ja toisen suhde konkretisoituu näissä analyyseissä muotoon, joka tulee varsin lähelle Girardin näkemystä. Arkielämässä hyvin yleisen "sisäisesti poleemisen sanan" piirteitä ovat Bahtinin mukaan "kaikenlainen halveksinta, koreilu, ennakoita itsestä irtisanoutuva puhe, tuhansien epäilyjen, myönnytysten ja takaporttien sana. Aivan kuin vieraan sanan, vastauksen ja vastaväitteen läsnäolo tai ounastelu saisi tällaisen sanan vääntelehtimään." (Bahtin 1991, 282-283.)

Michael André Bernstein tarkentaa, että tällainen dialogisuus muistuttaa yllättävän paljon sitä, mitä Nietzsche aikoinaan kutsui kaunaisuudeksi (Bernstein 1989, 201). Polyfonisessa romaanis-

sa sankarin jokainen "sivuilleen vilkuileva" sana kasvaa dialogisesti toisesta sanasta jonkin toisen sanan ennakkointina. Vastaavasti Nietzschen "orjan" jokainen sana ja arvotus muodostuu toisten sanojen ja arvotusten vastaukseksi ja vastauksen ennakkonniksi. "Orjamoraali" suhtautuu Nietzscheen mukaan "alusta alkaen kielteisesti 'ulkopuoliseen', 'toisenlaiseen', 'ei-itseen', ja *tämä* kielteisyys on sen luova teko. Tämä arvoja asettavan katseen kääntyminen toiseen suuntaan - väistämätön suuntautuminen ulospäin eikä omaan itseyyteen - kuuluu juuri kaunaan; orjamoraali tarvitsee syntyäkseen aina ensin vasta- ja ulkomaailmaa, se tarvitsee, fysiologista sanontaa käyttääksemme ulkoisia ärsykeitä voidakseen yleensä ollenkaan päästä vaikuttamaan - sen toiminta on perinpohjaista vastavaikutusta." (Nietzsche 1969, 27-28.)

"Vilkuilevan sanan" tavoitteena puolestaan ei ole vain "toive itsensä selväjärkiseen määrittelyyn, vaan myös toive tuottaa harmia toiselle" (Bahtin 1991, 332). Vastaavasti, kauna syntyy Nietzscheen määritelmän mukaan tilanteessa, missä ihmiset "eivät pysty varsinaiseen vastavaikutukseen, tekoon ja jotka korvaavat vahingon imaginaarisella kostolla" (Nietzsche 1969, 27). Tilanteelle on tunnusomaista, että mitään ei kyetä unohtamaan ja jättämään omaan arvoonsa, eikä kärsittyä vääryyttä koskaan voida kostaa. Koko olemassaolo näyttäytyy loppumattomien nöyryytysten sarjaksi, joita loukattu turhamaisuus synnyttää lakkaamatta lisää kuvittelemalla itselleen yhä uusia vihollisia. Kaunan kohteena oleva "ulkopuolinen" toinen voi lopulta olla kuka tahansa - tärkeintä on, että on ainakin periaatteessa joku, jota voidaan syyttää. Voisi ajatella, että jollei muuta, niin toistuvien nöyryytysten ja loukkausten sarjaksi muuttunut olemassaolo on kaikessa kurjuudessaan ainakin ainutkertaista ja jakamatonta - että juuri tässä olisi siis "sen luova teko". Pahinta kaikessa on kuitenkin juuri se, että "väistämättömässä suuntautumisessa ulospäin eikä omaan itseyyteen" jopa kaikkein syvin tuska ja epätoivo voi näyttäytyä vain muualta lainatuissa kliseissä. Kaunaisuus on näin ollen konstitutiivisesti dialoginen kategoria. (Bernstein 1989, 205.)

Tällainen näkemys dialogisuudesta paljastaa ennen kaikkea modernin "täysiarvoisen subjektin" haurauden. Kun minuudelle konstitutiivinen dialoginen transgredienssi muuttuu armolahjasta kaunan kohteeksi, kielestä tulee ikään kuin maallisemmassa mielessä dialogisten suhteiden alue. Voidaan sanoa, että kieli ottaa modernissa maailmassa paikassa paikan, joka perinteisessä metafysiikassa on varattu Jumalalle (Vähämäki 1995b, 6). Valentin Vološinovin näkemys dialogisuudesta voidaan tästä näkökulmasta tulkita välttämättömäksi askeleeksi eteenpäin. Tietoisuuden välinen, kielessä objektivoitava dialogisuus muuntuu teoriaksi itse kielen dialogisuudesta (Laine 1992, 430). Kuten Bahtinilla, puhuva subjekti konstituoituu kielessä ja kielen

kautta dialogisessa suhteessa toiseen puhuja/kuulijaan. Jokainen merkitysyksikkö on "silta minun ja toisten välillä" (Vološinov 1990, 107). Tämän lisäksi kieli itsessään on dialogista, sillä se on myös sosio-ideologisen kamppailun tai "luokkataistelun" (ibid., 40) areena. "Ihmisen yhteensulautumattomuus itsensä kanssa" tarkoittaa tällöin "ideologisten merkkien" "vieraan puheen" jatkuvaa muotoutumista psyykeä konstituoituvaksi "sisäiseksi puheeksi". Immanentissa sosiaalisuudessaan tietoisuus on itseensä sulautumaton "muuttuvan tietoisuuden reaktio muuttuvaan olemiseen" (ibid., 123), sillä "psyyke" ja "ideologia" ovat jatkuvassa konstitutiivisessa vuorovaikutuksessa (ibid., 57).

Psykyen ja ideologian "lakkamaton vuorovaikutus" paljastaa kaikkein omimman ja sisäisimmänkin puheen muilta omaksutuksi. Kieli esineellistyy subjektin tavoittamattomiin, sillä yritys omaksua toisen sosiaaliluokan tyypillinen kielenkäyttö ("väistämättömänä suuntautumisena ulospäin eikä omaan itseeseen") merkitsee kiusaantunutta tietoisuutta sitä, että jäljittely-yritys on aina vain pelkkä yritys. "Ideologiset merkit" eivät mahdollista subjektin itsensä kanssa yhteen sulautumista. Kielen dialogisuus "luokkataistelun areenana" muuntuu näin kaunaisuuden ilmaukseksi. (Jameson 1981, 202-203.)

"Viimeinen epätoivoinen yritys vapautua vieraan tietoisuuden vallasta" voisi tällöin olla Bahtinin tarkastelema "takaporttiansa", "itselle jätetty mahdollisuus muuttaa sanan lopullinen merkitys" (Bahtin 1991, 332). Tällainen modernin ihmisen (itse)ironinen kielenkäyttö voidaan rinnastaa Georg Simmelin ajatukseen modernin kaupunkielämän älyllisestä pinnallisuudesta. Vilkuilevat sanat ja takaporttiansat ovat keinoja varjella "sielun sisintä" (vrt. Simmel 1964, 410-411).⁵⁷ Kaunainen, takaporttiansanojen kyllästävä ja kieleen esineellistynyt dialogisuus rinnastuu puolestaan kiinnostavasti Vološinovin huoleen "sanan esineellistymisestä" moderneissa porvarillisissa yhteiskunnissa. Modernin aikakauden dialogisesta kielenkäytöstä alkaa ikään kuin puuttua kaikkinaisen "vakavuus ja vastuullisuus". Kielenkäyttö on *liiankin dialogista*, sillä "kaikki puhetoiminta palautuu 'vieraiden sanojen' ja 'ikään kuin vieraiden sanojen' käyttöön". Tuloksena on "'mielipiteiden' yksinvalta", missä "ei ensisijaista ole edes se, 'mitä mieltä' niissä oikeastaan ollaan, vaan 'miten' - yksilöllisesti vai tyypillisesti - ollaan mieltä." (Vološinov 1990, 187-188.) Vološinovin moralisoivat loppusanat on tulkittu keinoksi huijata tuon ajan sensoreita lisäämällä teoksen loppuun pakollinen kädenojennus ortodoksimarxilaiselle dogmatiikalle. Jos kuitenkin modernissa vaihdon maailmassa Bahtinin korostama minuuden konstituutiolle välttämätön *dialoginen transgredienssi* uhkaa korvautua *dialogisen kielen* ikään kuin kaikille yhteisellä

"tuonpuoleisuudella", tilannetta voidaan hyvin luonnehtia termillä "mielipiteiden yksinvalta". Kun kommunikatiivisuus itsessään erkanee omaksi autonomiseksi sfäärikseen, tällöin "se, mikä estää kommunikaation, on kommunikoitavuus itse, ihmisiä erottaa se mikä heidät sitoo toisiinsa" (Agamben 1995, 75).

Romaanimuodon dialogisuus esineellistymisen vastavoimana

"Sanan esineellistymisen" teema on vaikea tulkita pelkäksi sensoreita varten kehitellyksi koristukseksi myös siitä syystä, että Bahtin kehittää sitä edelleen romaaniteoriassaan. Romaaniteoria on itse asiassa Bahtinin yritys löytää positiivinen ratkaisu tähän ongelmaan. Bahtinin ideana on kiteytetysti se, että sanan esineellistymisen tulkitaan positiiviseksi mahdollisuudeksi, romaanimuotoon sisään rakennetuksi ominaisuudeksi, joka kyseenalaistaa autoritäärisen, monologisen sanan ikään kuin sen "sisältä käsin". Dialogisuus on nyt kielen "sisäistä" dialogisuutta. Kielessä ilmenevä "täysiarvoisten subjektien" maailmassa-olemisen ainutkertainen tapahtumallisuus ikään kuin esineellistyy kielen sosiaaliseen kirjavuuteen, keskenään kamppaileviin ja kielessä jatkuvasti risteäviin sosiaalis-ideologisiin, ylyksilöllisiin "ääniin". Bahtin väittääkin nyt, jyrkästi Dostojevski-tutkimuksestaan poikkeavalla tavalla, että "romaaniproosan pohjalla kaksiaäänisyyden voimistumiseen, kahden vastakkaisen merkityksen muovautumiseen, *eivät vaikuta yksilölliset eriaäänisyydet*, erimielisyydet tai ristiriidat (eivät edes traagiset, yksilöllisissä kohtaloissa syvästi perustellut). Romaanissa kaksiaäänisyys ulottaa juurensa syvälle olennaiseen *sosiaaliseen* 'monikielisyteen' ja kielelliseen kirjavuuteen". (Bahtin 1979, 146 kurs. lisätty.)

Bahtin haluaa kuitenkin säilyttää myös yksilön. Dostojevski "pyrki käsittämään ja muotoilemaan jokaisen äänen niin, että siinä ilmenisi ja kuuluisi koko ihminen" (Bahtin 1991, 139-140). Kieli itsessään on jotain ylyksilöllistä, mutta "koko ihminen" ilmenee ja kuuluu siinä "äänenä". Ajatus voidaan palauttaa varhaistuotannon intonaation käsitteeseen. Kielimateriaali saa merkitsevän muodon "intonaatiomomentissa", millä Bahtin tarkoittaa "puhuvan henkilön arvottav[aa] suhdetta sisältöön" (Bahtin 1979, 71). Intonaatiossa ilmenevä yksilöllinen arvottaminen toisin sanoen sitoo kielen yksilölle merkityksellä tavalla "ainutkertaiseen ja yhtenäiseen olemassaolotapahtumaan". Dialogisuus pyritään näin kiinnittämään aina konkreettiseen, välittömään tilanteeseen.⁵⁸

Modernin maailman dialogisuus näyttäisi kuitenkin kyseenalaistavan pyrkimykset ankkuroida dialogisuus tällä tavoin "välittömään" tilanteeseen. Modernissa "mielipiteiden yksinvallassa" on keskeistä jatkuva "vieraan puheen" virta, joka yhdistää sanan puhujalle itselleen tuntemattomiin konteksteihin. "Mielipiteiden yksinvalta" tarkoittaa lisäksi sitä, että merkityssisällöt eivät ylipäänsä ole tärkeitä. Tärkeää on vain itse kommunikaatio. Puhuminen on tällöin ensisijaisesti esittämistä ja esillä oloa: puhetapa on maski tai naamio paremminkin kuin "silta minun ja toisten välillä". Romaaniteoriassa Bahtin lähteekin siitä, että jokainen sosiaalisesti eriytynyt murre, tyyli, puhetapa jne. "edustaa omintakeista maailmankäsitystä, maailman sanallisen tulkinnan muotoa". Nämä "ideologiat" puolestaan risteävät jokaisen yksilön (jopa "lukutaidottoman talonpojan") tajunnassa, mutta "ennen kaikkea romaanikirjailijan luovassa tajunnassa" (1979, 111). Sosiaalinen monikielisyys tai "heteroglossia" ei siten ole sama asia kuin moniäänisyys (Hirschkop 1989, 12). Bahtin haluaa kuitenkin pitää kiinni siitä, että jokainen "kieli" tai tyyli *on* ideologisesti merkityksellinen "maailmankäsitys" (eikä vain "edusta" sellaista). Tähän on todettava, että kaikki sosiaalinen eriytyminen ei välttämättä ole poliittis-ideologisesti merkityksellistä. Ja jos onkin, ei ole mitenkään varmaa, että kaikelle löytyy oma kielellinen "edustajansa", joka sitten automaattisesti "dialogisoituisi" suhteessa kilpaileviin ideologisiin "maailmankäsityksiin". (Hirschkop 1989, 20-21.) Bahtinin ratkaisu on siinä, että oikeastaan vasta sosio-ideologisten kielten "taiteellisten kuvien" (Bahtin 1979, 156-157) "tahallinen ja tietoinen taiteellisesti organisoitu risteymä" (ibid., 186) romaanikirjailijan luovassa tajunnassa tuottaa sellaisen *dialogisen* monikielisuuden, missä jokainen kieli tai tyyli on "maailmankäsitys" ja sellaisena testatavissa romaanimuodon "dialogisessa keskinäisvalotuksessa" (Hirschkop 1989, 22).

Romaanimuoto onkin Bahtinille eräänlainen laboratorio, jossa sosio-ideologista heteroglossiaa kuvataan ja tutkitaan. "Tekijän aseman kriisi" ja Vološinovia huolestuttanut "mielipiteiden yksinvalta" ei Bahtinille enää ole ongelma. Tekijällä ei ylipäätään ole romaanissa omaa sanaa. Bahtin itse asiassa ylistää kaikkein "esineellistyneintä" sanankäyttöä. Sellaisia sanoja, jotka "ovat kokonaan tekijän intentioita vailla: tekijä ei ilmennä niissä itseään (sanat tekijänä), hän vain näyttää nuo sanat, kuten omalaatuiset puheoliot; ne ovat kauttaaltaan ulkopuolisia tekijälle" (Bahtin 1979, 119).

Romaanimuodossa kiteytyy eräänlainen liberaalis-demokraattinen differentiaatiovisio. Modernissa maailmassa jopa lukutaidoton talonpoika oppii väistämättä "suuntautumaan aktiivisesti kielellisen kirjavuuden keskellä" (ibid., 115). Hän joutuu kenties kuitenkin havaitsemaan (esi-

merkiksi sukupuolestaan, äidinkielestään, uskonnostaan, etnisestä taustastaan ja niin edelleen johtuen), että moderni maailma ei ole sillä tavoin dialoginen maailma kuin Bahtin olettaa. Sosiaaliset ristiriidat tekstualisoituvatkin *dialogiseksi* monikielisyudeksi "romaanikirjailijan luovassa tajunnassa" ja ratkeavat siinä aina onnellisesti. Vaikka reaali maailma eri välttämättä suo kaikille "maailman sanallisen tulkinnan muodoille" yhtäläistä näkyvyyttä (saati sitten dialogista suhdetta toisiin muotoihin), niin romaanimuoto kykenee tuottamaan sellaisen "julkisen tilan", missä yhteiskunnan erilliset sfäärit kohtaavat toisensa ja hyväksyvät toistensa erilaisuuden. "Romaanissa tullaan tuntemaan oma kieli toisen henkilön kielessä ja oma näköpiiri toisen henkilön näköpiirissä" (ibid., 186), ja tämä puolestaan kiteyttää modernin maailman "monimutkaistumi[sesta] ja syvenemi[sestä]" seuraavan "selkeäjärkisyden ja kritisismien kasvu[n]" (ibid., 504).

Romaanimuodon historiaa tarkastellessaan Bahtin innostuu jopa esittämään eräänlaisen emansipaatiokertomuksen. Historia päättyy sankarin voittoisan esiinnousun myötä hyvin samaan tapaan kuin Lukácsin "Historia ja luokkatietoisuus" -teoksessa. Reifikaatio ja monologisuus väistyvät itsetietoisien ja täysi-ikäisten tietoisuusmuotojen tieltä: Lukácsilla proletariaatin, Bahtinilla romaanimuodon. (Tihanov 1995.)

Romaanimuodon ja modernin maailman dialogisuuden pinnallisuus

Myöhemmissä kirjoituksissa romaanimuodon dialoginen monikielisyys ei poista maailmasta monologisuutta, mutta se tekee siitä väistämättä jollain tavalla naiivia (Bakhtin 1986, 110; Bahtin 1991, 385). Yksilön näkökulmasta ajatus voidaan muotoilla niin, että modernissa maailmassa *ei enää ole mahdollista* suhtautua naiivisti yhteiskunnalliseen monikielisyteen. Monikielisyys sinällään on nimittäin tunnusomaista traditionaaliselle sääty-yhteiskunnalle, jossa suhtauduttiin erityisen vihamielisesti sellaisen dialogisuuden ajatukseen, joka murtaisi sosiaalisten maailmojen ja tasojen "naiivin" erillisyyden. Sellainen dialogisuus, joka rikkoisi tällaisen eristyisyyden, näyttäisikin edellyttävän yhteiskunnan kielellistä yhtenäistymistä. (Moretti 1987, 194-195.)⁵⁹ Kielellinen kirjavuus ei tällöin kuitenkaan katoa, vaan se muodostaa bourdieulaisittain "kielen markkinat", joilla toimivat yksilöt pyrkivät koko ajan lisäämään omaa "lingvististä pääomaansa". Kommunikaatio on tällöin alisteista sille, kuinka hankitulle pääomalle on mahdollista löytää uusia markkinoita. Murre tai vastaava paljastaa armotta naiivin puhujan sosiaalisen taustan. Sille joka ei ole naiivi, vaan joka on onnistunut tekemään esimerkiksi "kansanomais-

ta" puhetavasta kielellistä pääomaansa, se on puolestaan "statussymboli", keino "olla esillä" ja lisätä omaa markkina-arvoa (Bourdieu 1985, 113-115). Bahtin tarkentaakin, että koska kieli ei ole "neutraali ympäristö", sanat eivät siirry "helposti ja vaivattomasti puhujan intentionaaliseksi *omaisuudeksi*", vaan ne jäävät väkisin osittain vieraksi, "vetäytyvät lainausmerkkeihin" (Bahtin 1979, 114 kurs. lisätty). Tällöin nimenomaan pyrkimys "monologisuuteen" itse asiassa tuottaa dialogisuutta (Hall 1993, 114). Kielessä ja kielen kautta muotoutuva subjektiviteetti kätkee tahtomattaan sisäänsä jotain yhteiskunnalliselta prestiisiltään "matalaa", jota ei koskaan täysin onnistuta eliminoimaan. Prestiisiltään "korkeampi" puhetapa taas "vetäytyy lainausmerkkeihin".⁶⁰

Bahtinin yksi esimerkki romaanin julkisesta tilasta on salonki. Balzacin romaaneissa juuri salongissa "virisi dialogi", jolloin "historialliset ja julkiset asiat punoutuivat yksityisiin ja jopa ehdottoman yksityisluonteisiin alkoviasioihin", niin että lopulta "aikakaudesta on tullut silminnähtävä ja sisältönsä puolesta ymmärrettävä" (Bahtin 1979, 411). Moretti huomauttaa kuitenkin, että Balzac pyrkii ennen kaikkea osoittamaan, kuinka erilaisten kielten esiintulemisen mahdollisuus on kiinteästi sidoksissa yhteiskunnallisiin ja henkilökohtaisiin intresseihin. Tämä näkyy konkreettisesti niin, että "kielten rinnastaminen ja niiden esiintuominen toistensa avulla" on täysin alisteista romaanin juonen käännteille, päinvastoin kuin Bahtin esittää. Pelkkä "kielen taiteellisten kuvien" "dialoginen keskinäisvalotus" ei vielä tee aikakaudesta "silminnähtävää ja ymmärrettävää". Tähän tarvitaan tekijän laadullisesti sankarin sanasta eroavaa sosio-historiallisen kuvauksen narratiivia. Niinpä siitä, kuinka kukin "ääni" saa oman paikkansa salongin "virivässä dialogissa" käydään Balzacin romaaneissa ankaraa kamppailua, mikä synnyttää ennen muuta suvaitsemattomuutta, kaunaisuutta, välinpitämättömyyttä ja opportunistia. Paras "dialoginen" strategia on tällöin olla sanomatta mitään muuta kuin yhdentekevyyksiä. (Moretti 1987, 151-152; Hirschkop 1989, 25-26.)

Romaaniteorian sankariksi nouseekin sen dialogisessa monikielisyudessa artikuloituva *ironinen tietoisuus*, eikä puhuva yksilösubjekti. Romaanimuoto rakentuu Bahtinin mukaan "kielellisen turvattomuuden" ajatukselle (Bahtin 1979, 187). Myöhäistuotannossaan hän tarkentaa, että ironia on tunkeutunut modernissa maailmassa kaikkialle, niin että naiiviutensa menettänyt moderni yksilö puhuu aina varauksellisesti (Bahtin 1986, 132). Gianni Vattimo puhuu vastaavasti modernille elämälle leimallisesta kodittomuudelle rakentuvasta vapaudesta (Vattimo 1991, 19). Yhtenäinen todellisuus on nietzscheläisittäin "muuttunut tarinaksi" kun Jumala on kuollut (tai

Vološinovia ja Bahtinia lainaten "mielipiteiden yksinvallaksi" kun transgredienssi on ongelmallistunut). Modernissa abstraktin itseisarvoisen kommunikoitavuuden maailmassa kaikki on tulkintaa. "Totuutta" on tällöin etsittävä kulttuurin pintaan nousseiden erilaisten tekstien dialogista (ibid., 36) kuten Bahtin romaaniteoriassaan esittääkin.

Kaiken tulkinnallisuudesta seuraava vapaus on kuitenkin äärimmäisen haurasta. Vattimon postmoderni "heikko ajattelu" kiinnittyykin tematisoimaan tämän haurauden "aktuaalisuuden ontologiaa" pyrkimättä löytämään sen takaa mitään transsendenttia rakennetta (tai rakenteettomuutta tällaisena rakenteena) (Vähämäki 1995a, 257-262). Bahtin puolestaan tekee ironisesta tietoisuudesta sankarin. Hän on tässä loppujen lopuksi moderni pikemminkin kuin postmoderni, sillä "selkeäjärkisyyden ja kritisismien" valtakunta edellyttää modernin heteroglossian "positiivista nykyaikaistamista" romaanimuodossa (Bahtin 1979, 186). Kirjallisuustieteessä puolestaan on aina arvostettu ironiaa - "ambiguiteetista" ja "vieraaksi tekemisestä" aina "dekonstruktioon" ja "disseminaatioon".⁶¹ Ironisessa tietoisuudessa tematisoituinkin moderni epävakauden, jatkuvan muutoksen ja vanhasta luopumisen vallankumouksellinen eetos. Realistisesta romaanista ironiaa on kuitenkin etsittävä juonen ulkopuolelta. Pelkkä juonen käännteiden seuraaminen paljastaa vain latteuksia, ei "dialogin ydintä". Huomionarvoista onkin, että tällaiseen lukutapaan sortuu lähinnä naiivi lukija. Kuitenkin nimenomaan juoni tematisoi romaanissa modernille "älyllisen pinnallselle" kokemusmaailmalle keskeisen ajallisuuden. Ajallisuuden keskeisyys puolestaan kiteyttää kaupunkikokemuksen vapauden valtakunnan haurauden: lukemattomat mahdollisuudet jäävät aina vain mahdollisuuksiksi. Vastaavasti, mahdollisuudet toteutuvat realistisessa romaanissa siten kuin juonen käännteet sallivat. Sofistikoitunut ironisuus näyttäisi siten edellyttävän naiivin tarinan. (Moretti 1987, 97-99, Moretti 1988, 125.)

Tavallinen moderni kaupunkilainen saattaa hyvinkin olla naiivin välinpitämätön realistisen romaanin ironialle. Välinpitämättömän älyllinen pinnallisuus on hänelle ennen kaikkea keino "kotiutua" suurkaupungin aistiärsykkeiden (eikä kirjallisuuden) tulkinnalliseen labyrinttiin. Modernistisen romaanin tavoitteena puolestaan ei ole puhutella tavallista välinpitämätöntä lukijaa. Pyrkimyksenä on paremminkin ylittää kaikenkattavalla ironialla modernin porvarillisen yhteiskunnan tylsä esineellistynyt tavallisuus. Modernistinen ironia irrottautuu näin realismin naiiviudesta eräänlaiseksi vapauden valtakunnaksi. Tulkinnallisesti avoin ja ironinen teksti ei kuitenkaan välttämättä juuri shokeeraa välinpitämätöntä lukijaa. "Shokeeraava" mainonta nimittäin tarjoaa päivittäin lukemattomia "avoimia" ja "ironisia" viestejä, joista periaatteessa jokainen

"saa jotain irti". Mainokset tarjoutuvat varautuneen ironisen mielikuvituksen konsumerististen päiväunelmien "tajunnanvirran" aineksiksi. Esimerkiksi representationaalisen naiiviuden perusteellisesti rikkova tajunnanvirtatekniikka puolestaan poistaa vastaavalla tavalla ristiriidan julkisen ja yksityisen, toteutuneen teon ja miellyttävän kuvitelman välillä. Ongelmaksi jää tällöin Dostojevskin polyfonisen ironian "peruspaatos": millä tavalla kyynisen ironisesta välinpitämättömyydestä, missä kaikki on mahdollista niin kauan kuin mikään ei ole toteutunut, on mahdollista löytää tie elävien ihmisten todellisten tekojen ja vastuullisten päätösten reaali maailmaan? (vrt. Moretti 1988, 240-242, 245-248.)

Bahtin kritisoi ankarasti oman aikansa autonomiaestetiikan "utopistisia filosofeemoja" (Bahtin 1979, 108). Romaanimuodon "pilkallinen suhde inhimillisen sanan valheellisuteen" johtaa kuitenkin hänelläkin eräässä kohtaa jopa siihen, että "totuus ei saa juuri lainkaan suoraa intentionaalista ilmausta", sillä se "pelkää sekoitua sanaan" (ibid., 131). Kirjallisuuden tutkijoille tällä tavoin kätketyssä ironiassa on epäilemättä "lingvististä pääomaa" jaettavaksi. Jos kuitenkin modernin elämän dialogisuus alkaa paljastua takaporttisanon ja sivulle vilkuilevien sanojen kyllästäväksi kyynisyydeksi, on syytä palauttaa mieleen, että Bahtinin rinnalla vanhentuneeksi ajattelijaksi katsottu Georg Lukács (1971, 70-84) piti juuri ironian keskeisyyttä esineellistyneen ja ihmiselle vieraan kapitalistisen maailman tunnusmerkkinä (Hirschkop 1989, 33).

Nauru modernin ylittävänä utooppisena horisonttina

Dostojevskin dialogisuus on ennen kaikkea utopia sellaisesta "tuonpuoleisesta" yhteisöllisyydestä, joka modernista maailmasta puuttuu. Modernia yksilöllisyyttä edeltänyt aika näyttäytyy tällöin kaipuun ja nostalgian kohteeksi. Esimoderni yhteisöllinen persoonattomuus näyttäisi tarjoavan ikään kuin "persoonallisen" persoonattomuuden mahdollisuuden, toisin kuin abstrakti vaihdon maailma, jossa yksilöt eivät enää kykene toteuttamaan yhteisöä (Vähämäki 1992, 14). Myöhäistuotannossaan Bahtin puhuukin hieman haikeaan sävyyn siitä, kuinka Dostojevskin dialogisten äänten riivaamat sankarit, joilta rakastavaan Jumaluuteen vertautuva minuuden transgredientti kiintopiste on evätty, ovat ikään kuin paratiisista karkotettuja. Modernin elämän dialoginen moniäänisyys merkitsee Bahtinin mukaan eräänlaista viattomuuden menetystä, peruuttamatonta puraisua hyvän ja pahan tiedon puun hedelmästä, minkä seurauksena on karkotus moderniin maailmaan, missä Jumala on kuollut. (Bakhtin 1986, 139; Erninast-Vulcan 1995, 234.)

Bahtin lähteekin hakemaan Dostojevskin dialogisuusutopialle tukipilareita menneisyydestä. Polyfoninen romaani on tietyn "romaanigenren erityi[nen] muunno[s]" (Bahtin 1991, 40). Tätä "erityisyyttä" eksplikoimalla on kenties mahdollista löytää modernin maailman polyfonisuuden ylittävä horisontti. Jos modernin elämän dialoginen moniäänisyys uhkaa näyttäytyä harmaaksi ja mitään sanomattomaksi, persoonattomaksi sanahelinäksi, ei ole yllättävää, että vastapainoksi tarvitaan naurua. "Naurua", Bahtin väittää, "ei milloinkaan ole saastuttanut kaikkein alkeelliseen virkavaltaisuus, näivettyneinkään virallisuus" (Bahtin 1979, 400). Niin kutsutun karnevalisoidun kirjallisuuden merkitys on siinä, että vaikka "kansan naurukulttuurin" muodot ovatkin historian saatossa kuihtuneet ja rappeutuneet, "kielen aarreitassa ja kansanrunouden eri muodoissa on kuitenkin säilynyt" esimodernin karnevalistisen maailmantulkinnan mukainen ilmiöiden "alkuperäisen sidonnaisuuden aito logiikka" (ibid., 380).

"Selkeäjärkisyyden ja kritisismien kasvun" differentiaatiovisio voidaan rinnastaa jälkistrukturalistiseen "monologisen totalisation" vastustamiseen. Kapitalismi uhkaa häivyttää erilaisten "kielten" väliset, kielellistä ilmaisua vaille jäävät riitatilanteet palauttamalla ne abstraktin vaihdon monologiseen universaalikieleen. Kun Bahtin lähtee jäljittämään kansan naurukulttuurista moderniteetin ylittävää utooppista horisonttia, differentiaatiovisio muuntuu kuitenkin "repressiivisen differentiaation" uhkakuvaksi.⁶² Toisinaan karnevalisoitu kirjallisuus näyttäyty jopa keinoksi *palauttaa* modernissa ajallisuudessa eriytyneet elämänalueet Mircea Eliaden tarkoittamassa mielessä ajattomaan "muotoa vailla olevaan ykseyteen" (Eliade 1993, 63). Toisaalta Bahtin kuitenkin kiinnittää romaanimuodolle konstitutiivisen dialogisen monikielisuuden alkujuuret *irtautumiseen* "eepin maailman" itseensä sulkeutuneesta monologisesta eheydestä. Tämä on itse asiassa muunnelma teemasta "kaikki säätyperäinen ja pysyväinen haihtuu pois". Romaanimuoto hajottaa ihmisen "eepin eheyden" paljastamalla "sankarin epäadekvaattisuuden hänen kohtalonsa ja hänen asemansa suhteen". Se osoittaa, että "ihmistä ei voida toteuttaa olemassa olevassa sosiaalis-historiallisessa ruumiissa loppuun saakka. Ei ole olemassa sellaisia muotoja, joissa voisivat loppuun saakka ilmentyä hänen kaikki inhimilliset ominaisuutensa". Tästä johtuen "kaikki olemassa olevat asusteet ovat ihmisen pukemina ahtaita (ja sen vuoksi koomisia)." (Bahtin 1979, 500-501.)

Modernisaatioprosessin yhteiskunnallinen differentiaatio irrottaa vastaavalla tavalla ihmisen tietystä kohtalosta ja asemasta tietyssä yhteisössä. Ennalta määrätyn, yhtenäisen "elämänkohtalon" tuottama persoonallisuuden syvyys ikään kuin "karnevalisoituu" koomiseksi tyypiksi, päälle

vaivatta puettavaksi ja päältä pois riisuttavaksi naamioksi (lat. *persona*). Monien sosiaalisten piirien leikkaukseksi määrittyvä moderni persoona on siten äärettömän hauras. Hän toteuttaa kuitenkin persoonatonta persoonallisuuttaan varsinkin sellaisissa "sekoittuneissa tiloissa", joissa ei olla "aidossa" yhteisössä mutta ei myöskään modernin yhteiskunnan abstraktissa vaihdon maailmassa: esimerkiksi muodin kaltaisissa ilmiöissä sekä salonkien, kapakoiden, hämäräien porttikongien, kynnysten ja torien kaltaisissa paikoissa (Vähämäki 1992, 14). Kommunikatiivisuus nousee tässä keskeiseksi selviytymiskeinoksi. Nietzscheäinen "distanssin paatos" korvautuu simmeliläisittäin pinnallisella seurallisuudella (*Geselligkeit*), joka muodostaa eräänlaisen kepeyden puolimaailman vailla elämän kovien tosiasioiden ja yksilöiden persoonallisten piirteiden painoa. Selvää on, että "salonkikarnevaaleissa" ei kuitenkaan pyritä palaamaan instinktiiviseen yhteisöllisyyteen, vaan siinä keskustellaan hienovaraisen kepeästi. (Simmel 1964, 46-49; Noro 1991, 47-49.)

Kuten Dostojevskin romaaneissakin, seurallisuudessa "oleminen merkitsee suuntautumista dialogisesti" (Bahtin 1991, 359). Bahtinilla on kuitenkin tässä oma "distanssin päätöksensä". Se että modernin maailman karnevalistinen dialogisuus ei anna minkään levätä eristäytyneenä, mutta se ei myöskään ratkaise mitään, ei riitä hänelle. Agraariyhteisön karnevalistisesta maailmantulkinnasta löytyy myös "suuren dialogin avoimen rakenteen" luomisen mahdollisuus (Bahtin 1991, 256), eikä vain modernin esineellistyneen maailman salonkikarnevaalien rahvaanomaista kopiota.

Bahtinin viittaus paratiisista karkotukseen antaa ymmärtää, että hän kenties pelkäsi, että seurallinen dialogisuus saattaa muuttua abstraktiksi kommunikoitavuudeksi, missä kaikista erityisistä sisällöistä irtautuminen hajottaa eron toteutuneen teon ja abstraktin mahdollisuuden välillä. Pääoma palauttaa dialogiset suhteet yhdentekeväksi informaatiovirraksi, "kapitalismin hengen värähtelyn" momenteiksi. Ihmisten välinen kommunikaatio ja sosiaaliset suhteet muuntuvat itseisarvoiksi informaatioisisällöiksi. Näin tulkittuna tarina johtaa muunnelmaan jälkistrukturalistisesta "monologisen totalisaation" uhkakuvasta. Guy Debordin teoria *spektaakkelin yhteiskunnasta* on tässä yhteydessä kiinnostava. Modernisaatioprosessissa eriytyneet ja eristetyn elämänalueet kootaan hänen mukaansa uudelleen yhteen "kuviksi tulleen pääoman" (Debord 1983 § 34) kaikenkattavaksi mediatodellisuudeksi. Spektaakkeli ei näin ollen ole pelkkä kuvajoukko, vaan "kuvien välittämä yksilöiden keskinäinen sosiaalinen suhde" (ibid. § 4). Konkreettinen toiminta ja kommunikaatio toisten ihmisten kanssa löytyvät enää vain mediatodellisuuden representaati-

oiden autonomisesta kokonaisuudesta. Ihmisten väliset dialogiset suhteet toteutuvat yksinomaan mediarepresentaatioissa, kommunikaatiokykyisen yksilön "näkyvyytenä" ja "esillä olona".

Dialogisuus palautuu speaktaakkelin päättymättömäksi monologiksi, itseriittoiseksi kommunikaatioksi itsensä kanssa (vrt. *ibid.* § 24).

Tällä tavoin estetisoitunutta modernia elämää voidaan luonnehtia "polyfoniseksi" ja "karnevalistiseksi". Kuitenkin niin, että modernisaation vapauttama erojen moniäänisyys on ohentunut kommunikaation speaktaakkelinomaiseksi itsearvoisuudeksi. Karnevaalin "iloinen suhteellisuus" on puolestaan muuttunut kaikenkattavan mediatodellisuuden karnevalistiseksi yhdentekevyydeksi.

Voidaan itse asiassa väittää, että jälkiteollisissa informaatioyhteiskunnissa bahtinilainen "demokraattisen dialogin utopia toteutuu hallinnan ja alistamisen aktuaalisena muotona" (Vähämäki 1997a, 288). Jussi Vähämäen (1997a) analyysiä seuraten voidaan sanoa, että kun oleminen ei ole *mitään muuta kuin* kommunikaatiota (vrt. Bakhtin 1984, 287), yksilön ainutkertainen elämä muuttuu ikään kuin "aina jo" ennalta eleyksi elämäksi, "elämäksi teoriassa". Moderni "informaatiotyöläinen" hankkii leipänsä ennen kaikkea sopeutumalla kyynisen selväjärkisesti mediatodellisuuden "mielipiteiden yksinvaltaan". Siinä kaikki rakentuu hyvin kirjaimellisessa mielessä vastaukseksi ja vastauksen ennakoinniksi jo-sanotulle, kuten Bahtin kirjoittaa. "Dialogisuus" tarkoittaa tällöin kaiken sopeuttamista jo ennalta "pelin sääntöihin", yleisesti toisteltavien fraasien mukaiseksi. Kun kommunikaation sisältönä on vain kommunikaatio itse, jokainen erityinen "sisältö" (konkreettinen teko) on aina jo valmiiksi toteutunut, valmiiksi kommunikaation piirissä tai sitten se ei koskaan tule sen piirissä olemaan. Kaikki on teoriassa mahdollista, kun mikään ei ole todellista. Julkisen elämän kaikenkattava dialogisuus on näin karnevalistista "erojen" naamioleikkiä, missä mikään ei todellakaan voi - millään ei ole varaa - jähmettyä "lopulliseen muotoonsa".

