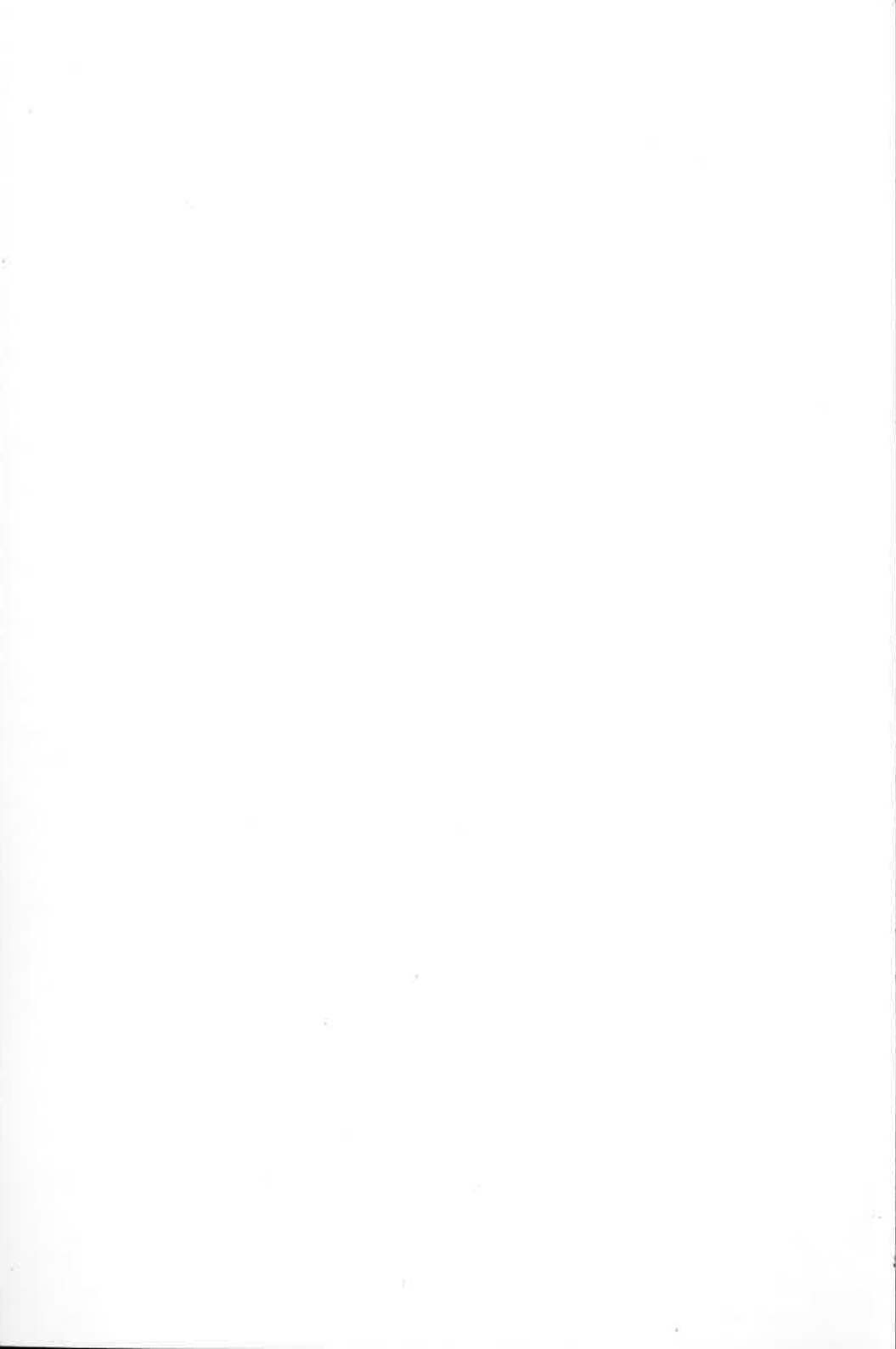


AVAINTEKSTEJÄ KULTTUURIHISTORIAAN



AVAINTEKSTEJÄ KULTTUURIHISTORIAAN



Toimittaneet Hanna Järvinen & Kimi Kärki

Cultural History – Kulttuurihistoria 6

Turku

CULTURAL HISTORY – KULTTUURIHISTORIA 6

ISBN 951-29-2798-5

ISSN 1458-1949

Kulttuurihistoria

20014 Turun yliopisto

<http://www.culturalhistory.net/>

© kirjoittajat

Kannen suunnittelu Maija Mäkikalli

Taitto Kimi Kärki

Painettu Tammer-Painossa Tampereella 2005

SISÄLLYS

Ovet auki	7
I TIEDE JA KIRJOITTAMINEN	
HANNA JÄRVINEN Vallan empiriaa. Michel Foucault: <i>La Volonté de savoir</i> (Tiedontahto)	15
TAIKA HELOLA Paradigmojen dynamiikkaa. Thomas S. Kuhnin <i>The Structure of Scientific Revolutions</i>	23
MARJO KAARTINEN Natalie Zemon Davis ja kulttuurihistoria	39
TOM LINKINEN Robert Darntonin ”History of Reading” avaimena menneisyyden lukkoihin	51
RITVA HAPULI & MAARIT LESKELÄ-KÄRKI Kirjallisia edelläkävijöitä. Virginia Woolf, oma huone ja naisten traditiot	69
LEENA ROSSI Muistitietohistoria ja Alessandro Portelli	83

II KLASSIKOT UUDESSA VALOSSA

JYRKI OUTINEN

Tuhannenpa verran poikia läksi. Kulttuuri ja historia Tapio Hiisivaaran Venäjän-Turkin -sodan popularisoinnissa

97

PAULIINA PEKKARINEN

Renessanssitutkija itseymmärryksen jäljillä. Jacob Burckhardtin *Italian renessanssin sivistys* kulttuurihistorian klassikkona

115

ANNE OLLILA

Norbert Elias ja tapojen historiallistaminen

127

SAKARI OLLITERVO

Max Weber ja vastakohtien maailma

139

III MEDIA JA POPULAARI TEKNOLOGIA

KIMI KÄRKI

Martin Heidegger, temppeliteos ja massojen teknospektaakkeli

159

PAAVO OINONEN

Katse media-arkeen. Paddy Scannellin teos *Radio, Television & Modern Life*.

173

SILJA LAINE

Beatriz Colomina: arkkitehtuuri, kieli ja visuaalisuus

185

PETRI PAJU

Anna porvarille sähköä! Carolyn Marvinin *When Old Technologies Were New*

195

JAAKKO SUOMINEN

Teknologian tilat ja tarinat. David Nye teknologian kulttuurihistorioitsijana

205

JUSSI PARIKKA

Historiallisia sarjakytkentöjä. Friedrich Kittlerin mediateknologiset verkostot

221

Kirjoittajat

238

OVET AUKI

Hän astui luolan suulle ja lausui sanat: "Aukene, sesami!" Ovi avautui heti ja hänen sisään astuttuaan se sulkeutui hänen jälkeensä. Hän kantoi nopeasti ovensuuhun niin monta kultasäkkiä kuin olisi voinut kuljettaa, mutta hänen ajatuksensa olivat niin kiintyneet rikkauksiin, jotka hän saisi haltuunsa, ettei hän muistanut taikasanaa, vaan lausui sesamin asemesta: "aukene, ohra!" ja oli hyvin ihmeissään, kun ovi pysyi visusti suljettuna. Hän mainitsi useita viljalajeja, mutta ovi ei vain auennut. ("Ali Baba ja neljäkymmentä ryöväriä".)

Tämän kirjan tarkoituksena on esitellä lukijalle, miten empiirisesti painottuneesta tutkimuskirjallisuudesta löytää metodologisen sisällön. Kysymme, miten tietyissä teoksissa teoria ja empiria kietoutuvat toisiinsa tavalla, joka on innoittanut kulttuurihistorian tutkijoita. Keskeinen kysymyksemme ei siis ole mitä kulttuurihistoria on, vaan **miten** kulttuurihistoria on. Tämä on kysymys, jonka kanssa myös monet kirjaan kirjoittaneista ovat painiskelleet: kulttuurihistorian opinnoissa saattaa ennättää pitkällekin löytämättä lukemistaan teoksista vastausta tähän.

Turun yliopiston kulttuurihistorian oppiaineessa on perinteisesti keskusteltu paljonkin kulttuurihistorian metodologian luonteesta ja monipuolisuudesta, mutta samoja teoksia siteerataan myös lähitieteissä. Mikä siis tekee niistä nimenomaan kulttuurihistoriaa eikä esimerkiksi historiaa, sosiologiaa, antropologiaa, filosofiaa, kirjallisuudentutkimusta, mediatutkimusta tai taidehistoriaa? Esittämämme vastaus on lopulta yksinkertainen: kulttuurihistoria on oma metodologiansa. Kulttuurihistoria on itsessään tapa lukea kirjallisuutta, joka saattaa ensi-

silmäykseltä vaikuttaa aivan muuhun tieteenalaan kuuluvalta. Tässä kokoelmassa esimerkiksi tieteenhistorioitsija Thomas Kuhnin, kirjailija Virginia Woolfin ja filosofi Martin Heideggerin teoksia luetaan kulttuurihistoriana.

Kirja on jaettu karkeasti kolmeen osaan. Ensimmäisessä käsitellään tieteenhistoriaa, tekstien lukemisen tapoja ja myös itse kirjoittamista erilaisista näkökulmista, toiseen on koottu joukko pohdintoja popularisoinnista ja sosiaalistumisprosessista tiettyjen klassikkotekstien kautta nähtynä ja kolmannessa puhutaan mediasta, populaarikulttuurista ja teknologiasta. Tekstit asettuivat varsin luontevasti keskustelemaan keskenään, mutta toimitustyömme punaisen langan aukikeriminen on kenties silti paikallaan.

Kirjan aloittaa Hanna Järvisen artikkelissaan esittelemä Michel Foucault'n *Seksuaalisuuden historian* ensimmäinen osa, *La Volonté de savoir* (Tiedontahto). Foucault on lyönyt leimansa niin lähtemättömästi myöhempään tutkimukseen, että hänen ajatuksensa vaikuttavat kovin moneen kertaan esille tuoduilta, ja monet tutkijat siteeraavat häntä tietämättään. Paluu itse tekstiin paljastaa ja avaa vaikutusvaltaisen tutkijan ajattelun tuoreella tavalla. Thomas Kuhnin vaikutusvaltainen tieteen kritiikki *The Structure of Scientific Revolutions* tarjoaa Taika Helolan mukaan mahdollisuuden tarkastella kriittisesti tiedettä kulttuurisena ilmiönä.