Moderni "karnevalistinen dialogisuus" on siis lopulta uhka niille eroille ja ulkopuolisille näkökulmille, jotka karnevalismin yhteisöllisen naurun tulisi vapauttaa. On mielenkiintoista havaita, että varhaisessa tekijä-sankari -asetelmassaan Bahtin itse asiassa käytti naurua esimerkkinä itseensä sulkeutuvasta solipsismista, mikä on uhka ihmisen kokonaiselle minuudelle. Bahtin korosti tässä vaiheessa vielä tekijän transgredienssin merkitystä: ihminen on "kokonainen ihminen" vain ulkopuolisen toisen näkökulmasta. Bahtin havainnollistaa ajatusta tarkastelemalla

Rembrandtin omakuvaa. Rembrandtin ikuisesti nauravat kasvot ovat jotenkin tyhjä, ne eivät ikään kuin sisällytä itseensä kokonaista ihmistä. Niissä on siksi jotain aavemaisen pahaenteista. (Bakhtin 1990, 34.)

Myöhemmissä kirjoituksissa kansankulttuurin yhteisöllinen nauru on ennen kaikkea "naurumainen ja kriittinen korrekio" (Bahtin 1979, 440), vastavoima "virallisen kulttuurin" monologisoivien ja esineellistävien voimien "repressiiviselle differentiaatiolle". Kansan naurukulttuurin "alkuperäisen sidonnaisuuden aito logiikka" - modernista karnevalismista puhumattakaan - näyttäisi kuitenkin nielevän sisäänsä kaikki ulkopuoliset näkökulmat, erot ja toiseudet (Carroll 1983, 81). Nauru uhkaa muuttua "monologiseksi totalisaatioksi". Bahtin ei tässä kuitenkaan ole kiinnostunut moderneista eroista ja toiseuksista. Hän pyrki opettajaansa Tadeus Zelinskiä seurausten osoittamaan, että kansan naurukulttuurin muotokieleen kätkeytyy modernien elämänmuotojen "pienien kokemusten" ylittävä "perimmäisen kokonaisuuden malli", "ihmiskunnan suuri kokemus", missä elämä itse jäsentyy mielekkäällä tavalla "fylonomiseksi" elämän jatkuvuuden etiikaksi (Laine 1996, 4-5).⁶³ Voi kuitenkin huomauttaa, että Bahtin sivuuttaa epäoleellisena myös sen historiallisen tosiseikan, että "aidot" karnevaalit olivat usein verisiä väkivallan purkauksia, joista "iloinen suhteellisuus" oli kaukana. Valeri Savtšuk on osuvasti kiteyttänyt, että vain veriuhuri palauttaa erilliset yksilöt instinktiiviseen alku-ykseyteen: "veri on juhlassa kaikkein juovuttavin juoma, jota juhlittaessa juovat kaikki" (Savtšuk 1996, 94). Modernin yksilön näkökulmasta tässä ikuisuuden kaikkikykydessä - aivan kuten Rembrandtin ikuisesti nauravissa kasvoissa - on jotain aavemaisen pelottavaa.

David Carroll (1983, 82) huomauttaa kuitenkin, että erityisen tärkeitä karnevaalimaailmankuvalle ja romaanimuodolle ovat Bahtinin mukaan veijarin, narrin ja hölmön hahmot. Nämä hahmot olivat pelkkiä roolihahmoja, pelkiksi karnevaalinaamioiksi palautuvia yksilöllisyyden muotoja. Sellaisina ne eivät viittaa mihinkään yhteisöllisyyden alkuperäiseen ykseyteen, vaan niiden "olemassaolo heijasti - joskaan ei suoraan - jonkinlaista muunlaista olemista" (Bahtin 1979, 320). Kuten edellä nähtiin, tämä yksilön "jonkinlainen muunlainen oleminen" näyttäisi itse asiassa tarkoittavan modernia ihmistä, josta on mahdoton sanoa "kuka hän on". Tähän kysymykseen vain yksilö itse voi polyfonisen etiikan mukaan antaa vastauksen. Polyfoninen etiikka korostaa myös, että yksilö itse tietää tämän. Jos yksilöllisyys kuitenkin on tietoisesti ohennettu pelkäksi naamioksi, tuloksena on kyyninen tietoisuus oman persoonallisuuden persoonattomuudesta. Persoonallisuuden dynaamisen ytimen dialoginen läpivalaisu muuttuu tällöin loppumatto-

maksi kiertoliikkeeksi, missä naamio kätkee aina vain uuden naamion. Pyrkimys löytää agraa-riyhteisön karnevaalikulttuurista kiinnekohta modernin kodittoman persoonan "dynaamiselle ytimelle" johtaa ikään kuin paluuseen takaisin kaupunkiin, tällä kertaa vain entistä kyynisempänä.

Moderni ja esimoderni kyynisyys

Peter Sloterdijk on määritellyt modernin kyynisyyden valistuneeksi vääräksi tietoisuudeksi. Se on olennaisesti reaktiota 1960-lukua seuranneeseen pettymykseen. Jos 1960-luvulla saattoi vielä innostua kommunismista ja vastarintaliikkeistä, niin uuden sukupolven kulttuurista sensibilitteettiä hallitsee ajatus, että enää minua ei vedetä nenästä. Marxin mukaan kapitalismin taloudelliset suhteet esiintyvät "luonnenaamioina", joita kantavat ihmiset "eivät sitä tiedä, mutta he tekevät sen". Illuusionsa menettänyt 1980-luvun kyynikko puolestaan tietää täysin mitä tekee, ja tekee sen minkä tekee siksi, että muutakaan vaihtoehtoa ei ole, sillä joku muu tekisi sen joka tapauksessa. Kyynisyys on siten asenne, johon minkäänlainen ideologiakritiikki ei enää pure, sillä kyynikko on jo valmiiksi suojautunut kaikelta kritiikiltä relativoinnalla kaikki arvot. (Sloterdijk 1988, 5.) Illuusionsa menettänyt moderni "onneton tietoisuus" ei pelkästään ole vaan nimenomaan haluaa olla onneton ja illuusionsa menettänyt. Vain tähän olemassaolon tyhjyyttä kontempooraan eleeseen saattaa vielä kätkeytyä kulttuurin anonymiksi sensibilitteetiksi muuttuneen kyynisyyden yksilöllistävää ja ainutkertaista riippumattomuutta. (ibid., 127-128.)

Ei ole yllättävää, että myös Sloterdijkin vastatraditio modernille kyynisyydelle löytyy entisaikojen "naurukulttuurista", antiikin kyynikkojen "pantomiimisesta materialismista", jota Sloterdijk kutsuu myös "fysionomiseksi ajatteluksi". Sloterdijkille fysionomisen ajattelun edustajat olivat urbaaneja outsidersia, ensimmäisiä hippejä antiikin kreikan kaupunkivaltiossa. He vastasivat sielun ja ruumiin erottavalle idealismille "kusemalla vasten idealistista tuulta". Kyynikkojen "materialismi" tarkoittaa yksinkertaisesti sitä, että kyynikko kaivaa nenäänsä kun Sokrates puhuu sielun kuolemattomuudesta, masturboi julkisesti kommenttina keskusteluun platonisesta Eroksesta, ja niin edelleen.

Sloterdijk ei väitä kirjoittavansa sosiaalishistoriallista tutkielmaa, vaan ilmoittaa pyrkivänsä hahmottamaan kaksi ideaalityyppiä: narrin kyynisyyden (*Kynismus*) ja herran kyynisyyden (*Zynismus*). Narrin kyynisyys on ruumiillistunutta karnevalistista vastarintaa, vastalause viralli-

sen kulttuurin idealismille. Herran kyynisyys puolestaan on idealismistaan luopuneen herran pirullista naurua alamaisilleen, joita tämä edelleen nauraessaan sortaa, todeten: "*C'est la vie. Noblesse oblige*". Herran ja narrin kyynisyys eivät siten tarkkaan ottaen ole toistensa vastakohtia. Kyynisyys pikemminkin jakantuu historian saatossa kahdeksi. Narrin kyynisyyden edustama vastalause idealismille ikään kuin "vaihtaa puolta". Herran kyynisyydessä naiivi idealismi muuttuu kyynisen ironiseksi itsetietoisuudeksi. Itseen ja muihin kohdistettu valta ja hallinta ei tarvitse oikeutukseksi idealistisia ihanteita. Tarvitaan vain kyynisen huvittunutta vaihtoehtottomuuden hyväksymistä. (Sloterdijk 1988, 111-112, 217-218.)

On helppo havaita, että Sloterdijkin laajassa aikalaisanalyysissä kritisoi Herran kyynisyys on itse asiassa kyynisyyttä, jonka jokainen keski-ikäinen, 1960-luvun illuusionsa kadottanut ja työelämässä 1980-luvulla uraa luonut hippie on joutunut hyväksymään. Sloterdijkin vastaveto onkin siinä, että ehkäpä antiikin aitojen ja ihanteistaan tinkimättömien hippien konkreettisille teoille on kenties vielä mahdollista etsiä moderneja vastineita. Porvarillisen kulttuurin järkevyyden ja sopivaisuuden, eheän minuuden ja panssaroituneen yksilöruumiin rajat on ehkä vielä mahdollista asettaa kyseenalaisiksi itsetietoisella "vastarinnaksi ruumiillistumisella". Sloterdijk etsii siis epätoivoisesti keinoja, joilla porvareita voisi vielä hännätä. Eleessä on siten mukana aimo annos poikamaista lapsellisuutta. Andreas Huyssen kysyykin, kuinka postmodernin Diogeneen eleiden voisi uskottavalla tavalla katsoa kykenevän tunkeutumaan Norbert Eliaksen kuvaaman sivilisaatioprosessin kerrosten läpi aitoon ja alkuperäiseen ruumiillistuneeseen vastarintaan? Itsetietoinen ja itseään vapaasti omaan ruumiiseen työstävä "ruumiillistunut vastarinta" on Michel Foucault'n tutkimusten mukaan nimenomaan modernin kyynisen kulttuurin tuote, modernin yhteiskunnan "biovallan mikrofysiikan" uusintamisen keskeisin muoto. Sloterdijk itse asiassa myöntääkin epäsuorasti, että "ruumiillistuneen vastarinnan" strategiat - nauravan narrin konkreettiset teot - pohjaavat loppujen lopuksi läpikotaisin kyynisiin, modernille ajalle tyypillisiin opportunistisiin asenteisiin. On kuvaavaa, että modernin yhteiskunnan intersubjektivistien suhteiden tarkastelun sijaan Sloterdijkin maskuliinista uhoa puhkuva, idealistista tuulta vasten kuseskeleva outsideri keskittyy kontemploimaan ydinsodan uhan viimeistä horisonttia, josta olemisen "alaston totuus" ja autenttisuus löytyvät. (Huyssen 1988, xvii-xx.)

Taide on Sloterdijkille eräs paikka, josta narrin kyynisyys voi vielä moderninakin aikana löytää sijansa. "Antiporvarillisessa" taiteessa haetaan Sloterdijkin mukaan sellaista alkuperäistä kyynisyyttä elettä, mikä palauttaisi yhteyden ruumiillisuuden aistimelliseen kokonaisuuteen. Tämä perus-

tuu tosin pitkälti siihen, että porvarillinen yhteiskunta kaipaa juuri tällaista "piristysruisketta". Se huolehtii kuitenkin myös siitä, että taiteessa ei mennä "liian pitkälle". Kyyniset eleet rajautuvat tällöin väistämättä fiktion tasolle. Myös antitaideliikkeiden performanssien, manifestien jne. tavoite rikkoa taiteen ja elämän raja juontaa juurensa tähän "kyyniseen impulssiin, joka tahtoo hypätä fiktiosta todellisuuteen". Boheemihahmot kyynisene eleineen jäävät kuitenkin väistämättä marginaalisiksi ryhmiksi, vaikkakin he ovat toisinaan laajankin mielenkiinnon kohteena. (Sloterdijk 1988, 108-109.)

Tässä kohtaa on olennaista huomata, että "raju ja rankka" on aina ennen muuta porvarillisen halun kohde. Peter Stallybrass ja Allon White esittävät, että kun keskiluokka modernina aikana irrottautui karnevalistisesta rahvaanomaisuudesta, karnevalistisuus ei suinkaan kadonnut. "Korkea" paremminkin muunsi "matalan" torjunnan ja inhon kohteeksi. Tällöin torjuttu ja poissuljettu asettui porvarillisen fantasiamaailman näyttämöksi. Sosiaalisesti perifeerisestä tuli symbolisesti keskeistä. Rahvaanomainen karnevaalistisuus fetissoitui tukahdutettujen halujen kohteeksi, johon kohdistui häiritsevän ristiriitaisia tunteita: vallantunnetta, pelkoa ja halua. (Stallybrass & White 1986, 4-6, 191-193.)

Moderni kyynisyys ja karnevalisoitu kirjallisuus

Stallybrassin ja Whiten huomio täsmentää Sloterdijkin epämääräistä puhetta "kyynisestä impulssista, joka tahtoo hypätä fiktiosta todellisuuteen". On tärkeää selvittää, kuinka karnevaalin "kyyninen impulssi" alunperin kanavoitui nimenomaan fiktion. Bahtinin mukaan karnevaalikulttuuri kuihtui modernina aikana, mutta sen muotokieli "voidaan kuitenkin transponoida tietyllä tavalla sille konkreettisesti ja aistimellisesti sukua olevalle taiteellisten kuvien kielelle, ts. kirjallisuuden kielelle" (Bahtin 1991, 179-180). Bahtinin analyysi rajoittuu kuitenkin "karnevalisoidun kirjallisuuden" genretradition tarkasteluun. Itse karnevalisaatioprosessin tarkastelun hän jättää melko pintapuoliseksi. Stallybrassin ja Whiten mukaan kysymys on yhteiskunnallista todellisuutta jäsentävän "korkean" ja "matalan" välisen suhteen rikkomisen ja uudelleenkoodaamisen historiallisesta prosessista (Stallybrass & White 1986, 19). Siinä karnevalistisuus ikään kuin kahdentui. Siitä tuli porvarillisen inhon ja halun kohde, joka nimenomaan tässä sublimoidussa muodossaan "transponoitui" kirjallisuuden ja psykoanalyysin kaltaisiin porvarillisiin diskursseihin. Karnevaalista tuli enemmän tai vähemmän kontrolloitu porvarillisen järkevyyden ja sopivaisuuden "rajojen rikkomisen" tila. "Karnevalisoituneessa" kirjallisuudessa transgressiivi-

sen nautiskelun apuvälineeksi muuttunut itsetietoinen "kyyninen impulssi" ei tällöin mitenkään voi olla aitoa ja alkuvoimaista "kansan naurukulttuuria".

Stallybrass ja White (1986, 59-61) huomauttavat, että Bahtin näyttääkin sekoittavan kaksi karnevalistisuuden muotoa toisiinsa. Toisaalta hän pitää Rabelais'n romaaneja ja todellisia karnevaaleja yhtäläisinä kansanperinteen välittöminä ilmaisuina. Rabelais'n tuotanto on eräänlainen "kansankulttuurin ensyklopedia". Keskeisintä siinä on kansanperinteelle tunnusomainen groteski ruumiillisuus, joka on yksinkertaisesti *vastakohta* "virallisen kulttuurin" arvostamalle "klassiselle ruumiille" (Bahtin 1995, 28-29). Toisaalta karnevalisaatio on kuitenkin myös prosessi, missä "korkea" ja "matala" *sekoittuvat* toisiinsa. Bahtin pitää erityisen merkittävänä latinan ja kansankielen välisen suhteen muutosta renessanssin aikana. "Jaottelu ylhäiseen ja alhaiseen, kiellettyyn ja sallittuun, pyhään ja profaaniin menettää kielessä voimansa" (ibid., 420) kun "kielet katsoivat toisiaan kasvoihin suoraan ja jännittyneesti" (ibid., 415). Bahtin ei kuitenkaan tässäkään onnistu käsittelemään tarkemmin korkean ja matalan kohtaamisen vaivaantunutta "jännittyneisyyttä" (esimerkiksi markkinapaikoilla, joilla järjettömän juhlimisen rinnalla käytiin tietysti myös aivan järkevästi kauppaa ja päiviteltiin siinä sivussa köyhälistön meluamista). Selvittämättä jää, miksi ja millä tavalla yhteiskunnallisten valtasuhteiden tuottamien erillisten diskursiivisen toiminnan alueiden valtasuhteet muuttuvat. Voi esimerkiksi väittää, että Rabelais'n teosten "karnevalistinen" intensiteetti perustui paljolti siihen, että karnevaali alkoi jo Rabelais'n aikana olla "hyvien tapojen" vastaista katoavaa kansanperinnettä (Greenblatt 1990, 68). Karnevalistisuus näyttäisi tämän mukaan kahdentuneen jo karnevalisoituneen kirjallisuuden genretradition puhtaimmassa edustajassa.⁶⁴

Kyynisen narrin mimeettinen paradoksi

Bahtinin tarkastelussa karnevaali on siis historian saatossa peruuttamattomasti menetetty kadonnut paratiisi. Eräs keskeisellä tavalla modernina aikana muuttuvista karnevalistisen naurukulttuurin teemoista on Bahtinin mukaan hulluuden teema. Kansanperinteen groteskeissa muodoissa hulluus oli "juhlivaa hulluutta", joka tarjosi "mahdollisuuden nähdä maailma toisin silmin, joita 'normaali' - ts. yleisesti vallitsevat mielikuvat ja arvot - ei ole samentanut". Modernin porvarillisen individualismin aikakaudella hulluus puolestaan "saa synkän traagisen yksilöllisen erillisyyden sävyn." (Bahtin 1995, 37-38.)

Bahtin erottaa näin aidon epäaidosta. Hän uskoo kuitenkin, että "aito" karnevaali on - tai oli ainakin esimodernina aikana - mahdollista "transponoida" kirjallisuuteen, karnevalisoidun kirjallisuuden genretradition "lajimuistiin". Bahtin väittää, että esimodernina aikana kirjallisuuden "karnevalisaation luonne oli välitön", ja lisää perusteeksi vielä sulkumerkeissä, että "jotkin genret olivat jopa suoraan karnevaalin palveluksessa" (Bahtin 1991, 192). Bernstein huomauttaa kuitenkin, että kirjallisessa representaatiossa karnevaalin kaiken sosiaalisen elämän sisäänsä sulkeva luonne muuttuu väistämättä. Kokemuksellisesti eletyssä karnevaalissa ei Bahtinin mukaan ollut "jakoa esiintyjiin ja katsojiin", vaan kaikki elivät siinä "idealtaan yleiskansalli[sta]" karnevaalielämää. (Bahtin 1995, 9.) *Lukijan* asema on kuitenkin aina ulkopuolisen tarkkailijan asema, riippumatta siitä onko teos "aidosti" karnevalistinen vaiko ei. Lukijan asema muistuttaa itse asiassa todellisen karnevaalin "seuraavaa päivää", jolloin hulluuden ja normaalin suhde on jo palannut ennalleen ja "karnevalisoinneille" voidaan huvittuneesti nauraa. (Bernstein 1992, 17.)

Klassisen satiirin konventioihin kuuluva herran ja narrin, filosofin ja hullun jne. dialogi on yksi niistä genreistä, jotka Bahtinin mukaan "olivat jopa suoraan karnevaalin palveluksessa". Se näyttäisi lisäksi säilyneen aina meidän päiviimme saakka. Itse asiassa siitä on tullut itsestään selvä osa kulttuurista symbolimaailmaamme. Itsestäänselvyydestä seuraa, että narrin nauru herralle ei modernina aikana enää mahdollista vallitsevan kulttuurisen konsensuksen kyseenalaistamista siitä yksinkertaisesta syystä, että siitä on tullut osa tätä konsensusta. Modernin narrin tunnusmerkki onkin tietoisuus tästä ongelmasta. Hän joutuu "katsomaan toisin silmin" myös omaa rooliaan. Moderni narri hyökkääkin ennen kaikkea lukijan narrin rooliin kohdistamia ennakko-oletuksia vastaan. Hän tietää kuitenkin, ettei hän koskaan kykene irtautumaan roolistaan. Roolistaan tietoisemkin narrin yritys olla jotain muuta kuin historialliset edeltäjänsä tuottaa vain uuden variantin paradigmaan. Lajityyppiset ennakko-oletukset koodautuvat tällöin kuitenkin osaksi itse tekstiä. Kun herraansa pilkkaava narri irvailee samanaikaisesti tavalle, jolla hänen kirjalliset edeltäjänsä ovat luulleet voivansa näyttää lukijalle maailman "toisin silmin" katsottuna, lukijalle ei enää jää ulkopuolisen tarkkailijan arvottavaa positiota. Enää ei voida varmuudella arvioida, kuka on hullu ja kuka normaali, kuka herra ja kuka narri, sillä arvottavat asemat on jo valmiiksi sisäänrakennettu dialogiin. Diderot'n *Rameaun veljenpoika* toi ensimmäisenä esiin sellaisen abjektin tai "viheliäisen" karnevaalihahmon, johon lukija ei enää kykene viihdyttävällä tavalla samastumaan. Hänestä on nimittäin mahdotonta sanoa, käyttäkö tämä klassista "viisaan

hölmön" roolia ovelasti omiin tarkoituksiinsa vai joutuuko hän itse asiassa tämän roolin vangiksi. (Bernstein 1992, 22-23, 81.)

Narrin naurussa oleminen palautuu valmiiseen rooliin, "julki[seen] markkinailveily[yn]". Entisaikojen narrit "pyrkivät palauttamaan henkilöahmon julkisuuden: heidän koko olemassaolonsa oli kauttaaltaan ja loppuun saakka ulkonaista, he toivat niin sanoakseni koko sisimpänsä markkinoille" (Bahtin 1979, 321). Koska täydellisesti markkinailveilylle sisimpänsä luovuttavassa narrin hahmossa näyttäisi kiteytyvän myös moderni, ellei sitten jopa "absoluuttisen moderni" tai "postmoderni" asenne, väite kaipaa tarkennusta. Moderni narri on tietoinen omasta roolistaan, eikä siksi voi tyytyä vain *heijastamaan* "jotakin muunlaista olemista" (ibid., 320). Itsetietoisuus nimenomaan *tekee* narrin viheliäisestä roolista konkreettista "markkinatodellisuutta". Narrin koko olemassaolo on kulttuurinen klisee, mutta yritys sen romuttamiseksi täydellisellä kyynisyydellä on aina vain yritys. Halu olla täydellinen kyynikko on girardlaisittain aina kilpailevan (kirjallisen) edeltäjän välittämä. Tällöin narri, joka pilkkaa uskoa "narrin kapinaan" itse asiassa parodioi roolia, jota hän samalla jo itse toteuttaa (Bernstein 1992, 31.) Rameaun veljenpojan seuraajilla "minän" ja "hänen" kestoaltaan ja tapahtumapaikaltaan tarkkaan rajattu yhteenotto laajenikin "yleiskansalliseksi" rituaaliksi. Yleiskansallisuus tarkoittaa nyt kaikkien niiden kulttuuristen koodien intertekstuaalisuutta, jotka muodostavat modernin ajan "markkinatodellisuuden". (Bernstein 1986, 115-116.)

Bernstein osoittaa analyysellään, kuinka abjektin sankarin "oman olemisen palauttaminen julkiseen markkinailveilyyn" saa modernissa kirjallisuudessa yhä ahdistavampia muotoja. Lukija saattoi vielä vaihtaa vapaasti samastumiskohdettaan seuratessaan Diderot'n "minän" ja "hänen" yhteenottoa. Dostojevskin "kellariloukkolaisen" opponenttina toimivaan "hyvään herrasväkeen" puolestaan ei tuskin kukaan halua samastua. Tämä ei johdu vain dialogin korvautumisesta minäkerronnalla. Nykykulttuurissa karnevalisoidun kirjallisuuden genretraditio, joka "elää nykyhetkessä mutta [...] muistaa aina menneisyytensä" (Bahtin 1991, 158) tuottaa väistämättä sellaisen narrin naurun kyynisen itsetietoisuuden, mikä estää uskomasta oikeastaan mihinkään. Dostojevski onnistui vielä tekemään karnevalisoidun kirjallisuuden traditiosta polyfonisen etiikkansa lähtökohdan. Hän loi vallitsevien sosiaalisten muotojen tuolla puolen sijaitsevan utooppisen tilan, missä "vastakohdat kohtaavat toisensa, katselevat toisiaan, heijastuvat toisistaan ja tuntevat ja ymmärtävät toisensa" (ibid., 256 kurs. poist.). Nykykulttuurissa karnevalisoidun kirjallisuuden traditioon kätkeytyvä nihilismi on kuitenkin konkretisoitunut kyynisen

itsetietoisien narrin pirulliseksi nauruksi. Tällainen nauru ei jätä sijaa positiivisille ratkaisuille, vaan se paljastaa säälimättä moralisoivaksi tekopyhyydeksi kaikki yritykset kontemploida niin sanotusti "aikamme arvokriisiä". (Bernstein 1992, 160-163.)⁶⁵

Populaarikulttuurin piirissä moderni, itsetietoinen narrin kyynisyys onkin asettunut erilaisten vastakulttuuristen protestien kenties luontevimmaksi ja vetovoimaisimmaksi muodoksi. Stallybrass ja White ovat osoittaneet, että porvarillisen "virallisen kulttuurin" torjuttu "toinen" on aina toiminut myös tukahdutettujen halujen fantasianäyttämönä. Torjunta on siten aina ollut varsin heikkoa ja läpinäkyvää. Sen voi kiteyttää lauseeseen "voi jospa minäkin kerran uskaltaisin". Kyynisen narrin onkin hyvin helppo käyttää tätä hyväkseen, sillä narri näyttäisi miltei automaattisesti olevan eräänlainen kätketyn totuuden paljastaja. Sloterdijk joutuukin myöntämään, että modernin narrin pirullinen nauru tarjoutuu kyynisen järjen aikakaudella kenties ainoaksi edes jossain määrin aidoksi ja rehelliseksi tavaksi katsoa vallitsevaa kulttuurista todellisuutta - tai 1960-luvun termein ilmaistuna: "systeemiä". Vuonna 1969 "kyyninen impulssi" onnistuikin sitten "hyppäämään fiktiosta todellisuuteen". Kyse on Charles Mansonin "perheestä". Bernsteinin mukaan Mansonin hahmossa ruumiillistuu mitä arkkityyppisin karnevalistisen hullun hahmo, joka modernina aikana on kyynisen tietoinen roolistaan pelkkänä huonona kopiona. Manson painotti tulevansa lukeneiden piirien ulkopuolelta. "Ääniä kullessaan" hän tulkitisi kuitenkin ovelasti aikakauden populaarikulttuurin "intertekstien" jargonia niin, että esimerkiksi The Beatlesin "Helter Skelter" sisälsi vain hänen "perheelleen" tarkoitetun murhakäskyn. Manson väitti oikeudessa olevansa pelkästään kuulijoidensa tiedostamattomien toiveiden täyttävä. Väite kiteyttää sen, että hänen hahmonsa ruumiillistaa juuri sen "viheliäisen narrin" position, josta on nykykulttuurin äänen polyfoniassa tullut jo niin läpikotaisin tuttu ja lähes jokaisen sympatioita jotenkin puhutteleva, ettei sen omaksuminen edellytä Diderot'n, Dostojevskin tai Célinen romaanien lukemista. (Ibid., 170-181; Manson 1994.)

Itseisarvoisen kommunikaation speaktaakkelista kommunikaation ekstaasin viettelevään ironiaan

Aidossa karnevaalielämässä ei Bahtinin mukaan ollut ramppia, joka erotti katsojat esiintyjistä. Historian ironiaa on, että itseisarvoisen kommunikaation speaktaakkelissa tavallaan palataan rituaaliseen "muotoja vailla olevaan ykseyteen". Jean Baudrillardin tunnettu tuomiopäivän profetia julistaa, että kaikenkattavan kommunikaation maailmassa todellisuus alkaa sulautua omaan malliinsa. Speaktaakkeliyhteiskunnan kritiikki puolestaan lähtee vielä siitä ajatuksesta, että

kulutusyhteiskunnan vieraannuttavaa todellisuutta voidaan tarkastella kriittisesti. Baudrillardin mukaan speaktaakkelin "vieraantumisen draama" on kuitenkin jo kauan sitten liuennut "kommunikaation ekstaasiin". Kun kaikki palautuu kommunikoitavuudeksi, täydelliseksi näkyvyydeksi ja läsnäoloksi, ei jää enää mitään katsottavaa ja ymmärrettävää. Todellisuus ikään kuin painuu kasaan, katoaa mykän ilmiöpinnan "pinnalliseen pohjattomuuteen" (Baudrillard 1991, 13.)

"Pinnallisessa pohjattomuudessa" on kuitenkin myös omalaatuinen viettelyn mahdollisuus, objektin mahdollisuus jäädä "salaisuudeksi omassa merkissään". Viettelyssä ei pyritä provokatiivisesti paljastaamaan "sitä minkä 'normaali' on samentanut". Julkilausumattoman säännön tai tiedostamattoman halun paljastaminen - "tiedän että haluat tulla vietellyksi" - ei ole viettelevää, sillä siinä on vielä mukana ajatus pakottamisesta. Oman olemisen palauttaminen modernin "markkinatodellisuuden" rivoon läpinäkyvyyden ei tarkoita sääntöjen julkituomista tai sovittujen rajojen ylittämistä, vaan paremminkin eräänlaista "hyperkonformismia", liioiteltua "tottelevaisuutta", mikä johtaa katoamiseen objektimaailman ironisiin naamiroleikkeihin. (Baudrillard 1991, 43-44.)⁶⁶ Kun kaikki muuttuu simulaatioksi, on tarpeetonta pohtia, kuinka hypätä fiktiosta todellisuuteen. Modernin yhteiskunnan vallan teknologia vaatii vastausta kysymykseen "kuka hän on", mutta kommunikaation ekstaasissa juuri tämä kysymys avaakin omalaatuisen viettelyn pelin. Siitä tulee viettelijän asettama ansa: "kerro minulle, kuka minä olen". Viettelevällä halun kohteella ei ole mitään ominta omaa. Hän on täydellisen keinotekoinen konstruktio, joka "juuri sellaisena kuten haluatte" katoaa viettelyn pelin saavuttamattoman läsnäolon ironiaan. (vrt. Baudrillard 1990, 86-87.) Manson totesi oikeussalissa olevansa pelkkä kuulijoidensa tiedostamattomien toiveiden heijastus. Hänen henkilönsä on siten juuri sellainen tuote - tai paremminkin "merkkituote", merkki joka merkitsee vain toisia kulttuurisia merkkejä - jota mediatodellisuus tarvitsee. Tämän voi tulkita malliesimerkiksi sellaisesta viettelyn pelistä, missä "salaisuuden protagonistitkaan eivät osaisi antaa salaisuutta ilmi, sillä salaisuus on vain rikoskumppanuuden rituaalinen akti, osallistumista totuuden poissaoloon ja ilmaisujen liikkeeseen" (Baudrillard 1991, 42-43).

Baudrillardin oma teoretisointi havainnollistaa sitä tosiasiaa, että narrin rooli on yhä selvemmin myös modernin intellektuellin rooli. Hänen mukaansa aikakauden markkinatodellisuuden objektimaailman ironiaan on mahdollista vastata vain sen "fataalisia strategioita" edelleen kiihdyttämällä.⁶⁷ Myös Bahtin etsi vastavoimaa modernin maailman esineellistävälle voimille tekijän sanan tietoisesta esineellistämisestä. Tämän esineellistämisen tarkoitus oli palauttaa sankarin

täysiarvoinen subjektiviteetti ja johtaa sankarit ikään kuin modernin maailman polyfonisuuden rajalle, kriisitilanteisiin, missä turvallisen opportunistinen kyynisyys ei enää riitä. Samalla Bahtin pyrki kiinnittämään tämän eleen sen historiallisiin edeltäjiin karnevaalikulttuurin perinteessä. Karnevaali kahdentui tässä toisaalta "aidoksi yhteisöllisyydeksi", jossa täysiarvoista subjektia modernissa mielessä ei kuitenkaan vielä ollut olemassa, ja toisaalta modernisaatioprosessin karnevalistiseksi erojen vapautumisen prosessiksi, jossa erot lopulta kuitenkin uhkaavat kadota ikuisesti nauravan ja itseensä sulkeutuvan "nauravan maailman" speaktaakkeliin. Narrin hahmo on ambivalentilla tavalla näiden tendenssien leikkauspisteessä. Baudrillardin termein voidaan puhua viettelevyydestä. Narri "salaisuuden protagonistin" ei todellisuudessa kykene paljastamaan mitään kätkeytä totuutta. Tekijän sanan esineellistyminen merkitsee tällöin "osallistumista totuuden poissaoloon ja ilmaisujen liikkeeseen". Narrin sanaan on modernissa kulttuurissa aina koodattu jonkinlainen kätkeytä totuus, mutta kyynisen itsetietoinen moderni narri on täysin tietoinen siitä, että tämä totuus on vain objektimaailman viettelevän ironista naamiroleikkiä, "pinnallista pohjattomuutta". Subjektille tai "ulkopuolisille (kriittisille) näkökulmille" jää vietteilyssä vain statistin rooli. Ainut mahdollinen strategia on siinä, että kirjoittajasta tulee viettelijä, kyynisen itsetietoinen narri.

Vaihtoehtoinen näkemys postmodernista yhteiskunnallisesta todellisuudesta näkee kuitenkin nykyhetken "karnevalismin" toisin. Esimerkiksi Michel Maffesolin mukaan moderni individualistinen yhteisöllisyys on korvautunut "orgiastista" elämyksellisyyttä korostavilla hetkellisillä yhteenkuuluvuuksilla. Kaikenkattava mediatodellisuus ei suinkaan ole vieraannuttavaa simulaatiota. Imaginaarinen kuvallisuus paremminkin tuo ihmisiä yhteen. Arkielämä on "dionyysistä" leikkiä ja identiteeteistä irtautuvaa ailahtelevuutta, sarja "perättäisiä vilpittömyyksiä", missä ihmiset siirtyvät vapaasti roolista toiseen kokeakseen hetkellisiä voimakkaita elämyksiä. (Maffesoli 1995, 92.) Tutkija voi nähdä kaikkialla vain tuomiopäivän merkkejä, mutta arkielämä tarjoaa yhä uusia emotionaalisten investointien mahdollisuuksia, jotka mahdollistavat mielen löytämisen mielettömyydestä.

Nykykulttuurin "karnevalistisuutta" on tarkasteltu bahtinilaisin käsittein juuri näin. Joko "kansan ääntä" etnografisin metodein kuuntelemalla (John Fiske) tai populaarikulttuurin teksteissä tukahdutettuja ääniä pelastamalla (Robert Stam) on etsitty erilaisia "populaarin mielihyvän muotoja" ja "toiseuksia", joille tutkija sitten antaa äänen ja jatkaa taistelua "kulttuurisen polyfonian" puolesta (ks. Koivunen 1991). Ongelma on kuitenkin siinä, että näin setämäistä asennet-

ta "kansaan" on nykypäivänä kovin hankala markkinoida. Jim Collinsin mukaan postmodernin "diskurssisensitiivisen" kulttuurin heteroglossiassa populaarikulttuurin tekstit eivät voi olla yhtä ja samaa "kansan oopiumia" siitä yksinkertaisesta syystä, että ne joutuvat koko ajan kilpailemaan keskenään. Bahtinilaisin käsittein ilmaistuna jokainen teksti toimii tahollaan kulttuurin "keskipaikoisena" voimana pyrkiessään markkinoimaan itsensä sellaiseksi "keskihakuiseksi" voimaksi, joka on kilpailijoitaan luotettavampi diskurssimuoto. Kun populaarikulttuurin intertekstuaaliset strategiat ovat väistämättä äärimmäisen sofistikoituneita, tämän itsestään selvän "markkina-arvon" eksplikoiminen vaikuttaa tyhjänpäiväiseltä. Tärkeilivän kulttuurintutkijan diskurssi onkin esimerkiksi tv:n viihdeohjelmassa osapuilleen yhtä vetovoimaista ja uskottavaa kuin käytettyjen autojen kauppiaan puhe. (Collins 1989, 12, 25, 70-73.)⁶⁸ Ellei muuta, niin Baudrillardin vaihtoehto on ainakin tyylikkäämpi tai "coolimpi" kuin "toiseuksien" etsiminen ja niiden puolesta puhuminen loppuunkuluneella jälkistrukturalistisella jargonilla. Jos julkisuus on pelkkää leikkiä, missä mikä tahansa käy, on se minkä sitten tekeekin parasta tehdä ainakin tyylikkäästi. Onko tuloksena sitten leikillisen postmodernismin "kyynisen järjen karnevaali"?