Muistamisen, tietämisen ja lukemisen suhde nousee esiin Leena Rossin tekstissä Alessandro Portellin muistitietoa käsittelevästä artikkelista "What makes oral history different", joka uudelleen luettuna ei ollutkaan aivan muistetun kaltainen. Avaintekstejähän luetaan moneen kertaan ja aina uudelleen, kuten myös Tom Linkinen muistuttaa kirjoittamalla Robert Darntonista ja omista moninaisista lukukerroistaan "History of Reading" -tekstin äärellä. Hän huomauttaa, etteivät kaikki tekstit suinkaan avaudu ensimmäisellä lukemiskerralla, eivät aina toisella tai kolmannellakaan. Lisäksi jokainen lukukerta, kuten Marjo Kaartinen toteaa käsitellessään Natalie Zemon Davisin teosta *Society and Culture in Early Modern France*, saa meidät havaitsemaan uusia piirteitä lukemastamme. Ihailemme milloin tekstin metodologista oivaltavuutta, milloin hyvää ja huoliteltua ilmaisua, milloin kirjoittajan rohkeutta tarttua vaikeisiinkin kysymyksiin. Ritva Hapuli ja Maarit

Leskelä-Kärki lukevat Virginia Woolfia naishistorian edustajana ja naisten kirjoittamisen ehtojen esille tuojana. Woolf näyttäytyy tärkeänä edelläkävijänä ja yhä edelleen inspiroivana kirjoittajana ajalta, jolloin naisen tila oli rajatumpi.

Teoksen toinen osa pureutuu siis klassikoihin. Jyrki Outisen herääminen historian popularisoinnin ongelmiin ja mahdollisuuksiin tapahtui isänmaallista paloa täynnä olevan Venäjän–Turkin sotaa käsittelevän *Tuhannenpa verran poikia läksi* -historiikin kautta. Tämä kertoo meille hyvin erityyppisten, usein vanhempien tekstien käyttökelpoisuudesta kulttuurihistorian tutkijan joskus yllätyksellisillä poluilla. Kulttuurihistorian tieteenalalla on kuitenkin myös omat klassikkonsa, teokset, joihin viitataan harvinaisen usein. Joskus tarkkaavaisesti kuunteleva havainnoitsija saattaakin huomata näiden kirjojen muuttuneen liki spekulatiivisiksi. On mahdollista ja jopa todennäköistä, että useamminkin illanistujaisissa on käyty keskusteluja, joissa kaikki olettavat kaikkien muiden lukeneen tietyn teoksen, vaikka kukaan seurueessa ei vain kehtaa myöntää, ettei koskaan ole opukseen tutustunut. Tällaisia kulttuurihistorian perusteoksia ovat esimerkiksi Jacob Burckhardtin *Italian renessanssin sivistys*, josta Pauliina Pekkarinen kirjoittaa, ja Sakari Ollitervon artikkelissaan esittelemä Max Weberin *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Kuten Pekkarinen toteaa, Burckhardt esitetään usein antisankarina, diletanttina, joka jätetään lukematta, koska oletetaan, ettei hänellä ole mitään annettavaa nykylukijalle. Ollitervon luenta Weberin teoksesta taas painottaa tämän monipuolisuutta ja -tulkintaisuutta niin historiallisena kuin tämän päivän lukijalle arvokkaana metodologisena tekstinä. Kaikkien tietämiä klassikoita edustaa myös Norbert Elias. Anne Ollila tarkastelee sosiaalishistorioitsija Eliasia ja tämän kolmiosaista *Über den Prozess der Zivilisation* -teosta tapojen historiallisuuden analyysinä.

Teoksen kolmannen osan aluksi Kimi Kärki yhdistää Martin Heideggerin *Taideteoksen alkuperän* ideat taiteen kulttuuria yhdistävästä voimasta rockmusiikin lavaspektaakkeleihin. Heidegger löytyy myös Paavo Oinosen artikkelissaan tarkasteleman mediahistorioitsija Paddy Scannellin keskeisten ontologisten lähtökohtien taustalta. Tosin Scannell on teoksessaan *Radio, Television & Modern Life* ennen muuta kiinnostunut mediateknologian ja arjen suhteesta. Massakulttuuriin ja

visuaalisuuteen kytkeytyvä arkkitehtuuri ja Walter Benjaminin asema tekstin tärkeänä harmaana eminenssinä yhdistävät Kärjen tekstin myös Silja Laineen käsittelemään arkkitehtuurin historian tutkija Beatriz Colominaan ja tämän teokseen *Privacy and Publicity. Modern Architecture as Mass Media*. Laineen mukaan arkkitehtuurin historian kirjoittaja on aina ennen muuta tekemisissä visuaalisten ilmiöiden kielellistämisen ongelmien kanssa. Ajatus arkipäivän ja teknologian suhteesta löytyy Oinosen ohella keskeisenä myös Petri Pajun tekstin taustalta. Pajun tarkastelema Carolyn Marvin on teoksessaan *When Old Technologies Were New* kirjoittanut menneisyyden teknologiakokemuksista, ajasta jolloin sähkövalo mullisti teknologista ymmärrystä ja tulevaisuuden kuvittelea, aivan kuten tietotekniikan muutos nykyään.

Tietyissä mielessä teoksen kolmijakoinen järjestys on silti keinotekoinen, sillä tekstit keskustelevat keskenään myös jaottelun yli. Naiskirjailijoiden mahdollisuudet tietyissä historiallisessa sukupuolijärjestelmässä rinnastuvat esimerkiksi Jussi Parikan tarkasteleman mediahistorioitsija Friedrich Kittlerin teoksessaan *Aufschreibesysteme 1800/1900* esittämiin pohdintoihin teknologisen kehityksen ja materiaalisen todellisuuden olennaisuudesta kommunikation mahdollisuuksille ja jatkuvalle muutokselle. Jaakko Suomisen käsittelemä teknologian historioitsija David Nye taas painottaa teoksessaan *Narratives and Spaces* teknologian historian narratiivisia ja mentaalihistoriallisia puolia – molemmat tuttuja asioita vaikkapa uuden ajan alun historian tutkijoille.

Opiskelijan näkökulmasta kulttuurihistorian metodologian hahmottamisen hankaluus onkin juuri oppiaineen monimuotoisuudessa: avaintekstimme sijaitsevat kaukana toisistaan niin tieteenalojen kentällä kuin ajallisestikin. Uuden ajan alun sukupuolijärjestelmällä ei ensi näkemältä ole paljoa yhteistä teknologian ja muotoilun kanssa, eivätkä tilan problematiikasta kiinnostuneet ensimmäiseksi lue kirjoja populaarikulttuurista. Ainoa tapa löytää oma metodologinen kultasuonensa on lukea saatavilla olevia vaihtoehtoja sekä etsiä empiriasta muiden hyväksi havaitsemia tapoja käsitellä omia aihepiirejään. Valmiista tutkimuksesta jää kuitenkin yleensä pois metodologian löytämiseen tarvittava harhailu sekä itse metodologisen ymmärtämisen muotoutuminen tutkijan omana henkilöhistoriallisena prosessina. Tämän kokoelman artikkelit pyrkivät konkreettisten esimerkkien kautta kertomaan etsimisestä

ja löytämisestä, taidosta tunnistaa osuva metodi ja keinoista erottaa teoreettiset ideat empiirisestä ympäristöstään. Lähestymme kulttuurihistoriaa häpeämättömän subjektiivisesti, omien tärkeiden tekstiemme ja oivallustemme kautta.

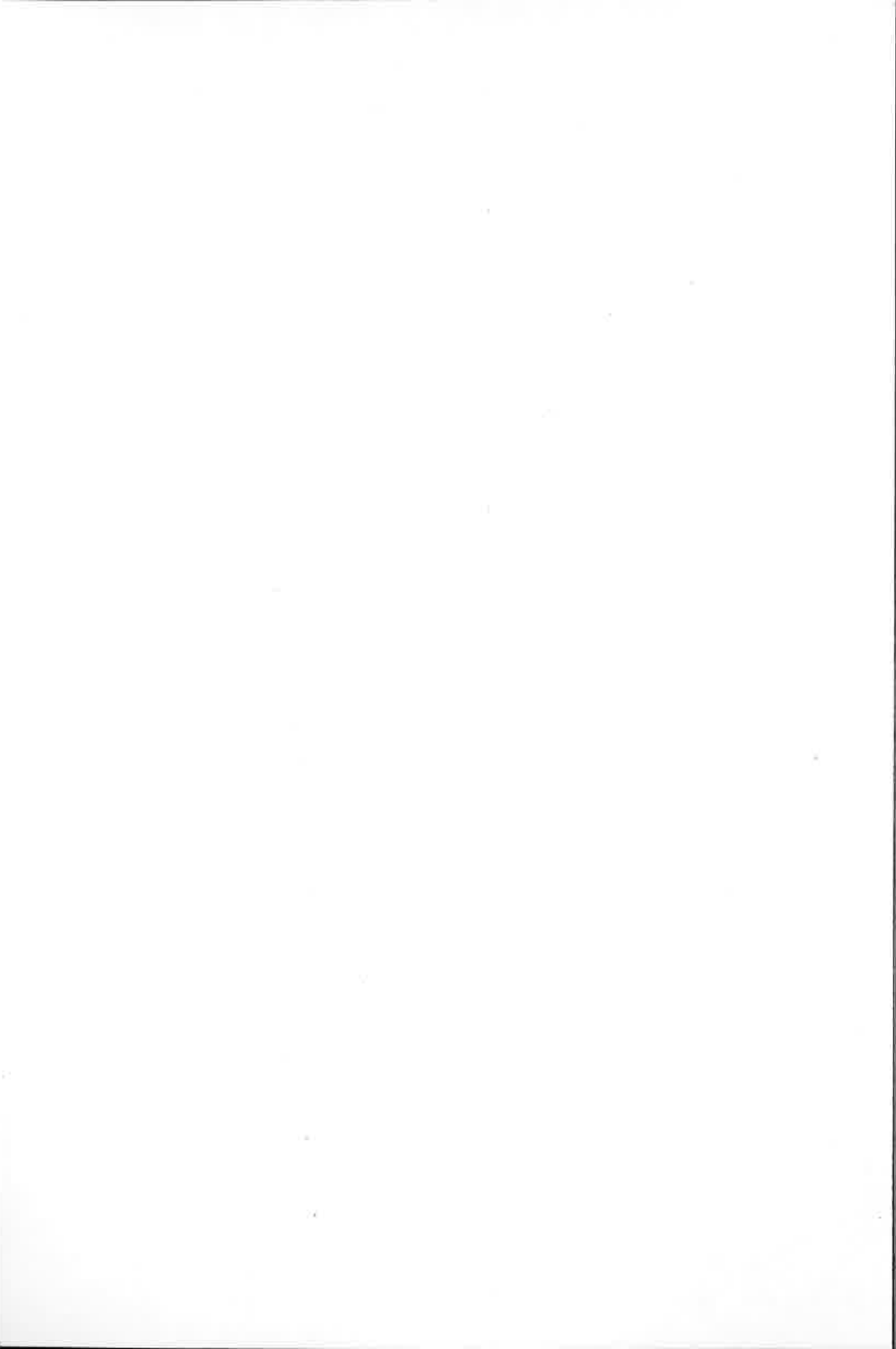
Erilaisista, persoonallisista kirjoittamisen tavoista kertoo myös artikkeleissa esitelyjen avaintekstien suhde muuhun kirjallisuuteen. Osa kirjoittajista on halunnut syventyä ennen muuta yhden kirjan merkityskenttiin, toiset taas ovat pyrkineet kontekstualisoimaan tekstejä laajemmin. Tämän seurauksena moni teoksen kirjoittajista on upottanut käyttämänsä kommentaaritekset tekstin sisään, kun taas osa on tuonut konkreettisesti näkyville käyttämänsä bibliografian. Nämä lopussa esiin nostetut tekstit olemme nimenneet vara-avaimiksi – nehan ovat avanneet kirjoittajille saman lukon kuin varsinainen avaintekstikin.

Tutkimustyössä on usein kysymys valinnoista – joidenkin ovien avaaminen sulkee toisia. Tästäkin huolimatta kokonaisvaltaisuuteen pyrkiminen vaatii lopulta avoimuutta, halua tutustua myös sellaisiin teoksiin, jotka eivät periodin tai tutkimuksen aihepiirin puolesta suoranaisesti liity omiin kiinnostuksen kohteisiin. Renessanssijan Englantiin sijoitettava tutkimusaihe voi kertoa 1800-luvun tutkijalle kulttuurihistoriallisesta lukutavasta enemmän kuin arvaisikaan.

Kiitämme Henri Terhoa ja Leena Rossia teoksen kieliasua koskevista korjauksista ja huomioista.

Turussa ja Helsingissä 28.11.2005

Toimittajat



I

TIEDE JA KIRJOITTAMINEN

Michel Foucault: *La Volonté de savoir* (1976)

Ranskalainen filosofi ja tiedonhistorioitsija Michel Foucault syntyi Poitiers'ssä 15.10.1926 varakkaaseen perheeseen. Vuonna 1946 pääsi Pariisiin lycée Henri-IV:stä École Normale Supérieureen, jossa opiskeli mm. Louis Althusserin ja fenomenologi Maurice Merleau-Pontyn oppilaana. Foucault suoritti licencen filosofiassa vuonna 1948, psykologiassa 1950, ja diploman 1952 psykopatologiassa. Tämän jälkeen hän opetti 1954–1958 ranskaa Uppsalan yliopistossa, vietti sitten vuoden Varsovan yliopistossa ja vuoden Hampurissa. 1960 hän palasi Ranskaan johtamaan Clermont-Ferrand -yliopiston filosofian laitosta, jossa hän tapasi elämäkumppaninsa Daniel Defertin ja kiinnostui poliittisesta aktivismista. Seuraavana vuonna hän julkaisi ensimmäisen keskeisistä teoksistaan, *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), jossa hän dekonstruoii hulluuden käsitettä ja josta hän sai Doctorat d'état'n. Sitä seurasi *Naissance de la clinique: Une Archéologie du regard médical* (1963) ja paljon keskustelua herättänyt *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines* (1966).

Vastusteluistaan huolimatta Foucault niputettiin Jean-Paul Sartren eksistentialismia vastustaneiden uusien strukturalistien Jacques Lacanin, Claude Lévi-Straussin ja Roland Barthes'n joukkoon. Vuoden 1968 opiskelijamellakoiden jälkeen anti-kommunistiksi julistautunut Foucault korjasi argumenttejaan tiedon historiasta kirjassaan *L'Archéologie du savoir* (1969). Vuonna 1970 hänet nimettiin Collège de Francen tiedon järjestelmien historian professoriksi. Foucault ajoi aktiivisesti vankien oikeuksia ja siirtyi tutkimaan rikoksen ja rangaistuksen suhdetta teoksessaan *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (1975). Vuonna 1976 seurasi seksuaalisuuden historian ensimmäinen osa, *La Volonté de savoir*, jonka kaksi seuraavaa osaa, *L'Usage des plaisirs* ja *Le Souci de soi* julkaistiin vasta juuri ennen Foucault'n kuolemaa AIDSista aiheutuneisiin komplikaatioihin 1984.

VALLAN EMPIIRIAA
Michel Foucault: *La Volonté de savoir* (Tiedontahto)

Hanna Järvinen

The Creator, if He exists, must have an inordinate fondness for beetles.
(J.B.S. Haldane [1892–1964], kysyttäessä mitä luonnon tutkiminen on opettanut hänelle Jumalasta.)

Parhaimmillaan – tai pahimmillaan – metodologia voi mullistaa elämäsi. Vuonna 1996 Pohjois-Englannissa opiskellessani sain sosiologian MA-seminaarissa kotitehtäväksi kirjoittaa lyhyen esityksen Michel Foucault'n kirjasta *La Volonté de savoir* (1976), joka oli kerrassaan oivaltavasti käännetty nimellä *The History of Sexuality Volume I: An Introduction*. Muistan hyvin selvästi huoneeni, jossa kirjaa luin: sänkyni ovea vastapäätä, työpöytäni ikkunani edessä, seinään upotetun kirjahyllyn, jopa vanhan kokolattiamaton kuviot. Olen harvoin alkanut lukea mitään teosta uudelleen heti loppuun päästyäni siksi, että koin ymmärtäneeni jotain, jota en aivan ymmärtänyt.

La Volonté de savoir tarkoittaa tiedontahtoa, ja tällä nimellä teos on sittemmin (1999) myös käännetty suomeksi. Nimi viittaa Friedrich Nietzschen käsitteeseen vallantahdosta (der Wille zur Macht, ranskaksi la volonté de pouvoir), ja Nietzsche olikin yksi Foucault'n keskeisistä filosofisista esikuvista. Vaikka sittemmin olen tutustunut laajemmin

kin Foucault'n kirjoituksiin, *Tiedontahdon* merkitys on ollut keskeisin omalle kasvulleni historioitsijana. Teoksessa esitetyt ajatukset tarjosivat aikanaan minulle maailman ymmärtämisen tavan, joka järkytti juuri siellä, missä pitikin. Kesti kuukausia, ennen kuin kykenin suhtautumaan lukemaani kriittisesti ja havaitsemaan esitettyjen ajatusketjujen reiät ja epäloogisuudet, ja vuosia, ennen kuin saatoin pätevästi argumentoida omien ajatusteni puolesta lankeamatta juuri siihen puheen tapaan, jota vastustaakseni olin niin innostunut Foucault'sta.

Kovin monet ovat sittemmin väittäneet minulle, että Foucault'a on vaikea ymmärtää tai että Foucault'n ajatukset ovat vanhentuneita. Nämä reaktiot ovat nähdäkseni saman ongelman osia. Foucault'n vaikeus liittyy hänen tapaansa kirjoittaa teoreettisesti haasteellisista ajatuksista empiirisen materiaalin kautta. Filosofille tämä on ongelma, koska Foucault käsittelee ajatuksia menneen ajan lähteiden valossa, sotkien filosofiseen rakennelmaan erinäisiä esimerkkejä, jotka usein monimutkaistavat käsiteltävää asiaa sekoittamalla siihen elävän elämän ikäviä konkreettisia realiteetteja. Ja ikään kuin tässä ei olisi tarpeeksi, Foucault esittelee ajatuksensa narratiivisesti, eli kertoo lukijalle tarinaa, jonka juoni tiivistyy loppua kohden. Kuvailuilla esimerkeillä ei siis välttämättä heti tunnu olevan paljoa tekemistä keskenään ja esitetyn argumentin monitahoisuuden ymmärtää vasta päästyään kirjan loppuun. Tällöin, tiedonhalun täyttämänä, lukijan on aloitettava uudelleen alusta ymmärtääkseen nyanssit, jotka aluksi vaikuttivat turhalta sanamaalailulta, tai esimerkit, jotka näyttivät sattumanvaraisilta.

Narratiivisuuteen tottuneemmalle historioitsijalle Foucault taas on ongelmallinen, koska hän on kiinnostuneempi teoriasta kuin empiiristen lähteidensä kokoamisesta ja tarkastelusta. Foucault ei harrasta turhia alaviitteitä tai lähdekritiikkiä, ja argumenttien perustana esitetty lähdeaineisto on kapea-alaista ja liki sattumanvaraista. Tämä nostaa kenen tahansa historioitsijan niskavillat pystyyn, varsinkin kun tämä näsäviisas ranskalainen esittää heppoisten lähteiden perusteella laajoja tulkintoja länsimaisen kulttuurin kehityksestä – ja on lisäksi oikeassa. Tai vähintäänkin pakottaa kaikki muut lukemaan kaikki muut lähteet uudelleen esittämänsä tulkinnan valossa. Raivostuttavaa.

Teoksissaan Foucault puhuttelee usein lukijaa suoraan, ennakoiden tämän reaktioita ja vasta-argumentteja. Teksti soljuu kuin histo-

rian popularisoinneissa, joihin akateemisessa maailmassa suhtaudutaan yleensä alentuvasti, mutta tämä näennäinen helppous on myös keskeinen pedagoginen strategia. Retorinen sujuvuus ja argumentoinnin keveys johtavat lukijan ottamaan esitetyt väitteet annettuna myös silloin, kun Foucault tahallaan johtaa lukijaa harhaan korostaakseen oman käsityksensä eroa aiemmin oletettuun. Tässä suhteessa *La Volonté de savoir* on kuin hyvä luento, jossa vaikeita asioita opetetaan hyvin konkreettisin keinoin, sattuvien esimerkkien avulla, ja oivaltamaan omien olemassa-olevien ajatusketjujen luonne historiallisesti muokkaantuneina rakenteina. Luento on kuunneltava loppuun saakka, jotta kokonaisuuden voi ymmärtää.

Pitkässä haastattelussa, joka on julkaistu nimellä *Remarks on Marx* (1991), Foucault totesi historian merkityksen olevan kokemuksessa, jonka historiankirjoitus tuottaa lukijassa:

[I]t is evident that in order to have [- a transformative experience -] through a book like *The History of Madness*, it is necessary that what it asserts is somehow 'true', in terms of historically verifiable truth. But what is essential is not found in series of historically verifiable proofs; it lies rather in the experience which the book permits us to have. And an experience is neither true nor false: it is always a fiction, something constructed, which exists only after it has been made, not before; it isn't something that is 'true', but it has been a reality.

Foucault'n myötä ymmärsin, että tieteessäkin tärkeintä on hyvä tarina. Tahdomme tietää, miten niin menneisyyden kuin nykypäivänkin ihmiset kokevat itsensä ja maailmansa ja millaista kuvaa he tuottavat itseltään. Esimerkiksi epigrammissa siteeraamani, evoluutiobiologi J. B. S. Haldanen nimiin laitettu lause on, Stephen Jay Gouldin *Dinosaur in a Haystack* (1989) mukaan parhaimmillaankin paranneltu versio jostain, jota Haldane kenties sanoi. Lähdekriittisesti sitaatti ei siis ole luotettava, mutta kuten Foucault yllä toteaa, tärkeintä historiankirjoituksessa on kerrotun tuottama kokemus, menneisyyden arvo nykypäivässä. Haldanen sitaatti on biologien lempilapsia: sen esittäminen väärässä historiallisessa yhteydessä 5.10.1989 julkaistussa *Nature*-lehden artikkelissa sai aikaan pienen myrskyn vesilasissa, jonka ansiosta myös Gould kirjoitti asiasta esseensä. Jotain sanotussa siis kuvastaa biologien itseymmärrystä – se ei kenties ole Jumalan olemassaolon kyseenalaistaminen, sillä lau-

seesta on useita variantteja, vaan lauseen monitulkintainen ironisuus, suuren huomion kiinnittäminen pieniin kovakuoriaisiin. Gould johtaa sitaatista sekä ekologisen puolustuspuheen että huomion tietomme rajallisuudesta. Foucault olisi kenties huomauttanut, kuinka sitaatti kuvastaa haluamme luokitella, määritellä ja järjestää kaikkea ympärillämme.