Kyynisen järjen karnevaali

Kyyninen moderni yksilö ei mahdu mihinkään valmiiseen asusteeseen. Nietzsche totesi aikoinaan, että "me olemme ensimmäinen oppinut aikakausi mitä tulee 'kostyymeihin', minä tarkoitan moraaleihin, uskonkappaleisiin, taidemakuihin ja uskontoihin, valmistautunut, paremmin kuin mikään mennyt aika, suurityyliseen karnevaaliin". Nietzsche kysyykin, että "ehkä me juuri tästä vielä löydämme *keksintämme* valtakunnan, jossa mekin voimme vielä olla omaperäisiä jonkinlaisina maailmanhistorian ivamukailijoina ja jumalan ilveilijöinä - vaikka millään nykyisellä ei muuten olekaan tulevaisuutta, kenties juuri *naurullamme* on vielä oma tulevaisuutensa!". (Nietzsche 1966, 126-127.)

Puhuessaan luovuuden valtakunnasta, jossa ehkä "mekin *voimme vielä* olla omaperäisiä", Nietzsche itse asiassa tekee armotonta pilaa sellaisesta modernista intellektuellista, joka on erotuksetta kiinnostunut kaikesta erikoisesta ja erilaisesta.⁶⁹ Tässä usein siteeratussa luovan naurun ylityksessä pilkataan ennen kaikkea sellaista omaan "luovuuteensa" naiivisti uskovaa turhamaisuutta, joka "merkitsee melkein aistia ja vaistoa kaikkea varten, makua ja kieltä kaikkea varten" (ibid., 127). Tällaisen ihmisen näennäisesti aktiivinen päämäärätön touhuaminen, seurallinen puheliaisuus ja politikointi nostaa suurimmaksi ongelmakseen sen, ettei itse (tai kukaan, joka

vain jaksaa kuunnella) pääsisi ikävystymään. On oltava mukana kaikessa, näyttävä ja kuuluttava, oltava tekemättä mitään, jotta kaikki säilyisi iloisena erojen leikkinä. Muissa kirjoituksissaan Nietzsche kritisoikin nimenomaan karnevalismin vetovoiman "inhimillistä, aivan liian inhimillistä" raadollisuutta. Karnevaalin tarjoama mielihyvä on paremminkin orjan mielihyvää, hetkelistä ja näennäistä vapautumista välttämättömyyden pakosta (Bernstein 1992, 34-35).⁷⁰

Tämä yli sata vuotta sitten esitetty kirpeä aikalaisanalyysi ei juurikaan ole menettänyt ajankohtaisuuttaan. Nietzsche hahmottelee siinä varsin selväpiirteisen kuvan sellaisesta modernien tietötyöläisten maailmasta, jolle jälkistrukturalistiset teoriat ovat viime vuosikymmeninä pyrkineet antamaan "suurityylisen karnevaalin" sädekehän. David Morton ja Mas'ud Zavarzadeh pitävät jälkistrukturalistista leikillistä tekstualismia ennen kaikkea humanististen oppiaineiden vastauksena "kyynisen järjen aikakauden" haasteisiin. Perinteinen humanismi opetti "lineaarista" lukutaitoa ja tuotti fordistisen ositetun työnjaon ja pitkien sarjojen tuotantotavan vaatimia subjektiviteetin muotoja. Jälkitekollinen kapitalismi edellyttää kuitenkin abstraktimpaa kulttuurista lukutaitoa, missä tekstuaalisuus on omien käytäntöjensä "metadiskursiivista" tarkastelua, joka kyseenalaistaa tekstin ja todellisuuden naiivin vastaavuuden. "Hajakeskitetty" ylikansallinen kapitalismi ei tarvitse lineaariseen lukutapaan tottuneita "vapaita yksilöitä". Se tarvitsee paremminkin "hajaantuneita" tai "nomadisia" subjekteja. Nomadiselle, itseään "vapaasti työstävälle", kaikista erikoisista ja erilaisista mahdollisuuksista erotuksetta kiinnostuneelle työntekijälle tarvitaan puolestaan kyynisempi uskomusjärjestelmä, "kostyymi" joka ei sido "koko persoonaa". Tällaiseksi "markkinahenkisemmäksi" uskomusjärjestelmäksi tarjoutui Mortonin ja Zavarzadehin mukaan amerikkalaisissa yliopistoissa 1980-luvulla institutionalisoitu jälkistrukturalismi.⁷¹ (Morton & Zavarzadeh 1994, 136-144; Zavarzadeh 1992, 28.)

"Tekstuaalisuuden vapaassa leikissä" jokainen vakaa merkitys on "aina jo" "itsestään erova". Sosiaaliset ristiriidat tekstualisoivat tällöin liberaaleiksi "eroiksi" ja konfliktit "pluralismiksi". Mortonin ja Zavarzadehin kritiikki on epäilemättä karkean yksinkertaistavaa. Kritiikki kohdistuu kuitenkin ennen kaikkea tapaan, jolla dekonstruktioista on kehitetty keino tehdä koulusta vähemmän tylsä paikka. Sellaisena dekonstruktiossa voi nähdä jotain "inhimillistä, aivan liian inhimillistä". Jälkistrukturalistiseen teoriaan perustuvissa "textshopeissa" luokkahuoneen tylsä reaali-maailma valtasuhteineen nimittäin ikään kuin katoaa "tekstuaalisuuden vapaisiin leikkeihin". Kuten Bahtin on todennut, nauru on keino irrottautua arkisesta ja rutiininomaisesta vakavuudesta. Jälkistrukturalistinen lukutapa "dekonstruoikin" vakaat porvarilliset uskomukset paljastamal-

la niiden sisäisen epävakauden. "Vakavuus" osoittautuu "käsitteen" näennäisen itse-identiteetin vaikutukseksi. (Morton & Zavarzadeh 1994, 41-43.) "Vakavuuden dekonstruktiossa" sanaleikistä tulee Jonathan Cullerin mukaan "avain uuteen tiedon järjestykseen". "Sanaleikki uhmaa vakavuuden kielimallia" osoittamalla "kuinka se mitä pidämme perustavanlaatuisina käsitteellisinä suhteina [...] on vain riimitystä tai sanaleikkiä". (Culler 1985, 89.) Mikäli "vakavan" todellisuuden sosiaaliset ristiriidat ovat dekonstruktion mukaan todellakin "vain riimitystä ja sanaleikkiä", on helppo havaita, että dekonstruktionistinen nauru on vallitsevan status quon ylläpitämisen keino. Bahtinin ylistämän myös itselleen nauravan "luovan naurun" funktiona puolestaan on tässä se, että itseen kohdistettu parodia "pakottaa uudistumaan" sen mille kapitalismin nykyvaiheessa ei enää ole käyttöä. Porvaristo on kautta historian viihdyttänyt ja kiihdyttänyt itseään nauramalla sellaisille porvarillisen elämän juhlanan vakaville asioille, jotka ovat yhdentekeviä. Kun nauru paljastaa, että sosiaaliset ristiriidat ovatkin *différencen* instansseja, se toisin sanoen tekstualisoi ne nauravan konsensuksen yhteenkuuluvuutta lujittavaksi uudeksi itselflektiivisemmäksi tai "subtiilimmaksi" symbolijärjestelmäksi. (Morton & Zavarzadeh 1994, 44-46.)⁷²

Tekstuaalisuuden vapaissa leikeissä karnevalistisuus lakkaa olemasta porvarillisen sovinnaisuuden "toinen". Rahvaanomaisen epäjärjestys muuntuu sofistikoituneen kyynisen subjektin affirmatiiviseksi "suurityyliseksi karnevaaliksi", transgressiivisen nautiskelun tilaksi. Karnevaali saattoi rahvaanomaisessa muodossaan vielä merkitä alempien sosiaaliluokkien edustaman "toiseuden" uhkaa. "Suurityylisissä" tekstuaalisissa performansseissa toiseuksia kuitenkin tarvitaan pikemminkin aina vain lisää, jotta voitaisiin löytää uusia ajattelun "toiseksi-tulemisen" tapoja. Rosi Braidotti (1993, 22) on kiinnittänyt huomiota nykyfilosofialle tunnusomaiseen "toisen markkinointiin". Siinä toiseudesta tulee yleispätevä periaate, pelkkä teoreettisen diskursin metafora: tekstuaalinen performanssi on esimerkiksi "feminiinistä kapinaa fallogosentrisessä kielessä". Zavarzadehin tulkinnassa tällainen toiseksi-tuleminen on herran kyynisyyttä, "desentroituneen" subjektin leikillisen affirmatiivista luovuutta, jossa hienovaraisen "subtiili" lukutapa löytää kaikesta itsedifferenssiä. Kyyninen subjekti sijoittuu näin ikään kuin kaiken ideologisen vallan ja hallinnan ulottumattomiin. Zavarzadeh peräänkuuluttaakin kritiikkiä, joka ei ole luovaa ja affirmatiivista, kaiken relativivoivaa naurua, vaan joka "karkeasti" pohtii, josko juuri tällainen nauru onkin ideologisen hallinnan väline, keino tarjota kyyniselle mutta inhimilliselle, aivan liian inhimilliselle subjektille näennäistä vapautta vallitsevan todellisuuden ikävyydestä. (Zavarzadeh 1992, 20-21.)

Taistelu subjektiviteetista ja tuleva yhteisö

Mortonin ja Zavarzadehin polemiikki tukeutuu kuitenkin ongelmallisella tavalla entisaikojen marxilaiseen ideologiakriittiseen päätökseen. On kyseenalaista, missä määrin se loppujen lopuksi kykenee kohtaamaan postmodernin anonyymin muukalaisen, joka todella rakentuu ikään kuin ideologisen hallinnan alla tai takana. Subjektiviteetti on lukemattomien yliyksilöllisten voimien taistelukenttä. Tällöin voidaan sanoa, että taistelu subjektiviteetistä ilmenee modernina aikana nimenomaan taisteluna oikeudesta eroihin, vaihteluihin ja muodonmuutoksiin (Deleuze 1988a, 106). Tämä taistelu puolestaan ei palaudu kamppailuksi ideologisista merkityksistä. Se on paremminkin *affektiivista* kamppailua siitä, kuinka emotionaaliset investoinnit ja ironiset etäisyydenotot mahdollistavat mielekkyyden löytymisen välinpitämättömyyden keskeltä, toimintakyvyn lisääntymisen yhä uusien "affektiivisten liittoutumien" välityksellä, jotka luovat uusia yhteisöllisen toiminnan mahdollisuuksia. Arkipäivän tunteiden, mielikuvien, naurun, kyyneleiden, pelkojen, huutojen, erektioiden ja niin edelleen tasolla ideologiset merkitykset ovat merkityksellisiä vain sikäli kun niihin voidaan panostaa erityinen affektiivinen lataus. Kuten Lawrence Grossberg hauskaasti kiteyttää, "kyse ei ole siitä, että millään ei olisi väliä, vaan että sillä ei ole väliä, millä nimenomaan on väliä, kunhan jollakin vain on jotain väliä" (Grossberg 1995, 158).

Jotta kysymys modernista subjektiviteetista käytävästä kamppailusta voitaisiin asettaa mielekkäästi, on bahtinilaisen dialogisuuden tai vieraan puheen teoria tulkittava hieman tavallisesta poikkeavalla tavalla. Jos nyky maailma on sinällään dialogisuutta ja karnevalistisuutta väärällään, jää "bahtinilaiseksi näkökulmaksi" helposti vain se, että tässä on kysymys vääränlaisesta dialogisuudesta ja karnevalistisuudesta. Oikeanlaisen bahtinilaisuuden etsimisen sijaan on hyödyllisempää pohtia, millaisia *vallan teknologian* muotoja "dialoginen" vieraan puheen virta moderneissa ja jälkimoderneissa yhteiskunnissa aktualisoi.

Vološinovin tulkinta kielen dialogisuudesta esittää, että sana on "silta minun ja toisten välillä". Hän esittää myös, että jokainen lausuma on aina myös "vierasta puhetta": "puhe puheessa, lausuma lausumassa, mutta samalla se on puhetta koskevaa puhetta, lausumaa koskeva lausuma" (Vološinov 1991, 138 kurs. poist.). Vieras puhe ei siten toimi siltana toisten luo, vaan se johtaa paremminkin toisiin, puhujalle itselleen tuntemattomiin konteksteihin, jotka ovat sanassa aina läsnä. Deleuze ja Guattari tarkentavat, että kieli ei tällöin ole dialogisen kommunikaation, vaan *käskeyjen välittämisen* väline. Vieras puhe on anonyymi "mumina, josta otan oman etunimeni,

äänien konstellaatio [...] josta johdan oman ääneni" (Deleuze & Guattari 1988, 84). Minä kuulee Bahtinin tavoin kaikkialla ääniä ja johtaa niistä kaiken omasta nimestään alkaen (Bahtin 1986, 138, 169). J. L. Austenin puheaktiteoriaa edelleen kehitellen Deleuze ja Guattari esittävät kuitenkin, että "minä" on tällöin pelkkä sosiaalinen funktio. Se on lingvistinen indikaattori, joka ilmaisee tavan, jolla "anonyymiin muminaan" sisältyvät käskyt paikantuvat tietyksi subjektiksi. (Massumi 1993, 33). Sanalla on tässä maaginen voima muuttaa ihminen välittömästi joksikin aivan muuksi ilman että mitään aineellisesti tapahtuu. Tuomari tuomitsee ja "vaarallinen yksilö" muuttuu vangiksi (Deleuze & Guattari 1988, 80). Arkisemmin: kapinallinen murrosikäinen sanoo "minä vien roskat" ja muuttuu välittömästi kuuliaisiksi ja vastuuntuntoiseksi perhenjäseneksi - riippumatta siitä, kuinka "ironisesti" hän roskaämpäriä kantaa.

Dialoginen ja heteroglottinen kieli on labovlaisittain jatkuvassa vapaassa variaatiossa. "Kielellisestä moninaisuudesta yhtenäiseen kieleen" (Bahtin 1979, 91) suuntautuva lingvistiikka jähmettää tämän kieliopillisiksi abstraktiksi omilla käskysanoillaan, tyyliin "tulet muodostamaan kieliopillisesti virheettömiä lauseita, tulet jakamaan jokaisen lausuman nominaalisyntagmaan ja verbisyntagmaan" (Deleuze & Guattari 1988, 7). Yhteiskunnallinen vallankäyttö puolestaan pyrkii jatkuvasti jähmettämään muotoutumattoman biofyysisen ja semioottisen materian ilmaisun ja sisällön muodoiksi ja substansseiksi. Deleuze ja Guattari lainaavat tässä Hjelmslevin käsitteistöä. Esimerkiksi ihmisruumiin biofyysinen materia - ruumiin kyvyt ja potentiaalit - jäsentyy rangaistuslaitoksessa (sisällön muoto) vangin ruumiiksi (sisällön substanssi). Rikosoikeudellisessa diskurssissa (ilmaisun muoto) kielimateria puolestaan jäsentyy "poikkeavuusdiskussiksi" (ilmaisun substanssi). Sisällön muoto ja ilmaisun muoto liittyvät yhteen käskysanan langettamassa tuomiossa (Deleuze & Guattari 1988, 66-67, Deleuze 1988, 47).⁷³ Tämä käsitteellisesti hankala erottelu voidaan yksinkertaistaa käskysanojen ohjaamaksi jatkuvaksi siirtymäksi tilasta ja kontekstista toiseen: "et ole enää lapsi" (olet koulussa), "et ole enää koulussa" (olet tehtaassa), "et ole enää tehtaassa" (olet vankilassa).

On kuitenkin lisättävä, että tällainen modernin kurijhteiskunnan kommunikatiivinen tuomiovalta on - kaikessa "monologisuudessaan" - viime kädessä yksilön kannalta tavallaan lohdullista. Yhteiskunnallisen kommunikaation ulkopuolelle asetetaan siinä eräänlainen suvereeni instanssi tai "näkyvätön ymmärtäjä" (Bahtinin termien *nadadresat*), joka lupaa, että lopullinen mieli ja merkitys odottaa aina jossain tulevaisuudessa: "puhutaan siitä sitten, kun olet valmistunut, kun sinulla on kunnon työpaikka...". Jälkimodernissa kontrolliyhteiskunnassa kaikki lupaukset on

puolestaan aina jo lunastettu: yhteiskunnalliseen dialogiin pääse mukaan vain, kun on siinä jo valmiiksi mukana. Kun kommunikaation varsinaisena sisältönä on vain kommunikaatio itse, jokainen erityinen sisältö "kuuluu julkiseen keskusteluun" sikäli kun se on jo valmiiksi rakentunut sellaiseksi tutuksi fraasiksi, joka "kuuluu sanoa" ja joka "on sopivaa sanoa". Pelkäksi esittämiseksi ja seuralliseksi esillä oloksi palautuva kaikenkattavan julkisen kommunikaation maailman "elämä teoriassa" on lisäksi elämää, josta *jokainen erikseen* on välittömästi osallisena. Jokaiseen sanaan on sisäänrakennettu pyrkimys tulla kuulluksi ja ymmärretyksi (Bakhtin 1984, 300; 1986, 126), mutta toisin kuin Dostojevskin romaanien dialogisuudessa, missä ei-kenenkään sanoja ei ole, yhteiskunnallisessa "keskustelussa" voi tulla kuulluksi ja ymmärretyksi vain muokkaamalla esityksen välittömästi ymmärrettäväksi tyhjäksi fraasiksi. Vain ilmiselvyys mahdollistaa sellaisen suoran yleisöviittauksen, missä esitys joko välittömästi hyväksytään tai hylätään. Dostojevskiläisen sielun syövereitä tutkailevan vuorovaikutuksen sijaan asettuu kilpailu välinpitämättömän yleisön huomiosta. Kilpailussa julkisesta huomiosta kaikki on dialogista (ja karnevalistista, jottei kukaan pitkästyisi) erojen leikkiä. Voisi miltei puhua orwellilaisesta kontrolliyhteiskunnasta, missä välitysmahdollisuus aktuaalisten yhteisöllisen elämän muotojen ja yhteiskunnallisen dialogin (johon osallistutaan pelkällä "kyllällä" tai "eillä") välillä on hallinnoitu ja torjuttu hyvin tehokkaasti. (Vrt. Vähämäki 1997a, erit. 150-153; 211-213; 288-289.)

Informaatiotodellisuutta kyllästävillä käskysanoilla on kuitenkin myös toinen puoli. Jokainen käsky voidaan tulkita myös varoitushuudoksi tai viestiksi, joka kehottaa pakenemaan. Kielen immanentti ja jatkuva sosiaalinen variaatio avaa jatkuvasti keinoja rikkoa käskyjä jakava lausumisen kollektiivinen sommitelma (Deleuze & Guattari 1988, 107). Siinä mikä voidaan sanoa ja mikä kuuluu keskusteluun on aina mukana se, mitä ei voitu sanoa ja mikä ei voi kuulua keskusteluun, se "mahdollinen" tai "virtuaalinen", joka on näin ollen reaalista olematta aktuaalista. Tämän mahdollisuuden hyödyntäminen on Bahtinin termein ilmaistuna autoritaarisen sanan kokeilevaa objektivointia sisäisesti vakuuttavaksi sanaksi (Bahtin 1979, 166). Jos yhteiskunnallinen dialogi kuitenkin on - toisin kuin Dostojevskin romaaneissa - nimenomaan tyhjien fraasien tai ei-kenenkään sanojen toistelua, missä kaikki on välittömästi ymmärrettävää ja yhdentekevästi vaihdettavaa, on hyvin tärkeää, että "koko ihminen" *ei* ilmene ja kuulu sanassa. Subjektiviteettiä konstituivat voimat eivät vaikuta vain kielessä. Kaikki palautuu hetkeksi kieleen ja ääneen vain käskyssä.

Félix Guattari pitää Bahtinin varhaistuotantoa tässä suhteessa merkittävänä. Bahtinin teoria kirjailijan "olennoivasta mutta olennoitumattomasta aktiviteetista" avaa hänen luennassaan polyfonisen subjektiviteetin "mutationaaliseksi tulemisen tilaksi" (Guattari 1990, 72). Vasta tekijän "olennoiva", esteettisen muodon konstituiva "sitovan aktiviteetin tunneykseys" tekee Bahtinin mukaan kielellisestä materiaalista merkityksellisen "itsensä tunteva[n] ja tunteessa ykseytensä hallitseva[n] äänen-sanan" (Bahtin 1979, 71). "Merkityksellisenä äänenä" sanat avaavat arvottavan tunnelatauksen värittämän maailman. Tunnelataukset tai affektit puolestaan ovat "yliyksilöllisiä", sillä tekijä ei luo niitä tyhjästä. Sen sijaan hän antaa niille muodon, "ikään kuin tunkeutuu eristettyyn tapahtumaan ja tulee siinä luovaksi tekijäksi mutta ei osanottajaksi". Sitovan aktiviteetin affektiivisessä tunneykseydessä "minä löydän itseni, oman produktiivisen arvottavasti muotoavan aktiviteettini" (ibid., 62, 64-65.) Tämä voidaan Guattarin mukaan tulkita esiyksilöllisten affektien subjektivaatioprosessiksi. Vaikka jälkitekollisissa informaatioyhteiskunnissa kaikki pyritäänkin tuomaan universaalin vaihdettavuuden piiriin, persoonallinen subjekti ei koskaan rakennu vain kielessä tai "kielen tavoin", vaan nimenomaan yhteiskunnallisessa dialogissa aktualisoitumattoman "mahdollisen" *affektiivisestä* esipersonallisesta merkitystodellisuudesta. Lausumisen kollektiivinen polyfoninen sommitelma "olennoituu" *eksistentiaalisiksi territorioiksi*, arvottaviksi muodoiksi, joissa "minä löydän itseni" ennalta arvaavattomalla tavalla uudenlaisina aktiivisina olemassaolon mahdollisuuksina. Tätä "minuuden löytämisen" tai subjektivaation äärimmäisen monitahoisen prosessin "tapahtumallisuutta" *ei ole mahdollista määrittää diskursiivisesti*, sillä se on itsessään lausumistapahtuman aktiivinen, yksilön kannalta merkitsevien arvottavien muotojen konstituutioprosessin aktiivinen ydin. Affekteista "lopullistuva" subjekti ei tällöin koskaan tyhjene kysymykseen "kuka hän on", sillä hän on aina jo toiseksi-tulemisen liikkeessä polysemioittisella kentällä, jonka mikropoliittiset voimat eivät redusoidu kieleen, kommunikaatioon sekä näkyvillä ja esillä olemiseen. (Guattari 1990, 67-69, 76-78.)

Keskeinen ongelma onkin, kuinka toiseksi-tulemisen tavat voisivat tulla yhteisöllisen toiminnan mahdollisuuksiksi. Subjektia konstituiva "sitovan aktiviteetin tunneykseys" edellyttää aina suhdetta toisiin ihmisiin "ainutkertaisessa ja yhtenäisessä olemassaolotapahtumassa", jonka yhteiskunnallinen dialogi kuitenkin sulkee mahdollisen ja virtuaalisen alueelle. Deleuze varoittaa, että kollektiivinen toiseksi-tuleminen kääntyy usein (ennen kaikkea kulttuurisissa "marginaaleissa") luovasta kokeellisuudesta etujoukkojen ja vähemmistöryhmien itsetyytyväiseksi mikrofasismiksi (Deleuze & Parnet 1986, 139). Modernin narrin hahmo on malliesimerkki marginaalin vetovoiman mustasta aukosta, jonne haluava subjekti helposti joutuu vedetyksi,

vaikka mediarepresentaatiot eivät välinpitämättömän "orgiastiselle" subjektille mitään oopiumia olekaan.⁷⁴ Suoralle yleisöviittaukselle rakentuva modernin informaatioyhteiskunnan dialogisuus tarvitsee nimen omaan sellaista säväyttävää "karnevalismia", joka toisi keskusteluun jotain uutta ja omaperäistä. Karnevalismin lupaama ainutkertaisuuden ilmauksen mahdollisuus on kuitenkin modernissa maailmassa oman olemisen nihilististä palauttamista siihen markkinatodellisuuden välinpitämättömyyteen, joka tuhoaa ainutkertaisuuden mahdollisuudet. Kun ainutkertaisuuden ilmaus on vain kaiken perimmäisen yhdentekevyyden viettelevän provosoivaa paljastamista, voi kaikkea vihaava täydellinen kyynikko olla itse asiassa täysin tosissaan siinä, minkä hän esittää ikään kuin kieli poskessa. Konkreettisiksi teoiksi aktualisoidun karnevalismin tarjoama ulospääsy yhteiskunnallisen dialogin kyynisestä yhdentekevyydestä, missä kaikki on "aina jo" sanottu, kuulu ja tehty, johtaa siksi hyvin helposti järjettömään väkivaltaan.

Bahtinin varhaistuotannon eettisissä kysymyksenasetteluissa nauru näyttäytyi ikuisesti nauravilla kasvoilla, joista ihminen kuitenkin puuttui. Toisen kasvoissa kenties onkin jotain välittömästi eettistä, kuten Levinas on todennut (ks. Levinas 1996, 73-75). Toisen kasvoista ja toiseuden kohtaamisesta puhuvat nykypäivänä kuitenkin ennen muuta mediafilosofit ja yritysconsultit. Toiseusfilosofia palautuu yleensä turvallisesti ennalta määräytyneisiin vallitseviin merkityksiin. Kasvot ovat aina ymmärrettävät, niissä on miestä tai naista, mustaa tai valkoista, rikasta tai köyhää, johtajaa tai alaista, lasta tai aikuista. Muissa tapauksissa löytyy aina sopiva sosiaalipsykologinen tyyppi, transvestiitti, muukalainen, hullu. (Deleuze & Guattari 1988, 177.) Deleuze ja Guattari hylkäävätkin tavanomaiset toiseus-käsitteen määreet (subjekti (minä) suhteessa toiseen subjektiin, joka esiintyy objektina (toinen) tai vaihtoehtoisesti minä ja toinen vastuun ja vastauksen kaltaisten käsitteiden määrittämässä konstitutiivisessa toiseussuhteessa). He löytävät toisen rauhallisen havaintokentän ulkopuolelle katsovilta pelästyneiltä kasvoilta. Toinen on tällöin toisen, pelottavan maailman mahdollisuus, josta pelästyneet kasvot ovat merkinä. Se on myös todellinen maailma, jos on olemassa kielellinen indikaattori "minä" kasvojen läsnäoloon vastavassa lauseessa "minua pelottaa". (Deleuze & Guattari 1993, 27-28.) Toiseuden käsite on näin mahdollista deterritorialisoida kasvojen, mahdollisen maailman ja kielen komponentteihin: mahdollinen maailma on olemassa vain sitä ilmaisevilla kasvoilla; päästä tulee kasvot vain, kun jotain puhutaan; kieli on ymmärrettävää puhetta, kun se puhuu mahdollisesta maailmasta (Goodchild 1997, 56-57).

Deterritorialisoitu toiseuden filosofia ei tällöin enää kykene langettamaan tuomiotaan määrittämällä kasvullisuuden "aina jo" vaikkapa koululaisen, työläisen tai vangin kasvoiksi.

Sosiaalipsykologinen tyyppi hajooa ihmiseksi, jota ei vielä ole olemassa. Kielestä puolestaan tulee "kieleen sisältyvää vierasta kieltä, joka kutsuu tulevaa kansaa" (Deleuze & Guattari 1993, 180). Kenties "aina jo" valmiiksi naurettun markkinatodellisuuden kyynisestä narrin naurussa on vastaavasti mahdollista löytää uusi mahdollisin kategoria narrin naamion takaa, kuulla ihmisen (sosiopsykologisen tyyppin) poissaolossa oleva inhimillinen, nauru toisesta mahdollisesta maailmasta. Häivähdys toisesta mahdollisesta maailmasta voi tällöin olla häivähdys ihmisen "kielellisestä olemuksesta". Siinä kohdataan se tosiasia *että* puhutaan, pikemminkin kuin *että* kohdattaisiin tämä tai tuo sisältö, tämä tai tuo sosiopsykologinen identiteettimalli tai mediakasvo. Sisällöt ja identiteetit ovat jo muuttuneet merkityksettömäksi mainosfilmiksi. "Maailmanlaajuinen pikkuporvaristo" etsii kuitenkin tästä mitään selkeää tuotetta mainostamattomasta filminpätkästä vielä sellaista merkitystä ja identiteettiä, joka siltä jotenkin on huijattu. (Agamben 1995, 60, 76.) Häivähdys kielellisestä olemisesta on siten häivähdys sellaisesta "tulevasta yhteisöstä", missä "ihmiset, sen sijaan, että he edelleen etsisivät omaa, sopivaa identiteettiä itselleen nykyään sopimattomasta ja tunteettomasta yksilöllisyyden muodosta, onnistuisivat tarrautumaan tähän sopimattomuuteen sellaisenaan ja tekemään juuri sen niin-olemisesta pikemminkin singulaarisuuden ilman identiteettiä, yhteisen ja täysin paljastetun singulaarisuuden kuin identiteetin tai yksilöllisen ominaisuuden" (ibid., 61).

Tuleva yhteisö uutena olemassa olon mahdollisuutena on yhteisö ilman kokoavaa olemusta, kaikkien niiden yhteisö, joilla ei ole mitään yhteistä. "Sopimattomuus sellaisenaan" avaa singulaariteettien tapahtumisen tilan, missä ihmiset eivät pakene olemistaan "tunteettomien" identiteettien rajoituksiin, vaan kohtaavat oman olemisensa mahdollisuutena tai voimana (ibid., 46).

Kysymys yhteisöllisyyden muodoista on tässä mielessä yhtä kuin kysymys etiikasta. Toisin kuin poliittinen valta (moderni biovalta), etiikka ei ole kiinnostunut puhtaasta, hallinnoitavasta elämästä, koululaisena, työläisenä tai vankina olemisesta, eikä myöskään erilaisten olemassa olon tapojen yhteiseksi ilmaisuksi määritetystä "julkisesta mielipiteestä". Etiikka asettaa sen sijaan kysymyksen *eetoksesta*, olevasta joka on olemassa vain omassa elämänmuodossaan, tavassaan tai maneerissaan. Siinä aina "sopimattoman" olemuksellisen identiteetin tai ominaisuuden sijaan asettuu "vapaa itsen käyttö", olemisen maneerin, josta oleva yhteisöllisesti syntyy: "sopimattomuus, jonka asetamme meille sopivaksi olemiseksi, maneerin, joka on *tapanamme*, synnyttää meidät" (ibid., 37). Bahtin kenties löysi idean tämän kaltaisesta yhteisöllisestä vapaasta itsen

käytöstä Dostojevskin polyfonisesta etiikasta. Dostojevskin kyky paljastaa ihmisen yhteensulautumattomuus itsensä kanssa voidaan tulkita myös eettiseksi imperatiiviksi kohdata oma yhteisöllinen niin-oleminen mahdollisuutena tai voimana - "ilman alibia", kuten Bahtin varhaistuotannossaan kirjoittaa. Tällainen oleminen voi puolestaan realisoitua vain sellaisessa vuorovaikutuksessa toisten ihmisten kanssa, missä "maailman viimeinen sana ja viimeinen sana maailmasta on vielä sanomatta, maailma on avoin ja vapaa, kaikki on vielä edessäpäin ja tulee olemaan edessäpäin" (Bahtin 1991, 240).⁷⁵

PÄÄTÄNTÖ

Bahtinin "uuden tulemisen" vaiheet muodostavat äärimmäisen kiehtovan mutta samalla kertaa myös hieman kiusallisen tarinan. Uuden löytäminen on usein samalla kertaa sekä innostavaa että myös ahdistavaa: se mitä on totuttu pitämään itsestäänselvyytenä osoittautuukin perusteellista uudelleenajattelua vaativaksi. Kun on mahdollista, on ennen pitkää myös pakko ajatella uudelleen. Tässä mielessä Bahtinin kirjoitukset ovat avanneet lukemattomia uusia ja innostavia mahdollisuuksia. Samalla kertaa ne ovat näyttäneet myös haasteeksi, vaatimukseksi ajatella vielä kerran uudelleen.

Bahtinin uudessa tulemisessa on pitkälti kyse siitä, että "postmodernissa tilanteessa" tarvitaan kipeästi uusia ajattelumuotoja. Niitä tuotetaan siitä, mistä niitä suinkin näyttää olevan mahdollista tuottaa. Kun pyritään löytämään yhä uusia "bahtinilaisia näkökulmia" oman aikamme ongelmiin, se mitä Bahtin itse "todella sanoi" jää väistämättä taka-alalle. Tällöin kuitenkin juuri se, mikä on siirretty taka-alalle, jää odottamaan haasteena, joka tulevaisuudessa vaatii ajattelemaan uudelleen. Vaikka erilaisia nykykulttuurin ilmiöitä on nykyisin yleisesti tapana ilmoittaa pyrittävän käsitteellistämään "laajassa, bahtinilaisessa mielessä", emme loppujen lopuksi vieläkään tiedä läheskään kaikkea siitä, mitä Bahtin mahdollisesti "todella sanoi".

Jos tässä kaikessa on lisäksi itsessään jotain "bahtinilaista", vaikkapa niin, että inhimillisen todellisuuden perimmäinen olomuoto on päättymätön dialogi, missä ristiriitaisten äänten ja intonaatioiden moneus hajottaa kaikki pyrkimykset pysyvään ja ikuiseen, siten että tuloksena on karnevalistinen iloinen suhteellisuus, sanoo jo terve järkikin, että on paikallaan hieraista silmiään ja miettiä kaksikin kertaa aina kun törmää ilmaisuun "bahtinilainen". On vähintäänkin epäilyttävää, että varsinkin silloin, kun argumentointi on kaikkein hämärintä ja vailla juuri minkäänlaista käsiteanalyttistä tarkuutta, kysymys on bahtinilaisuudesta.

Tässä onkin Bahtinin uuden tulemisen kiusallinen puoli. Uudelleenajattelua näyttäisi kipeimmin vaativan se, jota on miltei itsestään selvästi totuttu kutsumaan bahtinilaisuudeksi. Bahtinia on luettu ajankohtaisena ajattelijana. Mitä erilaisimpia ilmiöitä - antiikin kirjallisuudesta rockvideoihin - on käsitteellistetty bahtinilaisin termein. Karnevalismin ja groteskin ruumiin käsitteiden avulla on pohdittu vastakulttuurin ja vastustavien lukutapojen mahdollisuuksia. Dialogisuuden ja monikielisyyden ideoista on haettu välineitä historiassa vaiennettujen ja marginalisoitujen äänten

ja kokemuksen muotojen pelastamiseksi. Esimerkkejä voisi luetella loputtomiin. Viime vuosien aikana ilmestyneitä kirjallisuustieteellisiä tutkimuksia selaillessa saa helposti sellaisen vaikutelman, että jos tarkasteltava ilmiö - mikä se sitten kulloinkin sattuu olemaan - on tavalla tai toisella erikoinen ja erityinen, on siinä väistämättä joko karnevalistisia tai groteskeja piirteitä tai sitten se on dialoginen sanan laajassa, bahtinilaisessa mielessä.

Bahtinin ajattelua ja sen taustoja laajemmin tuntevat tutkijat ovat perustellusti esittäneet, että suurimmalla osalla erilaisista bahtinilaisista näkökulmista ei loppujen lopuksi ole juuri mitään tekemistä niiden kysymyksenasettelujen kanssa, joista Bahtin itse lähti tehtävänasetteluissaan liikkeelle. Viime vuosina on peräänkuulutettu Bahtinin kirjoitusten lähdekriittistä tutkimusta sekä aiempaa perusteellisempaa aatehistoriallisen taustan selvittämistä. Tätä työtä ollaan parhailaan käynnistämässä. Työn tulokset tulevat varmasti muuttamaan Bahtinin ajattelusta muodostamiamme, yleisesti hyväksytyjä käsityksiämme. Bahtinin "uutta tulemista" 1980-luvulla voidaan jo nyt tarkastella huvittuneen ihmetyksen tuntein.

Aiemmen esitettyjen tulkintojen virheelliseksi osoittaminen ei kuitenkaan sinällään ole kovin kiinnostavaa. Bahtin-boomin (itse)kriitikissä on yhtä kaikki kyse jatkuvasta bahtinismista. Uusi aatehistorian arkistoista löydetty "avain" Bahtinin ajatteluun muuntuu yleensä aseeksi, jolla tutkija voi parhaansa mukaan yrittää ampua alas kilpailevat "muodikkaat" tulkinnat. Viime kädessä Bahtinista käydyssä kiistassa ottavat toisistaan mittaa omassa kontekstissamme keskeiset tutkimustraditiot. Bahtin-kiistassa on tässä mielessä selvästikin kyse paljosta muustakin kuin vain Bahtinista. Valitun lähestymistavan aatehistoriallisesta kohdallisuudesta kiistelystä sijaan onkin kiinnostavampaa kysyä, mihin, miksi ja kuka Bahtinia on tarvinnut? Erilaisia bahtinilaisia näkökulmia on kiinnostavaa tarkastella myös osana laajempaa reaktiota modernien subjekti- ja rationaliteettikäsitteiden kriisiytymiseen. Tästä näkökulmasta ei ole niinkään väliä sillä, onko jokin tulkinta "oikea" tai "väärä". Sillä, millaisia uusia ajattelun horisontteja kunkin bahtinilainen näkökulman on toivottu avaavan, ja mistä erityisestä syystä johtuen, on sen sijaan paljonkin väliä. Kriittisyys Bahtin-boomia kohtaan on tästä näkökulmasta mahdollista myös siten, että ei pyritä poleemisesti löytämään "oikeaa" Bahtin-luentaa muodin takaa, vaan keskitytään nimenomaan siihen muotiin ja pintaan, missä joukko omana aikanamme tärkeiksi koettuja ongelmanasetteluja hakee jatkuvasti muotoaan. "Bahtin-teollisuus" muodostaa tässä mielessä eräänlaisen pienoismallin muusta akateemisesta maailmasta.

Bahtinin karnevaalia ja groteskia ruumiillisuutta käsittelevät kirjoitukset tulivat ensimmäisinä angloamerikkalaisen lukijakunnan tietoisuuteen. Kiinnostava yhteensattuma onkin, että vaikeasti määriteltävään groteskin käsitteeseen assosioituvat perinteisesti toisaalta "kriisin" ja toisaalta "uusien ajatushorisonttien" mahdollisuuden ajatukset. Ruumis puolestaan on ilmeisen kiinnostava "postmodernin" teoretisoinnin paikka siitä yksinkertaisesta syystä, että kun kaikki pysyväinen näyttää modernissa maailmassa haihtuvan ilmaan ja kun modernit tavat luoda suuntaa ja järjestystä tämän jatkuvan muutoksen keskellä ovat käyneet yhä ongelmallisemmiksi, on oma keho modernille yksilölle sellainen konkreettinen ja materiaalinen perusta, joka kuitenkin edustaa jonkinasteista pysyvyyttä muutoksen keskellä. Moderni yksilö työstää itse omaa minuuttaan, mutta oma lihallinen ruumis on hänelle jatkuvasti muuttuvan ja lopullista muotoaan alati hakevan identiteetin aineellinen kantaja. Jälkitekollisissa informaatioyhteiskunnissa on mahdollista irtautua uudella tavalla lihallisen yksilöruumiin aineellisista rajoituksista. Lihallinen ruumis uhkaa tällöin kuitenkin hajota kaikkialle tunkeutuvan mediajulkisuuden retoriikan erilaisten merkityskerrostumien hallitsemattomiin siirtymiin. Niinpä kriisin ja uusien mahdollisuuksien voi katsoa konkretisoituvan siinä, mitä kirjallisuustieteessä kutsutaan groteskiksi ruumiiksi. Bahtin kuitenkin liittää karnevalistisen groteskin käsitteen *esimoderniin ja esi- tai yliyksilölliseen*, kollektiiviseen ruumiillisuuteen. Modernin privatisoituneen yksilösubjektin näkökulmasta groteski puolestaan viittaa johonkin vieraaseen mutta samalla kertaa ahdistavan lähellä olevaan. Groteski on paremminkin porvallisen sovinnaisuuden ahdistava, rahvaanomainen "toinen" kuin mitään iloista karnevalistista yhteenkuuluvuutta. "Bahtinilainen" karnevalistinen groteski näyttäisi tällöin merkitsevän mahdollisuutta muuntaa marginaaliseksi rajattu toiseus privatisoituneen porvarillisen hysterian kohteesta vapauttavan iloiseksi populaariksi vastarinnaksi.

Groteskiin ruumiillisuuteen kiinnittyvien pelkojen ja uusien mahdollisuuksien toisiinsa nivoutuminen näyttää toistuvan myös viime vuosina käydyssä kyborgisubjekti-keskustelussa. Bahtinin kirjoitusten avulla on mahdollista hahmottaa kiinnostava historiallinen kehityskulku tähän ongelmakenttään. Feministisissä nykyteorioissa on kiinnitetty huomiota tapaan, jolla aiemmin marginalisoitu naiseus metaforisoidaan nykyteorioiden "toiseksi-tulemisen" tilaksi. Feministisissä Bahtin-tulkinnissa on havaittu vastaavanlaisia ongelmia Bahtinin groteskin ruumiin käsitteessä: konkreettinen naisruumiis muuntuu "synnyttävän kuoleman" ikiaikaiseksi periaatteeksi, joka toimii perustana renensanssin uudenlaisen, pelosta vapaan, "maallisen" maailmantulkinnan lähtökohtana. Olipa kritiikki sitten kohdallaan tai täysin ohi maalin menevää siitä näkökulmasta, mitä Bahtin itse mahdollisesti "todella sanoi", sitä voidaan joka tapauksessa

kehittelä hedelmällisellä tavalla eteenpäin. Viime aikojen keskusteluissa kyborgisubjektista näyttää toistuvan vastaavalla tavalla ajatus itseensä sulkeutuneen modernin yksilöruumiin "avautumisesta" uudenaikaiseksi maailmanmalliksi, erilaisten yliyksilöllisten voimien artikulaatiopisteeksi. Kyborgi-metaforilla haetaan sellaista uudenlaista subjekti- ja rationaliteettikonseptiota, missä tiedostava subjekti ei ole vastatusten mykän ja liikkumattoman objektin kanssa. Se määrittyy paremminkin tilannekohtaisesti tietyksi rajalliseksi positioksi niiden alati muuttuvien artikulaatiosuhteiden verkostossa, jotka konstituoivat niin tiedon kuin tiedon kohteenkin toisistaan erottamattomaksi "ruumiillistetuksi" toiminnaksi, joka samalla on aina väistämättä "paikallistettua" tietoa. Tiedon paikallistuminen puolestaan avaa uudenlaisen vastuullisuuden vaatimuksen: enää ei voida tukeutua ennalta annettuihin toimintamalleihin ja käsityksiin tiedostavasta subjektista. Kun tiedon kohteelle asetetaan kysymys "kuka sinä olet"?, kysyjä joutuu samalla kertaa tilivelvolliseksi, kysymään oman kysymisensä perään "kuka minä olen?" ja edelleen "kuka minä olen sinulle?". Groteski ruumis uutena kyborgiajattelun horisonttina vie näin Bahtinin varhais- tuotannon "vastuun etiikasta" tuttuja kysymyksenasettelujen äärelle. Sen sijaan, että aiemmin torjuttuja ja poissuljettuja "toiseuksia" laitettaisiin uudella tavalla esille tasapainottaviksi "erilaisiksi" näkemyksiksi, on tarkasteltava juuri näiden toiseuksien tuotannon tapaa, minne viimekätinen valta paikantuu. Feministinen kritiikki onkin kohdistanut huomiota siihen, kuinka uusien ajattelutapojen mahdollisuuden kääntöpuoleksi näyttäisi muodostuvan konkreettisen yksilöruumiin katoaminen teoreettisen diskurssin metaforiin. Kun kyborgisubjektin radikaalisti uudenlainen tieto-opillinen konseptio palautetaan ikään kuin maan pinnalle rinnastamalla se kyborgisubjektien representaatioihin populaarikulttuurissa, havaitaan, että aivan kuten Bahtinin karnevalistisen groteskin avainkuvassa, "synnyttävässä kuolemassa", myös kyborgiruumiillisuudessa nimenomaan konkreettinen, vanheneva naisruumis näyttäisi asettuvan moninaisten pelkojen ja torjunnan kohteeksi, jotka ajatus sukupuolettomasta "naiseksi tulemisesta" muuntaa sitten uudeksi ajattelun horisontiksi.

Hyvin samankaltaiseen ongelmakenttään törmätään tarkasteltaessa dialogisuuden, kaksiaänisyyden ja monikielisyyden ideoiden sovellutuksia jälkikolonialistisissa kirjallisuus- ja kulttuuriteorioissa. Erilaisten sosio-poliittisten kamppailujen erityisyys ikään kuin kolonisoidaan teoreettisen diskurssin yleispäteviksi "toiseksi-tulemisen" metaforiksi, joiden avulla se mikä oli aiemmin torjuttua ja vaiennettua nostetaan uudella tavalla mielenkiinnon kohteeksi. Kieli on Bahtinin piirin kielifilosofiassa "käytännöllistä tietoisuutta", konkreettinen sosiokulttuurisen toiminnan taso, missä niin yksilöllinen kuin sosiaalinenkin hakevat jatkuvasti muotoaan konsti-

tutiivisessa dialogisessa vuorovaikutuksessa. Sellaisena kieli on väistämättä erilaisten kulttuuristen äänten kyllästämä jännitteentäyteinen ympäristö, jossa jokainen toimija joutuu suunnistamaan. On kuitenkin kysyttävä, millä tavalla kyvyt "suunnistaa" tässä ympäristössä "suhteuttamalla dialogisesti" toisiinsa sitä koostavia, erilaisia ideologisia asemia edustavia sosiokulttuurisia ääniä jakautuvat erilaisten sosiaaliryhmien ja kulttuuristen vähemmistöjen välillä. Inhimillisen todellisuuden perimmäinen olomuoto voi hyvinkin olla päättymätön dialogi, mutta ei ole suinkaan kirkossa kuulutettu, että jokaisella on yhtäläinen mahdollisuus osallistua tähän "vuoropuheluun". Mikä on yhdelle perinteisten tieto-opillisten käsitysten rajoja rikkovaa moniäänisyyttä, voi toiselle olla päättymätöntä nöyryytystä, mahdottomuutta löytää omin oma siitä dialogista, missä kaikki "monologinen" osoittautuu viime kädessä muualta dialogisesti omaksutuksi. "Sisäinen" dialogisuus voi merkitä myös jatkuvaa syyllisyyttä, tunnetta siitä, että juuri se dialogisesti monikielinen merkitystodellisuus, jossa subjekti väistämättä konstituoituu, julistaa kaikessa "dialogisessa avoimuudessaan" tietyn sosiokulttuurisen vähemmistöryhmän kyvyttömyyttä ja mitättömyyttä. Siinä missä groteskin ruumiin nostaminen uudella tavalla "ajattelun uudeksi horisontiksi" vaatii dialogia ajattelun "uusien mahdollisuuksien" ja niiden kätkemän torjutun toiseuden välillä, siinä vastaavasti kulttuurien "dialogisen moniäänisyyden" tarkastelu edellyttää sellaista vastuun etiikkaa, missä kysytään tutkijan omaa positiota ja tarkoitusperiä, joita tämä positio tietäen tai tietämättään (performatiivisesti) edustaa.

Ennen kuin Bahtinin piirin dialogisuuden teoriasta tehdään uusi, automaattisesti edistykellinen tai jopa kumouksellinen tutkimuspoliittinen ohjenuora, on kenties paikallaan todeta, että nykymaailma näyttäisi jo sinällään olevan dialogisuutta väärällään. Toisinaan vaikuttaa jopa siltä, ettei jälkiteollisissa informaatioyhteiskunnissa juuri muusta julkisessa sanassa puhutakaan kuin uudenlaisesta dialogisuudesta ja erilaisten "kohtaamisten" alati lisääntyvistä mahdollisuuksista. Bahtin ja hänen työtoverinsa puhuivat kukin tahollaan dialogisuudesta toki aivan eri näkökulmista kuin vaikkapa "kohtaamisyhteiskuntaa" propagoivat mediafilosofit ja yritysconsultit. Jos Bahtinin piirin näkemyksiä halutaan hedelmällisellä ja kriittisellä tavalla soveltaa nykykulttuurin tutkimuksessa, on tutkittava tarkemmin, mitä "dialogisuus laajassa, bahtinilaisessa mielessä" konkreettisesti tarkoittaa omassa kontekstissämme. Teorian ongelmana näyttäisi olevan sen puutteellinen kyky hahmottaa näkökulma moderneissa yhteiskunnissa keskeiseen "biovallan mikrofysiikkaan". Nykyisin ajatellaan "bahtinilaisittain", että kieli on moniääninen konfrontaatiokenttä, jolle puhuvat subjektit asemoidaan olemassa olevia subjektiasemia jatkuvasti purkaen ja uudelleen kooten. Bahtinin piirin näkemys kielestä käytännöllisenä tietoisuutena korostaa, että

kieli on olennaisesti paljon muutakin kuin vain valmiin sisällön "kommunikaatiota" lähettäjältä vastaanottajalle. Kieli on sen sijaan läpeensä ristiriitainen sosiokulttuurisen toiminnan taso, jossa niin kommunikoitavat "sisällöt" kuin kommunikoivat "lähettäjät" ja "vastaanottajatkin" ovat väistämättä hyvin monitahoisissa konstitutiivisissa keskinäisuuhteissa. Tähän on kuitenkin lisättävä, että se millä tavalla kieli asettuu konkreettiseksi sosikulttuurisen toiminnan tasoksi vaatii tarkempaa käsitteellistämistä.

Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin kehittäessä pragmatiikan teoriassa lähdetään liikkeelle Bahtinin piirissä kehitellystä "vieraan puheen" tematiikasta, mutta sitä kehitellään edelleen tuomalla mukaan kielen performatiivinen ulottuvuus kaikessa sosio-poliittisessa monimuotoisuudessaan. Jos kaikki onkin dialogia, ja parhaassa tapauksessa vielä laajassa, bahtinilaisessa mielessä, on kysyttävä, millaista yleistä ja abstraktimpaa vallan teknologiaa määräys "kaikki on dialogia" palvelee. Ei-kielellinen, sosiopoliittinen aineellinen todellisuus ei kaikessa heterogeenisuudessaan sinällään automattisesti strukturoidu kielessä tai "kielen tavoin", mutta kieli on tehokas väline hallinoida tätä todellisuutta palauttamalla kaikki kieleen, ääneen ja kommunikaatioon. Kaiken kattava dialoginen kommunikaatio puolestaan on yhteiskunnallisen todellisuuden kapitalistisen järjestymisen aksiomatiikassa sinällään merkityksetöntä skitsofreenista "sanasalaattia", missä kaikki purkautuu ja uudelleenkoodautuu sen mukaisesti, miten abstrakti pääoma mistäkin parhaalla tavalla kykenee anastamaan lisäarvon. Jälkitekollisen informaatioyhteiskunnan itseläpinäkyvyyden ideaalina on, että kaikki on välittömästi nähtävissä ja ymmärrettävissä ja siten yhdentekevästi vaihdettavissa. Jokainen erikseen kutsutaan kaikenkattavan mediajulkisuuden dialogiseen moniäänisyyteen, karnevalismiin ja polyfoniaan. Jokainen sana ja teko "suuntautuu dialogisesti" jo-sanottuun, rakentuu jo ennalta ikään kuin "pelin sääntöjen" mukaisesti sisällöltään yhdentekeväksi, välittömästi ymmärrettäväksi tyhjäksi fraasiksi. Vain sellainen, mikä voidaan muokata jo ennalta kaikille tutuksi fraasiksi tai mainoskuvaiksi kykenee tehokkaasti vetoamaan "suureen yleisöön" ja saamaan osakseen välittömän hyväksynnän tai hylkäämisen. Oleminen merkitsee suuntautumista dialogisesti, kuten Bahtin kirjoittaa. Toisin kuin Dostojevskin romaanien dialogisuudessa, missä vallitsevien sosiaalisten muotojen ylittävän eettisen olemisen mahdollisuuden etsiminen on keskeisellä sijalla, mediajulkisuudessa olemisen ei ole mitään muuta kuin suuntautumista dialogisesti. Ainutkertaiset teot ja peruuttamattomat päätökset, joista yksilö on yksin vastuussa, liudentuvat jo-sanottuun, kaikenkattavan dialogisuuden lukemattomiin abstrakteihin mahdollisuuksiin. Voidaankin sanoa, että Bahtinilainen demokraattisen dialogin utopia realisoituu jälkitekollisissa informaatioyhteiskunnissa vallan

ja alistamisen aktuaaliseksi muodoksi. Tästä näkökulmasta olennaisin painotus Bahtinin dialogisuuden teoriassa löytyy varhaistuotannon eettisistä kysymyksenasetteluista, joille hänen tavaramerkikseen muodostunut "dialogisuus" pohjaa. Bahtin pitää tärkeimpänä juuri sitä kielessä ja kommunikaatiossa vaikuttavaa ei-kielellistä ja ei-kommunikatiivista, joka konstituoii ainutkertaisen subjektin "joksikin, joka ei-vielä-ole", joksikin josta "viimeinen sana" on aina sanomatta, sillä vain subjekti itse voi tämän löytää konstitutiivisessa dialogisessa vuorovaikutuksessa ympäröivässä inhimillisen ja ei-inhimillisen hybridiksi muuttuvassa todellisuudessa. Mediajulkisuuden dialogisuus ja karnevalistisuus julistaa, että viime kädessä kaikki palautuu kommunikation itseläpinäkyvyyteen, missä mikä tahansa voidaan vaihtaa mihin tahansa. Bahtinin dialogisuuden teoria puolestaan korostaa aktiivisen arvojen luomisen mahdollisuutta. Subjektin dialoginen konstituutio merkitsee myös jatkuvaa uusien aktiivisen olemassaolon tapojen yhteisöllistä luomista. Tämän prosessin tapahtumallisuus puolestaan ei koskaan palaudu kieleen ja kommunikaatioon, siihen mikä on "aina jo" näkyvissä ja vaihdettavissa.

Dialogisuus ja karnevalistisuus kiinnittyvät Bahtinilla erottamattomasti niihin uudenlaisiin eettisen ajattelemisen ja olemisen tapoihin tai malleihin, jotka hän johtaa Dostojevski- ja Rabelais-analyyseistään. Kirjallisuuden tutkimus voikin tässä mielessä parhaimmillaan olla eettis-poliittista, sillä kirjallisuuden analyysien kautta on mahdollista löytää yhä uusia "toiseksi-tulemisen" tapoja äärellisessä, ruumiillisessa todellisuudessa, keinoja kääntää uusiksi mahdollisuuksiksi ne yliyksilölliset voimat, jotka pyrkivät palauttamaan kaiken inhimillisesti merkittävät mediajulkisuuden yhdentekevään kommunikaatiovirtaan.

Modernin yksilön omin oma uhkaa aina "vetäytyä lainausmerkkeihin", sillä sisäisesti dialogisen kielen päättymätön vieraan puheen virta liittyy puhujan omimman sanan väistämättä hänelle itselleen tuntemattomiin konteksteihin. Jos elämä bahtinilaisittain onkin "päättymätön dialogi", ei tämä sinällään ole välttämättä aina puhtaasti vapauttava ja iloinen asia. Päättymättömän dialogin voi tulkita myös kaikkea elämää hallitsevaksi tuntemattomaksi despoottiseksi tuomiovallaksi, missä kaikki on vain lainaa ja missä velka jatkuvasti kasvaa äärettömiin. Tämän vastapainoksi Bahtin lähtikin hakemaan dialogisuusutopialleen tukevampaa pohjaa karnevalistisen kansanperinteen groteskeista muodoista. Deleuzen termein voisi puhua uudenlaisen etiikan mahdollisuudesta, missä palautetaan "usko ruumiiseen", sen äärellisiin suhteisiin sitä affektoiviin voimiin. Tässä voi puolestaan nähdä haasteen omalle ajallemme, eräänlaisen jatkuvasti uutta luovan "tulevan yhteisön" figuurin, missä yhteisöllisyyttä määrittää vain yhteenkuuluminen

itse. Bahtinin mukaan dialogisesti monikielisessä, ristiriitaisessa maailmassa suunnistava moderni subjekti on tuomittu eräänlaiseen kodittomuuteen. Bahtinilainen vastuun etiikka voisi tällöin merkitä vaatimusta sitoutua juuri tämän "kodittomuuden" säilyttämiseen, vaatimusta elää ilman pysyvän yksilöllisen identiteetin ja yhteisöllisen olemuksen tai kohtalon tarjoamaa turvallista kiinnekohtaa, joka toimisi sellaisena alibina, jonka taakse voi tarvittaessa vetäytyä henkilökohtaisen vastuun käydessä liian raskaaksi. Vastuu omasta ainutkertaisesta olemisesta mahdollisuuteena tai voimana, jonain joka ei vielä ole, merkitsee myös vastuuta kaikesta siitä mikä ympäröivässä todellisuudessa on konkreettisestikin "koditonta", tuomittu elämään muukalaisena sen dialogisesti monikielisen maailman ja tämän maailman dialogisesti monikielisten kansalaisten keskellä. Dialoginen maailma ei koskaan ole "koko maailma", vaikka se sellaiseksi haluaakin esittäytyä. Vallitseva sosiokulttuurisen merkitysten maailma on Baudrillardia mukaillen kaikenkattavan simulaation dialogista moniäänisyyttä tai Maffesolia seuraten "uusheimolaisuuden" hetkellisiä voimakkaita elämyksiä tarjoavaa karnevalismia. "Ennalta tuntemattomia dialogisia kohtaamisia" ja "orgiastisia" yhteisöllisiä elämyksiä lupaavaa teknokulttuurinen utopia lakaisee kuitenkin häpeämättömän kyynisesti kaiken itselleen ongelmallisen kaikenkattavan kommunikaation konsumeristisen välinpitämättömyyden alle. Zygmunt Baumannia (1997) mukaillen voisi sanoa, että dialoginen maailma voi bahtinilaisittain olla todella "avoin ja vapaa maailma" vain kantamalla jatkuvasti vastuunsa siitä, minkä se on sulkenut pois "dialogisuutensa" piiristä.

Yleisti ottaen voidaan sanoa, että kun moderni kapitalismi siirtyy jälkiteolliseen vaiheeseen, homogeenisoivan massatuotannon edellytykset kuihtuvat ja keskeiseksi asettuu erojen tuottaminen. Tällä on kauaskantoiset seurauksensa myös kulttuurille ja kulttuurikritiikille, sikäli kun juuri kulttuurin alueesta tulee jälkiteollisissa informaatioyhteiskunnissa keskeinen tuotannon sektori. Kun vain sellaisella on arvoa, mikä on erilaista ja erikoista, on jokaisen inhottava tavallista ja normaalia ja oltava sen sijaan avoin "vaikutteille", kaikelle sellaiselle, mikä suinkin voisi olla erilaista, erikoista ja sykehdyttävää. Ahdistava tai vaihtoehtoisesti kyynisen huvittunut tietoisuus siitä, että omin oma voi löytyä vain erosta johtaa lopulta kyvyttömyyteen erotella, pakkoon olla erotuksetta kiinnostunut kaikesta mahdollisesta erilaisesta ja erikoisesta, joka saattaisi avata uusia menestymisen mahdollisuuksia. Uusista mahdollisuuksista puolestaan verkostoituu edelleen aina vain uusia mahdollisuuksia edellyttäen, että mikään ero ei nouse muita tärkeämmäksi ja pakota tekemään jotain konkreettista ja ainutkertaisen peruuttamatonta. Eroja tarvitaan aina vain lisää, jottei yksikään mahdollisuus jäisi havaitsematta ja jottei yksikään ero lopulta voisi olla niin erilainen ja erikoinen, etteikö siitä jotain itselleen sopivaa voisi löytää.

Nietzsche totesi aikoinaan eräässä purevasanasimmista aikalaiskriitikeistään, että "yhä uudetaan koetellaan jotakin uutta entisyyden ja ulkomaan vaatekappaletta, se puetaan ylle, riisutaan, pannaan säilöön, ja ennen kaikkea sitä *tutkitaan*". Niinpä "me itse olemme eräänlainen kaaos [...] ruumiimme ja pyytemme puolibarbarisuus luo meille joka suuntaan johtavia salaisia käytäviä, [...] ennen kaikkea käytäviä keskeneräisten kulttuurien labyrinttiin ja jokaiseen puolibarbariaan joka konsanaan on ollut olemassa maan päällä [...] 'historiallinen aisti' merkitsee melkein aistia ja vaistoa kaikkea varten, makua ja kieltä kaikkea varten" (Nietzsche 1966, 126-127).

Oma "postmoderni" tilanteemme ei - kaikessa groteskiudessaan, karnevalistisuudessaan, polyfonisuudessaan ja dialogisessa monikielisytydessään - näytä poikkeavan tästä mitenkään olennaisesti. Näyttäisi siltä, että "me kykenemme vain huonosti, vain epäröiden, vain pakosta kuvaamaan mieleemme niitä ihmiselämän pieniä lyhyitä ja korkeimpia onnenkohtauksia ja kirkastuksia sellaisina kuin ne siellä täällä leimahtavat näkyviin: niitä silmänräpäyksiä ja ihmeitä, joissa suuri voima vapaaehtoisesti on pysähtynyt suunnattoman ja rajoittamattoman eteen -, joissa on nautittu hienoa mielihyvää äkillisessä hillinnässä ja kivettymisessä, paikallaan seisonassa ja paikallaan sijoittumisessa vielä vavahtelevalla maaperällä" (ibid., 129).

Aikalaistensa "historiallisen aistin" tarvelemää huonoa makua suomivan humanistin ärhentely kuulostaa nykypäivänä ärsyttävältä, ellei sitten hieman huvittavaltakin. Bahtin laaja-alaiselle humanistiselle oppineisuudelle on puolestaan tunnusomaista suvaitsevaisuus ja avoimuus. Jokaisen on nykypäivänä helppo löytää hänen kirjoituksistaan jotain ajankohtaista ja itselleen sopivaa. Bahtinin "ajankohtaisuus" saattaa kuitenkin olla nimenomaan siinä, mikä ei suostu assimiloitumaan uuteen kontekstiinsa, tarpeen mukaan päälle puettavaksi ja päältä pois riisuttavaksi entisyyden ja ulkomaan vaatekappaleeksi. Ennen kuin villiintyy täydellisesti uusien bahtinilaisten näkökulmien tarjoamista uusista näkökulmista ja mahdollisuuksista, on paikallaan pysähtyä miettimään, millä tavoin oman position mieli määrittyy. Tarjoaako uusi uutuudessaan mitään sellaista, joka ei "aina jo" ole välittömästi ymmärrettävää ja yhdentekevästi vaihdettavaa, käyttökelpoista vain siinä määrin kun kaikki vieras ja tällä hetkellä käyttökelvoton on siitä helposti pois karsittavissa. Kenties vain sellainen, joka haastaa ajattelemaan uudelleen ja johon ei voi välittömästi ja ilman ponnistelua samastua ja sen jälkeen siirtää sitä vanhentuneena syrjään, voi tarjota huteran jalansijan tai sidoksen lakkaamatta ja ennalta arvaamattomasti kehkeytyvään nykyisyyteen. Klassinen humanismin perinne korostaa, että juuri sellainen, mikä pakottaa jatkuvaan itsensä ylittämiseen, haastaa oppimaan ja ajattelemaan jatkuvasti uudelleen, on edelly-

tys itsen löytämiselle. Riippuvuus jostain itseä suuremmasta tavoittamattomana muistona, täyttymättömänä lupauksena tai avoimena kohtalona, pysähtyminen suunnattoman ja rajoittamattoman eteen, kuten Nietzsche kirjoittaa, antaa jalansijan vielä huojuvalla maaperällä ja avaa itsen tehtäväksi, aktiiviseksi positiivisten arvojen luomiseksi, joksikin sellaiseksi, joka on olennaisessa mielessä juuri siinä, mikä se ei vielä ole.

Bahtin puhuu hyvin arvoitukselliseen sävyyn "suuresta ajasta" ja "ihmiskunnan suuresta kokemuksesta" menneisyydestä tulevana, tuskin kuultavana viestinä, joka kätkeytyy karnevalistisen kansanperinteen muotokieleen. Filosofisessa varhaistuonnossa puolestaan ovat keskeisellä sijalla eettisen subjektin ei-ajallista ehtymättömyyttä ja eettisen olemisen mahdollisuuksien aktiivista täydellistymistä koskevat pohdinnat. Omassa kontekstissamme kaikki uhkaa palautua yhteiskunnallisen dialogin abstraktin kommunikoitavuuden itseläpinäkyvyyteen, missä jokainen konkreettinen ja ainutkertainen teko sulautuu jo ennalta abstraktiin mahdollisuuteen, joka abstraktiudessaan on yhdentekevästi korvattavissa millä tahansa toisella mahdollisuudella. Bahtinin ajattelun tähän saakka vähemmän tunnetuilla ulottuvuuksilla näyttäisi tällöin olevan tarjottavanaan jotain aidosti uutta myös meidän ajallemme.

Bahtinin kirjoitusten kriittinen suhteuttaminen postuumiin nykykontekstiinsa näyttäisi näin kiertyvän karnevalismin ja groteskin ruumiillisuuden sekä dialogisuuden, polyfonisuuden ja kulttuurien dialogisen monikielisyuden teemoista ikään kuin takaisin alkuun, niiden kysymyksenasettelujen pariin, joita Bahtin pohti varhaistuotantonsa "vastuun etiikassa". Tästä voikin jatkaa lähtemällä selvittämään sitä kontekstia ja niitä intellektuaalisia vaikutteita, joista Bahtin johti ensimmäiset ongelmanasettelunsa. Bahtinia luetaan nykyisin "ajankohtaisena" ajattelijana, jolla näyttäisi olevan tarjottavanaan paljon sellaista, mitä "modernin kriisidiskursseissa" kipeästi tarvitaan. Toisaalta Bahtin itse aloitti uransa niin ikään "kriisitunnelmien" keskellä. Tuon ajan filosofian abstraktin "teoretismin" täydellinen kyvyttömyys saada minkäänlaista otetta elävien ihmisten konkreettisten tekojen reaalityodellisuudesta oli Bahtinille haaste hahmotella uudenlaisen etiikan, "osallistuvan ajattelun" perusteita "ensimmäiseksi filosofiaksi". Ehkäpä Bahtin tulee nykykontekstiinsa samalla kertaa kaukaa ja läheltä, vieraana ja tutuna. Näyttäisi joka tapauksessa siltä, että myös Bahtin-tutkimuksessa on paljon vielä sellaista, joka Bahtinia lainaten on vielä edessä päin ja tulee aina kenties olemaankin edessä päin.

VIITTEET

1. Paljon kritisoitu Clarkin ja Holquistin vuonna 1984 julkaistu biografia *Mikhail Bakhtin* on tässä suhteessa vieläkin ylittämätön pioneerityö. Tutkimuksessa käydään läpi suuri määrä tuolloin tuntemattomia arkistolähteitä. Lukijalle välittyy hyvin konkreettisesti tekijöiden innostus, tunne tuntemattoman ja ehtymättömän rikkaan maailman löytymisestä. Jotain samaa voi aistia myös esimerkiksi Erkki Peurasen (1984) "dispuutin semiotiikan" analyysistä samalta vuodelta. Siinä myös Clarkin ja Holquistin osin käyttämistä lähteistä tehdään, "kaikkein pehmeintä semiotiikkaa" käyttäen, johtopäätöksiä, jotka antavat yllättävää syvyyttä Bahtinin nykyään kovin tutuiksi ja itsestään selviksi käyneille dialogisuuden, polyfonisuuden ja karnevalistisuuden ideoille. Peurasen artikkeli on siinäkin mielessä kiintoisa, että nykypäivänä vaikkapa dekonstruktioon etsittyihin "bahtinilaisiin näkökulmiin" kyllästynyt tutkija saattaisi esittää vastaavanlaisen aineiston pohjalta huomattavasti kärkevämpiä väitteitä julistamalla esimerkiksi, että vain "dispuutin semiotiikkaa" analysoimalla on mahdollista ymmärtää ylipäättään yhtään mitään siitä, mitä Bahtin "todella sanoi". "Pehmeä" tutkimusote vuosien saatossa selvästikin käynyt harvinaiseksi.

2. Irvokkuuden vaikutelmasta karnevalistisuuden ja groteskin teemoista käydyssä kiistassa ks. Matilainen (1996).

3. Nykyisin ollaan kuitenkin yleisesti sitä mieltä, että Bahtinin ja hänen työtovereidensa Valentin Vološinovin ja Pavel Medvedevin näkemysten välillä on siksi merkittäviä painotuseroja, että on järkevintä puhua molemminpuolisesta hedelmällisestä vuorovaikutussuhteesta. Mitä tällainen vuorovaikutussuhde sitten konkreettisesti on, ja millä tavoin sen määrittäminen rajaa "Bahtinin piirin" ajattelua aidosti "bahtinilaiseen" ja johonkin muuhun, on vaikea kysymys, josta kiistellään jatkuvasti. (Laajin tekijyyškiistan analyysi sekä tähän saakka johdonmukaisesti perusteltu ratkaisu löytyy teoksesta Morson & Emerson 1990, 101-119. Vrt. myös Laine 1990, missä näkemystä kehitellään kärkevästi eteenpäin. Morsonin ja Emersonin näkemysten kritiikistä ks. kuitenkin Thomson 1989, 145.)

Voidaan ehkä sanoa, että kysymys on myös siitä, millaisen Bahtinin asianomainen tutkija haluaa ja tarvitsee. Tässä mielessä tekijyyškiista on myös (ja kenties jopa ennen kaikkea) poliittinen kysymys. Tässä tutkimuksessa lähdetään siitä, että vaikka kaikkea ei ole järkevää laittaa Bahtinin sanomaksi, Bahtinista kirjoitettaessa viitataan yleensä koko "Bahtinin piirin" ajatteluun, sikäli kun "bahtinilaiset" perusideat löytyvät kaikilta piirin jäseniltä. Tällainen puhtaasti käytännöllinen ratkaisu riittää, kun tarkastellaan erilaisia Bahtin-tulkintoja nimenomaan reaktioina modernin "kriisiin", pyrkimättä osoittamaan niitä oppihistoriallisesti sen paremmin "oikeiksi" kuin "vääriksi". On kuitenkin todettava, että "Bahtinin piirin" sisäiset vaikutussuhteiden selvittäminen kaipaa edelleen huolellista työtä arkistolähteiden parissa. Piirin jäsenistä esimerkiksi Lev Pumpjanskin tutkimustyöstä tiedetään vieläkin varsin vähän.

4. Kiistely Bahtinin varhaisten kirjoitusten paikasta hänen tuotantonsa kokonaisuudessa käy malliesimerkistä. Tzvetan Todorovin (1984) tulkinnan mukaan Bahtinin koko tuotantoa jäsentää "filosofisen antropologian" keskeinen ydinteema, dialogisuuden periaate, jota Bahtin kehitteli varhaistuotannossaan ja johon hän palasi loppuvaiheen kirjoituksissaan. Bahtinin ajattelu ei Todorovin mukaan varsinaisesti kehity, vaan se palaa kehämäisesti alkuun, niin että sen kokonaisuutta jäsentää yksi, hallitseva teema. Clark ja Holquist puolestaan (1984) esittävät hieman Todorovin näkemyksestä poiketen, että varhaistuotannossa on ikään kuin idullaan kaikki se, mitä Bahtin yritti sittemmin ajatella loppuun saakka. Clark ja Holquist esittävät väittämänsä tueksi ensimmäisinä anglosaksisina tutkijoina yksityiskohtaisen analyysin "Tekijä ja sankari esteettisessä toiminnassa" -esseestä. Morson ja Emerson (1989) puolestaan löytävät uuden "avaimen"

Bahtinin tuotantoon esittämällä ensimmäisinä yksityiskohtaisen luennan "Teon filosofiasta" -esseestä. Heidän tulkinnassaan pyritään todistamaan, että teon arkkitehtoniikka *ei* ole itumuoto kaikelle, mitä Bahtin myöhemmin kirjoitti. Morson ja Emerson (1990) esittävät oman tukintamallinsa, missä "kattokäsitteitä" on tavanomaisen yhden asemesta kolme: dialogisuus (*dialogue*), prosaiikka (*prosaics*) ja ei-lopullisuus tai ehtymättömyys (*unfinalizability*). Heidän tulkinnassaan on kuitenkin herättänyt kriikkiä jyrkkä peridisointi, missä esimerkiksi karnevaalitematiikka rajautuu tuotannon harhapoluksi (ks. esim. Wall & Thomson 1993; Matilainen 1996). Koska itsestään on aina mukava puhua, voi tähän liittää vielä tuoreen esimerkin kotimaisesta Bahtin-tutkimuksesta. Tapani Laineen (1996) lyhyt kritiikki artikkelistani, joka on hieman korjailtuna tämän tutkimuksen ensimmäisenä lukuna esittelee varsin poleemisin sanankääntein monille tuntemattomiin lähteisiin nojaavan tulkinnan, missä karnevalistisuuden teema nousee arkkitehtoniikan rinnalle, kaikkea muuta kuin umpikujaksi (vaikka Laine muutoin onkin eri linjoille kuin esim. Wall & Thomson).

Laineen kritiikki ei asiasisältönsä suhteen kaipaa kommentteja. Bahtinin opettajan Tadeus Zelinskin vaikutus on ilman muuta merkittävä, eikä sitä voida sivuuttaa haluttaessa selvittää, "mitä Bahtin todella sanoi". Artikkelissa "Bahtinin karnevalistinen groteski modernin kriisidiskursseissa" ei kuitenkaan pyritä selvittämään, mitä Bahtin "todella sanoi", joten jos se "osoittaa loistavasti" millaisiin ongelmiin ja kenties jopa absurdateetteihin "karnevalismissa" päädytään, se on täyttänyt tehtävänsä. Laineen kirjoitustyylin ärtynyt poleemisuus vaatii kuitenkin erityistä huomiota. Hänen argumentointitapansa on hyvin samankaltainen kuin eräillä venäläisillä tutkijoilla viime vuosien Bahtin-seminaareissa, joiden Bahtinia käännöksiin lukeneet osanottajat ovat Laineen sanoin "autuaan tietämättömiä Bahtinista" (so. hänen ajattelunsa taustoista). Vanhemmat venäläiset tutkijat ovat viime aikoina esitelleet - kaikkea muuta kuin "pehmeintä semiotiikkaa" käyttäen - toinen toistaan eksentrisimpiä "avaimia" Bahtinin tuotantoon, joilla lännessä esitetyt Bahtin-sovellutukset on pyritty osoittamaan tyhjämpäiväiseksi pinnallisuudeksi. Avaimia on löytynyt muun muassa Bahtinin kertomasta vitsistä, joka viittaa jälleensyntymisoppiin ja esimerkiksi väitteestä Bahtinin täydellisestä seksuaalisesta pidättäytymisestä omassa avioliitossaan (ks. Shepherd 1993; Emerson 1995).