Foucault saattaa kuulostaa vanhentuneelta, koska olemme humanistisella ja yhteiskuntatieteellisellä alalla omaksuneet niin monet hänen ajatuksensa, että Foucault'n tapa esittää ajatuksensa uusina vaikuttaa nykyisin liioittevalta. Esimerkiksi *La Volonté de savoir* ampuu heti ensi sivuillaan täyslaidallisen kirjan ilmestymisaikaan ajankohtaiseen debattiin erilaisista ”vapautusliikkeistä”. Me olemme jo kuulleet tämän argumentin. Me olemme jo lukeneet kymmenien vuosien aikana kirjoitetut sadat artikkelit ja kirjat, joissa Foucault'n tekstejä kritisoidaan aivan yhtä ankarasti kuin hän aikanaan kritisoi edeltäjiään, ja usein, kuten Paul Bové esipuheessaan Gilles Deleuzen kirjaan *Foucault* (2000, ranskaksi 1986) huomauttaa, ymmärtämättä, mitä Foucault itse asiassa sanoi:

[Charles Taylor] has measured Foucault by a certain unannounced and unexamined set of argumentative standards of signification which he thinks are central to ”reasoning” itself – whereas we might easily say that they belong rather to the constitutive practice of the discipline of which he is a leading exponent. [Thus,] he unspokenly assumes that ”sense” itself must be the end of discursive writing and that it must result from an integrated logic of analytic discourse. [W]e could distance ourselves from Taylor’s language and say that he has made no effort to understand the genealogical burden of his discipline, its discourses, its institutional forms, and his place within it. We could then say he knows not what he does. But that would be to accuse him of not having done the impossible: taking an ironically and historically critical position on his own disciplinary formation so that he might then self-confidently cut across it all. In other words, it would be to accuse him of not being Nietzsche or Foucault.

Koska Foucault'n ironinen ja kriittinen asenne kohdistuu häneen itseensä, hänen tosina omaksumiinsa väitteisiin ja hänen edustamiinsa tieteenaloihin, ei ole ihme, että hänen kollegansa ovat suhtautuneet häneen nuivasti – heillehän naurettiin päin naamaa, heidän kallisarvoi-

set käsitteensä heitettiin romukoppaan, heidän tutkimuksensa esitettiin perustaltaan virheellisinä.

Toisin kuin vanhan englanninkielisen laitoksen otsikoija oletti, *La Volonté de savoir* ei itse asiassa käsittele seksuaalisuuden historiaa, vaan kysyy, miten seksuaalisuus käsitteenä on olemassa. *La Volonté de savoir* ei niinkään kuvaa empiiristä materiaalia kuin kertoo seksuaalisuudesta tiedon muotona. Kaikki Foucault'n teokset voisikin tiivistää subjektin muotoutumisen historiaksi: hän kysyy, millaisissa olosuhteissa inhimillisestä subjektista tulee tiedon objekti, millaiset ovat ne prosessit, joissa tietynä aikana tuotetaan tietynlaista tietoa. Loppujen lopuksi kyse on vallasta, omasta asemastamme suhteessa erilaisiin vallan muotoihin, omista teoistamme vallan käyttäjinä.

Olenkin samaa mieltä *Saint Foucault* -kirjan (1995) kirjoittaneen David Halperinin kanssa, että Foucault'n radikaaleimmat ajatukset on aktiivisesti unohtettu. Pintapuolisesti lukeistuna edellä mainittu *La Volonté de savoirin* aloitusargumentti tuntuu olevan, että ajatus "vapautumisesta" olettaa vapautumista jostakin, ja että vapautusideologian vaatimaa alistamisen tai hiljentämisen (repression) kulttuuria ei koskaan ollut – pikemminkin päinvastoin: seksuaalisuuden käsitteen keksiminen aiheutti suorastaan diskursiivisen räjähdysten, eivätkä seksuaalisuutensa repressoineet viktoriaanit juuri muusta puhuneetkaan kuin seksistä.

Tarkkaavaisempi lukija voi havaita kirjassa myös toisen argumentin. Georges Canguilhem tutkii teoksessaan *Le Normal et le pathologique* (1966) sairauden ja terveyden lääketieteellistä määrittelyä. Canguilhem mukaan normaali määrittyy aina patologisen kautta, ja siksi normaali on mahdottomuus. Ajatusta soveltaen Foucault osoittaa, kuinka seksuaalisuudesta puhuttaessa seksuaaliaktit luokitellaan erilaisiin perversioiden kategorioihin. Muistuttaen lukijaa käsitteen historiallisesti ja kulttuurisesti rakentuneesta luonteesta Foucault osoittaa, kuinka seksuaalisuuden käsitteen synty johti edellä mainittuun intoon puhua ei suinkaan seksistä (yksilöllisistä seksuaaliakteista) vaan seksuaalisuudesta (objektifioidun subjektin "luonnollisesta" ominaisuudesta). Seksuaalisuus tavallaan rinnastuu uskomukseen, jonka mukaan keräämällä jok'ikinen kovakuoriainen lasikaappiin voitaisiin saavuttaa täydellinen tieto kovakuoriaisista. Näin ei kuitenkaan ole, sillä kovakuoriaisten

kerääminen lasikaappiin ei poista ennakko-olettamusta, joka itse asiassa määrittelee täydellisen tiedon kovakuoriaisista – käsitys siitä, mitä ”kovakuoriaisella” tarkoitetaan määrittää, mitkä hyönteiset lasikaappiin laitetaan.

Käytin kuitenkin tarkoituksella sanaa ”pintapuolinen”, sillä siinä on lopulta villakoiran ydin. Foucault’a voi lukea hyvinkin tarkkaan havaitsematta, että sana ”pintapuolinen” ei sovellu tämän puheen tapaan, jossa luovutaan vanhasta pinta-syvärakenne vastakkainasettelusta. Tämä näkyy erityisen selvästi tarkasteltaessa seksuaalisuuden määrittämistä jonkinlaiseksi inhimillisyyden keskiöksi, totuudeksi hämäävän pinnan alla. *La Volonté de savoir* jatkaakin Foucault’n jo väitöskirjassaan (*Maladie mentale et personnalité*, 1954, uudelleenjulkaistu muokattuna nimellä *Maladie mentale et psychologie*, 1962) aloittamaa kritiikkiä psykoanalyysejä vastaan. Foucault’n mukaan psykoanalyysi on vaarallinen pseudotiede, joka toimii tieteen sijaan uskonnon logiikalla: psykoanalyysi on katolista rippiä vastaava tilanne, jossa analyytikko kertoo potilaan tunnustuksen perusteella totuuden potilaasta. Näin seksuaalisuus on kuin perisynti, jotain, jota emme voi havaita itsessämme ellemme usko sen olemassaoloon. Seksuaalisuus on kaiken pahan alku ja juuri, jonka olemassaolon ja merkityksen analyytikko todentaa ja josta juuri tästä syystä voidaan puhua (kuten kovakuoriaisista) *ad infinitum*.

Lyhyesti ilmaistuna, Foucault’n projektina on paljastaa ontologiset ja epistemologiset ennakko-oletukset, joihin olemassa oleva hegemonia nojaa. Foucault ei kysy ”mitä valta on” vaan ”miten valta on”. Mikään ei ole vallan ulkopuolella, sillä valta ei ole substantiivi vaan verbi. Olemme kaikki erilaisten diskurssien verkoissa, sekä diskurssien muovaamia että niitä muovaavia. Valtasuhteiden muotoutuminen asioiden ”luonnolliseksi” järjestykseksi peittää ja hiljentää vaihtoehtoiset tavat järjestää maailmaa, suojellen siten olemassa olevaa hegemoniaa, joka pyrkii kontrolloimaan diskurssissa käytettyä valtaa ja sulauttamaan itseensä myös asiantilaa vastustavat elementit. Hyvänä esimerkkinä tästä on ”homoseksuaalisuuden historia”, jossa ei kyseenalaisteta valtarakennetta, jonka kautta homoseksuaalisuus käsitteenä ja identiteettinä muodostuu – siis *La Volonté de savoir*issa käsiteltyä tapaa alistaa kaikki inhimillinen toiminta mysteeriselle ”seksuaalisuudelle”.

Foucault’n pelottavin ajatus onkin, että aivan kaikki on suhteellista:

ymmärrämme ”oikean” ja ”väärän”, ”toden” ja ”epätoden” ainoastaan, koska olemme nämä käsitteet muovanneen kulttuurin tuotteita. Kulttuuri ja historia ehdollistavat meidät ymmärtämään tietyt asiat ”tosiksi” ja ”oikeiksi”, mutta ymmärryksemme on itsessään vallankäytön tulosta. Kuitenkin juuri tässä relativistisuudessa on myös Foucault’n tarjoama poliittinen mahdollisuus: kuka tahansa voi omalla toiminnallaan pyrkiä muuttamaan tapojamme ymmärtää maailmaa. Instituutioiden suojissa menneisyyden suurta kertomusta uudelleen kirjoittavalla on siihen erityisen suuri mahdollisuus ja mahdollisuuden myötä myös vastuu. Kaiken ollessa poliittista jokainen toimmemme, jokainen lauseemme tulee olla harkittu suhteessa valtaan. Kuten Foucault’n kirjoissaan esiin nostamat määrittelyt seksuaalisuudesta, rikollisuudesta tai mielisairaudesta osoittavat, akateemisissa kammioissamme tekemillämme abstrakteilla kategorisoinneilla ja luokitteluilla on hyvin konkreettisia seurauksia tavallisille ihmisyksilöille. Meillä jokaisella on poliittinen vastuu sanomastamme myös silloin, kun aiheemme näyttävät liitelevän kaukana maahanmuuttajapolitiikasta, terrorismiuhista tai muista päivänpolttavista kysymyksistä. Henkilökohtaisesti olen sitä mieltä, että maailma olisi parempi paikka, jos useampi yliopistoprofessori antaisi mellakka-poliisin katkoa kylkiluitaan.

Thomas S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions* (1962)

Yhdysvaltalainen tieteenfilosofi ja -historioitsija Thomas Samuel Kuhn syntyi Cincinnatiassa, Ohiossa 18. heinäkuuta vuonna 1922 keskiluokkaiseen juutalaisperheeseen. Hän opiskeli fysiikkaa Harvardin yliopistossa 1940-luvulla valmistuen tohtoriksi vuonna 1949. Vuosien 1949 ja 1956 välillä Kuhn oli pätkätöissä Harvardin yliopistolla, jossa hän muun muassa joutui tutustumaan tieteen historiaan historiallisten tieteellisten tekstien kautta tiedettä humanistiopiskelijoille opettaessaan. Kuhn työskenteli useammassa Yhdysvaltain huippuyliopistossa ennen kuin siirtyi 1980-luvun alussa loppu-uransa ajaksi Massachusetts Institute of Technologyyn.

Uransa aikana Kuhn julkaisi lukemattomia artikkeleita ja viisi pääteosta, joista ensimmäisen tieteenhistorian tutkimuksensa *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* Kuhn julkaisi vuonna 1957. Hänen tunnetuin työnsä *The Structure of Scientific Revolutions* julkaistiin ensimmäisen kerran vuonna 1962 ja jälkikirjoituksella varustettuna vuonna 1970. Tässä teoksessa Kuhn hahmottelee tieteen edistymisen yleisteorian sekä tuottaa käsitteen ”paradigma”. Myöhemmin julkaistuissa kolmessa teoksessaan Kuhn pääasiassa kehitteli ja perusteli *The Structure of Scientific Revolutionissa* esittelemiään ajatuksia. Kuhnin tieteenhistoriallisen paradigman vaikutus tieteenhistorialliseen ja -filosofiseen keskusteluun oli suurimmillaan 1960-luvulta 1980-luvun lopulle saakka, josta lähtien yleisimmäksi tutkimussuunnaksi alkoi muodostua tieteellinen realismi. Tästä huolimatta erityisesti Kuhnin käsite ”paradigma” puolustaa edelleen paikkaansa tieteenhistorian ja -filosofian käsitteistössä.

Thomas S. Kuhn kuoli syöpään kotonaan Cambridgessa Massachusettsissa 73 vuoden iässä 17.6.1996.

PARADIGMOJEN DYNAMIIKAA
Thomas S. Kuhnin *The Structure of Scientific Revolutions*

Taika Helola

Prinssit, tähdet ja baobab-puut

Antoine de Saint-Exupéry kertoo satukirjassaan *Pikku Prinssi* Pikku Prinssistä, jonka tähdellä kasvoi sekä hyviä että pahoja kasveja. Pahoja kasveja olivat baobab-puut, joiden taimet Pikku Prinssi kitki tähdellään hyvin tarkkaan aamuisin, sillä baobab-puiden juurakot voivat jättimäiseksi kasvaessaan tuhota koko kotitähden. Pikku Prinssin kertoman mukaan niin oli käynyt eräällä tähdellä.

De Saint-Exupéryn tarina baobab-puista voidaan lukea yksinkertaistettuna analogiana siitä, mitä Thomas S. Kuhnin mukaan tapahtuu *tieteellisen vallankumouksen* aikana. Tähti voidaan lukea tiedeyhteisössä vallitsevaksi tavaksi tehdä tiedettä eli *paradigmaksi*, joka sisältää myös tiedeyhteisössä vallitsevan tieteellisen katto- tai yleisteorian, josta voitaisiin puhua myös tieteellisenä maailmankuvana. Prinssijä ovat tieteen tekijät ja pelättyjä baobab-puita puolestaan *anomaliat* eli ilmiöt ja tulokset, joita ei pystytä selittämään vallitsevan tieteellisen teorian avulla, tai

joiden implikaatioita ei pystytä sisällyttämään tähän teoriaan. Tämä on tietenkin vallitsevan paradigman kannalta perin juurin harmillista: tieteilijät ovat juuri todistaneet että tietynlainen ilmiö löytyy maailmasta, vaikka sellaisen olemassaolo ei heidän maailmankuvansa mukaan pitäisi olla mahdollista.

Kitkemisen sijasta tieteen tekijät polkevat nämä anomaliat maan alle, jotta niiden olemassaoloa ei tarvitse myöntää. He pyrkivät keskittymään kattoteoriaa tukevien tieteellisten löytöjen tekemiseen eli löytämään ilmiöitä, joiden he jo teoriassa tietävät olevan olemassa. Tällaista tilannetta Kuhn kutsuu *normaalitieteeksi*. Normaalitiede on tieteen kehitysprosessissa vaihe, jossa tiedeyhteisö on hyväksynyt tietyn paradigman ja toimii sen mukaisesti hakien vastauksia niihin kysymyksiin, joihin paradigman avulla on mahdollista vastata. Tieteen kehitys tarkoittaakin normaalitieteen aikana paradigmaa puoltavien todisteiden määrän kasvattamista ja niiden laadun parantamista.

Jossain vaiheessa tähden pinta alkaa kuitenkin kupruilla sen alla muhivien anomalioiden määrästä. Ennemmin tai myöhemmin käy niin, että joku havaitsee baobabin taimia tähdellä tepastellessaan, kiinnostuu niistä ja päättää tehdä niille jotain. Anomaliaita tutkimalla saatetaan keksiä keino, jolla anomaliat voidaan sisällyttää paradigmaan mahdollisesti jopa paradigmaa hiukan muokkaamalla. Vallitseva paradigma on näin pelastettu. Mikäli tällaista keinoa ei kuitenkaan löydetä, on Kuhnin mukaan tyypillistä että anomalioiden tutkiminen johtaa uuden tieteellisen teorian syntyyn. Mitä enemmän tiedeyhteisön jäseniä tutustuu uuteen teoriaan, kehittelee sitä ja hyväksyy sen tieteen tekemisen perustaksi hyläten aiemman kattoteorian, sitä lähempänä ollaan tieteellisen vallankumouksen tapahtumista. Tieteellisen vallankumouksen tapahduttua suurin osa tiedeyhteisöstä on hyväksynyt uuden kattoteorian sekä sen mukaiset tieteen tekemisen tavan ja tieteellisen maailmankuvan. Tieteellisen vallankumouksen vaiheessa tiede kehittyy murtuman kautta: vanha hylätään ja uuden todistaminen aloitetaan tilanteesta, jossa uuden paradigman tueksi ei juuri ole mitään todisteita entisten anomalioiden lisäksi.

Kuhn kuitenkin toteaa, että tällainen paradigmojen ja tieteellisten vallankumousten myötä kehittyminen on ominaista vain *kehittyneelle tieteenalalle*. Yhden yhteisen paradigman tila erottaa kehittyneen tie-

teen kehittymättömästä. *Kehittymättömällä tieteellä* on useita kilpailevia paradigmoja ennen kuin ensimmäisen tieteellisen vallankumouksen kautta päädytään yhteen tiedeyhteisöä yhdistävään paradigmaan, joka määrittää tieteenalan rajat.

Onko teoriassa järkeä? Mitä hyötyä siitä on?

Tällä vuonna 1962 esittelemällään radikaalilla tieteen kehityksen yleisteoriallaan Thomas S. Kuhn aiheutti suurta närkästystä tieteenhistoriallisella hiekkalaatikolla, vaikka tieteellinen vallankumous ei toki ollut tuohon aikaan mikään uusi ajatus. Sillä viitattiin tuolloin kuitenkin useimmiten 1600-luvulla tapahtuneisiin muutoksiin luonnontieteissä, esimerkiksi siirtymiseen aristoteelisesta kosmoksesta kopernikaaniseen aurinkokuntaan. Tieteellinen vallankumous nähtiin ikään kuin lähtölaukauksena tieteen evoluutiolle, jonka päämääränä on löytää totuus maailmankaikkeudesta. Muutos tieteessä nähtiin yleisesti *edistyksenä*, jossa suurtiedemiehet kehittävät uusia tieteellisiä keksintöjä pohjaten tieteen aiempiin saavutuksiin.

Kuhn kohottaa kuitenkin tieteellisen vallankumouksen tieteen edistyksen keskeiseksi tekijäksi. Kuhnin mukaan ei voida kuitenkaan puhua kumulatiivis-evoluutiivisesta edistyksestä, sillä edistys ei hänen mukaansa tapahdu niin, että uusi teoria rakentuisi aiemman teorian muodostaman perustuksen päälle. Pikemminkin edistys paradigmojen välillä tapahtuu murtumien kautta siten, että uusi teoria rakentuu aiemman teorian raunioiden viereen. Tällöin eri paradigmat omaksuneet ihmiset eivät edes voi juurikaan ymmärtää toistensa maailmankuvia. Tämä ymmärtämättömyys voidaan havaita siitä, että uudemman tieteellisen paradigman haltijat eivät pidä aikaisempaa paradigmaa lainkaan järkevänä. Eri paradigmojen haltijat voivat jopa käyttää samoja käsitteitä, mutta niille annettu merkityssisältö on eri, koska merkityssisältöjä pyöritetään eri merkitysjärjestelmässä.

Tästä huolimatta edistys on Kuhnin mukaan ratkaiseva tekijä, joka erottaa tieteen kaikesta muusta inhimillisestä puuhastelusta. Myöskään yksittäiset suurtiedemiehet eivät Kuhnin mukaan voi saada aikaan tieteellistä vallankumousta ja siten tieteellistä edistystä, vaan vallanku-

mous tapahtuu tiedeyhteisön toimesta. Kuhn ei tarkemmin määrittele, mitä hän edistyksellä tarkoittaa, mutta hänen kirjoituksistaan päätellen tiede voi edistyä ainoastaan tuottaessaan lisää tietoa maailmasta siitä tietystä näkökulmasta, josta maailmaa kulloinkin tarkastellaan.

Nämä aikanaan pöyristyttäneet väitteet tuntuvat nykyään varsin normaaleilta tavoilta tarkastella muutosta tieteenhistoriassa. Vaikka luonnontieteellisissä oppikirjoissa ja tieteenhistoriallisissa yleisteoksissa edelleen esiintyy Kuhnin parhaamaa kumulatiivis-evolutiivista ja tieteen merkkihenkilöiden toimintaa tai tieteen suuria keksintöjä kuvailevaa ikonista tieteenhistoriaa, on tieteenhistoriantutkimuksen valtavirta nykyään suuntautunut toisaalle. Toki sekä Kuhnia ennen että myös hänen innoittamana on syntynyt useita erilaisia teorioita ja metodeja, jotka tähtäävät tieteenhistoriallisten kysymysten selvittämiseen muutoinkin kuin tieteen sankaritarinoiden kautta. Esseessään Kuhn tarkastelee ainoastaan eksaktien luonnontieteiden edistystä tiukasti strukturalistis-sosiologisesta näkökulmasta ja pyrkii selittämään ja kuvaamaan tarkalla analyysillä tieteenhistoriallisen edistyksen dynamiikan. Tästä huolimatta ja varmaankin kevyen jälkiviisastelun auttamana ”The Structure of Scientific Revolutions” vuoden 1970 jälkipuheineen herättää erinomaisia kysymyksiä tieteestä, tieteenhistoriasta ja tieteen kulttuurihistoriasta.

Tempore et mores

Kuten Kuhn toteaa itsekin vuoden 1970 jälkipuheessaan, vakavimmat moitteet on kohdistettu käsitteitä *paradigma* ja *edistys* kohtaan. Molemmissa tapauksissa Kuhn antaa uuden sisällön jo aiemmin käytössä olleelle termille.

Kielitieteestä adaptoitu termi paradigma on ongelmallinen, koska Kuhn käyttää sitä esseessään useammassa eri merkityksessä. Yhtäällä se tarkoittaa tieteenalan kattoteoriaa oikean tieteen tavan ja tieteenalan katseen kohteen määrittäjänä. Tällaista paradigmat on Kuhnin mukaan vaikea saada selville, sillä siitä ei juuri kirjoiteta muualla kuin satunnaisesti tieteellisissä oppikirjoissa – muutoin se tulee esille tiedettä tekevän yhteisön yleisesti hyväksytyissä käytännöissä. Toisaalla se puo-

lestaan tarkoittaa yksittäistä, mutta tiedeyhteisössä jaettua mallia, jolla ratkaista tietynlainen ongelma. Tällaisia paradigmoja ovat esimerkiksi kielioppisäännöt, jotka ovat yksittäisiä arkikielenkäyttöä tarkkailemalla kehitettyjä abstrakteja malleja kielestä, ja ”luonnon lait”, esimerkiksi $F=ma$ (voima on massa kerrottuna kiihtyvyydellä).