Onneksi Sheffieldin yliopistossa käynnistetty laaja-alainen Bahtinin tuotannon käännöshanke sekä perusteellinen aikalaism kontekstin tutkimusprojekti tulee todennäköisesti tekemään tarpeettomiksi liiallisen poleemisuuden. Zelinskin ja vaikkapa Alexander Meierin ja Gustav Špetin vaikutus Bahtinin kirjoituksiin on ilman muuta tärkeä oppihistoriallinen tutkimusongelma. Bahtinin ja vaikkapa Derridan tai Deleuzen vertaileminen taas on kokonaan toisenlaista tutkimusta, jolla tästä näkökulmasta on korkeintaan välillistä merkitystä "yhteisten vihollisten" kartoittajana.

5. Olen omalta osaltani pyrkinyt tähän pro gradu -tutkielmassani *Dialogisuuden periaatteen ongelmia. Mihail Bahtinin dialogisuuden teorian tarkastelua ja kontekstualisointia* (Jyväskylän yliopisto, kirjallisuuden laitos, lokakuu 1993). Osa tutkimuksesta on julkaistu artikkelina (Matilainen 1994). Bahtin ei suinkaan ole mitenkään mahdottoman arvoituksellinen ja vaikea ajattelijä. Yleiskuvan luominen hänen tuotantonsa on täysin mahdollisuuksien rajoissa myös käännöksiä lähdeteksinä käyttäen. Tuoreimpiin käännöksiin on itse asiassa liitetty perusteellinen viitteistö Bahtinin käyttämiin lähteisiin, mutta sitä ei tähän mennessä ole kovin paljon tutkimuksissa hyödynnetty. Bahtinin venäläisen aikalaism kontekstin tutkiminen edellyttää kuitenkin alkuperäislähteisiin tutustumista, sillä käännöksiä ei useissa tapauksissa ole. Pro gradu -työni "kontekstualisointi" tarkoittaa puolestaan yhteyksien luomista Bahtinin ajattelun nykykontekstiin. Vaikka näin saadaankin varsin kattava yleiskuva Bahtinin ajattelusta, paljon hyvin olennais-ta jää kokonaan tutkimatta. Tästä johtuen olen luopunut alkuperäisestä ajatuksestani sisällyttää

myös tähän tutkimukseen johdatuksen Bahtinin tuotantoon kokonaisuudessaan. Johdatus Bahtinin tuotantoon, missä Bahtinin aikalaism kontekstia ei tarkasteltaisi, olisi väistämättä epäonnistunut tai ainakin kovin puutteellinen.

6. "Vasemmistolaisissa" Bahtin-tulkinnossa esimerkiksi esitetään, että bahtinilainen dialogisuus tarkoittaa diskursiivista kamppailua, joka jatkuvasti purkaa ja kokoaa erilaisia poliittisia subjekteja. Bahtinin ajattelun taustoja yksityiskohtaisemmin selvittelleet tutkijat (ks. esim. Clark & Holquist 1984, 248-251; Peuranen 1988, 17) kuitenkin korostavat, että Bahtin määrittelee dialogisuuden myös omaa ainutkertaista itseä koskevan perimmäisen totuuden tavoitteluksi, missä inhimilliselle todellisuudelle konstitutiivisesti ulkopuolinen, rakastava kristushahmo toimii viimeisen sanan tai lopullisen totuuden aktiivisen etsimisen mallina. Keskeistä tässä on "ideaalihahmolta *kyseläinen* (mitä Kristus tekisi?), siis sisäisesti dialoginen suhde häneen, ei sulautuminen häneen vaan hänen seuraaminen" (Bahtin 1991, 146). Bahtinia ei toki ole välttämätöntä tulkita vain uskonnolliseksi ajattelijaksi. Ensin mainittua tulkintamallia kannattavat tutkijat pitävät tällaista luentaa perustellusti tarkoitushakuisen yksioikoisena. Tästä huolimatta on kuitenkin korostettava, ettei myöskään ole perusteltua jyrkästi kieltää tai sivuuttaa Bahtinin ajattelun uskonnollista tai jotain muuta nykyteorioihin hankalasti yhteensopivaa ulottuvuutta. Esimerkiksi puhe Jumalasta ei selvästikään ole vain aikalaism kontekstin tiedostamatonta vaikutusta käytettyyn terminologiaan (ks. esim. Kristeva 1973), vaan se liittyy ilman muuta keskeisesti esimerkiksi tämän tutkimuksen teemaan Bahtin ja moderni, sikäli kun modernin elämän dialogisuus tarkoittaa yhteiskunnallisen sekularisaation prosessia, missä omaa ainutkertaista itseä koskevan "viimeisen sanan" dialoginen tavoittelu tulee uudella tavalla ongelmalliseksi. Vanhahtavalta tai naiivilta vaikuttava uskonnollis-eettinen paatos saattaakin olla kaikkea muuta kuin naiivia ja sokeaa (post)modernin maailman ongelmille.

7. Yleisesti arvellaan, että Bahtin-arkistosta ei kuitenkaan enää löydy mitään todella substantiaalista. Tähän mennessä julkaistut tekstit antavat kuta kuinkin tyhjentävän kuvan Bahtinin ajattelusta. Viime vuosien Bahtin-tutkimuksen yksi merkellisimmistä ilmiöistä on kuitenkin se, että kun tutkimuksessa painotetaan Bahtinin aikalaism kontekstin ja intellektuaalisten vaikutteiden aiempaa perusteellisempaa selvittämistä, uusien tutkimustulosten tueksi esitetään viitteitä aineistoon, joka ei toistaiseksi ole yleisesti saatavilla *millään* kielellä (ks. Renfrew 1997, vii-viii).

8. Gary Saul Morsonin ja Caryl Emersonin (1990) tavattoman laaja ja perusteellinen Bahtin-tulkinta esimerkiksi on yksityiskohtaisen tarkassa lähiluvussa korvaamaton apu kenelle tahansa tutkijalle. Sitä voi kuitenkin perustellusti kritisoida siitä, että metodiseksi lähestymistavaksi valittu "eteneminen Bahtinin ajattelun 'sisältä käsin'" (Morson & Emerson 1990, 403) sotkeutuu seuraavaan paradoksiin: "sisältä käsin eteneminen" tuottaa kyllä johdonmukaisesti jäsennellyn kuvan Bahtinin ajattelun kokonaisuudesta, mutta samalla se on poleeminen vastine kilpaileville "tarkoitushakuisille" tulkinnoille, eikä siksi voi olla sillä tavoin "intressitön" kartoitus Bahtinin ajattelusta sen "omilla ehdoilla" kuin mitä tekijät väittävät. Niinpä esimerkiksi Bahtin ajattelun sinänsä erittäin havainnollinen periodisointi eri kausiin tuottaa kyseenalaisia, ellei jopa koomisia implikaatioita. Käsitteellisesti raskas filosofinen varhaistuotanto esimerkiksi näyttää nuoruuden hapuiluksi, jonka voi tutkimuksessa huoletta sivuuttaa. Edelleen, pääteemoja jäsennellessään tekijät erottavat keski-ikäisen, yksijalkaisen tutkijan "karnevaaliperiodin" omaksi kokonaisuudekseen, joka näyttää muun tuotannon kannalta harhapoluksi, jota kilpailevissa tulkinnoissa on sitten sokeasti seurattu.

Morsonin ja Emersonin tulkinta näyttääkin tietystä mielestä lähtevän liikkeelle eräänlaisesta puolustusreaktiosta, poleemisesta jo-tehtyjen virheiden korjaamisesta. Se mikä on radikaaleissa tulkinnoissa ja sovellutuksissa hajotettu, on sovittava uudelleen yhteen ja sijoitettava tarkasti

määrätylle paikalleen. Esimerkiksi dialogisuus-käsitteen purkaminen kolmeksi merkitystasoksi - dialogisuus ontologisena "maailman mallina", dialogisuus jokaisen tekstin perusominaisuutena, dialogisuus tietynä diskurssityyppinä tai -strategiana, jonka vastakohtana on monologisuus - auttaa kyllä havaitsemaan, että termiä on aiemmin siteerattu turhan epämääräisesti. Erottelu ei kuitenkaan varsinaisesti nosta esille uusia ongelmia, saati sitten tarjoa niihin uusia vastauksia Bahtinin tekstejä tulkitsemalla. Tärkeintä on, että dialogisuuden teema sijoittuu turvallisesti omalle paikalleen Bahtinin tuotannossa. Teesinomaisesti voi kuitenkin esittää, että Bahtinin dialogisuus-käsitteessä leikkaavat toisiaan toisaalla eettis-esteettisen minä-toinen-asetelman moraalifilosofinen päätös, joka pakottaa pysäyttämään modernin maailman polyfonisen vieraan puheen virran, kysymään "kuka sinä olet?", "kuka minä olen?" ja "kuka minä olen sinulle?", ja toisaalla modernin elämän dialogisuus, missä minän ja toisen suhde uhkaa liudeta persoonattomaan vieraan puheen yhdentekevään virtaan. Sen sijaan, että tyydyttäisiin kartoittamaan Bahtinin ajattelun kokonaisuutta ja erottelemaan vaikkapa dialogisuus-käsitteen laajempia ja suppeampia merkitystasoja, käsitteen eettis-esteettisten ja lingvistis-sosiologisten ulottuvuuksien jännitteisyydestä on mahdollista hahmotella juuri tänä päivänä erityisen ajankohtainen ongelmavyöhyke, ja etsiä siitä mahdollisia ulospääsyteitä. Tätä kysymystä tarkastellaan yksityiskohtaisesti tutkimuksen neljännessä pääluvussa.

9. Kerttu Kyhälä-Juntusen ja Veikko Airoson vanha suomennos *Kirjallisuuden ja estetiikan ongelmia* on monessa yhteydessä todettu epäonnistuneeksi. Tästä huolimatta se ei mielestäni suinkaan ole täysin kelvoton. Ansiokas pioneerityö on tänä päivänä terminologialtaan vanhahva mutta se on juuri siksi lukijalta tavallista perusteellisempaa ajattelutyötä vaativa. Nyky-päivänä on esimerkiksi pakko viljellä aina kun mahdollista sanaa "diskurssi", mutta toisin kuin englanninnoksessa, suomennoksessa ei tätä sanaa käytetä kertaakaan, mikä on alkutekstin perusteella hyvä ratkaisu.

Tapani Laineen ja Paula Niemisen suomennokset puolestaan on yleisesti todettu erinomaisiksi. Suomalainen lukija on tässä suhteessa huomattavasti onnellisemmassa asemassa kuin sellainen tutkija, joka joutuu käyttämään yksinomaan englanninkielisiä käännöksiä. Bahtinin käsitteistö on niissä käännetty hyvin kirjavalla ja monasti harhaanjohtavan "nykyaikaistetulla" tavalla (joillekin avaintermeille löytyy pahimmillaan toista kymmentä erilaista käännöstä). Sheffieldin yliopiston laaja käännösprojekti pyrki parhaillaan poistamaan tätä ongelmaa.

Tässä tutkimuksessa esiintyvät suorat lainaukset englanninkielisistä lähde-teksteistä ovat omia käännöksiäni. Jos käytetty lähde-teksti on englanninkielinen käännös, avaintermit on mahdollisuusien mukaan tarkistettu alkukielestä. Venäjänkielisten tekstien osalta kiitän Mika Lähtenmäkeä ystävällisestä avusta.

10. Jouko Turkka kirjoittaa *Helsingin sanomien* kolumnissaan 3.8.1997, että "ei ole pahempaa enemmistövallan oikeutuksen häväistystä, kuin H. C. Andersenin satu keisarin uusista vaatteista. Siksi itsestäänselvyys, jolla sitä siteeraillaan yleensä paljastamaan joku uutta yrittävä ihminen lauman naurunkohteeksi, on irvokasta". Ehkäpä Turkan oivallus on tässäkin asiayhteydessä varsin hyvin kohdallaan: *Bahtinin* "näiiviuden" paljastaminen kääntyy helposti "dekonstruoijan" *omaksi* näiiviudeksi, sokeaan auktorespektiiviskoon, missä on sanottava se mikä viimeisimmän teoreettisen avantgarden mukaan kuuluu sanoa.

11. Clark ja Holquist (1984, 312) esimerkiksi pitävät karnevaalia Bahtinin rakkaimpien arvojen - ei-lopullisuus tai ehtymättömyys, muutos ja tuleminen, moniselitteisyys, määrittelemättömyys - ruumiillistumana. Voi kuitenkin kysyä, miten on mahdollista sovittaa yhteen kaiken sisäänsä sulkeva meluisa karnevaalihuimu (jossa "kaikki ovat aktiivisia osanottajia", sillä "karnevaalia ei

seurata sivusta ... vaan siinä eletään sen lakien mukaan" (Bahtin 1991, 180)) ja Bahtinin tavaramerkiksi muodostunut dialogisuus, missä nimenomaan "ulkopuolellaolon" (*vnenahodimost*) mahdollistava näkökulma on "luovan ymmärtämisen" edellytys (Bakhtin 1986, 7).

12. Vrt. White (1987/1988, 218-219) ja Wall & Thomson (1993, 48). Esimerkiksi Gary Saul Morsonin ja Caryl Emersonin tapa hahmottaa Bahtinin tuotanto johdonmukaiseksi kokonaisuudeksi "Bahtinin ajattelun 'sisältä käsin'" (Morson & Emerson 1990, s. 433) esittäytyy Wallin ja Thomsonin mukaan varsin kyseenalaisella tavalla "intressittömäksi".

13. Tutkimuksen kritiikistä ks. Wall & Thompson (1993) ja Hirschkop (1992).

14. Morsonin kirje julkaistiin venäläisessä Bahtin-aikakauskirjassa vuonna 1990. David Shepherd on kääntänyt osia kirjeestä englanniksi esipuheessaan *Critical Studies* -lehden Bahtinteemanumeroon. Lainaus on peräisin tästä käännöksestä.

15. Bahtinin karnevaaliteoria vaikuttaa toisinaan "kansan naurukulttuurin" ilmaiseman "nauravan totuuden" paatokselliselta julistukselta. Se voidaan toki tulkita myös kansanperinteen muotokielen oivaltavaksi rekonstruoinniksi ja sen historiallisen funktion kuvaukseksi. Ongelmana kuitenkin on, missä määrin analyttinen kuvaus voidaan pitää erillään lennokkaan populististen utopioiden kehittelyistä. Onko "nauravan kansan" iäti uusiutuvan kollektiiviruumiin glorifiointi kentien sosialistisen realismin ihanteiden hienovaraista kritiikkiä (ks. esim. Clark & Holquist 1984) tai itseterapiaa (ks. Ryklin 1991)?

Tapani Laine (1996) on huomauttanut vastineessaan käsillä olevan pääluvun artikkelina julkaistuu versioon, että tällaiset Bahtinin karnevaaliteorian "problematisoinnit" voidaan edelleen problematisoida palauttamalla Bahtin kontekstiinsa. On perusteltua väittää, että Bahtin ei ylipääntään esitä mitään "karnevaaliteoriaa". "Bahtinilaiseen" karnevalismiin ja groteskiin ruumiillisuuteen liitetään yleensä marginaalisia toiseuksia ja sosiopoliittisia muutosvoimia ja näiden kritiikiksi huomautus teorian populistisesta utooppisuudesta. Bahtin kuitenkin jäljitti kansanperinteen muotokielestä ennen muuta sellaista "ihmiskunnan perimmäistä kokemusta", jossa nämä muodikkaat toiseus-teemat eivät ole missään mielessä keskeisiä.

Laineen kritiikki on varmasti aatehistoriallisesti kohdallaan. Sitä hyödynnetään tarkemmin tutkimuksen kahdessa viimeisessä pääluvussa. Tässä luvussa puolestaan keskitytään tutkimaan, millainen nykyhetken perspektiivistä kiinnostava ongelmakenttä nousee esiin, kun "bahtinilaisen" karnevalismin ja groteskin ruumiillisuuden sovellutuksia ja problematisointeja kehitellään kriittisesti eteenpäin. Jos nykytulkinnot sivuutetaan oppihistoriallisesti "väärinä" lähestymistapoina, tämä sinänsä erittäin kiinnostava ongelmakenttä jää tavoittamatta.

16. Stallybrass ja White havainnollistavat argumentointiaan esittämällä, että porvarillisen ruumiin vertikaalinen akseli (yläpuoli-alapuoli) hahmottui analogisesti suhteessa kaupungin topografiaan: kun "alhainen" ja "likainen" groteski ruumiillisuus "unohdettiin", suljettiin torjunnan kautta ulkopuolelle, "alhainen" ja "likainen" kaupungin topografiassa (slummit, viemärit, kerjäläiset, prostituoidut, rotat) muodostui päähänpintymäksi, joka ilmeni tavassa puhua omasta ruumiista. Esimerkiksi Freudin "rottamiehen" kertomusten "rotalle" löytyy näin selvästi tunnistettava alkuperä: potilas puhuu omasta ruumiistaan vallitsevan sosiaalisen järjestyksen mukaisesti organisoidun ja kontrolloidun kaupungin topografian symbolimerkitysten välityksellä.

17. Tarkemmin anoreksiasta ja naisten lihavuuteen kohdistuvista peloista nykykulttuurissa ks. Bordo (1995).

18. "Häpeän ja kiusaantuneisuudentunteen kynnyksen" käsitteestä ks. Elias (1978), erit. s. xii, 70-71, 82, 134-135, 139-140, 190.

19. Deleuzen ja Guattarin runolliset sanankäänteet korostavat kuitenkin liikaa psykoanalyttikojen roolia. Deleuze ja Guattari (1983, 298) toteavat, että nimenomaan analyttikko pystyttää sirkustelttansa vaiennettuun tiedostamattomaan, sinne missä aiemmin oli tehtaita, työpajoja ja tuotantoyksikköjä, tuotannon moneutta. Stallybrassin ja Whiten (1986, 190) mukaan "sirkusteltoa" ei niinkään kiehdo ja vedä puoleensa oidipaalidraamaa ohjaavaa analyttikkoa, vaan potilasta, joka pyrkii kaikin keinoin monologisoimaan "alhaiset" halunsa. Psykoanalyysi pyrki Freudin päivinä pikemminkin ottamaan kaikin keinoin etäisyyttä groteskiin rahvaanomaisuuteen. Tämän seurauksena syntyi uusi psykoanalyttinen löytö: hysteria.

20. Groteski-termin historia paljastaa vielä etymologisen yhteyden groteskin ja feminiinisen välillä: sana "grotto" (ital. *grotta*) tarkoittaa luolaa, mikä ruumiillisena metaforana assosioituu luontevasti kohtuun (Russo 1995, 1). Luola-etymologia tulee renessanssin ajalta, jolloin kaivettiin maan alta esiin antiikin groteskit seinämaalaukset (tästä tarkemmin ks. Harpham 1983).

21. Karnevaalien synkempää puolta verisinä väkivallan purkauksina ovat tarkastelleet muun muassa antropologi Victor Turner ja historioitsija Emmanuel Le Roy Ladurie. Lisäksi voi mainita René Girardinin (1984) "mimeettisen halun" ja "syntipukin" tuottamismekanismien teorian, joka on hyödyllinen vertailukohta niin Bahtinin "nauravan karnevaalimaailman" teorialle kuin myös jälkistrukturalistien kumouksellisille "haluteorioille".

22. Kyborgisubjektin kognitiivisesta kartoituksesta ks. Siivonen (1992).

23. Haraway viittaa tässä nykybiologiassa käytyihin keskusteluihin biologisen sukupuolen tieteellisen määrittelyn ongelmallisuudesta.

24. Kiinnostava yhteensattuma on, että Arthur ja Marilouise Kroker viittaavat Bahtinin tavoin antiikkiin karnevaalistisuuden alkulähteenä tarkastellessaan (lähinnä Baudrillardilta lainatulla) liioittelevalla käsitteistöllään ruumiiseen ja seksuaalisuuteen liittyviä paniikinomaisia pelkoja Yhdysvalloissa. Thukydideen kirjoituksista löytyy selonteko Ateenassa raivonneesta ruttoepidemiasta, joka synnytti hallitsemattoman karnevalistisen sekasorron.

25. Gatesin tarkastelemille "kaksiäänisille" merkityksenantostategioille on mahdollista löytää vastineita myös suomalaisesta kulttuurista. Matti Savolainen mainitsee - Harald Gasken tutkimukseen viitaten - esimerkkinä saamelaisen joikuperinteen. Joikuihin on toisinaan sisäänrakennettu eräänlainen "kaksoiskommunikaatio": ulkopuolisille esitetään vain lapin eksotiikka, mutta toisille saamelaisille viestitetään sellaista mitä ulkopuoliselle eivät pysty ymmärtämään. Edelleen, saamelaiset tekeytyvät toisinaan tarkoituksellisen tyhmiksi keskustellessaan valtakulttuurin edustajien kanssa. (Savolainen 1995, 22.)

26. "After the Egyptian and Indian, the Greek and Roman, the Teuton and Mongolian, the Negro is a sort of seventh son, born with a veil, and gifted with a second-sight in this American world, - a world which yields him no true self-consciousness, but only lets him see himself through the revelation of the other world. It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at ones's self through the eyes of others, of measuring ones's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his twoness, - an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder

The history of the American Negro is the history of this strife, - this longing to attain self-conscious manhood, to merge his double self into a better and truer self."

Vaikka termi "neekeri" on nykysuomessa halventava, se on tässä yhteydessä tarkoin vastine sanalle *Negro*. Olen siksi päättänyt käyttämään sitä käännöksessä, sillä muutoin teksti "modernisoituisi" harhaanjohtavalla tavalla. Itse asiassa "poliittisella korrektiudella" on tässä suhteessa kiinnostava historiansa suomen kielessä. Neutraalin ja halventavan ilmauksen välistä distinktiota pyrittiin vielä esimerkiksi vuonna 1970, Franz Fanonin teoksen *Les Damnés de la Terre* suomennoksessa, kuvaamaan termeillä "neekeri" ja "nekru".

27. Kysymyksen siitä, kenellä on pääsy afroamerikkalaisen dekonstruktion keksineiden "meidän" joukkoon ovat esittäneet varsinkin lukuisat mustat feministiteoreetikot (ks. esim. Wallace 1992).

28. Goethen teoksen "valikoivassa suomennoksessa" on valitettavasti juuri tässä, Bahtinin (1986, 31) analysoimassa kohdassa, päädytty sellaiseen ratkaisuun, että osa Goethen mainitsemista italialaisen arjen pienistä yksityiskohdista on jätetty käännöksestä pois. Muutoin sujuva suomenos riittää kuitenkin antamaan jonkinlaisen kuvan siitä, mistä Bahtin analyysinsä yleistyksyet johtaa.

29. Tarkemmin museoista ja museoimisesta "virallisen", ylhäältä käsin ohjatun nationalismin välikappaleena ks. Anderson (1991, 178-185).

30. Esimerkiksi nykysuomessa Bhabhan tarjoamien analyysivälineiden soveltamiselle ja edelleen kehittelylle ei ole mitenkään vaikeaa löytää välittömiä kiinnekohtia. Väitteitä vaikkapa romanien ja saamelaisten kiehtovan "alkuperäisestä", impulsiivisesta ja väkivaltaisesta luonteenlaadusta ei tänäkään päivänä ole vaikeaa löytää. Edelleen, massatyöttömyyden aikana on pyritty uudelleen-kouluttamaan "ongelmista" aktiivisesti ja valitsevasti yritysmaailman dialogisen monikielisyyden keskellä suuntautumaan kykeneviä yrittäjähenkisiä subjekteja.

31. Deleuzen filosofian on katsottu rakentavan siltaa "valtiollista filosofiaa" kritisoivien toisinajattelijafilosofien välille (ks. esim. Massumi 1993, 2). Vastaavasti voidaan sanoa, että Deleuze ja Guattari tavallaan "pelastavat" kielitieteen toisinajattelijat "valtiollisen kielitieteen" kentältä ja hahmottelevat heidän ideoistaan vaihtoehdoisen ajatusrakennelman. On kuitenkin todettava, että kielitiedettä sinällään saati sitten koko länsimaisen metafysiikan traditiota on tuskin järkevää ymmärtää "vihollisiksi" näin totalisoivalla tavalla. Spinozan kaltainen filosofi ja J. L. Austinin kaltainen kielitieteilijä eivät sitä paitsi kumpikaan tahoillaan ole mitenkään "marginaalissa" filosofian ja kielitieteen historioissa. Kyse onkin tradition tiettyjen elementtien ottamisesta "vähemmistökäyttöön", ei niinkään tradition täydellisestä hylkäämisestä (vrt. Hardt 1993, 124 viite 2). Vähemmistökäytössä kielitieteellinen käsitteistö kuitenkin muuttuu muuksi kuin kielitieteeksi. Louis Hjelmslev esimerkiksi on Deleuzen ja Guattarin luennassa "tanskalainen spinozalainen geologi" (Deleuze & Guattari 1988, 43). Kielitieteilijä, geologi tai matemaatikko voi perustellusti kysyä (ja monet ovatkin kysyneet), ovatko Deleuze ja Guattari oikeastaan edes ymmärtäneet lainaamansa käsitteet. Oikein tai väärin ymmärtäminen ei kuitenkaan ole tässä yhteydessä olennaista. Deleuze ja Guattari tekevät jotain muuta kuin kielitiedettä, geologiaa tai matemaatikkaa.

32. Vološinovin konkreettisin esimerkki kielen dialogisuuden "sosiaalisuudesta" on tarkemmin luettaessa varsin omituinen. Kaksi miestä katsoo toukokuussa ikkunasta näkyvää lumisadetta, ja toinen sanoo pettyneellä äänellä "no niin". Analysoidessaan tapaa, jolla lause saa tässä konkreettisesti tilanteesta ymmärrettävän, mutta kaikkea muuta kuin yksiselitteisen merkityk-

sen, Vološinov antaa niin lausuman "sosiaalisuudelle" kuin lausuman "vastaanottajallekin" varsin omaperäisiä määreitä. Tokaisu "no niin" on itse asiassa suunnattu lumisateelle, luonnonvoimille tai kenties jopa kohtalolle. Puhekumppani puolestaan on tässä pelkästään "todistaja ja liittolainen". Tom Cohen (1992) onkin esittänyt, että dialogisuutta kuvaava retoriikkaa lopulta dekonstruoi koko käsitteen.

33. Brian Massumi selventää ajatusta siten, että ei ensinnäkään ole olemassa yksilöllistä puhujaa eikä puhuntaa, sillä lausuma on aina kollektiivinen. Toiseksi, käskysanoja konstituiva sommitelma on itsessään jatkuvan variaation variaabeli, so. se muuttuu jokaisessa aktualisaatiossa. Virtuaalisen ja aktuaalisen ero ei siksi vastaa missään suhteessa erottelua kielijärjestelmään ja puhuntaan (Massumi 1992, 43).

34. Edellisessä pääluvussa käsiteltiin vastaavaa ilmiötä Roland Barthesin (1993) termein. Maailman mumina on Barthesin termein jotain joka on "lauseen ulkopuolella", jotain jossa "voimme kuulla kurkun karheuden". Tässä yhteydessä on kuitenkin mahdollista pyrkiä käsitteellistämään tarkemmin se mihin Barthes runollisen hämärästi viittaa puhuessaan "lihan reunustamasta" ja "ruumista artikuloivasta" kielestä.

35. Kafkan tuotantoa tarkastelevassa teoksessaan Deleuze ja Guattari (1986) pyrkivät vapauttamaan Kafkan "oidipalisovien" tulkintojen reduktionismista. Samalla he hamottelevat teoriaa vähemmistökirjallisuudesta. Vähemmistökirjallisuus on ensinnäkin aina enemmistökielen deterritorialisaatiota. Toiseksi, se on välittömästi poliittista siinä, että yksilölliset draamat näytelään aina kollektiivisella tasolla, toisin kuin "suuren kirjallisuuden" oidipaalisissa fantasioissa. Kolmanneksi, kaikella on kollektiivinen arvo: yksilölliset lausumat liittyvät kiinteästi vähemmistökielen kollektiivisen sommitelman muotoutumiseen enemmistökielen sisällä. Vähemmistökirjallisuuden teorian edelleen kehittelyä *Mille Plateaux* -teoksessa tarkastellaan lähemmin artikkelin loppupuolella.

36. Guattari (1984) on analysoinut yksityiskohtaisemmin tapaa, jolla leninistinen abstrakti kone tuottaa leninistisen subjektiviteetin muotoja, millä useimmiten on hyvin traagisia seurauksia yksilön elämän kannalta. Matti Hyvärinen on tutkinut leninistisen liikkeen "äänen" syntyä ja tässä liikkeessä vaikuttaneiden yksilöiden oman, persoonallisen äänen katoamista Suomessa 1970-luvulla. Vanhojen aktivistien poliittisia omaelämäkertoja käsittelevässä tutkimuksessa sovelletaan lähinnä diskurssianalyttistä käsitteistöä. Hyvärinen huomauttaa kuitenkin, että "leninismi ei tietenkään ole vain tekstiä. Se tuotti kurinalaiset järjestöt, rytmikkäät taputukset, selkeät 'ruodut' mielenosoituksiin, pitkät kokoukset, tiukat työjärjestykset ja valtavan määrän touhua. 'Subjekteille' tarjoutui uusia toimintamahdollisuuksia, kuten 'taistelu poikkeamia vastaan' ja 'taistelu neuvostovastaisuutta vastaan'." (Hyvärinen 1994, 272). Katkelma antaa aiheen kysyä, olisiko mahdollista selvittää tarkemmin, millä tavoin ilmaisutaso (lausumisen kollektiivinen sommitelma) ja sisältötaso (ruumiiden koneellinen sommitelma) muotoutuvat ja liittyvät tietyllä hetkellä toisiinsa leninistisen abstraktin koneen toisiinsa yhdistämiksi funktioveiksi? Poliittisessa elämäkerrassa diskursiivisesti hahmottuva "tragedia" nimittäin palauttaa leninistisen tavoin tuntevan ja toimivan yksilön yksinomaan järjestölliseksi ja julkiseksi "ääneksi" (mistä Juhani Ruotsalo aiheellisesti vastineessaan huomauttaa (ibid., 388-393)).

37. On paikallaan huomauttaa, että *Lekton*-käsitteen tulkinnasta kiistellään jatkuvasti vielä tänäkin päivänä. Deleuzen tulkinta ei mitenkään välttämättä ole täysin kohdallinen. Hän tukeutuu tulkinnassaan erityisesti Émile Bréhierin maineikkaaseen tutkimukseen *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (Vrin, Paris 1928).

38. J. V. Stalinin määritelmä julistaa, että kieli sen enempää kuin tuotanto ja tuotantovälineetkään eivät itsessään ole ideologisia. Kielellä ei ole "luokkaluonnetta" vaan "kansallinen luonne", se on neutraali kommunikaation väline: "kieli, kanssakäymisen välineenä, on aina ollut ja pysyy yhtenäisenä yhteiskunnalle ja sen jäsenille yhteisenä kielenä" (Stalin 1950, 417). Deleuze ja Guattari ottavat Stalinin määritelmän esiin korostaakseen ajatuksen "kieli on kommunikaation väline" epätieteellistä despotismia - kielitiede näyttää vieläkin tottelevan Stalinin haamukirjoittajan käskyä! Ajatus ilmaisutason ja sisältötason toisistaan riippumattomuudesta on kuitenkin Deleuzen ja Guattarin mukaan oikean suuntainen. "Stalinistiseksi" ajatuskulku palautuu silloin, kun ilmaisun ja sisällön *muodot* muuttuvat epärelevantteiksi abstraktioiksi: perustan ja päällysrakenteen ilmiöt ovat taloudellisia ja ideologisia, mutta muodot eivät yllättäen enää ole (esimerkiksi tuotanto ja tuotantovälineet sinällään sisällön muotona, kieli sinänsä ilmaisun muotona). Ylimmältä taholta peräisin oleva käsky nimittäin määrää, että kieli ja tuotantovälineet ovat koko kansakunnan yhteistä omaisuutta. (Deleuze & Guattari 1988, 68, 89, 525 viite 21.)

39. Hjelmslevin käyttämä tanskankielinen termi kielen semioottisesti muotoutumattomalle tasolle on *mening*. Ranskankielisissä käännöksissä käytetään termejä *matière* ja *sens*, englanninkielisissä käännöksissä puolestaan termiä *purport*. Käännökset mahdollistavat semanttisen oskillaation "materian" ja "mielen" välillä. Guattari toteaa, että koska hän ei esiinny lingvistinä, epäselvyys on tässä kohtaa pelkästään etu: "mieli voi harhailla moneen suuntaan tällaisesta lähtökohdasta, ja kuten lukija tulee huomaamaan, olen antanut omalle mielelleni vapaat kädet!" (Guattari 1984, 96 alav. 11).

40. Historiallisesti tarkasteltuna derridalainen "äänen" palautuminen kirjoitukseksi (niin kutsutuksi "yleiseksi tekstuaalisuudeksi") liittyy Guattarin mukaan konkreettisesti siihen, että despoottisten valtiokoneistojen synty edellytti kaikkien merkityskäytäntöjen palauttamista kirjoitetuksi sanaksi, joka sitten toimi yhteiskunnallisen hallinnan välineenä (Guattari 1984, 75). Tässä on paikallaan todeta, että Hjelmsleviläinen lingvistiikka onkin Deleuzen ja Guattarin mukaan oppositiosuhteessa myös jälkistrukturalistiseen ajatteluun. Post-saussurelaisessa ajattelussa sisältötason sulkeistava ajatus kielestä erojen järjestelmänä nimittäin radikalisoituu niin, että kielen referentiaalinen funktio katoaa kokonaan. Tällaisen radikalismien seurauksena on kuitenkin se, että kielen ja vallan suhde katoaa kokonaan näkyvistä. "Objektiivinen" samastetaan jälkistrukturalismissa usein "ruumiilliseen". Ruumis pyritään palauttamaan teoriaan väittämällä että se on olemassa vain diskurssissa - "ruumis tekstinä". Ruumis pelkäsi itseään dekontruovaksi tyhjäksi muodoksi tulkitussa kielessä on kuitenkin eräänlainen objektiivisesti "ruumiillistumaton" ruumis, jolloin siihen voi kohdistua ainoastaan yhtä lailla ruumiillistumaton, formaalinen valta. Lopputuloksena on toivoton idealismi, mitä "radikaalit" *jouissancen*, tekstin mielihyvän ja tekstuaalisuuden vapaan leikin kaltaiset käsitteet pyrkivät kätkemään. Jos valta on formaalia, sen vastustaminen on niin ikään formaalia: "kapina kielessä". (Massumi 1992, 177, viite 71.)

41. Deleuzen lähtökohtana on Spinozan *Etiikan* kolmannen osan toisen proposition huomautus: "Niin vahvasti ihmiset näet uskovat ruumiin pelkästään tajunnan viittauksesta olevan milloin liikkeessä, milloin levossa ja toimivan monin tavoin, jotka riippuvat pelkästään tajunnan tahdosta ja sen keksimiskyvystä. Tosin kukaan ei vielä tähän mennessä ole määritellyt, mihin ruumis pystyy ...". Tajunnasta on nykyfilosofiassa puhuttu loputtomiin, mutta *kukaan ei vielä tähän mennessä ole määritellyt mihin ruumis pystyy*. Spinozan lähtökohta on Deleuzen mukaan niin radikaali, ettei sitä meidänkään aikamme ole vielä kyetty täysin ymmärtämään. Omassa filosofiassaan Deleuze yrittää tätä ymmärtää. Immanenssin tai konsistenssin tason käsite tuleekin juuri tästä: Spinozan kaikille attribuuteille yhteinen substanssi on itse asiassa yhteinen immanenssin tai konsistenssin taso, jolle kaikki ruumiit, tajunnat ja yksilöt asettuvat filosofisessa

tarkastelussa. Filosofia toisin sanoen luo ja kartoittaa tätä tasoa (ranskan *plan* on taso, mutta samalla myös kartta tai suunnitelma) (ks. Deleuze 1988b, 122). Deleuzen äärimmäisen monimutkaista ja paljon kiisteltyä Spinoza-tulkintaa ei tässä ole tarkoituksenmukaista yrittää käsitellä tarkemmin. Kannattaa kuitenkin huomata, että se mikä *Mille Plateaux* -teoksessa vaikuttaa joskus käsittämättömältä käsiterunoudelta, pohjaa useimmiten Deleuzen varhaistuotannon huolellisiin analyysihin Humen, Bergsonin, Nietzschen ja Spinozan tuotannosta. Deleuzen varhaistuotannosta ja sen yhteyksistä myöhempiin teemoihin ks. Hardt (1993) ja Goodchild (1996).