Jälkipuheessaan Kuhn uudelleenmäärittelee paradigman *tieteenalan matriisiksi*, joka sisältää tieteenalan symboliset yleistyksset, malleja koskevat uskomukset, jaetut arvot ja esimerkit. Tämä tarkempi määrittely selventää huomattavasti paradigman sisältöä kaventaen sitä samalla alkuperäisessä esseessä esiintyneestä merkityksestä. Kuhn toivookin jälkipuheessaan, että paradigman käsite varattaisiin yksinomaan näitä jälkimmäisiä malleja varten ja että kattoteoriaa kuvattaisiin paradigman sijasta käsitteellä *teoria*. Tämä edellyttää Kuhninkin mukaan sitä, että teorian käsitteen määrittelyä laajennettaisiin huomattavasti nykyisestä.

Kuhnin suositusta ei ole kuitenkaan juurikaan seurattu, mahdollisesti esimerkiksi siksi, että teorian käsitettä pidetään nykyisessä muodossaan selkeänä ja toimivana. Sen sijaan paradigman käsitettä käytetään niin Kuhnin esseessään esittämässä kuin vuoden 1970 jälkipuheessaan esittämässä muodossa. Käyttö näyttää riippuvan siitä, tutkitaanko tiedettä, tieteenalaa tai tiedeyhteisöä tieteensisäisestä eli internalistisesta näkökulmasta vai tieteenulkoisesta eli eksternalistisesta näkökulmasta käsin. Paradigma-käsitteestä tieteenalan matriisina on huomattavasti enemmän hyötyä tieteensisäisiä rakenteita, tapoja ja muutosta tutkiessa kuin kattoteoriaksi ymmärretystä paradigma-käsitteestä, joka on liian väljä toimiakseen analyysin apuvälineenä. Sen sijaan kattoteoriaksi ymmärretty paradigma-käsite on erinomainen väline esimerkiksi tieteenalojen välisessä tai tiedeyhteisön ja yleiskulttuurin välisessä tutkimuksessa.

Tieteen kulttuurihistorian näkökulmasta katsottuna paradigman käsite nimenomaan tieteen tekemisen maailmankuvaa kuvaavana käsitteenä on ongelmistaan huolimatta nerokas. Tiedettä ja sen historiaa määrittivät aikaisemmin lähinnä tieteelliset teoriat ja keksinnöt, tieteellinen toiminta ja instituutiot. Paradigma sisältää Kuhnin esseessään esittelemistä esimerkeistä päätellen paitsi tieteen diskurssissa kirjoitetun myös esimerkiksi tiedeyhteisön eettiset käsitykset, kirjalliset ja tutkimustavat, arvot, käsityksen tieteenalan historiasta, normit, tieteen sisäisen hierarkian ja katseen suuntaamisen tavan. Paradigman olemassaolo

tarkoittaa, että tiede muodostaa tai tietyssä tiedeyhteisössä muodostuu oma erityinen kulttuurinsa, johon liittyy erityisiä tapoja, uskomusrakenteita ja tietynlainen maailmankuva, joita käsitellään ja joista puhutaan tietyllä tavalla sekä tämän kulttuurin sisällä että sen ulkopuolella. Niinpä juuri paradigman olemassaolon myöntäminen mahdollistaa tieteen ymmärtämisen muun aikalaiskulttuurin kanssa vuorovaikutuksessa olevana osakulttuurina, vaikka tämä ei Kuhnin tarkoitus ollutkaan.

Tieteen diskurssiin ei kuitenkaan kuulu normatiivinen tai eettinen puhe, vaan ne ovat tieteen filosofian aluetta. Tieteen filosofia ei puolestaan välttämättä aina kohtaa tieteen käytäntöä. Tieteen kulttuurinen yhdistää normatiivisen ja eettisen lisäksi sekä tieteen että tieteenfilosofian diskursseille täysin ulkopuoliset tieteenharjoittamisessa ja tulkitsemisessä havaittavat konventiot. Niitä tutkivat muun muassa tieteen historia, tieteen kulttuurihistoria, tieteen sosiologia ja museologia.

Sekä Kuhnin esseen että jälkikirjoituksen mukaan eri paradigmat omaksuneiden tieteilijöiden on lähes mahdotonta ymmärtää toisiaan. Niinpä on varsin ymmärrettävää, että yhden paradigman haltija arvottaa oman paradigmansa toista aikalaisparadigmaa paremmaksi tai historiallista paradigmaa oikeammaksi. Tämä näkyy monesti niin tieteessä kuin tieteenhistoriassakin, jossa muiden muassa Stephen Jay Gould pitää usein kohtaamaansa historiallista tiedettä outona, käsittämättömänä tai naurettavana. Ymmärrettävyydestä huolimatta tällainen nykyisyyteen vertaava arvotus ei kuitenkaan ole tieteen kulttuurihistorian näkökulmasta tutkimuseettisesti hyväksyttävää tai edes mielekäästä. Merkityksiä luovaa mielekäästä tutkimusta voi alkaa syntyä ainoastaan outouden havaintoa sekä menneen kulttuurin erilaisuutta ja samuutta suhteessa nykyiseen analysoimalla. Analyysin avulla on mahdollista erottaa menneen kulttuurin omia erityispiirteitä, joiden avulla puolestaan on parhaassa tapauksessa mahdollista tulkita ja arvottaa mennyttä menneen kulttuurin omista lähtökohdista käsin.

Kuhn tarjoaakin jälkipuheessaan nimenomaan tämänkaltaista silanrakennusmahdollisuutta eri paradigmojen haltijoiden välille: kahden eri paradigman haltijat voivat pyrkiä kääntämään omat paradigmansa toistensa kielille, jolloin on mahdollista ymmärtää, mitä merkityksiä ja havaintoja paradigmojen välillä tarkoitetaan pintapuolisesti arvioituna

hyvinkin samanlaisella puheella. Kulttuurihistoriallinen katse tulisikin kohdistaa tieteenhistoriaan tiedostaen alituisesti merkityksenannon eron mahdollisuus. Silloin voidaan sekä onnistua lukemaan mennyttä kulttuuria jonain toisena, lähtökohdiltaan erilaisena merkityksenantojärjestelmänä että ymmärtämään mennyttä kulttuuria, kääntämään ja selittämään mennyt kulttuuri nykyparadigman haltijan kielelle tiedostaen kuitenkin että mennyttä kulttuuria ei voi täysin saavuttaa.

Paradigman esiinmarssi johtaa myös edistyksen käsitteen merkityksen muutokseen Kuhnin mallissa. Paradigmojen välillä tieteen edistyksen on mahdotonta olla luonteeltaan kumulatiivista, sillä uusi tieto ei voi kasvaa vanhasta tiedosta, koska eri paradigmojen merkityksenantoprosessi on täysin erilainen. Vaikka Kuhn kieltää kumulatiivisen edistyksen olemassaolon, on paradigman sisällä tapahtuva edistys ymmärrettävissä nimenomaan kumulatiiviseksi, sillä paradigman sisällä pyritään nimenomaan parempien ja oikeampien todisteiden löytämiseen ja paradigman tarkentamiseen aiemmin tiedetyn perusteella. Tästä seuraa että tieteellisiä saavutuksia voi arvottaa ainoastaan tietyn paradigman sisällä.

Kuhnia onkin syytetty humanisteille tyypillisestä relativismista. Kuhn itse vastaa vuonna 1970 ilmestyneen teoksensa toisen painoksen jälkikirjoituksessa kärkkäimmin juuri relativismisyytöksiin. Kuhnin mukaan tieteellisiä kattoteorioita ja niiden mukaista tieteellistä työtä ei voi asettaa arvojärjestykseen, sillä tietyn paradigman mukainen tieteellinen toiminta vastaa parhaiten niihin kysymyksiin, joita paradigma voi asettaa. Koska on ontologisesti hyvin vaikeaa määritellä, mitä on oikeasti olemassa, ei voida sanoa, että yksi tieteellinen teoria on toista parempi siksi, että se vastaa paremmin todellisuutta. Eri paradigmojen kannattajat luonnollisesti katsovat, että toisen omaksuma paradigma vastaa huonommin todellisuutta kuin hänen oma paradigmansa, koska eri paradigmojen sisällä katsotaan maailmaa eri näkökulmista ja tästä johtuen arvotetaan tutkimuskysymyksiä eri tavoin.

Edistyksen käsite arvioidaan nykytutkimuksessa useimmiten niin ongelmalliseksi, että sen sijaan puhutaan arvoneutraalimmin *kehityksestä* tai *muutoksesta*. Paradigman sisällä tilanne voi kehittyä suuntaan tai toiseen, ja paradigmojen välissä tapahtuu tyypillisesti muutosta. Tällöin ei kanneta automaattisesti mukana oletusta, että uudempi on parempi ja oikeampi ja vanha vanhentunutta ja arvotonta, vaan

tilannetta voidaan tarkastella paradigmojen itsensä ehdoilla. Samoin on pakko määritellä, millaisilla ehdoilla tilanne, tapa tai asia voidaan määritellä ”kehittyneeksi” tai arvottaa ”oikeammaksi”, mikäli tällainen arvotus katsotaan mielekkääksi. Kuhnin tieteellisen edistyksen käsitteelle antama uusi sisältö auttoi osaltaan havaitsemaan tämän käsitteen ongelmallisuuden.

Tieteenalan kehitys paradigmasta toiseen

Kuten kaikki hyvät teoriat, Kuhnin tieteen edistymisen yleisteoriakin on ainakin hänen oman väittämänsä mukaan noussut tieteen historian tutkimuksesta. Siitä huolimatta Kuhnin käytännön esimerkit vaikuttavat usein hiukan päälle liimatulta, eikä Kuhn myöskään esittele yhtään esimerkkiä, jonka avulla hänen omaa teoriaansa voisi tarkastella kriittisesti. Kuhnin oman teorian valossa tarkastellen olisi perin kummallista, mikäli tällaisia anomaliaita ei esiintyisi lainkaan – hän kun vakuuttaa, että kaikkiin kattoteorioihin löytyy omat anomaliansa. Lisäksi kaikki Kuhnin esimerkit ovat peräisin niin kutsutuista eksakteista luonnontieteistä, fysiikasta ja kemiasta. Ottaen huomioon kapea-alaisen tutkimus- ja sovelluskohteen, Kuhnin väite teoriasa yleispätevyydestä tuntuu lähtökohtaisesti hiukan liioittelulta.

Kuten aiemmin mainitsin, todellisen, kehittyneen tieteenalan tunnusmerkkinä on paradigma, joka on saavutettu tieteellisten vallankumousten ja normaalitieteen tilojen vuoroteltua. Alikehittyneellä tieteenalalla voi olla monta teoriaa, mutta ei yhtään paradigmaa. Lisäksi Kuhnin tieteenhistorian dynamiikan mukaan kerran paradigmaattisen tilan saavutettuaan tieteenala ei voi muuttua uudelleen paradigmatto-maksi tieteenalaksi, vaikkakin siitä voi silpoutua irti osia, joista tulee uusia tieteenaloja. Nämä huomiot kannustavat kysymään, onko kehittyneen ja kehittymättömän tieteenalan erottaminen toisistaan mielekäästä tai mahdollista Kuhnin omien esimerkkien ulkopuolella? Mikä tekijä voisi erottaa ”teoriat” ”paradigmasta” käytännössä ja missä kulkee paradigman ja teorian raja? Onko esimerkiksi mahdollista, että vallitseva (kehittymättömän) tieteen tekemisen tapa voidaan eksplikoida valitsevista teorioista, vaikka mitään tiettyä paradigmaa ei ole? Voidaanko

paradigma selvittää ainoastaan tarkkailemalla tiedeyhteisöä ja sen edesottamuksia? Voiko yksilö vaihtaa paradigmat toiseen todellakin vain kerran tai voiko paradigmoja olla useita kerrallaan, joista vaihdellaan toisiinsa sen mukaan mitä halutaan tutkia? Voiko tieteenalan matriisiin kuulua moniparadigmaattisuus yhtenä arvona?

Saksalainen biologianhistorioitsija Anne Bäumer huomauttaa moniosaisen biologian historian teossarjansa ensimmäisessä osassa *Geschichte der Biologie: Biologie von der Antike bis zur Renaissance* (1991), että Kuhnin dynaamisanalyyttinen malli ei välttämättä toimi lainkaan eksaktien luonnontieteiden tieteenhistoriallisen analysoinnin ulkopuolella, sillä useita hänen mainitsemiaan tieteenhistoriallisen kehityksen vaiheita ei voida tunnistaa esimerkiksi biologian historiassa. Myös useimpien humanististen tieteiden historiassa on vaikeaa tunnistaa esimerkiksi normaalitieteistä tilaa, jossa olisi vallalla yksi ainoa kattoteoria, jonka mukaan tiedeyhteisö toimii, vaikka humanistisissakin tieteissä voidaan analysoida sekä tieteenalan matriisin osia että tieteenalan matriisia kokonaisuudessaan.

Esimerkiksi kirjallisuustieteessä on hankala määritellä, mikä on kattoteoria ja mikä on vain teoria, sillä tieteenala pystyy ylläpitämään yhtä aikaa useaa tieteen tekemisen tapaa feministisestä tulkinnasta postkolonialistiseen ja jälkistrukturalistiseen tulkintaan. Jos näitä pidetään teorioina, on niistä todennäköisesti eksplikoitavissa kirjallisuustieteen paradigma, tieteen tekemisen tapa, joka yhdistää kaikkien eri teorioiden ylläpitäjiä. Jokainen edellä mainituista teorioista kuitenkin täyttää myös Kuhnin kattoteorialle asettamat ehdot, mikäli niitä tutkitaan yksitellen: ne määrittävät tutkimuksen kohteen ja tavan tehdä tutkimusta, tutkimusyhteisön ja sen kulttuurin.

Kuhnin teorian mukaan yksi tiedeyhteisön jäsen, samoin kuin koko tiedeyhteisö, pystyy kuitenkin ylläpitämään kerrallaan vain yhtä paradigmaa. Kirjallisuustieteessä sekä yhteisö että yksilö pystyy kuitenkin liikkumaan sujuvasti eri paradigmojen välillä, jopa tutkimaan samaa kohdetta useamman paradigman suhteen. Tällöin ei voida puhua myöskään murtumista paradigmojen välillä, vaan pikemminkin paradigmojen synkronisesta jatkumosta. Sekä yhteisö että yksilö pystyvät myös heittäytymään täysin yhden paradigman haltuun, jolloin kyse on kuhnilaisesta kattoteoriasta. Olennaiseksi kysymykseksi nouseekin, missä

mielessä paradigmaa tieteen tunnusmerkkinä tutkitaan: tutkitaanko sitä tieteenalan, tieteen intellektuaalisen sisällön, yhteisön vai yksilön suhteen.

Kirjallisuustiede voi toimia esimerkkinä myös toisesta ongelmasta Kuhnin tieteen tunnusmerkistön soveltamisessa. Kuhnin kehittyneen ja kehittymättömän tieteen käsitteet ovat vaivalloisia humanististen tieteiden yhteydessä: tieteenala on Kuhnin mukaan välttämättä kehittymätön, mikäli se ylläpitää useaa teoriaa, mutta ei yhtä paradigmaa. Tieteenala on välttämättä tieteellisessä vallankumouksessa, mikäli se ylläpitää useaa paradigmaa. Kuitenkin esimerkiksi kirjallisuustieteessä on päädytty tilanteesta, jossa ylläpidetään yhtä paradigmaa tilanteeseen, jossa useamman paradigman (tai teorian) yhtäaikainen ylläpito on mahdollista. Kuhnin malliin ei sovi jatkuva vallankumouksen tila, jossa useat paradigmat kilpailisivat keskenään, mutta yksi paradigma ei saavuta ajan kuluessa suurinta suosiota ja aiheuta samalla muiden paradigmojen täydellistä hylkäämistä.

Kirjallisuustieteessä nämä paradigmat eivät pääasiassa edes kilpaile keskenään, vaan on mahdollista tutkia yhtä tutkimuskohdetta monen paradigman (tai teorian) avulla. Vaikka intuitiivisesti paradigman käsite erityisesti kattoteorianä tuntuu nerokkaalta ja avaa kulttuurin olemassaolon mahdollisuuden tieteen tutkimuksessa, ei siitä näytä välttämättä olevan mitään hyötyä tieteenalan sisäisen muutoksen analyysissä, ellei tieteenala ole kehittynyt kuin eksakti luonnontiede. Toisaalta paradigma tieteenalan matriisina on ongelmallinen, koska tieteenalaa tutkittaessa matriisiin sisältyvät tekijät nousevat analyysissä olennaisemmaksi kuin paradigman käsite ja humanistisilla aloilla nämä tekijät eivät välttämättä ole samat kuin eksakteissa luonnontieteissä. Tietysti voidaan kyseenalaistaa paradigman olemassaolo, mutta silloin ei ole mitään järkeä jatkaa Kuhnin teorian tutkailemista tai tieteen kulttuurihistorian tutkailemista Kuhnin luoman paradigmaattisen kontekstin avulla.

Tieteen kulttuuri ja maailmankuva

Vaikka Kuhnin yleisteoria tieteen edistyksestä ei pintapuolisesti tut-

kittaessa näytä soveltuvan yleisesti tieteiden edistymisen analysointiin, voidaan Kuhnin käsitteitä, erityisesti paradigmoja, käyttää tieteen ja tieteilijöiden maailmankuvaa tulkittaessa. Tieteen kulttuurihistorian kannalta vaikuttavat olennaisimmilta kysymykset paradigman hallinnasta ja paradigman suhteesta eri yhteisöjen maailmankuviin. Kuhn kysyy eräässä esseensä esimerkissä, kuinka pitkälle sellaisten tutkijoiden, jotka tulkitsevat saman ilmiön eri tavoin antamalla tälle ilmiölle eri merkitykset, voidaan arvioida elävän samassa maailmassa. Hän ei kuitenkaan missään vaiheessa pohdi tätä kysymystä, joka on kuitenkin tieteen kulttuurihistorian kannalta äärimmäisen mielenkiintoinen. Miten ja miksi paradigma muokkaa yksilön tai yhteisön maailmankuvaa? Miten kahden eri paradigman omaksuneiden yksilöiden tai yhteisöjen maailmankuvat eroavat toisistaan?

Edellä mainittuihin kysymyksiin käsiksi päästäkseen pitää kuitenkin ensin saada selville, mikä tieteenalan paradigma on. Kuhn kertoo, että tämä tapahtuu tiedeyhteisöä tutkimalla. Teorioista ja tieteellisistä ratkaisumalleista poiketen paradigmat jäävät kuitenkin usein auki- kirjoittamattomiksi tieteellisissä teksteissä. Paradigmaattista tietoa pitääkin etsiä muista kuin tieteen edistämiseen tähtäävistä teksteistä. Kuhnin mukaan tällaisia tekstejä ovat tieteelliset oppikirjat, joissa kuvataan normatiivisesti tieteen suorittamista tieteen noviiseille; lisäksi tietoa paradigmasta voidaan saada tiedeyhteisön puhetta eli diskurssia tutkimalla. Tällaista puhetta ovat esimerkiksi tiedeyhteisön journalleissa ja konferensseissa sekä tutkimusyksiköissä tapahtuva keskustelu. Kuhn keskittyy tieteen sisällä tuotettuun materiaaliin johtuen hänen internalistisista tiede- ja tieteenhistoriakäsityksistään.

Koska tieteen kulttuurihistoriassa tiede määritellään kulttuuriksi ja osaksi aikalaiskulttuuria, paradigman tutkimisen lähdeaineistomahdollisuudet laajenevat huomattavasti. Paradigmaa voi tutkia paitsi tieteensisäisestä myös tieteenulkoisesta tai tieteen ja valtakulttuurien välisestä näkökulmasta. Niinpä paradigmaa voi selvittää esimerkiksi koulukirjojen, sanoma- ja aikakauslehtien, museo-oppaiden, kuvallisten dokumenttien ja kaunokirjallisuuden avulla. Sen lisäksi voidaan tulkita tiedemateriaalia paradigman lähteenä: miten tiedettä on tehty, ja toisaalta miten tiedettä on vältetty tekemästä, tai millainen tieteellinen tutkimus tai ajattelu on tuomittu kertoa paradigmasta. Niinpä voidaan

tulkita myös kirjoittamatonta suhteessa aukikirjoitettuun: pitääkö diskurssin ulkopuolinen paikkansa diskurssin ilmaisevan kanssa, mikä erottaa tieteen häviäjät ja unohdetut suuruudet tieteen kaanonissa suur-tiedemiehiksi leimatut sankarit, miksi samoja tieteellisiä tekstejä on eri aikoina tulkittu eri tavoin?

Kuhn painottaa useampaan kertaan sitä, että normaalitiede ja normaalitieteilijä ovat konformistisia olioita: normaalitiede pyrkii tietyn paradigman todistamiseen etsimällä kiihkeästi maailmankaikkeudesta todisteita ja tuloksia, jotka täydentävät paradigman aukkoja kuin palapelin palat palapeliä. Tieteellisen vallankumouksen aikana pyritään kehittämään ja levittämään uutta paradigmaa, jotta sitä voitaisiin ruveta todistamaan. Siten tieteenekijät ovat Kuhnin teorian mukaan täysin riippuvaisia paradigman olemassaolosta ja sen hallinnasta. Paradigma muokkaa ja hallitsee siten täysin tieteenekijän maailmankuvaa.

Paradigma hallitsee myös tiedeyhteisöä täydellisesti, sillä tiedeyhteisöä ei ole olemassa paradigmasidonnaisuuden ulkopuolella, jos katsotaan, että paradigma on tieteenalan ja siksi myös tieteenalan yhteisön määrittävä tekijä. Tämän kehäpäätelmän Kuhn on itse valmis hyväksymään, ja siksi paradigma onkin erittäin kätevä käsite tiedeyhteisön toimintaa tutkittaessa.