42. Immanenssin tai konsistenssin tason käsite voidaan liittää myös modernin luonnontieteen piirissä tehtyyn kaaostutkimukseen. Luonnontieteissä tarkasteltavan ilmiön konsistenssin taso kutsutaan systeemin mahdollisten tilojen muodostamaksi faasiavaruudeksi (Massumi 1993, 67). Faasiavaruuden keksiminen teki mahdolliseksi myös kaaottisten systeemien tarkastelun, sillä ennustamaton käyttäytyminen voitiin sen avulla muuntaa graafiseksi diagrammiksi. Faasiavaruuden tilaratoja kuvaavaa liikelakia kutsutaan attraktoriksi. Kaaottisessa systeemissä attraktori ei ole pistemäinen tila tai suljettu syklinen rata, vaan fraktaalinen, ääretön rata äärellisessä tilassa (ks. esim. Gleick 1989). Luonnon konsistenssin tason diagrammi on siis kuvaus epästabiilien, kaaottisella tavalla muuttuvien voimakenttien systeemin virtuaalisesta tila-avaruudesta. On kuitenkin korostettava, että tällainen matemaattisten käsitteiden "vähemmistökäyttö" irrottaa termit alkuperäisestä kontekstistaan tavalla, joka tekee niistä vähintäänkin omituisia matemaatiikon tai fyysikon näkökulmasta.

43. Edellisessä pääkappaleessa tarkasteltiin vastavaa ilmiötä Franz Fanonin termin. Kolonisoivan kulttuurin symbolit pyrkivät jatkuvasti langettamaan tuomionsa väkivaltaisesta ja irrationaalisen impulsiivisesta arabiluonteesta. Ne viestittävät "älä liiku", vaan tunne jatkuvaa syyllisyyttä, koska sillä mikä olet ei ole mitään arvoa, olet pelkästään ongelma. Tuomion ja jatkuvan syyllisyydentunteen valheellinen keinotekoisuus ei kuitenkaan voi vangita koko yhteisöllisen olemassaolon mikropoliittista moneutta. Tuomion merkit viestittävätkin koko ajan myös: "pakene" ja "valmistaudu iskemään!".

44. Bahtinin karnevaalia käsittelevissä kirjoituksissa onkin vaarana vastarinnan ja paon mahdollisuuksien reterritorialisoituminen "nauravan kansan" itseensä sulkeutuneeksi karnevaalijuhlaksi. Karnevaali on Bahtinin mukaan kaiken sisäänsä sulkeva nurinkäännetty maailma, juhla "jota ei seurata sivusta ... vaan siinä eletään sen lakien mukaan" (Bahtin 1991, 180). Kuten antropologiset ja sosiaalishistorialliset tutkimukset ovat osoittaneet, naiset ja erilaiset sosiaaliset vähemmistöt asettuvat helposti - René Girardin (1984) terminologiaa soveltaen - eräänlaisiksi rituaalisiksi syntipukeiksi karnevaalijuhlan käänteiselämän "lakien" ohjaamassa tapahtumakulussa.

45. Esteetisen muodon kautta tapahtuvaa tuntemusten ja aistimusten eristämistä (ei-inhimilliseksi) persepteiksi ja affekteiksi voitaisiin formalistien terminologiaa mukailleen kutsua myös niiden "oudoksi tekemiseksi". Venäläisten formalistien "oudontamisen" käsite onkin Bahtinin mukaan "metodisesti epäselvästi ilmaistu eristämisen funktio ja sitä paitsi useimmiten virheellisesti liitetty materiaaliin [...] Todellisuudessa eristäminen merkitsee olion, arvovaruksen ja ja tapahtuman poistamista välttämättömästä tietoperäisestä ja eettisestä jonosta" (Bahtin 1979, 66). Deleuzen ja Guattarin termin ilmaistuna "eristämisen funktio" irrottaa aistimukset ja tuntemukset itsenäisiksi aistimusolioiksi ja affekteiksi, ts. aikaansaa inhimillisen ei-inhimilliseksi tulemisen.

46. Näin tulkittuna Foucault'n ajatus "ihmisestä joka ei ole olemassa" ei kenties olekaan Bahtinin etiikalle täysin vieras, kuten Erkki Peuranen esittää. On totta, että "yleensäkin dehumanisointi ja

tekstin filosofia ovat Bahtinille vieraita" (Peuranen 1988, 18). Vieraus kääntyy kuitenkin hedelmällisiksi uusiksi mahdollisuuksiksi, kun tarkennetaan, että "ihmisen kuolema" on Foucault'ille *etiikan* ensimmäinen ehto. Myöhäistuotannossaan Foucault löytää Deleuzen mukaan sisäisyyden tai subjektiviteetin ulkoisuuden voimien laskoksena. Ihmisen kuolemassa avautuu uusi mahdollisuus asettaa ihmisen voimat ja mahdollisuudet suhteeseen *itsensä* kanssa, tiedon (muodon suhde toiseen muotoon) ja vallan (voiman suhde toiseen voimaan) ulkopuolella. (Deleuze 1992, 85.) Tämä puolestaan on keino vastustaa informaatioyhteiskunnan kommunikaation kaikkivoipaisuuden imperatiivin "dehumanisointia ja tekstin filosofiaa". Kyse on uudenlaisesta "vastuun etiikasta", vastuusta kaikesta siitä elollisesta ja elottomasta, joka kenties muodostaa uudenlaisen "ihmisen muodon".

47. Deleuze ja Guattari käyttävät "tapahtumallisuudesta" Duns Scotuksen skolastisesta filosofiasta lainattu termiä *haecceitas*. Termi kuvaa olioiden individuaatiota sellaiseksi yksilöllistymiseksi, joka ei tarkoita persoonan tai esineen, vaan paremminkin tapahtuman yksilöllisyyttä: tämä päivä, tämä vuodenaika, tämä tuuli, tämä elämä. Käsitteestä tarkemmin ks. Deleuze & Guattari 1988, 253; Deleuze & Parnet 1987, 151-152 viite 9.

48. Deleuze ja Guattari (1988) kehittelevät kertosaheen (*ritournelle*) käsitettä yksityiskohtaisesti *Mille Plateaux* -teoksen yhdennessätoista luvussa.

49. Tässä kohtaa on paikallaan havainnollista esimerkillä, mitä Deleuze ja Guattari tarkoittavat toiseksi-tulemisella. He (1988, 258-259; vrt. Massumi 1992, 93) käyttävät yhtenä esimerkkinä erästä Vladimir Slepianin tarinaa. Nälkäinen mies päättää muuttua koiraksi, sillä koirat eivät koskaan valita nälkäänsä. Koirat kävelevät neljällä jalalla, joten mies päättää laittaa kengät myös käsiinsä voidakseen kävellä neljällä jalalla. Mutta neljännen kengän päälle pukeminen ei enää onnistu, koska yhtään kättä ei enää ole vapaana sitomaan kengännauhoja. Mitä kengitetty koira tässä tilanteessa tekisi? Käyttäisi hampaitaan. Joten mies päättää käyttää koira-miehen hampaitaan, ja elin elimeltä mies muuttuu koiraksi.

Toiseksi-tuleminen ei tarkoita matkimista. Esimerkin mies ei matki koira, vaan piirtää diagrammin kahden "molaarisen" kokonaisuuden välille. Mikä tahansa molaarinen ruumis, vaikkapa miehen tai koiran, on todellisuudessa molekylaarinen moneus. Ruumis koostuu spinozalaisittain rajattomasta määrästä erillisiä partikkeleita, näiden osasten levon ja liikkeen suhteista. Ruumiin yksilöllisyyttä määrittävät lisäksi ruumiin kokonaisuudelle tunnusomaiset affektit, kyvyt toimia ja olla toiminnan kohteena (Deleuze 1988b, 123). Esimerkin tapauksessa kaksi ruumista molaarisina yksilöllisyyksinä purkautuu abstraktien suhteiden molekylaariseksi konstellaatioksi, diagrammaattiseksi kokeiluksi pelkästään erillisten osasten levon ja liikkeen suhteista ja esipersonallisista kyvyistä eli affekteista koostuvalla konsistenssin tasolla. Kaksi ruumista, molaarista kokonaisuutta, purkautuu toisin sanoen elin kerrallaan "ruumiiksi ilman [valmiiseen järjestykseen asetettuja] elimiä", virtuaalisten affektien sarjaksi, joka aktualisoituu uudenlaiseksi kombinaatioksi. Koiraksi muuttuvan miehen yritys kuitenkin epäonnistuu. Mies ja koira muuttuvat vähitellen, elin kerrallaan, valmiista molaarisista rakenteellisista kokonaisuuksista molekylaarisella tasolla tapahtuvan kokeilun kautta joksikin muuksi. Deterritorialisoiva molekylaarinen muutos pysähtyy kuitenkin ratkaisevalla hetkellä: häntä ei suostu muuttumaan, vaan palauttaa mieleen lapsuuden hämärät muistot, oidipaalisen kolmiodraaman ja sitä strukturoivan falloksen. (Deleuze & Guattari 1988, 258-259; Massumi 1992, 93-96.)

Siirtymä molaarisen yksilöllisyyden tasolta aliyksilölliselle molekylaariselle tasolle avaa toisin sanoen deterritorialisaation leikkauspinnan muotoutumattoman materian konsistenssin tasolle. Tuloksena on kuitenkin reterritorialisoituminen takaisin falloksen strukturoimaan molaariseen

yksilöllisyyteen - mies-koiraksi tuleminen osoittautui liian vaaralliseksi retkeksi tuntemattoomaan. Tarinan opetuksena voi pitää sitä, että muutoksen liikkeelle laukaiseva ero ei ensinnäkään löydy mistään ulkopuolelta. Se löytyy pikemminkin kokeilun kautta systeemin (molaarin yksilöllisyyden) sisältä mahdollisuutena murtaa olemassa oleva rakenne. Murtuman aikaansaamaa toiseksi-tulemista ei kuitenkaan ole mahdollista tunnistaa muuten kuin valmiin rakenteen termin.

Todd G. May pitääkin keskeisenä paradoksina sitä, että kun rihmastollinen analyysi paikantaa toiseuden systeemin sisältä, se avaa liikkeen "alhaalta ylös" uusiin potentiaaliin moneuksiin. Mutta toisen tunnistaminen toiseksi edellyttää uutta systeemiä, "ylhäältä alas" suuntautuvaa näkökulmaa. Koska toiseus on systeemin sisäistä, tapahtunut muutos voidaan havaita vain (uudeksi sommitelmaksi reterritorialisoituneen) systeemin omin käsittein. Deleuzen ja Guattarin käsitteistö voi toisin sanoen tarjota vain työkaluja, joilla murtumia voi yrittää saada aikaan. (May 1993, 10.) Philip Goodchildin mielestä tämä paradoksi seuraa kuitenkin vain Mayn argumentoinnista. Eron tunnistaminen ei Deleuzelle ja Guattarille ole ylipäätään olennainen kysymys. Olennaista on sen sijaan toiseksi-tuleminen jatkuvana, uutta luovana prosessina, tapa, jolla ero erottautuu jatkuvasti itsestään (Goodchild 1996, 42 viite 2.)

50. Tästä keskustelusta ks. esim. *Cultural Critique* -lehden "vähemmistökirjallisuutta" käsittelevät teemanumerot 6 ja 7 (1987).

51. Massumi on yrittänyt vastata tähän kritiikkiin korostamalla, että Deleuze ja Guattari eivät suinkaan kiellä sukupuolieron reaalista olemassaoloa. He väittävät paremminkin, että sukupuoli ei ole millään tavalla olennainen subjektiviteetin määre. "Mies" ja "Nainen" ovat tyhjiä kategorioita, joiden merkitys määrittyy toisen hierarkkisen alisteisuutena suhteessa toiseen. Ruumiilla ei ole sukupuolta (*gender*), Massumi kiteyttää, vaan se on tietyllä tavalla sosiaalisesti sukupuolitettu (*gendered*). Tämä ei kuitenkaan ole mitenkään sattumanvaraista. Ruumiin sosiaalinen sukupuolittuminen on prosessi, jossa ruumis *määräytyy sosiaalisesti biologiasta käsin määräytyväksi*. (Massumi 1993, 86-87) Sosiaalisen sukupuolen käsitteen voi tässä mielessä tulkita aineettoman transformaation rajoitteita - kuria ja järjestystä - asettavaksi muodoksi (Grisham 1991, 52). Massumin termin kyseessä on vangitsemistapa, ruumiin lukemattomien kykyjen ja mahdollisuuksien rajaaminen sosiaalisesti hyödylliseksi "ihmisen muodoksi" (Massumi 1992, 87).

Bahtinin groteskin ruumiin käsitteen ja naiseuden suhteen voi myös tulkita teorian "naiseksi-tulemiseksi", missä naiseus muuttuu pelkäksi teorian metaforaksi. Caryl Emerson on vastannut tähän kritiikkiin toteamalla, että hän pitää nuorten venäläisten tutkijoiden ohella "hämmäntävänä" sellaista ajatusta, jonka mukaan kaikkein kiinnostavin ja arvokkain asia mihin ruumis pystyy on seksuaalisuudesta murehtiminen" (Emerson 1995, 402). Vaikka Emerson ei tässä viittaakaan Spinozaan - saati sitten Deleuzen ja Guattarin kehittelyihin - kirjoittaessaan "*most interesting and worthwhile thing a body can do*" hänen ajatuskulkunsa tulee yllättävän lähelle Massumin argumentointia.

52. Myöhäistuotantonsa muistiinpanoissa Bahtin puhuu hyvin arvoituksellisesti ei-inhimillisestä ja inhimillisestä olemisesta ja ajattelusta, joiden välillä ei ole jyrkkää eroa (ks. Bakhtin 1986, 29, 137). Hänen kaiken elollisuutta ylistävä ajattelunsa on tässä kohtaa hyvin vaikeaselkoista. Kysymys ei kuitenkaan välttämättä ole pelkästä runoilusta. Sen mitä Bahtin tässä kohtaa ajoi takaa voi selvittää vain lähdekriittinen Bahtin-tutkimus (tiedetään, että Bahtin arvosti suuresti Vladimir Vernadskin näkemyksiä, joilla puolestaan on ilmeinen kaukupohjansa Nikolai Fedorovin ajattelussa). Voitaneekin todeta, että yhteys Deleuzen ja Guattarin modernin luonnontie-

teen piirissä tehdyn tutkimuksen tuloksista ammentavaan ajatteluun saa tässä kohtaa uudenlaista "spinozalaista" syvyyttä. (Emme ole vielä selvittäneet, mihin ajattelu kykenee; emme tiedä edes sitä, mihin ruumis kykenee...)

53. Moira Gatens (1996) on käyttänyt Deleuzen ja Guattarin käsitteistöä klassisessa feministisessä ajattelussa (Dworkin, Mackinnon) propagoidun naiseus-kuvan purkamiseen. Hän keskittyy artikkelinsa lopuksi analysoimaan sitä lausumisen kollektiivista sommitelmaa, joka tuottaa "raiskauksen kieliopin" tietynlaisine, valmiiksi lukkoon lyötyine käsityksineen naiseudesta. Kun nainen feministisissä teorioissa määrittellään "molaarisesti" haavoittuvaksi uhkan kohteeksi - "pornografia on teoria, raiskaus käytöntö" - on vaarana se, että uudenlaisilta mikropoliittisilta vastarinnan muodoilta katkaistaan kehittymisen mahdollisuudet. Vaikka molaarista tai makrotason analyysiä ei ole järkevää hylätä, Gatens haluaa kysyä spinozalaisittain, onko kukaan tähän mennessä yrittänyt selvittää, mihin se minkä naiseuspuhe tuottaa "naisruumiiksi", todella kykenee?

54. Peter Sloterdijkin "kyynisen järjen kritiikki" on paras esimerkki yrityksestä löytää naurusta jotain sellaista, mihin dialogisuus ei modernissa kyynisessä maailmassa enää kykene. Valistuksen projektille dialogisuus on Sloterdijkin mukaan eräänlainen pyyteettömän totuuden etsinnän pastoraali-idylli. Reaalimaailmassa pyyteetön totuuden etsintä vapaan ja järkevän keskustelun avulla ei kuitenkaan aina onnistu. Vallitsevat traditiot ja yhteiskunnan valtaa pitävät tahot eivät niin vain ole valmiita luopumaan "monologisesta" auktoriteettiasemastaan, jotta totuutta voitaisiin yhdessä lähestyä. Tällaisia ennakkoluuloja vastaan tarvitaan ideologiakritiikkiä. Ideologiakritiikki onkin - Clausewitzia mukaillen - *epäonnistuneen dialogin jatkamista toisin keinoin*. Ellei puhekumppani ole valmis kuuntelemaan, tämä johtuu *ennakkoluuloista*, jotka ideologiakritiikin tulee nostaa näkyville. "Totuuden lähestymiseen" pyrkivä dialogi muuttuu tällöin väistämättä ennakkoluuloisen toisen armottomaksi esineellistämiseksi, "tietoisuuksien väliseksi kylmäksi sodaksi". Ellei vastustaja suostu puhumaan "meidän" kanssamme, "meidän" on puhuttava "heistä". Tällöin on tyytyminen siihen, että mikäli toinen ei suostu keskustelemaan, vaikeneminen voidaan kuitenkin tulkita tietynlaiseksi vastaukseksi. "Dialogisia kohtaamisia" on järjestettävä vaikka väkisin. Dialogin mahdollisuuksien kyyninen uudelleenarviointi toki mahdollistaa akateemisen pastoraali-idyllin olemassaolon jatkumisen. Tämä edellyttää luopumista ideologiakriittisen totuuden etsinnän "dogmaattisuudesta". Opponentti tulee kohdata edustavimmassa muodossaan. Kritiikin tulee olla sellaista "immanenttia kritiikkiä", joka ei pyri aggressiivisesti paljastamaan toisen julkilausumattomia ideologisia sitoumuksia. Tällöin myöskään toisella ei ole tarvetta ryhtyä vastahyökkäykseen. Voidaan käydä kohteliasta ja yhteistyöhakuista, vaikkakin useimmiten täysin merkityksetöntä ajatustenvaihtoa. Ellei tämä vaihtoehto tyydytä, on etsittävä uudenlaisia kriitikin muotoja. Tällaisia muotoja Sloterdijk lähtee hakemaan satiirista, sellaisesta narrin naurusta, joka ei kunnioita mitäänsanomattoman dialogin vakavuuden sääntöjä. (Sloterdijk 1988, 13-18.)

Sloterdijk kuvaa kirjassaan 1980-luvun alun kulttuurista sensibilibiteettiä. Kylmän sodan ja ideologiakritiikin ongelmat olivat tuolloin ajankohtaisia. Bahtinilainen dialogisuus ja karnevalistisuus puolestaan tulivat laajempaan keskusteluun 1980-luvun loppupuolella, jolloin kylmästä sodasta lakattiin vähitellen puhumasta. Sloterdijkin analyysejä ei kuitenkaan kannata vielä sivuuttaa. Kuten jäljempänä havaitaan, kaikessa ongelmallisuudessaan niistä löytyy kiinnostava kytkentä "Bahtin-boomin" toisinaan hyvinkin intohimoiseen kiistelyyn siitä, millaista "aito" dialogisuus ja karnevalistisuus ovat, ja miten toinen näistä mahdollisesti täydentää toisen puutteita, niin että molemmilla on jotain annettavaa juuri meidän ajallemme.

55. Monien sosiaalisten piirien leikkaukseksi määrittyvä moderni yksilö ei toisin sanoen ole moraalittoman massayhteiskunnan armoilla heittelehtivä alaston ja vieraantunut orpolapsi. Nimenomaan erilaiset "heikot" yhteisöllisyyden muodot toimivat postraditionaalisen modernin yhteiskunnan kittinä "tilanteessa, jossa modernisuus on itsestään selvyys ja jossa ei siis ole enää tarvetta metafysisen tai uskonnollisen ankkurin heittämiseen tuonpuoleiseen" (Noro 1991, 238-239). Bahtinille modernisuus tällaisen simmeliläisen differentiaatiovision mielessä ei kuitenkaan ollut itsestäänselvää, kuten Daphna Erdinast-Vulcan (1995) on osoittanut. Tämä näkyy erityisesti siinä, että hän liitti kielifilosofiaansa ajatuksen eräänlaisesta näkymättömästä täydellisestä ymmärtäjästä (*nadadresat*), joka postuloidaan eräänlaiseksi regulatiiviseksi periaatteeksi kaiken "pinnallisenkin" kommunikaation taakse. Sanaan on ikään kuin sisäänrakennettu pyrkimys tulla aina kuulluksi ja ymmärretyksi, mikä saa eri aikakausina erilaisia ideologisia ilmaisuja kuten Jumala, absoluuttinen totuus, historian tuomio, tiede jne. (Bakhtin 1986, 126.)

56. Girard pyrkii osoittamaan analyyseillään, että moderni romaani ei niinkään kuvaa filosofien tavoin maailmaa paikaksi, jossa Jumala on kuollut, vaan se paremminkin tematisoi "pyhän pervertoitumisen ja korruptoitumisen", mikä vähitellen "myrkyttää" koko yhteisöllisen elämän (Girard 1988, 203). Moderni romaani kohdistaakin Girardin mukaan huomion niihin "olemassaolon alueisiin, joille henkinen energia on paennut" (ibid., 111). Girard on uskonnollinen ajattelija, joten mimeettisen halun teorian syvällisimmäksi opetuksesi nousee hänellä kristillisten arvojen yleisinhimillinen pätevyys. Hyvin harvat Girardin lukijoista ovat olleet valmiita hyväksymään hänen teoriaansa kokonaisuudessaan. Girardin ajattelun laajempi käsittely voidaan tässä yhteydessä sivuuttaa. Girardin kristillissävytteisessä utopiassa "olemassaolon alueesta, jolle henkinen energia on paennut" näyttäisi kuitenkin olevan jotain, joka tulee varsin lähellä - vaikkakin hyvin erilaisista lähtökohdista - Dostojevskin polyfonista etiikkaa (tulkituna moderniteetin ylittäväksi utooppiseksi horisontiksi).

57. Simmelin vaikutus "Bahtinin piirin" ajatteluun on oppihistoriallisesti erittäin kiinnostava, vielä selvittämätön ongelma. Vološinoville Simmel on lähinnä vain "kulttuurin tragediaa" murehtiva *Bildungsbürger*: "nykyaikaiselle porvarilliselle ajattelulle ominaiseen tapaan [...] psyyken ja olemisen välinen elävä dialektinen ristiriita muuttuu Simmelillä jäykäksi, liikkumattomaksi antinomiaksi, "tragediaksi" (Vološinov 1990, 58). Bahtin puolestaan mainitsee ohimennen Simmelin Goethe-tutkimuksen. Vološinovin suomentaja Tapani Laine ehdottaa, että erotuksena Vološinovin marxilaisesta sosiologiasta Bahtin edustaa juuri simmeliläistä interaktiososiologiaa (ibid., 15). Ajatus on erittäin kiinnostava, etenkin kun Arto Noro on osoittanut, että Simmel ei suinkaan tyhjene "jäykkään, liikkumattomaan antinomiaan" sielun ja "objektiivisen kulttuurin" välillä.

58. Vološinovin (1983) konkreettisin esimerkki dialogisuudesta on vastaavasti lauseen "no niin" intonaation analyysi. Ikkunasta ulos katsova mies lausuu sen toiselle samassa huoneessa istuvalle miehelle.

59. Moretti toteaaakin, että Bahtinin tarkastelemassa "humoristisessa romaanissa" (Fieldingillä, Dickensillä, Sternellä ja Scottilla) nimenomaan väärinkäsityksillä ja keskinäisellä ymmärtämättömyydellä, pikemminkin kuin dialogilla, on keskeinen rooli (Moretti 1987, 194).

60. Puhujan suhde kieleen muistuttaa Bourdieun mukaan hyvin paljon suhdetta omaan ruumiiseen. Kielenkäytön väistämätön muuttuminen kaunaisuuden ilmaukseksi on tässä mielessä ikään kuin "pikkuporvarillinen suhde ruumiiseen [...], jota voidaan kuvata arkuudeksi, jännittämiseksi, ylikorrektiudeksi: he yrittävät joko liikaa tai eivät tarpeeksi, he eivät tunne tekevänsä oikein" (Bourdieu 1985, 120). Tämän tutkimuksen ensimmäisessä pääluvussa tarkasteltiin yksityiskohdaisemmin "pikkuporvarillista" suhdetta ruumiiseen, joka tuottaa *groteskin ruumiillisuuden*

moderneja muotoja.

61. Kirjallisuustieteessä taajaan viljeltyt post- ja jälki- etuliitteet eivät tässä mielessä viittaa mihinkään kovin radikaaliin katkokseen tai murrokseen oppialan ajattelutottumuksissa. Pahin syytös tai loukkaus, minkä kirjallisuuden tutkijalle voi esittää, on kautta aikojen ollut ja on vielä tänäkin päivänä se, että tutkija ei ole havainnut tekstin ironiaa. Tutkija on siis eräänlainen ironian ammattilainen tai selvemmin sanottuna *vitsien selittäjä* (jatkuvasti todistellaan muun muassa, kuinka koululaislukijoiden ja tavallisten suomalaisten aikuislukijoiden on kovin vaikea ymmärtää ironiaa). "Postmodernin" murros tai katkos on paremminkin siinä, että vitsien selittäjiin ollaan vihdoinkin kyllästymässä. Tilanteessa on huvittavinta se, että kirjallisuustieteelliselle puheelle pyritään löytämään uusia markkinoita hyödyntämällä niin sanotun kulttuurintutkimuksen alueella kartoitettuja "populaarien" ja "vastustavien" lukutapojen strategioita ikään kuin "kriittisesti itsereflektiivisemmässä" (selvemmin sanottuna ikään kuin ovelammassa) muodossa. Tavalliselle kansalle siis edelleenkin selitetään - jos joku vain jaksaa kuunnella - miten tavallinen kansa voisi parhaimmillaan tekstejä ja omia "diskursiivisia käytäntöjään" lukea.

62. Olen lainannut termit "monologinen totalisaatio" ja "repressiivinen differentiaatio" Stephen Greenblattilta. Greenblatt (1989) käyttää termejä osoittaakseen, kuinka Lyotardin ja Jamesonin vastakkaiset näkemykset asettavat kuitenkin molemmat kapitalismin teoriansa universaaliksi demoniseksi periaatteeksi.

63. Tässä kohtaa on paikallaan korostaa, että "bahtinilainen" karnevalismi on olennaisesti "Bahtin-boomin" tuote. Tällöin myös karnevalismin ongelmat ovat ensisijaisesti bahtin-boomin ongelmia. Tapani Laine (1996) on ehdottanut, että Bahtin jäljitti karnevalismista ennen muuta antiikin mystikoiden ja kristillisen ajattelun mukaisen ihmisen konseptin vastakohtaa. Zelinskin mukaan tällaisessa "ontonomisessa" ihmisen konseptiossa maailman perimmäinen mieli löytyy *eskatologisesta kuolemattomuudesta*, yksityisen ihmissielun "äärettömästä arvosta". Esikristillisessä ja esisokraattisessa "fylonomisessa" konseptiossa on puolestaan keskeistä sukupolvien ketjun *biologinen kuolemattomuus*, missä "maailma ei lankea yhteen itsensä kanssa". Tämä "suuri aika" - kuten Bahtin sitä nimittää - on olennaisesti jotain muuta kuin modernin yksilön privatisoituneen arkielämän "pienen kokemuksen" moderni, pilvien lailla pois karkaava ajallisuus. Dostojevskin kristillissävytteinen polyfoninen etiikka puolestaan tähdentää, että itsensä kanssa yhteen sulautumaton eettinen subjekti on olennaisesti ei-ajallinen. Dostojevski ajaa sankarinsa usein sellaisiin kriisitilanteisiin, joissa paatunut kyynisyys ja arvonihilismi eivät enää riitä, vaan on löydettävä kiinnekohta ja eräänlainen sovitus yliyksilöllisestä, positiivisia arvoja luovasta jatkuvuudesta. Voisi kenties väittää, että tällöin fylonominen "olemisen äärettömyys" ja ontominen "sisäinen äärettömyys" leikkaavat toisiaan. Tämän esimerkin valossa Bahtinin ja modernin suhdetta on hedelmällistä tutkia selvittämällä, miten ja mistä Bahtin johtaa tapoja liittämään modernin, kokemuksellisesti aina vain ohenevan ajallisuuden muodon ylittävät esikristillisen ja kristillisen ei-ajallisuuden muodot toisiinsa. Tässä törmätään kuitenkin kielimuuriin: viitteitä esimerkiksi Zelinskiin on turha hakea angloamerikkalaisesta Bahtin-tutkimuksesta. Tässä tutkimuksessa puolestaan keskitytään vain "Bahtin-boomin" esiin nostamien ongelmien - omien ongelmien - analysoimiseen. Tutkittava "moderni" hahmottuu tästä johtuen tarkoituksettisesti toisin kuin Bahtinille.

64. On itse asiassa mahdollista väittää, että jo aidossa ja alkuperäisessä narrin kyynisyydessä on mukana herran kyynisen itsetietoisuuden elementti. On selvää, että narri, joka hankkii elantonsa herraansa huvittamalla, ei voi olla olematta tietoinen roolistaan "ylempiensä" pelon ja halun kohteena. Karnevalistisuuden "ruumiillistajat" päinvastoin käyttävät herrojensa pelkoja ja haluja säälimättä hyväkseen, hieman samaan tapaan kuin paikalliset asukkaat esittävät "karnevaalikulttuuria" turisteille, jotka ovat tulleet "irrottelemaan" (ja jotka useimmiten tietävät että heille vain

esitetään kansanomaisuutta). Toisin kuin mitä Bahtin väittää, herrojen ja narrien kyynisyyden muotojen toisiinsa kietoutuminen saastuttaa jo "karnevalisoidun" kirjallisuuden genretradition alkujuuria aina hamasta antiikista saakka. Tarkemmin antiikin satiirien lajityyppisestä itseparodiasta ks. Bernstein (1992, luku 2). (Post)turisteista ja karnevalistisuudesta ks. Jokinen & Veijola (1991).

65. Bernstein osoittaa analyyseillään, kuinka Dostojevskia askarruttanut modernin maailman arvokriisi syveni Célinellä miehitetyn Ranskan kollektiivisen häpeäntunteen painajaisuneksi. Céline pyrki kaikin ennakoimaan ja käyttämään häikäilemättä hyväkseen lukijoidensa vaivaantuneisuutta flirttailemalla muun muassa fasismin kanssa. Hän tarjosi aikansa kirjallisten piirien tekopyhyyden vastineeksi "aitoa vihaa ... ei halpaa jäljittelyä". Teoksen *D'un château l'autre* kertoja julistaa: "je vis encore plus de haine que de nouilles! ... mais la juste haine! pas 'l'à peu pres!". "Halpaa jäljittelyä" voisi Bernsteinin mukaan olla vaikkapa "*Tel Quel* -Célinen" tyyllinen virtuositeetti ja avoimuus "semioottisen" kontrolloimattomille rytmeille (ks. Kristeva 1982). Tällainen estetisointi pyrkii nimittäin väistämään ne vaivaantuneen ahdistuksen tunteet, joita tietoinen pyrkimys palauttaa koko oma oleminen aikakauden intellektuaaliseen ja poliittiseen "markkinailveilyyn" pyrkii lukijoissa herättämään. (Bernstein 1992, 132-133.) Bernstein haluaa itse kiinnittää huomiota siihen, että naamiroleikki aikakauden anonyymeillä kulttuurilla koodeilla voi myös karata hallitsemattomaksi väkivallaksi. Kun kirjallinen sen paremmin kuin muukaan julkisuus ei enää tarjoa minkäänlaista mahdollisuutta sellaiseen omimpaan omaan, joka ei "aina jo" olisi rakentunut julkisen keskustelun fraasien mukaiseksi, voi kaikkea vihaava täydellinen kyynikkö olla itse täysin tosissaan siinä, minkä hän esittää ikään kuin kieli poskessa. Charles Mansonin mediatahteys osoittaa, että "aito viha" voi tuottaa Célinen romaanien kaltaisia mestariteoksia, mutta se voi myös purkautua peruuttamattomalla tavalla - tavalla joka vielä tuntuu ja hätkähdyttää, mutta joka voi myös tappaa.

66. Viettely rinnastuu tässä mielessä tiettyjen sääntöjen mukaan jäsentyvään rituaaliseen peliin. Olennaista siinä ovat vain säännöt. Pelin immanenssi ei tunne subjekteja eikä totuutta tai epätuutta. Se uskotaanko sääntöjen olevan totta vai ei on yhdentekevää. Peliä vain pelataan sen sääntöjen mukaan. Pelin rituaalinen maailma jäsentyy näin täydellisen immanentiksi, päättymättäiseksi ja palautuvaksi kehäksi. Kaikki viettelyprosessit ovat vastaavalla tavalla täydellisen moraalittomia ja persoonattomia pelejä. Ilmiöt muuttuvat viettelyn pelissä jatkuvasti toisikseen kadoten konventionaalisen säännön jäsentämään immanenssiin. (Baudrillard 1990, 133-137; Arppe 1992, 152-153; Holvas 1995, 51.)

67. On paikallaan korostaa, että Baudrillard nimenomaan ironisoi perinteisiä sosiologisen ja kulttuurintutkimuksellisen tiedon tuottamisen projekteja. Hän ei pyri kuvaamaan ja selittämään kulttuurista todellisuutta vaan hän liioittelee tarkastelukohteensa sellaisia piirteitä, jotka ovat jo ylittäneet teorioiden tarjoamat käsitteellistämismahdollisuudet. Hänen oman teoriansa tarkoituksena on ennen kaikkea tulla itsessään *tapahtumaksi* kuvaamassaan maailmassa. Kuten Baudrillard itse kirjoittaa, "mitä mieltä on väittää, että maailma *on* ekstaattinen, että maailma *on* ironinen, että maailma *on* objektiivinen? Maailma on sellainen ja sillä siisti. Mitä mieltä on väittää, että maailma ei ole sellainen? Se on sellainen joka tapauksessa. Mitä mieltä on olla väittämättä niin? Teorialla maailma voidaan haastaa olemaan vielä enemmän sellainen, vielä objektiivisempi, ironisempi, viettelevämpi, todellisempi tai epätodellisempi, ja mitä vielä. Teoria on mielekäs tä ainoastaan tällaisena manaamisena." (Baudrillard 1990, 65.)

68. Collins kritisoi tässä tutkijoita, joille populaarikulttuuri on keskitettyä hallintaa. Hän lukee tähän frankfurtin koulukunnan ohella myös birminghamilaisen "kansa vastaan valtablokki" - ajattelun. Vaikka kansa ei ooppiumiaan kakistelematta nielekään, tekstien *tuottaminen* nähdään siinä kuitenkin keskitetyksi hallinnaksi. Collins kuitenkin osoittaa, että esimerkiksi kovaksi

keitetty dekkari manipuloi intertekstuaalisin viittauksin hyvin monitahoista "intertekstuaalista areenaa" asettaessaan "katukielen" esimerkiksi korkeakulttuuria luotettavammaksi diskurssimuodoksi. Collins asettaa näin populaarikulttuurin tekstit vastatusten "elitistitutkijoiden" ennakkoluulojen kanssa. Hänen lennokas kehittelensä sivuuttaa kuitenkin sen yksinkertaisen tosiasian, että jos "elitistitutkijat" vaikuttavatkin vähän hölmöiltä, niin ei ole kovin paljon hohdokkaampaa tarjoutua itse selittämään miten hauskoja ja sofistikoituneen ironisia populaarikulttuurin tekstit ovat. Jos kuluttaja on Collinsin kuvaamalla tavalla kuningas, jota monien tekstien "kutsut" (subjektiasemat tai interpellaatiot) liehakoivat, niin mihin ihmeessä tarvitaan ammattimaista vitsien selittäjää?

Postmoderni onkin Zygmunt Baumanin mukaan luontevinta määritellä intellektuellin aseman perusteelliseksi muutokseksi. Intellektuellit olivat modernin julkisen ja kirjallisen elämän syntyvaiheessa valtiovallan kannalta tärkeitä asiantuntijoita, eräänlaisia "lainsäätäjiä". Kun kaikki pysyväinen näytti kuitenkin yhä väistämättömämmin haihtuvan ilmaan, valtiovalta tukeutui toisenlaiseen poliittiseen teknologiaan ja lakkasi tarvitsemasta intellektuellien palveluksia. Koitti uudenlaisen vapauden aika, mutta tämä oli viime kädessä sellaista "riippumattomuutta, jolla ei ole mitään käytännön seuraamuksia intellektuaalisen diskurssin itseensä käpertyneen maailman ulkopuolella" (Bauman 1996, 96, 104-106). Intellektuelli voi postmodernissa tilanteessa olla vain tulkitsija, ei enää lainsäätäjä. On selvää, että esimerkiksi nykypäivän suomalainen kirjallisuuden tutkija voi vain uneksia sellaisesta vallasta, jota "kansallinen älymystö" itsenäisyyden alkuvuosikymmeninä käytti määritellesään millaista on esimerkiksi "kotimainen kirjallisuus". Nykypäivänä ryppyotsainen tutkija herättää vain hilpeyttä. Julkisuutta on itse haettava ja sitä saa helpoiten silloin, kun tarvitaan vaikkapa nutturapäinen ja mielellään kimeä-ääninen feministi kertomaan TV-uutisten kulttuuripaloissa kuinka naiskirjailijoita sorretaan. Huolimatta siitä, että feministinen tutkimus on kaikessa monimuotoisuudessaan yksi nykypäivän akateemisen maailman innovatiivisimmista suuntauksista, media kaipaa välittömästi ymmärrettäviä tuotteita, sellaisia tyyppisiä tai mediakasvoja, jotka "tavallinen katsoja" osaa heti paikantaa "naisnäkökulmaksi". Niinpä vuosien tutkimustyön tulosten esittely jossakin talk-show:ssa palautuu armotta vain yhdeksi karnevalisoitavaksi "erilaiseksi" näkökulmaksi. Toimivaa viihdettä syntyy, kun tutkija on turvallisesti aina jo suuren yleisön naurunkohde. Esimerkiksi prostituutiota suomalaisessa seksuaalipolitiikassa käsittelevästä tutkimuksesta saadaan kiinnostava, kun tutkijaa "keskustelutetaan" sanavalmiin prostituoidun kanssa ("... kyllä kyllä, mutta mitä tutkija tietää parittelusta käytännössä"). Tähän voi vain todeta, että nykypäivänä kotimaisenkin kirjallisuuden tutkijoiden on kuta kuinkin pakko laajentaa tutkimusasetelmiaan siten, että ollaan edes jossain määrin selvillä siitä todellisuudesta, missä tulkitsijat työtään viime kädessä tekevät, ja kenen ehdoilla.

69. Nietzschen aikalaiskritiikin ajankohtaisuuteen on kiinnittänyt huomiota Jussi Vähämäki (1997a; 1997b). Tässä ja jäljempänä hyödynnetään Vähämäen tarkkanäköistä analyysiä.

70. Bernstein (1992, 189 alav. 4) viittaa *Menschliches, allzumenschliches* -teoksen lukuun 213: "Wie kann der Mensch Freude am Unsinn haben? [...] Das Umwerfen der Erfahrung ins Gegenteil, des Zweckmäßigen ins Zwecklose, des Notwendigen ins Begliebige, doch so, daß dieser Vorgang keinen Schaden macht und nur einmal aus Übermut vorgestellt wird, ergötzt, denn es befreit uns *momentan* von dem Zwange des Notwendigen, Zweckmäßigen und Erfahrungsgemäßen, in denen wir für gewöhnlich unsere unerbittlichen Herren sehen; wir spielen und lachen dann, wenn das Erwartete (das gewöhnlich bange macht und spannt) sich ohne zu schädigen entladet. Es ist die Freude des Sklaven am Saturnalienfeste". Katkelma antaa aiheen kysyä, onko jälkistrukturalistinen "tekstuaalisuuden vapaiden leikkien" affirmointi kenties "Freude am Unsinn", joka hetkeksi vapauttaa reaali maailman kovien tosiasioiden tylsyydestä?

71. Morton ja Zavarzadeh kritisoivat tässä erityisesti Gregory Ulmerin "sovellettua grammatologiaa", jossa korostetaan dekonstruktion luovaa affirmatiivista leikillisyyttä ja kehitellään tapoja hyödyntää sitä opetuksessa.

72. Bahtinia seuraten voidaan sanoa, että jälkistrukturalismin tekstuaalisuuden vapaissa leikeissä "koko maailma tajutaan naurettavaksi, mielletään ja oivalletaan nauruaspektissaan, iloisessa suhteellisuudessaan". Tässä paljastuu mahdollinen "toisen elämän muoto, jossa vallitsee tilapäisesti universaalisuuden, vapauden, tasavertaisuuden ja runsauden utopistinen valtakunta". Bahtin tosin täsmentää, että samalla "virallisten juhlien" muodot "pyhittivät, vahvistivat vallitsevan rakenteen ja lujittivat sitä". (Bahtin 1995, 11, 13.)

73. Deleuzen ja Guattarin ajatuskulku voidaan kääntää Vološinovin terminologialle siten, että teema (käskysana) liittyy merkityksen (ilmaisun substanssin) sosiaaliseen arvoaksenttiin (ilmaisun muotoon), mikä on erottamaton ihmisten (sisällön substanssin) sosiaalisen organisaation muodoista (sisällön muoto) (Vološinov 1990, 37, 39). Tällaisen rinnastamisen mahdollisuuksia käsiteltiin yksityiskohtaisesti tutkielman edellisessä luvussa.

74. Niinpä Valeri Savtšukin "uusarkaistinen" veren ja kulttuurin ykseyden ylistys on jossain määrin arveluttava. Veren ja väkivallan logiikan tarkastelun ohella Savtšuk hahmottelee kuitenkin eräänlaista "tulevan yhteisön" ideaa, joka kiinnittyy jännittävällä tavalla Félix Guattarin ekosofisiin kartoituksiin sekä Giorgio Agambenin ja Jean-Luc Nancyn viime aikaisiin kehittelyihin. Savtšuk päättää teoksensa seuraavin sanoin: "Ei pakko, väkivalta eikä totalitarismi muodosta 'uusarkaaisuuden' olemusta. Se ei myöskään ole postmodernistista valinnanvapautta. Sitä ei valita, siihen tullaan inhimillisen historian iän mukana. Se kristalloituu 'me'-tunteen kaikinpuolissa kasvussa, joka yhdistää yhä uusia ja uusia jäseniä: ihmisiä, joita ennen erottivat tavat, uskonnot, kansallisuudet, ja eläimiä, lintuja ja kasveja, jotka tarvitsevat hoivaa, sekä elotonta luontoa. Olemmehan me kaikki *tuomitut ykseyteen*." (Savtšuk 1996, 248.)

75. Nykymaailmassa tällä tavoin "epämääräinen" yhteisöllisyys, jota määrittää vain yhteisöttömien modernien yksilöiden yhteenkuuluminen itse, on kuitenkin vaarallista. Valtiovallan on Agambenin mukaan mahdoton hyväksyä ajatusta yhteenkuuluvuudesta ilman tunnistettavaa ("mediayleisön") identiteettiä, ja todennäköistä on, että "ennemmin tai myöhemmin ilmaantuvat panssarivaunut" (Agamben 1995, 80).

BAKHTIN AND MODERNITY: CRISIS OF THE ARCHITECTONIC, CRISIS OF THE DIALOGIC, CRISIS OF THE CARNIVALESQUE

Abstract

Architectonics, dialogism, and carnivalism can be taken to be attempts to solve the problems of the non-coincidence with oneself of the modern individual, the reification of communal and linguistic being in the modern world of abstract exchange, and the cynically opportunistic nature of dialogism, respectively. As the Bakhtinian utopia of democratic dialogue and carnivalistic openness seems to be realized in the actual forms of power and domination, a kind of return to the architectonics is needed, with the emphasis on the communally engendered forms of belonging that cannot be reified into the endless dialogue on dialogue.

Keywords: Architectonics, Dialogism, Carnivalism, Modernity

Let me first state this clearly: in what follows, I am not attempting to find out "what Bakhtin really meant". Rather, I am more interested in the "Bakhtin" we have needed and created in our contemporary critical discourses. Many distinguished Bakhtinologists have recently argued convincingly that Bakhtin's trademarks - carnivalism, dialogism, and the like - have very little to do with what Bakhtin himself was really after. Be that as it may, the overuse of Bakhtinian terminology in cultural studies is nowadays likely to lead into a kind of embarrassment outside Bakhtinology proper as well. At times it seems that any subject worthy of interest in academic conversation is either carnivalistic and grotesque or at least it is dialogic in the broad, Bakhtinian sense of the term. However, instead of dismissing various fashionable (mis)interpretations of Bakhtin in contemporary cultural studies, I would like to argue that these (mis)appropriations nevertheless bring into focus some key problems in our (post)modernity. Put crudely, even a cursory glance in commercial rhetoric related to modern information technologies suffices to convince us that in the best of possible postindustrial information societies, things must be dialogical. And if this dialogism propagated for all of us (as potential client-participants) somehow seems to be of a wrong, non-Bakhtinian kind, then perhaps the Bakhtinian carnivalesque will provide a way out. That is, perhaps the joyful innocence of carnivalesque laughter, if such a thing is still somewhere in contemporary culture yet to be found, is able to counter the superficial and cynically opportunistic, market-mediated dialogism. In any case, we seem to have plenty of "dialogism" and various "carnivalesque" phenomena around us, waiting to be baptized "Bakhtinian". Unfortunately, from a Bakhtinian point of view, there just seems to be something profoundly wrong with them. Considering the popularity of Bakhtinian terminology, one is nevertheless tempted to conclude that at least some contemporary readers of

Bakhtin continue look forward whether Bakhtin still has something new, profound and liberating to say about these phenomena. To exaggerate somewhat, if Bakhtin didn't exist, we probably would have created him anyway. Hence, by re-narrating some of those Bakhtin's ideas that have gained much currency in the past two decades, we can perhaps see more clearly the reason for Bakhtin's topicality. By appropriating Bakhtin's sometimes seemingly contradictory ideas to solve our problems, we will encounter various "crisis", in which a new cure always seems to germinate a new disease. The suffering will nevertheless prove worthwhile, as all this will, as I hope to show, provide a new way to formulate one of the key problems of modernity: **the struggle for subjectivity**.

From the Crisis of Authorship to Dialogism

In his early works Bakhtin derives the architectonics of aesthetic experience from basic structures of everyday experience, to counter the challenge of the "irresponsibly destructive and terrifying force[s]" (Bakhtin 1993: 7) of modernity and the inadequacy of abstract "theoreticism" to deal with them. Abstract theoreticism knows only the immanent logic of scientific reasoning, and it inevitably transcribes the "unique and unified event of being" into instances of universal laws. Therefore, a new kind of "participative thinking", a form of thought more firmly grounded in the "eventness" of particular situations in the real life-world, is desperately needed.

In Bakhtin's ethico-aesthetic phenomenology of consciousness, the experience of one's own "I" (which is outside time and space and therefore "unfinalized", unable to coincide with oneself) and one's experience of "the other" (which is shaped by spatio-temporal categories) are drawn together in aesthetic form. Author's aesthetic activity organizes from within the hero's "I-experience" into a meaningful, "consummated" aesthetic form. The author is in this sense analogous to a real-life other, except that what the other in busy everyday life can in principle do only partially, the author is able to do in a God-like manner. In real life, the "finalized" image of myself - of what I am and what I could be - the other provides "as a gift" is only **partially** true. In aesthetic work, however, we get a **complete** image of the Hero as a unique whole person. What is noteworthy is the fact that in this phenomenological model, the ideal role of the other is almost God-like, loving and caring "outsideness" or "transgression". (Bakhtin 1990: 35-36, 90, 109, 123; Emerson 1995: 406-408)

In Bakhtin's early works, then, the hero is independent from the author on the level of **content**. The prerequisite of aesthetic **form**, however, is that the hero's life is completely finalized, so that the reader will find a complete answer to the question concerning the hero, "who is he?" (Bakhtin 1990: 174).

In the Dostoevsky book, Bakhtin modifies his approach. Previously, Dostoevsky was a prime example of a failure in aesthetic finalization. But now "the polyphonic artistic thinking" provides precisely the kind of **form** suitable for describing the unfinalizability of self-consciousness (Laine 1991: 390-391). Only the hero can answer to the question "who is he?" (Bakhtin 1984: 48). In Dostoevsky, we have the hero as a whole person in a more real sense, so to speak, as another "unfinalized" subject.¹

The polyphonic artistic thinking is therefore a form of ethics: "a living human being cannot be turned into the voiceless object" (Bakhtin 1984: 58). The object required can thus be found only in the **word**. As there are only subjects in Dostoevsky's works, his "works are a word about a word [dialogically] addressed to a word" (Bakhtin 1984: 266). The resulting dialogism is therefore extralinguistic, something that must be **induced** into linguistic material (Laine 1992: 430).

The polyphonic artistic thinking, then, is also a solution to the "crisis of authorship" Bakhtin worries in the early essay (Bakhtin 1990: 203). But the crisis has its "objective preconditions" as well: the modernization of the Russian society. "Capitalism [...] broke down the seclusion and inner ideological self-sufficiency of the social spheres [...] almost catastrophically". Russia, however, was still only on the threshold of modernity so that Dostoevsky was still uniquely able to capture "the spirit of the world-in-the-state-of-becoming". (Bakhtin 1984: 19-20)

¹ That is to say, "the polyphonic artistic thinking" turns out to be a form of precisely the kind of "participative thinking" Bakhtin (1993) was after in the early architectonics. In his later works, Bakhtin develops further the idea of "participatory outsidership" in the humanities in general. In the humanities, the object of investigation is always a text in a broad sense. And the text, according to Bakhtin, is always an event, a dialogical relationship between two independent consciousnesses (Bakhtin 1986: 106). As Caryl Emerson (1995: 406) summarizes, "all texts are personalities, that is, all texts talk back" so that as an object of investigation, a text cannot be "analyzed" in a strict sense of the term; one can only **address** it dialogically.

From the Crisis of Dialogism to the Carnavalesque

"The non-coincidence with oneself" of the hero in modern novel, then, is not only a phenomenological problem. In a sociological sense, this problem is essentially connected to the erosion of communal ties in premodern societies with the advent of modernity. It is difficult to determine for sure who the modern individual, detached from traditional communal ties, actually is. The non-coincidence comes also from the fact that modern individual is **a cross-section of various social spheres**. Obviously there is a new kind of freedom in this situation. But this freedom is also extremely fragile. The catastrophe resides in the fact that the abstract world of exchange is indifferent to the unique individuality of a person. So "the major emotional thrust" in Dostoevsky's works is "the struggle against **reification** of man" (Bakhtin 1984: 62). The modern person is dangerously close to an **impersonal abstraction**, unable to invest his whole personality into any particular dialogical relationship: to make such an investment means to exclude other possibilities. So, Dostoevsky's novels show how "every atom of life is trembled with this contradictory unity of the capitalist world and capitalist consciousness, permitting nothing to rest easily in isolation, but at the same time resolving nothing" (Bakhtin 1984: 19).

Bakhtin of course opposes the sort of "vulgar sociology" that reduces polyphony to its "objective preconditions". The polyphonic artistic thinking is an attempt to understand and to find a way out of the "crisis" in which there is, so to speak, **too much dialogism** or in which the dialogism is of the wrong kind. It is worthwhile to notice that Voloshinov actually disapproves the predominance of "opinions" in "present-day bourgeois Europe". When what is "opined" is secondary to the way the "opining" is done, there seems to be nothing but endless dialogue on dialogue for the sake of dialogue. (Voloshinov 1973: 159). This concluding remark on "the reification of discourse" is usually interpreted as a sort of "window dressing" for marxist censors. However, it can be argued that it is precisely the reification of the architectonic that gives birth to the celebrated Bakhtinian dialogism (cf. Tihanov 1995). In his theory of the novel Bakhtin states that dialogism is essentially a matter of dialogizing various impersonal "opinions", or socio-ideological "languages". The hero is no longer a person or individual "voice" but rather the artistically organized "image of language" which is dialogized in relation to other "languages" (cf. Hirschkop 1989: 11, 22).² The novel as such figures as a triumph of

² In Bakhtin's own words, "there - on the rich soil of novelistic prose - double-voicedness draws its energy, its dialogized ambiguity, not from **individual** dissonances, misunderstandings

"ironic" or "mature" consciousness over monological "naivety": just like in the modern world all that is solid melts into air, in the novel the epic unity of man is destroyed (cf. Bakhtin 1981: 37). The novel reveals that **language itself** is dialogic and heteroglot, and no finalizing definition - "who is he?" - will ever be more than a comic, artificial mask for man (is this the case for women as well is another matter)³.

The reverse side of this triumph, however, is the fragility of the new freedom thus achieved. When everything is placed in the realm of opinions, it is common sense to be at least a bit cautious in one's compulsorily dialogic life. We can say, following Georg Simmel, that the communicational ability figures as an essential mechanism for adapting into the modern world. If "to be means to communicate", and if life is nothing but "deepest communion" (Bakhtin 1984: 287), one is bound to wonder whether there is something threatening in all this. Simmel's idea is precisely this: we cope with the compulsory dialogism by inventing special forms of "sociability" (*Geselligkeit*). The realm of sociability is a sort of liminal sphere, or carnivalism in its modern, chamber masquerade form (Bakhtin 1984: 130-131), from which material hard facts of life, on the one hand, and deeply personal matters, on the other, are excluded. If the modern personality, detached from the communal ties of the premodern world, is somehow impersonal, he or she still manages to negotiate some kind of personality in this artificial sphere of discretion which is not "original" community but not the abstract world of exchange either. (Simmel 1964: 46-49; Noro 1991: 47; Vähämäki 1992: 14-15.)

or contradictions (however tragic, however firmly grounded in individual destinies); in the novel, this double-voicedness sinks its roots deep into a fundamental, socio-linguistic speech diversity and multi-languagedness" (Bakhtin 1981: 325-326).

³ One should note that in various theories of modernity and modernization, the modern subject is often covertly gendered as male. The complexity of the issue, however, cannot be sufficiently dealt with in a footnote. As for the question of "Bakhtin and women", even if one accepts the idea that for Bakhtin, gender was not an issue and to make it such means to colonize his ideas by contemporary theories (Emerson 1995: 402), gender nevertheless is a crucial issue in **our** context. Criticism directed to the **appropriations** of Bakhtin's ideas aimed to solve our problems is therefore perfectly justified (like, for example, whether the attempts to construct distinctively "female" forms of "nomadic" subjectivity from historical variations of the grotesque ("the carnivalesque", "the uncanny" and "the prosthetic" forms of the grotesque body, respectively) merely effectuate a "becoming-woman" of a masculine theory of subjectivity. There is, to quote Rosi Braidotti (1991, 14), an obvious "danger [...] of homologation, and hence of disappearing into the other's text, the master's voice, in established conceptual frameworks".)

For Bakhtin, however, this is not enough. The carnivalistic dialogism of modernity that permits nothing to rest in isolation but that also resolves nothing comes dangerously close to a consumeristic world of fashion. In endless daydreaming the difference between a pleasant fantasy and an accomplished deed - so important in the early architectonics - is lost. But fortunately, in the novel it is still possible to build "some sort of human community that lies beyond existing social forms" (Bakhtin 1984: 280). What this means, concretely, is that everything must be focused into "a cross-section of a single moment" (Bakhtin 1984: 28). The novelistic dialogue that is to reveal "the man in man", the always-yet-to-be "I" necessarily outside time and space, must be located outside the plot. This, however, is not the case in realistic novel in general, as Franco Moretti has shown with Balzac as his prime example. In the modern world, ordinary people are rarely able to contemplate and to capture in a single fleeting moment - as kinds of "heroes of modern life" - their busy everyday lives. The novel reflects this by showing that the meaning of dialogic encounters is revealed only as dictated by surprising turns of the plot (Moretti 1988: 125). As for dialogue, this means that what according to Bakhtin should reveal "the man in man" is actually more close to Nietzschean *ressentiment*, intolerance, envy, vanity, hostility etc.⁴ In his analysis of "the word with a sideward glance" and the like Bakhtin actually comes close to admitting that in the modern world the idea of God-like transgression as loving and caring other seems to be lost. All is endless, meaningless talk, in which what is actually said does not matter all that much. What matters is how to "present" and "market" oneself with the social language one chooses to adopt (cf. Bourdieu 1985: 113-115). So, in the absence of God-like transgression we have a sort of transcendence of language common to all. Communicability as such is separated into an autonomous (market)sphere, and it is precisely this spectacle of **abstract communicability** that finally comes to be an unsurmountable obstacle for "true" communion (Agamben 1993: 82). In the predominance of impersonal "opinions", all is dialogical, carnivalistic and polyphonic meaninglessness.

So, we are back in a "crisis" situation. If Dostoevsky's dialogism crystallizes the idea of "human community" the modern world is unable to accomplish, it comes to no surprise that the premodern world becomes an object for nostalgia. The premodern forms of communality seem to provide the possibility of at least a kind of "personal" impersonality, contrary to the modern

⁴ For an extensive treatment of *ressentiment* as a constitutively dialogical category, see Bernstein (1992). One might also add at this point that the "dialogic" relationship of the "I" and the "Other" in the modern world often seems to attain many of the characteristics described in René Girard's (1984) theory of "mimetic desire".

world of abstract exchange where community "out of purely human material" (Bakhtin 1984: 281) seems no longer possible. (cf. Vähämäki 1992: 14.)

More concretely, if the dialogue turns out to be mere meaningless babble, we need something else than mere words. And it is no surprise that this something else is laughter. Only laughter has "remained uninfected by lies" of the "moribund officialdom" (Bakhtin 1981: 236). Dostoevsky found a possibility for "the creation of the open structure of the great dialogue" (Bakhtin 1984: 177) by drawing from the forms of thousand-year-old carnivalistic popular culture. These forms contain the great experience of mankind, although we know only its fragments in distorted forms in our "sociable" freetime activities.

So, on the one hand Bakhtin wants to return all that which is fragmented in the modern world back into a primordial (non)unity. The carnivalesque is in this sense a way of transcending the repressive differentiation of life in modernity. It contains a sort of instinctive "phylonomic ethics" of eternal return, endless succession of generations where life itself feasts and procreates, kills and gives birth simultaneously (Laine 1996: 4-5).⁵ Bakhtin also demonstrates that the prehistory of the novel starts from the carnivalesque. So the genre tradition of the novel perhaps still contains a way out of modernity into "the truly human". In carnival rituals, according to Bakhtin, people were momentarily "reborn for new, purely human relations" (Bakhtin 1968: 10). The truly or purely human, however, is now something preindividual. The modern individual - of whom it is impossible to say "who is he?" - is possible only in the modern world of exchange. All modern differences and othernesses are inevitably lost in the ancient all-inclusive ritual,

⁵ The notion of "the phylonomic", as opposed to "the ontonomic", comes from Bakhtin's mentor Tadeusz Zielinski. The former refers to the pre-socratic and pre-christian idea of ultimate value in biological immortality of continuous chain of generations, contrary to the later christian idea of eschatological immortality of an individual soul (Laine 1996: 4; cf. Curtis 1986: 345). According to Tapani Laine (1996: 5-6), Bakhtin appreciated both the pre-christian ("carnavalesque" non-coincidence with oneself of the world) and christian ("architectonic" non-coincidence with oneself of the ethical subject) forms of extratemporal "unfinalizability". To find out Bakhtin's position with regards to modernity, it is surely worthwhile to study how and from where Bakhtin finds ways to link together the "phylonomic" great time and the "ontonomic" extratemporal unfinalizability of the ethical subject - both of which transcend the "small experience" of modern, ever fleeting temporality. But then again, too polemical dismissal of various contemporary appropriations of Bakhtin as somehow "false" or "superficial" means to miss the possibility to study how the problems of **our** (post)modernity figure in a peculiar way in the so called "Bakhtin industry".

which, Bakhtin seems to forget, often culminates into a ritual killing of "the scapegoat" or other kind of burst of blood and violence (cf. Carroll 1983: 81; Girard 1984).⁶

But on the other hand, Bakhtin puts special emphasis on the figures of the clown, the rogue and the fool. These figures contain the seeds of novelistic, Galileian conception of a linguistically diverse world. "The entire being of characters such as these is [...] utterly on the surface; everything is brought out on to the square, so to speak". Their "being coincide with their role" in the marketplace and thus their "existence is a reflection of some other's mode of being" (Bakhtin 1981: 159-160). Now, this "other's mode of being" could in fact be taken to refer to the modern "impersonal" person. The novel in general, we recall, is a decisive break from "the epic world" and it articulates the modern idea of all that is solid melts into air. And the modern person, who works his or her impersonal personality out of various styles, fashions, social spheres etc. is very much like the clown that figures as the primordial novelist. The attempt to find an anchorage point for a modern impersonal personality in the agrarian carnivalesque seems to lead us back into urban life, this time only as ever more cynical.

From the Crisis of the Carnavalesque, Back to the Architectonic?

We can continue by stating that the spectacular, autonomous sphere of abstract communicability is our carnivalistic "marketplace". The role of the modern fool, therefore, is a peculiar one. As Michael André Bernstein (1992) has demonstrated, we are all too familiar with the repertoire of the fool. If the modern fool wants to be a critic of the prevailing forms of bourgeois life he (indeed, usually only he) cannot merely "coincide" with his all too familiar role and thereby "reflect" some other form of life. His own role as such must become the object of criticism and

⁶ Yet it is possible to argue that for Bakhtin, the "theatre of cruelty" of the carnivalesque is essentially a possibility "to have done with the judgement", as Gilles Deleuze (1996) might put it. Contrary to the despotic "doctrine of judgement" that postpones the locus of ultimate meaning and value to infinity (life as endless dialogue with the "superaddressee" as the missing ultimate interlocutor), in the immanence of the carnivalistic "system of cruelty" one feels directly in one's body to whom one is in debt (the continuous chain of generations). That is, in Deleuzian terms, affirmation of finite bodily existence in the present, as a strife between multiplicity of forces directly affecting the body, is thus able to resist all attempts to judge existence from a perspective that claims to be higher (Goodchild 1996: 35, 206). In Zielinski's terms, perhaps in the strife between "instinctive ethics" and "our morality", it is possible to attain a new kind of innocent, youthful faith in what one is able to do in one's contemporary bodily existence, contrary to all prescribed "higher sanctions" (Zielinski 1925: 122-123).

mockery. The new "voice from the underground" must beat its predecessors with ever more vicious cynicism. Hence, the modern, self-conscious fool always already "coincides" with the very role he attempts to subvert. Contrary to what Bakhtin (1984: 177) says, this kind of generic "objective memory" inevitably destroys "the open structure of the great dialogue", as the new "voice" **comes into being** by resentfully **mocking** previous attempts to reach "higher spheres of the spirit and the intellect". As Bernstein demonstrates, the line from Jean-François Rameau to the Underground Man to Louis Ferdinand Céline and finally to Charles Manson is a history of ever bitterer carnival, where the only possibility for a new "authentic" voice comes from the intertextual marketplace of all-inclusive spectacular communication. A kind of inevitably cumulative "couldn't-care-less" -attitude **produces** (not merely reflects) the disturbing mode of being of the cultural stereotype of the modern, cynically self-conscious fool.

Bernstein's analysis of the development of literary carnivalesque leads us to question further the presumed innocent "authenticity" of the premodern carnivalesque. Bakhtin himself distinguishes the genuine from the false by stating that the carnivalesque was, until the second half of the seventeenth century, "experienced as something unmediated", so that "several [literary] genres in fact directly serviced carnival" (Bakhtin 1984: 131). Yet it is precisely the **mediation** of the carnivalesque into literature that interests Bakhtin. One of the "authentic" genres "directly servicing" carnival is no doubt the saturnalian dialogue of the master and the fool. Now, the authenticity notwithstanding, it is common sense to say that the one who gains his daily bread by seducing his amusement-seeking master is necessarily "self-conscious" of his role as a "mediating" cultural stereotype. As for the general idea of "the carnivalization of literature", the "transposition" of the language of folk culture into literature (Bakhtin 1984: 122), we can say that while on the one hand the carnivalesque attains a new kind of seductive power in this process, on the other hand the all-inclusive ritual is inevitably turned into an object of voyeuristic gaze. Peter Stallybrass and Allon White (1986) have demonstrated that the "carnivalization" is in fact a process of renegotiation and transcoding of the "high" and the "low": as the carnivalesque was excluded from the emergent bourgeois life, it was fetishized into an object of power, fear and desire. The "real thing" was duplicated into an object of bourgeois desire, and this fascination then created a market for "carnavalesque" art.⁷

⁷ As Stephen Greenblatt (1990: 68) has argued, this may be true even in the case of Rabelais: the Rabelaisian bodily excess was perhaps already in the time of publication something fascinatingly "vulgar".

Interestingly, in criticising the cultural sensibility of the age of cynical reason in the 1980's, Peter Sloterdijk (1988) turns into the forms of the ancient carnivalesque laughter to find a way out of the meaningless and cynically opportunistic dialogism. However, he finds out that the carnivalesque "cynical impulse", as he calls it, was for ages ago doubled into the Fool's and the Master's cynicism, respectively. The Fool's innocent kynicism (*Kynismus*) means simply to stick out one's tongue and to fart in public and so forth. The Master's self-conscious cynicism (*Zynismus*), on the other hand, means to lift one's mask and to laugh demonically at those one oppresses: "*ces't la vie. Noblesse oblige*". Marx once said that economic relations are like "character masks" people wear while not knowing it. Contrary to this, the modern self-conscious cynic knows perfectly what he (here again, apparently only he) does and does what he does because there are no alternatives; some other would do it anyway. The interesting point in Sloterdijk's analysis is the fact that the modern cynic is so clearly a middle-aged hippie with an academic career, attempting to find some consolation for the disappointment to the ideals of his youth. To lament for the faith of "kynical impulse that wants to jump out of fiction into reality" (Sloterdijk 1988: 108) comes down to insisting whether there still are "real" hippies in antiquity, or at least in anti-bourgeois art, some primordial carnivalistic innocence to get the real dialogue going?

But as we saw earlier, modern fools, artists, various counter-cultural icons or whatever are perfectly aware of their role. They also know that the bourgeois repression is actually very weak. It can be summarized in a phrase "if only I would dare". This virtually begs for being taken advantage of. But in the marketplace of all-inclusive media reality the public taste has developed a desire to be seduced in a more subtle manner. Seduction, as Jean Baudrillard (1988; 1990) has written, works like an **immanense structured by conventional rules of a game**. The game knows no subjects (nor the problem "who is he or she?"), no truth or untruth, only its own ritualistic immanence. And it is precisely in this structure that the "obscene" simulacral transparency of the objects of consumeristic media marketplace contains its peculiar secret. Everything turns into a sign for a non-existent commodity (other sign), into the mute and flat surface where being coincides with its simulacral role. In a world of all-inclusive simulation, there is no longer any need for a modern cynic to worry how to "jump out of fiction into reality". Charles Manson, to cite a famous example, was perfectly aware of his role as a kind of fool

supposed to reveal some hidden truth, but finally destined to become a mere commodity with its peculiar seductive irony: "tell me what I am, and I'll be just what you want me to be".⁸

All this comes down to the fact that the all-inclusive simulacral dialogism needs continuously new carnivalesque "others" to be assimilated and marketed as new commodities. What in the early modernity represented a threat to the prevailing order is now a new exciting possibility for "becoming-other". There is, in the contemporary critical theory, a tremendous market for "the other" (Braidotti 1991: 9). So the Bakhtinian dialogism and carnivalism have also become a part of the all-too-familiar cynical babble where all that is solid "always already" melts into *différance*. That is, the proliferation of difference in critical discourses easily leads to a kind of comforting indifference, in which nothing of substantial value can be **all that** different.⁹

Once again, we are back in a "crisis" situation. It is perhaps useful to follow Gilles Deleuze and Félix Guattari in their suggestion that language is not primarily a medium for communication, but **a way to transmit orders**. Every speech is reported speech, but what it conveys is orders concerning prior orders. We are part of an all-inclusive "conversation" where everything has already been said and demands only repetition and obedience. The reported speech is "the

⁸ It should be borne in mind that the seductive power of modern carnivalism can also be lethal, as Bernstein (1992) perceptively demonstrates. When the promise of "authenticity" provided by the carnivalesque is nothing but the self-destructive assimilation into the already-said that denies personal expression, the cynically self-conscious modern fool can in fact be perfectly serious in what he appropriates "tongue-in-cheek". Actualized in concrete deeds, the carnivalistic "cynical impulse" is thus most likely to lead into senseless violence, as the case of "the Manson family" demonstrates.

⁹ For a polemical, thought-provoking analysis of the "ludic" poststructuralism as a form of modern, cynically self-conscious "master's cynicism", see Zavarzadeh (1992). To reformulate somewhat Zavarzadeh's arguments, nowadays there seems to be a particularly heavy demand for Bakhtinian dialogism applied to teaching practices. This comes to no surprise, since in postindustrial information societies there is an increasing demand for labour force equipped with the kind of communicational abilities suitable for "actively choosing one's orientation" (Bakhtin 1981: 296) in the cynical heteroglossia of the international advertizing and marketing industry. So perhaps, with the help of applied Bakhtinian dialogism in the classroom, no more "[computer-]illiterate peasants", "naively immersed in an unmoving and for [them] unshakable everyday world" (Bakhtin 1981: 295). What seems to be easily forgotten in the praise of "dialogism", "polyphony" and "heteroglossia" is the simple fact that in the all-inclusive dialogism of contemporary culture, something is always excluded: those "flawed consumers" (Bauman 1997: 41) who do not have the financial and cultural capital required for participation. Hence, to have a truly "open and free" world of endless dialogue in the Bakhtinian sense, it is necessary to face one's answerability to those excluded from the ongoing dialogism.

murmur from which I take my proper name, the constellation of voices [...] from which I draw my voice" (Deleuze & Guattari 1988: 84). The "I" is in this sense also an order-word, a linguistic marker that indicates the way a body is at a given moment in a given context transformed into something else and to somewhere else - without any visible material change (Massumi 1993: 33).¹⁰ To reformulate Bakhtin's words, a speech-act, be it of a "monologic" or "dialogic" design, forces one to act, experience, think, and be conscious within the limits of what one is without the possibility to cease to be oneself (Bakhtin 1984: 52). Fulfilling an immanent social presupposition, the speech-act that performs an event in discourse thus "refers back to a psycho-social type which functions as a subjacent third person" (Goodchild 1996: 61). "You are no longer at home" (yes, I am at school, a good schoolboy); "You are no longer at school" (yes, I am in the factory, a good worker); and so forth. So to "hear voices in everything" (Bakhtin 1986: 169) is to be a docile citizen and obey their commands.

However, in a globally "dialogic" postindustrial information society, the comforting possibility "to be what one is" is an old-fashioned luxury denied from most people. Once one is forced to realize that to be indeed means **nothing but** to communicate, life in a world of endless dialogue on dialogue seems to be, in a peculiar way, a **life lived in advance**. When the whole point of communication is nothing but communication itself, all "contents" - actually accomplished deeds - become indistinguishable from abstract possibilities. There is nothing one cannot do "in theory", as long as one knows how to present and market oneself in a properly sociable, non-

¹⁰ The space available to me doesn't permit a more extensive treatment of the parallel between Deleuze & Guattari's and Bakhtin's ideas. Let it be stated briefly, though, that Bakhtin has a term very close to the notion of order-word or slogan (*mot d'ordre*). According to Deleuze & Guattari (1988: 79-83), the primary function of the order-word is to literally "order" or arrange bodily subjects by "incorporeal transformations". The order-word "I sentence you ...", for example, transforms instantaneously the body of the accused into the body of a convict. To take another example, this kind of very real and effective, instantaneous "illocutionary force" of a slogan was apparently very clear to Lenin, who in his pamphlet "On Slogans" saw that the slogan "All power to the Soviets" was valid from 27th February to 4th July, but after that precise date lost all of its power to effectuate a desirable closure for an open historical conjuncture. Now, according to Bakhtin, "every socially significant verbal performance has the ability [...] to infect with its own intention certain aspects of language" (Bakhtin 1981: 290). This, according to Bakhtin, comes about with the help of the slogan-word (*slovo-lozung*). These words are created anew every day, perhaps even every hour. It has often been said that Bakhtinian dialogism fails to theorize power adequately. However, to develop further the idea of "instantaneousness" of the slogan-word along the lines opened by Deleuze and Guattari provides a useful corrective. What the order-word, with the help of the reported speech of other order-words (the illocutionary force of the "collective assemblage of enunciation") instantaneously "infects" is ultimately not just language, but bodies and their arrangement in society ("the machinic assemblage of bodies").

conclusive fashion. That is, as long as one is cynically clear-sighted enough to keep the market open by not actually doing anything, besides dialogically appropriating the familiar "slogan-words" currently in the air. In modern societies, the idea of an external sovereign instance or "superaddressee" outside communication provided a promise of "finalized" meaning at some later point in life, in the manner of "we'll talk about it later, after you graduate, after you get a decent job ...". In (post)modern information societies, however, it seems that the possibilities waiting in the future have already - indeed, "always already" - been realized, as you either are already part of the world of endless dialogue or you never will be. When everything is structured as a rejoinder to the already-said, complying in advance with the rules of the game, as it were, everything seems to be already said and done, before anything is actually said and done. Hence, the market for exciting, carnivalesque others to open new, desperately needed possibilities for more of the same. (cf. Vähämäki 1997: 211-213, 322-328.)

Yet the schizophrenic multiplicity of "voices" can also provide a way out. To reduce everything to language and voice is, according to Deleuze and Guattari, an instance of despotic overcoding. But language is in continuous socially motivated variation in Labov's sense. As Bakhtin emphasises, its internal dialogism always escapes linguistic overcoding. One's linguistic being cannot be so easily submitted to the pressures of the homogeneous linguistic community of modern information workers, in the manner of "you will construct grammatically correct sentences ..." (Deleuze & Guattari 1988: 7). It is always possible to experiment with "the authoritarian word" by dialogising it into an "internally persuasive word" (Bakhtin 1981: 167). However, when the social dialogue is saturated with familiar slogan-words or "no-man's thoughts" so that everything seems to be worth everything else, the crucial thing is that a whole person is **not** expressed and does **not** sound in language (cf. Bakhtin 1984: 93). In his early works Bakhtin speaks about the "emotional-volitional tone" that transforms the linguistic material into a meaningful form in which, finally, "I find myself, find my own productive, axiologically form-giving, activity" (Bakhtin 1990: 304). "The feeling of activity" that generates the meaningful form in which I "find myself" is, according to Guattari's interpretation, an infinitely complex process of subjectification, in which the pre-individual, polyphonic "collective assemblage of enunciation" effectuates **affective "existential territories"**. That is, a meaningful yet simultaneously unfinalized form is engendered from pre-individual affective content. As an active way of being, the emotional-volitional affective reality thus speaks "to" or "through" me, as it were, functioning as polyphonic pre-individual components of existential

self-positioning of a bodily subject. Being the active kernel of enunciation, the "eventness" of this immanently social process **cannot be discursively delimited**. And the subject thus "finalized" is always in the process of becoming-other in a polysemiotic field whose micropolitical forces never reduce to language and communication. (Guattari 1990: 67-69, 76-77.)

It indeed seems to be the case that "the [Bakhtinian] utopia of democratic dialogue" is in our (post)modern world "realized in the actual forms of power and domination" (Vähämäki 1997: 288).¹¹ In the predominance of multitude of public opinions endlessly and indifferently communicating dialogically (and preferably also carnivalistically, so that nobody gets bored), the possibility to mediate actual forms of communal life to the dialogic public sphere is all but destroyed. When each word is structured in advance according to the rules of the game, it indeed is "inseparably linked with dialogic communion" and "by its nature wants to be heard and answered" (Bakhtin 1994: 300). As opposed to the dialogue in Dostoevsky's novels, however, each word in the dialogic public sphere must "by its nature" be an **immediately understandable empty phrase** or "no-man's thought" to successfully provoke attention. Rather than "dialogic communion" we thus have a direct reference to the **indifferent audience**. And the required immediate answer turns out to be a simple **yes** or a **no**, and nothing besides that. (cf. Vähämäki 1997: 119, 150-153, 289.)

Guattari's interpretation of Bakhtin, however, points to another possibility. The challenge of a truly political "coming community" resides hidden somewhere besides or amidst the spectacular "theoreticism" of the ever-present media reality. The ever-presence of dialogism notwithstanding, the possibility for "truly human" - to once again borrow Bakhtin's enigmatic expression - forms of communal and political life hides in the "possible" or "virtual" that is real without being actual. What cannot be brought into the "public discussion" subsists or inheres in the already-

¹¹ For example, if it is impossible to say for sure who the modern individual is, then this is an acute problem from the point of view of modern bio-power. The anonymous, potential threat of "the dangerous individual" must, according to Michel Foucault (1988), be disciplined by transforming whatever he or she is into an identifiable category (i.e. into a solvable problem to be "cured" by whatever institutional procedure seems appropriate). Applied Bakhtinian dialogism seems to provide a perfect tool to achieve this end. To deliberately twist Bakhtin's words, "the genuine life of the personality" can and must be **produced** by forcing the silent and therefore dangerous individual to speak and to participate in the life of endless dialogue, where "through dialogic penetration" one finally "freely and reciprocally reveals himself" (Bakhtin 1984: 59).

said as an unactualized but nevertheless real possibility for new ways of communal being. (cf. Vähämäki 1997: 186, 193.) In Bakhtinian terms, the emotional-volitional forms of belonging that cannot be actualized in the social dialogue are nevertheless constitutive for the unique and unified event of being.

Dostoevsky "thought not in ["no-man's"] thoughts but in points of view, consciousnesses, voices" (Bakhtin 1984: 93). He was thus able to describe the "non-coincidence" of man, whose being, in essential sense, lies in the fact that he is always something-yet-to-be. However odd it may sound, this is also the ethical significance of the "death of man" in contemporary critical discourses. According to Giorgio Agamben, ethics is possible only if humans are not. Essential subjectivity - existence as individual and communal property (to be an ultra-leftist student, a patriotic worker etc.) - always separates you from what you can do. So ethics must begin with the fact of one's existence as possibility or potentiality. Contrary to the actual forms of political power (modern bio-power), ethics is not concerned with life in the abstract (that is, with the estimated opinion of the public audience), but manners or forms of life (*ethos*), with the "free use of the self" which is "being engendered from one's own manner". This singularity communally engendered from its own manner is possible only in such a "coming community" that requires no identity from its members (Agamben 1993: 28-29, 43, 85). And this kind of idea of freedom in a community of all those who have nothing in common (Lingis 1994), based on nothing but belonging itself (that which in itself cannot "belong" to anything), seems to come very close to the Bakhtinian idea of the "non-alibi in being" that requires absolute answerability in a "truly human" world where "nothing conclusive has yet taken place [...], the ultimate word of the world and about the world has not yet been spoken, the world is open and free, everything is still in the future and will always be in the future" (Bakhtin 1984: 166).

LÄHTEET

Adell, Sandra, "A Function at the Junction". *Diacritics* 20.4 (Winter 1990), 43-56.

Adlam, Carol, "In the Name of Bakhtin: Appropriation and Expropriation in Recent Russian and Western Bakhtin Studies". Teoksessa Renfrew, Alastair (ed.), *Exploiting Bakhtin*. Strathclyde Modern language Studies, New Series, No 2. Department of Modern Languages, University of Strathclyde 1997, 75-90.

Agamben, Giorgio, *Tuleva yhteisö*. Suomentanut Jussi Vähämäki. Gaudeamus, Tampere 1995.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition. Verso, London and New York 1991.

Arppe, Tiina, *Pyhän jäännökset. Ranskalaisia rajanylityksiä: Mauss, Bataille, Baudrillard*. Tutkijaliitto, Helsinki 1992.

Austin, J. L. *Philosophical Papers*. Clarendon Press, Oxford 1961.

Awkward, Michael, *Inspiring Influences: Tradition, Revision, and Afro-American Women's Novels*. Columbia University Press, New York 1989.

Bahtin, Mihail, *Kirjallisuuden ja estetiikan ongelmia*. Suomentaneet Kerttu Kyhälä-Juntunen ja Veikko Arola. Progress, Moskova 1979.

Bahtin, Mihail, "Ajan ja kronotoopin muodot romaanissa (historiallisen poetiikan ongelmia)". Suomentanut Tapani Laine. Teoksessa Pikkupeura, Arja & Peuranen, Erkki (toim.), *Mihail Bahtinin elämä ja tuotanto*. Venäjän kielen ja kirjallisuuden 9. kevätseminaari, Jyväskylä 15.-16.4.1988. Jyväskylän yliopiston venäjän kielen laitoksen julkaisuja No 5, 70-73.

Bahtin, Mihail, *Dostojevskin poetiikan ongelmia*. Suomentaneet Paula Nieminen ja Tapani Laine. Orient Express, Helsinki 1991.

Bahtin, Mihail, *François Rabelais - keskiajan ja renessanssin nauru*. Suomentaneet Tapani Laine ja Paula Nieminen. Taifuuni, Helsinki 1995.

Bakhtin, Mikhail, *The Dialogic Imagination. Four Essays*. Edited by Michael Holquist. Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. University of Texas Press, Austin and London 1981.

Bakhtin, Mikhail, *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Edited and translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. University of Minnesota Press, Minneapolis 1984.

Bakhtin, Mikhail, *Speech Genres & Other Late Essays*. Edited by Caryl Emerson and Michael Holquist. Translated by Vern W. McGee. University of Texas Press, Austin 1986.

Bakhtin, Mikhail, *Art and Answerability. Early Philosophical Essays by M. M. Bakhtin*. Edited by Michael Holquist and Vadim Liapunov. Translation and Notes by Vadim Liapunov. Supplement translated by Kenneth Brostrom. University of Texas Press, Austin 1990.

Bakhtin, Mikhail, *Toward a Philosophy of the Act*. Translation and notes by Vadim Liapunov. Edited by Michael Holquist. University of Texas Press, Austin 1993.

Barthes, Roland, *Tekstin Hurma*. Suomentanut Raija Sironen. Vastapaino, Tampere 1993.

Baudelaire, Charles, "Modernin elämän maalari". Suomentanut Kimmo Pasanen. Teoksessa Lintinen, Jaakko (toim.), *Modernin ulottuvuuksia. Fragmentteja modernista ja postmodernista*. Taide, Helsinki 1989.

Baudrillard, Jean, *Seduction*. Translated by Brian Singer. Macmillan, Houndsmills, Basingstoke, Hampshire and London 1990.

Baudrillard, Jean, *Ekstaasi ja rivous*. Suomennos Panu Minkkinen. Helsinki, Gaudeamus 1991.

Bauman, Zygmunt, *Postmodernin lumo*. Suomentanut Jyrki Vainonen. Toimittaneet Pikkoliisa Ahponen & Timo Cantell. Vastapaino, Tampere 1996.

Bauman, Zygmunt, *Postmodernity and Its Discontents*. Polity Press, Cambridge 1997.

Bernstein, Michael André, "When the Carnival Turns Bitter: Preliminary Reflections Upon the Abject Hero". Teoksessa Morson, Gary Saul (ed.), *Bakhtin. Essays and Dialogues on His Work*. The University of Chicago Press, Chicago and London 1986.

Bernstein, Michael André, "The Poetics of *Ressentiment*". Teoksessa Morson, Gary Saul & Emerson, Caryl (eds.), *Rethinking Bakhtin: Extensions and Challenges*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1989.

Bernstein, Michael André, *Bitter Carnival. Ressentiment and the Abject Hero*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1992.

Bhabha, Homi K., "Postcolonial Authority and Postmodern Guilt". Teoksessa Grossberg, Lawrence, Nelson, Cary & Treichler, Paula A. (eds.), *Cultural Studies*. Routledge, New York and London 1992, 56-66.

Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*. Routledge, London and New York 1994.

Bialostosky, Don H., "A Response to Caryl Emerson: Bakhtin's Aesthetics: From Architectonics to Sociology and Ideology". *The Centennial Review* Vol. XXXIX No. 3 Fall 1995, 419-428.

Bogue, Ronald, *Deleuze and Guattari*. Routledge, London and New York 1989.

Bogue, Ronald, "Word, Image and Sound: The Non-Representational Semiotics of Gilles Deleuze". Teoksessa Bogue, Ronald (ed.), *Mimesis in Contemporary Theory. An Interdisciplinary Approach. Volume 2: Mimesis, Semiosis and Power*. John Benjamins Publishing Company, Philadelphia/Amsterdam 1991, 77-97.

Booth, Wayne C, "Introduction". Teoksessa Bakhtin, Mikhail, *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Edited and translated by Caryl Emerson. University of Minnesota Press, Minneapolis 1984, xiii-xxvii.

Bordo, Susan, *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London 1995.

Bourdieu, Pierre, *Sosiologian kysymyksiä*. Käännös J. P. Roos. Vastapaino, Tampere 1985.

Braidotti, Rosi, *Riitasointuja*. Suomentaneet Päivi Kosonen, Marjo Kylmänen, Raija Koli, Anja Kuhalampi, Eila Rantonen ja Tuulevi Ovaska. Vastapaino, Tampere 1993.

Braidotti, Rosi, "Discontinuous Becomings. Deleuze on the Becoming-Woman of Philosophy". *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 24 No. 1, January 1993, 44-58.

Brennan, Timothy, "The National Longing for Form". Teoksessa Bhabha, Homi K. (ed.), *Nation and Narration*. Routledge, London and New York 1990, 44-70.

Carroll, David, "The Alterity of Discourse: Form, History and the Question of the Political in M. M. Bakhtin". *Diacritics* 8: 2 (1983), 65-83.

Chomsky, Noam, *Aspects of the Theory of Syntax*. M.I.T Press, Cambridge 1965.

Clark, Katerina & Holquist, Michael, *Mikhail Bakhtin*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London 1984.

Cohen, Thomas D., "'Well!': Voloshinov's Double-Talk". *SubStance* # 68, 1992, 91-101.

Cohen, Tom, "The Ideology of Dialogue: The Bakhtin/De Man (Dis)Connection". *Cultural Critique* Spring 1996, 41-86.

Collins, Jim, *Uncommon Cultures. Popular Culture and Post-modernism*. Routledge, New York and London 1989.

Culler, Jonathan, "Vakavuuden dekonstruoimisesta". *Synteesi* 3/1985, 87-89.

Curtis, James M., "Michael Bakhtin, Nietzsche, and Russian Pre-revolutionary Thought". In Rosenthal, Bernice Glatzer (ed.), *Nietzsche in Russia*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1986, 331-354.

Debord, Guy, *Society of the Spectacle*. Black & Red, Detroit 1983.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*. Translated by Hugh Tomlinson. Columbia University Press, New York 1983.

Deleuze, Gilles (1988a), *Foucault*. Translated and edited by Seán Hand. The Athlone Press, London 1988.

Deleuze, Gilles (1988b), *Spinoza: Practical Philosophy*. Translated by Robert Hurley. City Lights Books, San Francisco 1988.

Deleuze, Gilles, *The Logic of Sense*. Translated by Mark Lester with Charles Stivale. The Athlone Press, London 1990.

- Deleuze, Gilles, *Autiomaan Kirjoituksia vuosilta 1967-1986*. Toimittaneet Jussi Kotkavirta, Keijo Rahkonen ja Jussi Vähämäki. Gaudeamus, Helsinki 1992.
- Deleuze, Gilles, *Negotiations 1972-1990*. Translated by Martin Joughlin. Columbia University Press, New York 1995.
- Deleuze, Gilles, "Lopettakaamme puhe tuomiosta". Kääntänyt Merja Hintsu. *Tiede & Edistys* 2/1996, 142-148.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane. University of Minnesota Press, Minneapolis 1983.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Kafka: Toward a minor Literature*. Translated by Dana Polan. University of Minnesota Press, Minneapolis 1986.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Thousand Plateaus. Capitalism & Schizophrenia*. Translated by Brian Massumi. The Athlone Press, London 1988.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Mitä filosofia on?*. Suomentanut Leevi Lehto. Gaudeamus, Helsinki 1993.
- Deleuze, Gilles & Parnet, Claire, *Dialogues*. Translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. The Athlone Press, London 1987.
- Derrida, Jacques, "Signature Event Context". Teoksessa Kamuf, Peggy (ed.), *A Derrida Reader. Between the Blinds*. Harvester Wheatsheaf, New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo and Singapore 1991, 82-111.
- Dubois, William E. B., *The Souls of Black Folks*. Teoksessa *Three Negro Classics*. Avon Books, New York 1965.
- Eagleton, Terry, *Walter Benjamin, or, Towards a Revolutionary Criticism*. Verso, London 1983.
- Eliade, Mircea, *Ikuisen paluun myytti. Kosmos ja historia*. Suomentanut Teuvo Laitila. Loken kirjast, Helsinki 1993.
- Elias, Norbert, *The Civilizing Process I: The History of Manners*. Translated by Edmund Jephcott. Basil Blackwell, Oxford 1978.
- Emerson, Caryl, "Editor's Preface". Teoksessa Bakhtin 1984, xxix-xliii.
- Emerson, Caryl, "Bakhtin at 100: Art, Ethics, and the Architectonic Self". *The Centennial Review* Vol. XXXIX no.3 Fall 1995, 397-418.
- Erdinast-Vulcan, Daphna, "Bakhtin'n Homesickness: a Late Reply to Julia Kristeva". *Textual Practice* 9(2) 1995, 223-242.
- Falk, Pasi, "Ruumiillisuuden historialliset kohtalot II". *Tiede & Edistys* 3/1984, 203-214.

Falk, Pasi, "Modernin hedonistin paradoksi". *Sosiologia* 2/1990, 108-124.

Fanon, Franz, *Sorron yöstä*. Suomentanut Hilikka Mäki. Werner Söderström osakeyhtiö, Porvoo - Helsinki 1970.

Foucault, Michel (1980a), *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings*. Edited by Colin Gordon. The Harvester Press, Brighton - Sussex 1980.

Foucault, Michel (1980b), *Tarkkailla ja rangaista*. Suomentanut Eevi Nivanka. Otava, Helsinki 1980.

Foucault, M. 1988. "The Dangerous Individual". Teoksessa Foucault, Michel, *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*. Translated by Alan Sheridan and others. Edited with an introduction by Lawrence D. Kritzman. New York and London: Routledge, 125-151.

Gatens, Moira, "Through a Spinozist Lens: Ethology, Difference, Power". Teoksessa Patton, Paul (ed.), *Deleuze: A Critical Reader*. Blackwell Publishers, Oxford and Cambridge, Massachusetts 1996.

Gates, Henry Louis Jr. (1984a), "Criticism in the Jungle". Teoksessa Gates, Henry Louis Jr. (ed.), *Black Literature and Literary Theory*. Methuen, London and New York 1984, 1-24.

Gates, Henry Louis Jr. (1984b), "The Blackness of Blackness: a Critique of the Sign and the Signifying Monkey". Teoksessa Gates, Henry Louis Jr. (ed.), *Black Literature and Literary Theory*. Methuen, London and New York 1984, 285-321.

Gates, Henry Louis Jr., "Editor's Introduction: Writing "Race" and the Difference It Makes". Teoksessa Gates, Henry Louis Jr. (ed.), *"Race", Writing, and Difference*. The University of Chicago Press, Chicago and London 1986.

Gates, Henry Louis Jr., *The Signifying Monkey. A Theory of African-American Literary Criticism*. Oxford University Press, New York and Oxford 1988.

Gates, Henry Louis Jr., "Authority, (White) Power, and the (Black) Critic; or, it's all Greek to me". Teoksessa Cohen, Ralph (ed.), *The Future of Literary Theory*. Routledge, New York & London 1989, 324-346.

Genosko, Gary, *Baudrillard and Signs. Signification Ablaze*. Routledge, London 1994.

Ginsburg, Ruth, "The Pregnant Text. Bakhtin's Ur-Chronotope: The Womb". *Critical Studies* (1993) Vol. 3 No. 2 - Vol. 4 No. 1/2, 165-176.

Girard, René, *Violence and the Sacred*. Translated by Patrick Gregory. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1984.

Girard, René, *Deceit, Desire, and the Novel. Self and Other in Literary Structure*. Translated by Yvonne Freccero. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1988.

Gleick, James, *Kaaos*. Suomentanut Raimo Keskinen, Art House, Helsinki 1989.

Goethe, Johann Wolfgang, *Italian matka päiväkirjoineen*. Valikoiden suomentanut Sinikka Kallio. Kustannusosakeyhtiö Taide, Helsinki 1992.

Goodchild, Philip, *Deleuze & Guattari. An Introduction to the Politics of Desire*. SAGE Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi 1996.

Greenblatt, Stephen, "Towards a Poetics of Culture". Teoksessa Veenser, H. Aram (ed.), *The New Historicism*. Routledge, New York and London 1989.

Greenblatt, Stephen J., *Learning to Curse. Essays in Early Modern Culture*. Routledge, New York and London 1990.

Grisham, Therese, "Linguistics as Indiscipline: Deleuze and Guattari's Pragmatics". *SubStance* # 66, 1991, 36-54.

Grossberg, Lawrence, *Mielihyvän kytkennät. Risteilyjä populaarikulttuurissa*. Suomentaneet ja toimittaneet Juha Koivisto, Mikko Lehtonen, Ensio Puoskari ja Timo Uusitupa. Vastapaino, Tampere 1995.

Guattari, Félix, *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*. Translated by Rosemary Sheed. Penguin, New York 1984.

Guattari, Félix, "Ritornellos and Existential Affects". Translated by Juliana Schiesari and Georges Van Den Abbeele. *Discourse* 12.2 (Spring-Summer 1990), 66-81.

Hale, Dorothy J, "Bakhtin in African American Literary Theory". *ELH* 61 (1994): 445-471.

Hall, Jonathan, "Unachievable Monologism and the Production of the Monster". *Critical Studies* (1993) Vol. 3 No. 2 - Vol. 4 No. 1/2, 99-111.

Hall, Stuart, *The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left*. Verso, London and New York 1988.

Hall, Stuart (1992a), "Cultural Studies and its Theoretical Legacies". Teoksessa Grossberg, Lawrence, Nelson, Cary & Treichler, Paula (eds.), *Cultural Studies*. Routledge, London and New York 1992, 277-294.

Hall, Stuart (1992b), *Kulttuurin ja politiikan murroksia*. Toimittaneet Juha Koivisto, Mikko Lehtonen, Timo Uusitupa ja Lawrence Grossberg. Vastapaino, Tampere 1992.

Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. Routledge, New York 1991.

Haraway, Donna, "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others". Teoksessa Grossberg, Lawrence, Nelson, Cary & Treichler, Paula A. (eds.), *Cultural Studies*. Routledge, New York and London 1992, 295-337.

Hardt, Michael, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*. UCL Press, London 1993.

Harpham, Geoffrey Galt, *On the Grotesque: Strategies of Contradiction in Art and Literature*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1982.

Hirschkop, Ken, "Bakhtin, Discourse and Democracy". *New Left Review* 160 (1986), 92-113.

Hirschkop, Ken, "Introduction: Bakhtin and Cultural Theory". Teoksessa Hirschkop, Ken & Shepherd, David (eds.), *Bakhtin and Cultural Theory*. Manchester University Press, Manchester and New York 1989, 1-38.

Hirschkop, Ken, "On Value and Responsibility". *Critical Studies* Vol 2, No. 1/2 (1990), 13-27.

Hirschkop, Ken, "The Author, the Novel and the Everyday". *Times Higher Education Supplement*, 1017 (1 May 1992), 27.

Hjelmslev, Louis, *Prolegomena to a Theory of Language*. Translated by Francis J. Whitfield. The University of Wisconsin Press, Madison 1961.

Holland, Eugene, "Schizoanalysis: The Postmodern Contextualization of Psychoanalysis". Teoksessa Nelson, Cary & Grossberg, Lawrence (eds.), *Marxism and Interpretation of Culture*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1988, 405-416.

Holvas, Jakke, "Kuuluu asiaan. Säännöt Huizingan leikissä, Econ komiikassa ja Baurillardin pelissä". *niin & näin* 3/1995, 50-53.

Husso, Marita, "Abjekti". Teoksessa *Näkymätön käsite*. Jyväskylän yliopiston yhteiskuntapolitiikan laitoksen työpapereita No. 88 1994, 7-22.

Huysen, Andreas, "Foreword: The Return of Diogenes as Postmodern Intellectual". Teoksessa Sloterdijk 1988, ix-xxv.

Hyvärinen, Matti, *Viimeiset taistot*. Vastapaino, Tampere 1994.

Jameson, Fredric, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Cornell University Press, Ithaca, New York 1982.

Jameson, Fredric, "Postmodernismi eli kulttuurin logiikka myöhäiskapitalismissa". Suomentos Erkki Vainikkala ja työryhmä. Teoksessa Kotkavirta, Jussi & Sironen, Esa (toim.) *Moderni/postmoderni. Lähtökohtia keskusteluun*. Tutkijaliitto, Jyväskylä 1989, 227-279.

Jokinen, Eeva & Veijola, Soile, *Oman elämänsä turistit*. Valtion painatuskeskus, Helsinki 1990.

Koivunen, Anu, "Narreja vai narraajia? - tekstit, yleisöt ja populaarikulttuurintutkijat". Teoksessa Koivunen, Anu, Riikonen, Hannu & Selenius, Jari (toim.), *Bakhtin-boomi!*. Turun yliopisto, Taiteiden tutkimuksen laitos (Sarja A N:o 22) 1991, 81-121.

Kristeva, Julia, "The Ruin of a Poetics". Teoksessa Bann, Stephen & Bowlt, John E. (eds.), *Russian Formalism*. Scottish Academic Press, Edinburgh 1973, 102-119.

Kristeva, Julia, *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. Translated by Leon S. Roudiez. Columbia University Press, New York 1982.

- Kristeva, Julia, *Puhuva subjekti. Tekstejä 1967 - 1993*. Suomentaneet Pia Sivenius, Tiina Arppe, Kirsi Saarikangas, Helena Sinervo ja Riikka Stewen. Gaudeamus, Tampere 1993.
- Kroker, Arthur & Kroker, Marilouise (1988a), "Panic Sex in America". Teoksessa Kroker, Arthur & Kroker, Marilouise (eds.) *Body Invaders. Sexuality and the Postmodern Condition*. Macmillan Education, Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London 1988, 10-19.
- Kroker, Arthur & Kroker, Marilouise (1988b), "Theses on the Disappearing Body in the Hyper-Modern Condition". Teoksessa Kroker, Arthur & Kroker, Marilouise (eds.) *Body Invaders. Sexuality and the Postmodern Condition*. Macmillan Education, Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London 1988, 20-34.
- Labov, William, *Sociolinguistic Patterns*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1972.
- Laine, Tapani, "Aineksia Valentin Vološinovin rehabiliointiin". Teoksessa Vološinov 1990, 9-22.
- Laine, Tapani, "Dostojevski, Bahtin ja monisubjektisuus". Teoksessa Bahtin 1991, 387-397.
- Laine, Tapani, "Kieli ja dialogisuus". *Virittäjä* 4/1992, 429-431
- Laine, Tapani, "Jäähvyäiset bahtinismeille". *niin & näin* 4/1996, 4-6.
- Lecerle, Jean-Jacques, *The Violence of Language*. Routledge, London and New York 1990.
- Lehtonen, Mikko, *Kyklooppi ja kojootti. Subjekti 1600-1900 -lukujen kulttuuri- ja kirjallisuusteorioissa*. Vastapaino, Tampere 1994.
- Leitch, Vincent B., *Cultural Criticism, Literary Theory, Poststructuralism*. Columbia University Press, New York 1992.
- Lenin, V. I., "Tunnuksista". Teoksessa Lenin, V. I., *Sosialistisesta vallankumouksesta*. Progress, Moskova 1981, 135-143.
- Levinas, Emmanuel, *Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa*. Suomentanut ja esipuhe Antti Pönni. Gaudeamus, Helsinki 1996.
- Lingis, Alphonso, *The Community of Those Who Have Nothing in Common*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1994.
- Lodge, David, *After Bakhtin. Essays in Fiction and Criticism*. Routledge, London and New York 1990.
- Lukács, Georg, *The Theory of the Novel*. Translated by Anna Bostock. The Merlin Press, London 1971.
- Maffesoli, Michel, *Maailman mieli. Yhteisöllisen tyylin muodoista*. Suomentanut Mika Määttänen. Gaudeamus, Helsinki 1995.

Manson, Charles, "Testimony". Teoksessa Massumi, Brian (ed.), *The Politics of Everyday Fear*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1994, 65-79.

Massumi, Brian, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari*. The MIT Press, Cambridge - Massachusetts - London 1993.

Matilainen, Kari, "Bahtinin ajankohtaisuus. Dialogisesta monikielisydestä posmoderniin diskurssisensitiivisyyteen 1-2". *Kulttuuritutkimus* 11(1994):1, 31-44 - 11(1994):2, 22-40.

Matilainen, Kari, "Bahtinin groteski ruumis". *Kulttuuritutkimus* 13(1996):4, 58-62.

May, Todd G., "The System and its Fractures: Gilles Deleuze on Otherness". *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 24 No. 1, January 1993, 3-14.

Moretti, Franco, *The Way Of The World. The Bildungsroman in European Culture*. Verso, London 1987.

Moretti, Franco, *Signs Taken For Wonders. Essays on the Sociology of Literary Forms*. Translated by Susan Fischer, David Forgacs and David Miller. Verso, London and New York 1988.

Morson, Gary Saul & Emerson, Caryl, *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics*. Stanford University Press, Stanford, California 1990.

Morson, Gary Saul, "Prosaic Bakhtin: Landmarks, Anti-Intelligentsianism, and the Russian Countertradition". Teoksessa Mandelker, Amy (ed.), *Bakhtin in Contexts. Across the Disciplines*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1995, 33-78.

Nietzsche, Friedrich, *Hyvän ja pahan tuolla puolen. Erään tulevaisuuden filosofian alkunäytös*. Suomentanut J. A. Hollo. Otava, Helsinki 1966.

Nietzsche, Friedrich, *Moraalin alkuperästä*. Suomentanut J. A. Hollo. Otava, Helsinki 1969.

Noro, Arto, *Muoto, moderniteetti ja 'kolmas'*. Tutkielma Georg Simmelin sosiologiasta. Tutkijaliitto, Helsinki 1991.

Ojakangas, Mika, "Ethos ja politiikka". *Politiikka* 36 (1994):3, 177-186.

Olkowski, Dorothea, "Semiotics and Gilles Deleuze". Teoksessa Sebeok, Thomas A. & Umiker-Sebeok, Jean (eds.), *Recent Developments in Theory and History. The Semiotic Web 1990*. Mouton de Gruyter, Berlin - New York, 285-305.

Pechey, Graham, "On the Borders of Bakhtin: Dialogisation, Decolonisation". Teoksessa Hirschkop, Ken & Shepherd, David (eds.), *Bakhtin and Cultural Theory*. Manchester University Press, Manchester and New York 1989, 39-67.

Peterson, Dale E., "Response and Call: The African American Dialogue With Bakhtin". *American Literature*, Volume 65, Number 4, December 1993, 761-775.

Peuranen, Erkki, "Dispuutin semiotiikkaa". *Synteesi* 1-2/1984, 44-49.

- Peuranen, Erkki, "Johdatusta Bahtiniin". Teoksessa Peuranen, Erkki & Pikkupeura, Arja (toim.), *Mihail Bahtinin elämä ja tuotanto. Venäjän kielen ja kirjallisuuden 9. kevätseminaari 15.-16.4.1988*. Jyväskylän yliopiston venäjän kielen laitoksen julkaisu No. 5, 2-19.
- Pippin, Robert B., *Modernism as a Philosophical Problem. On the Dissatisfactions of European High Culture*. Basil Blackwell, Oxford and Cambridge 1991.
- Renfrew, Alastair, "Introduction: Bakhtin, Victim of Whose Circumstances?". Teoksessa Renfrew, Alastair (ed.), *Exploiting Bakhtin*. Strathclyde Modern language Studies, New Series, No 2. Department of Modern Languages, University of Strathclyde 1997, v-xi.
- Russo, Mary, "Female Grotesques: Carnival and Theory." Teoksessa deLauretis, Teresa (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*. Indiana University Press, Bloomington 1986, 213-229.
- Russo, Mary, *The Female Grotesque. Risk, Excess and Modernity*. Routledge, New York and London 1995.
- Rutland, Barry, "Bakhtinian Categories and the Discourse of Postmodernism". *Critical Studies* Vol. 2, No. 1/2 (1990), 123-136.
- Ryklin, Mikhail K., "Bodies of Terror: Thesis Toward a Logic of Violence". Translated by Molly Williams Wesling and Donald Wesling. *New Literary History* 1991: 24, 57-74.
- Savolainen, Matti, "Keskusta, marginalia, kirjallisuus". Teoksessa Savolainen, Matti (toim.), *Marginalia ja kirjallisuus. Ääniä suomalaisen kirjallisuuden reunoilta*. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki 1995, 7-35.
- Savtšuk, Valeri, *Veri ja kulttuuri*. Suomentanut Jukka Mallinen. Atena, Jyväskylä 1996.
- Shepherd, David, "Introduction: (Mis)Representing Bakhtin". *Critical Studies* (1993) Vol. 3 No. 2 - Vol. 4 No. 1/2, xiii-xxxii.
- Siivonen, Timo, "Kyborgi. Postmodernin subjektin kyberneettinen kartoitus". *Tiede & Edistys* 3/1992, 183-198.
- Siivonen, Timo, "Subjekti modernin dispositiivissa: William Gibsonin ruumislaajityyppiset fantasiat". Teoksessa Lappalainen, Päivi & Rojola, Lea (toim.), *Kulttuurista rajankäyntiä*. Kirjallisuudentutkijain seuran vuosikirja 48. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki 1994, 54-83.
- Sihvonen, Jukka, *Aineeton syli. Johdatus audiovisuaaliseen tulevaisuuteen*. Gaudeamus, Helsinki 1996.
- Simmel, Georg, *The Sociology of Georg Simmel*. Translated, edited and with an introduction by Kurt H. Wolff. The Free Press, New York and London 1964.
- Sivenius, Hannu, "Oidipaalisuuden kritiikki ja sen ongelmat. Deleuze & Guattari ja Lacanilainen psykoanalyysi". *Tiede ja Edistys* 2/1996, 158-166.

Sloterdijk, Peter, *Critique of Cynical Reason*. Translated by Michael Eldred. Verso, London and New York 1988.

Sobchack, Vivian, "Revenge of The Leech Woman. On the Dread of Aging in a Low-Budget Horror Film". Teoksessa Sappington, Rodney & Stallings, Tyler (eds.), *Uncontrollable Bodies. Testimonies of Identity and Culture*. Bay Press, Seattle 1994, 79-91.

Stalin, J. V., "Marxilaisuudesta kielitieteessä". *Kommunisti* 7/1950, 407-425.

Stallybrass, Peter & White, Allon, *The Politics and Poetics of Transgression*. Methuen, London 1986.

Stam, Robert, *Subversive Pleasures. Bakhtin, Cultural Criticism, and Film*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1989.

Thesleff, Holger & Sihvola, Jukka, *Antiikin filosofia ja aatemaailma*. WSOY, Helsinki 1994.

Thomson, Clive, "Mikhail Bakhtin and Contemporary Anglo-American Feminist Theory". *Critical Studies* Vol. 1, No. 2 (1989), 141-161.

Thomson, Philip, *The Grotesque*. The Critical Idiom 24. Methuen, London 1972.

Tihanov, Galin, "Reification and Dialogue". Elektroninen julkaisu (1995):
<http://www.shef.ac.uk/uni/academic/A-C/bakh/tihanov.html>

Trinh T. Minh-ha, "Akustinen matka". Suomentanut Hannele Harjunen. *Naistutkimus* 1/1995, 13-24.

Turkka, Jouko, "Keisarin vanhat ja uudet vaatteet". *Helsingin sanomat* 3.8.1997.

Vattimo, Gianni, *Läpinäkyvä yhteiskunta*. Suomentanut Jussi Vähämäki. Gaudeamus, Helsinki 1991.

Voloshinov, Valentin, "Discourse in Life and Discourse in Poetry: Questions of Sociological Poetics". Translated By John Richmond. Teoksessa Shukman, Ann (ed.), *Bakhtin School Papers. Russian Poetics in Translation*, Vol 10. RPT, Oxford and Colchester 1983.

Vološinov, Valentin, *Kielen dialogisuus. Marxismi ja kielifilosofia*. Suomennos, esipuhe ja selitykset Tapani Laine. Vastapaino, Tampere 1990.

Vähämäki, Jussi, "Yli-ihminen ja yhteisö. Kulttuurikritiikki ja välitilojen harlekiinit". *Arg* 4/1992, 13-19.

Vähämäki, Jussi (1995a), "Gianni Vattimon radikaalin hermeneutiikan merkitys yhteiskuntateorialle". Teoksessa Rahkonen, Keijo (toim.) *Sosiologisen teorian uusimmat virtaukset*. Gaudeamus, Helsinki 1995, 254-285.

Vähämäki, Jussi (1995b), "Huone Jumalan mielelle". Teoksessa Agamben 1995, 5-15.

Vähämäki, Jussi, "Selvällä suomen kielellä - sivistyneen naisen ongelmia". *Nuori voima* 5/1996, 20-22.

Vähämäki, Jussi (1997a), *Elämä teoriassa. Tutkimus toimeettomasta tiedosta kommunikaatioyhteiskunnassa*. Tutkijaliitto, Helsinki 1997.

Vähämäki, Jussi (1997b), *Yhteisö ja politiikka*. Tampereen yliopisto. Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos. Julkaisuja 16/1997.

Wall, Anthony & Thomson, Clive, "Cleaning up Bakhtin's Carnival Act". *Diacritics* (1993) 23.2: 47-70.

Wallace, Michele, "Negative Images: Towards a Black Feminist Cultural Criticism". Teoksessa Grossberg, Lawrence, Nelson, Cary & Treichler, Paula A. (eds.), *Cultural Studies*. Routledge, New York and London 1992, 654-671.

Weber, Samuel, "The Intersection: Marxism and the Philosophy of Language". Translated by Chris Kubiak. *Diacritics* 15, 4(1985), 94-111.

White, Allon, "Hysteria and the End of Carnival: Festivity and Bourgeois Neurosis". *Semiotica* 54 1/2 (1985), 97-111.

White, Allon, "The Struggle Over Bakhtin: Fraternal Reply to Robert Young". *Cultural Critique*, No.8, Winter 1987-1988, 217-241.

White, Allon, *Carnival, Hysteria, and Writing. Collected Essays and Autobiography*. Clarendon Press, Oxford 1993.

Williams, Raymond, *Marxismi, kulttuuri ja kirjallisuus*. Suomentanut Mikko Lehtonen. Vastapaino, Tampere 1988.

Williams, Raymond, *The Politics of Modernism. Against the New Conformists*. Edited and Introduced by Tony Pinkney. Verso, London and New York 1989.

Young, Robert, *White Mythologies. Writing, History, and the West*. Routledge, London and New York 1990.

Zavarzadeh, Mas'ud, "Pun(k)deconstruction and the Postmodern Political Imaginary". *Cultural Critique* Number 22 Fall 1992, 5-46.

Zavarzadeh, Mas'ud & Morton, Donald, *Theory as Resistance. Politics and Culture after (Post)structuralism*. The Guilford Press, New York and London 1994.

Zielinski, Th., *Antiken och vi*. Bemyndigad översättning efter den auktoriserade tyska upplagan av Axel Nelson. Almqvist & Wiksells Förlag, Uppsala och Stockholm 1925.