Tieteenekijä voi kuitenkin elämässään olla muissakin rooleissa kuin tieteenekijänä. Niinpä tieteenekijän on mahdollista joutua tilanteisiin, joissa hän tarvitsee paradigman lisäksi jotain toista tapaa selittää havainnon kohdetta. Miten käy tällöin paradigman hallinnan? Hallitseeko paradigma edelleen tieteilijän maailmankuvaa vai muuttuuko se maailmankuvan osaksi? Voiko esimerkiksi tieteenekijän uskonnollinen tai eettis-moraalinen vakaumus muuntaa paradigmaa yksilön kohdalla yhteisössä yleisesti hyväksytystä? Voiko paradigma muuntaa tieteenekijän uskonnollista tai eettis-moraalista vakaumusta? Kuhn ei ole millään muotoa valmis vastaamaan tällaisiin kysymyksiin paradigman rajoista yksilön kohdalla. Tieteenekijän inhimillisuus ei ole Kuhnille kulttuurista, vaan tieteenekijän psyyken teknisten toimintojen ulkopuolella tieteenekijä on ainoastaan tiedeyhteisön jäsen. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö paradigma-käsitteen avulla voisi tutkia myös tämänkaltaisia kysymyksiä, vaan paradigma on erinomainen käsite, jolla voidaan tutkia tiedekäsitysten vaikutusta tiedeyhteisön ja tieteenalan hallitseman intellektuaalisen alueen ulkopuolella.

Kuhnin mukaan tieteentekijäyhteisön ulkopuolisilla yksilöillä ei voi olla paradigmaa, vaan kaikki tieteilijät omaksuvat paradigman koulutautumisvaiheessa. Kuitenkin tietoa paradigmasta tihkuu tiedeyhteisön ulkopuolelle jatkuvasti esimerkiksi populaarien tiedelehtien, television dokumenttiohjelmien, tiedekirjallisuuden, koulukirjojen ja museoiden kautta. Voidaankin kysyä, missä määrin paradigmat vaikuttavat tieteen ulkopuoliseen yhteisöön ja vaikuttavat täten aikalaiskulttuuriin ja sen maailmankuvaan? Ketkä tai mitkä tahot voivat toimia paradigmattiedeyhteisön levittäjinä tiedeyhteisön jäsenten lisäksi? Mitä haittaa tai hyötyä paradigman leviämisestä tiedeyhteisön ulkopuolelle voi olla joko tiedeyhteisölle tai aikalaisyhteisölle tai -kulttuurille?

Tieteen paradigman ja aikalaiskulttuurin välissä on hyvin voimakkaastikin tieteen paradigmaan vaikuttavia tahoja, esimerkiksi tieteen rahoitusta ohjaavat yksityiset ja valtiolliset yksiköt sekä erilaiset yhteiskunnallisesti aktiiviset poliittiset, ideologiset ja uskonnolliset ryhmät, jotka toimivat vuorovaikutuksessa tiedeyhteisöjen jäsenten sekä kokonaisten tiedeyhteisöjen kanssa. Tieteen paradigman ja aikalaisyhteisön välissä on myös yksittäisiä toimijoita, joilla voi olla niin tiedeyhteisöllinen kuin aikalaiskulttuurinenkin tausta: tällaisia johonkin paradigmaan vetoavia toimijoita ovat yhteiskunnallisissa asiantuntijatehtävissä toimivat tieteentekijät kuin elämäntapakirjailijat ja erilaisten pseudotieteiden harjoittajatkin. Aikalaisyhteisön jäsenet pystyvät arvioimaan tällaisten paradigmaan vetoavien toimijoiden toimintaa lähinnä oman paradigmaattisen tietonsa perusteella, joka voi olla peräisin muun muassa peruskoulutuksesta.

Vaikka yllä totesin, kuinka paljon Kuhnin yleisessä tieteen edistymisen teoriassa ja paradigman käsitteiden soveltamisessa on ongelmia erityisesti silloin, jos niitä pyritään käyttämään Kuhnin tarkoittamassa merkityksessä, tieteen kulttuurihistoriallisessa tutkimuksessa paradigman käsite vaikuttaa siis varsin monipuolisesti käytettävissä olevalta ja hyödylliseltä käsitteeltä. Sen avulla on mahdollista ilmaista tieteessä oleva kulttuurinen, erityisesti sellaisesta näkökulmasta käsin, jossa tunnustetaan tieteen kulttuurin olevan erityistä suhteessa aikalaiskulttuuriin yleensä tai sen osa. Paradigman suhdetta muutokseen voidaan Kuhnin tavoin tulkita paradigman sisäisestä, mutta myös paradigman ja aikalaiskulttuurin välisestä näkökulmasta käsin, jolloin voidaan tarkas-

tella esimerkiksi paradigmatiedon leviämistä suuren yleisön tietouteen tai paradigman murtuman tai syntymän vaikutusta aikalaiskulttuurin suhtautumiseen sekä tieteenalaan että sen tutkimuskohteeseen. Tällöin voidaan tutkia esimerkiksi sitä, miksi tietyt tieteenalat ja epätieteet ovat tiettyinä aikoina suosittuja kuin toiset tieteenalat ja miksi tieteenalojen ja epätieteiden suosiossa tapahtuu muutosta. Voidaan tarkastella esimerkiksi miten tietoisuus kopernikaanisesta vallankumouksesta vaikuttaa käsitykseen ihmisen asemasta maailmankaikkeudessa ja miten tämä näkyy aikalaiskulttuurin teksteissä, esimerkiksi metaforissa ja idiomeissa, saarnoissa ja juhlapuheissa, astronomisissa ja astrologisissa teksteissä.

Kuhnin teoria tuntuu hänen omien esimerkkiensä perusteella varsin vetoavalta tavalta selittää tiede, mutta kaikkien tieteiden historiaa ei voida perustellusti tulkita Kuhnin tieteen historian tutkimisen kautta luomalla yleisellä tieteen edistykseen mallilla, sillä tämä malli ei yksinkertaisesti näytä kattavan pyrkimyksistään huolimatta kaikkia tieteitä. Kuitenkin mallissa esitetään ainakin yksi erinomaisen käyttökelpoinen käsite, paradigma, jota voidaan käyttää vaikka muu teoria hylättäisiin. Vaikka paradigman käsitteessä on ongelmansa, ne on todennäköisesti mahdollista kiertää suurimmaksi osaksi selvittämällä tutkimuksessa, mitä paradigmalla tarkoitetaan, missä mielessä paradigmaa käytetään, ja mitä sen katsotaan selvittävän. Lisäksi Kuhnin teoria sisältää erinomaista pohdintaa useista muista käsitteistä, esimerkiksi edistyksestä, jonka uudelleenmäärittely osoittaa toisaalta miten jo käytössä olleita käsitteitä voidaan tulkita ja määritellä uudelleen, ja toisaalta miten uudelleenmäärittely saattaa osoittaa uuden käsitteen tarpeellisuuden. Vaikka Kuhnin teoria ei Kuhnin itsensä tarkoittamassa merkityksessä ole kokonaisuudessaan käyttökelpoinen tieteen kulttuurihistoriallisessa käytössä, sen osia voidaan käyttää ainakin sovitetussa muodossa tieteen kulttuurihistoriallisessa tutkimuksessa jopa siinä määrin, että niiden avulla voidaan jopa selittää, miksi tieteen kulttuurihistoriallinen tutkimus on ylipäänsä mahdollista.

Natalie Zemon Davis: *Society and Culture
in Early Modern France* (1975)

Natalie Zemon syntyi Yhdysvalloissa, Detroitissa 1928 keskiluokkaiseen juutalaisperheeseen ja sai älykön kasvatuksen. Hänestä tuli varhain poliittisesti tietoinen ja aktiivinen. Kommunistivainojen aikana Natalien Davisin aviomies Chandler tuomittiin puolen vuoden vankeusrangaistukseen, mikä käytännössä on tarkoittanut maanpakolaisuutta, sillä Chandler Davis ei ole voinut saada pysyvää virkaa Yhdysvalloista. Davisit ovatkin asuneet kolmen lapsensa kanssa Torontossa, Kanadassa. Natalie Davis väitteli tohtoriksi 1959 ja jäi eläkkeelle professorina Princetonin yliopistosta. Hän opettaa, luennoi ja osallistuu edelleen aktiivisesti poliittiseen keskusteluun. Kirjoittajana Davisia pidetään yleensä parhaimmillaan esseistinä. Hänen monografiansakin ovat tavalla tai toisella episodimaisia. Tätä ehkä selittää se, että hän teki pitkään tutkimustyötään pätkittäin opetustyön ja lapsenhoidon ohessa – kirjoitti lapsi sylissä, kuten hän on itse maininnut. Davisilla on historioitsijana vahva draaman taju, ja elokuva on ollut hänelle läheinen taidemuoto. Hänen teoksestaan *Martin Guerren paluu* on tehty samanniminen elokuva (ohj. Daniel Vigne, Ranska 1982), jonka teossa hän toimi asiantuntijana.

Davisin monografiat:

Society and Culture in Early Modern France (1975).

The Return of Martin Guerre (1983), suomeksi 2001: *Martin Guerren paluu* (suomentanut Aulikki Vuola).

Fiction in the Archives: Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France (1987).

Women on the Margins. Three Seventeenth Century Lives (1995), suomeksi 1997: *Kolme naista: kolme elämää 1600-luvulla* (suomentanut Jaana Iso-Markku).

Slaves on Screen: Films and Historical Vision (2000).

The Gift in Sixteenth-Century France (2000).

Maaliskuussa 2006 ilmestyy Leo Africanusta tarkasteleva teos *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*.

NATALIE ZEMON DAVIS JA KULTTUURIHISTORIA

Marjo Kaartinen

Eräänä aamuna töihin tullessani toimistosihiteerimme sanoi, että yksi minulle tenttimään ilmoittautuneista oli ilmoittanut, ettei hän halua-kaan tenttiä Natalie Zemon Davisin teosta *Society and Culture in Early Modern France*. Opiskelija oli sanonut syyksi, ”ettei hän tykkää kirjasta”. Olin tietysti tyytyväinen, että hän ilmoitti mielenmuutoksestaan ajoissa, mutta yhtäkaikki jäin pohtimaan miksi hän ei pitänyt teoksesta. Ehkä sanasto oli liian vaikeaa? Tuskin tuo kelpasi selitykseksi – olisi-han opiskelija voinut sanoa, että lukemiseen menee liikaa aikaa, koska teos on niin vaikea. Eikä vaikeus sinällään välttämättä tee ”epätykättäväksi” – toinen kirja, josta hän mitä ilmeisemmin piti, koska sen tentti, on myös ”vaikea”. En voinut muuta kuin spekuloida, että opiskelijani, kuten itse aikoinani, tunsivat tuskastuvansa Davisin vyöryttämiin yksityiskohtiin, pitkiin tapaustutkimuksiin, joista ei pinnalta katsoen tunnu syntyvän lukijalle kokonaiskuvaa mistään suuremmasta. Pintaa syvem-mältä paljastuu kuitenkin tyystin toisenlainen kuva.

Olen lukenut Natalie Zemon Davisin koko monografiatuotannon. Tämä ei ole itsekehua, sillä yhtäältä kyseessä on ollut tutkijan pakko tehdä niin ja toisaalta suuri kiinnostus hänen tutkimuksiinsa. Palaan niihin myös silloin tällöin ja lueskelen niitä huvinkin vuoksi. Välillä

viehätyn *Kolmen naisen* päähenkilöille sallitusta toimijuudesta, toisena hetkenä ihastelen *Slaves on Screenin* eettistä kantaaottavuutta ja tekijänsä kykyä käsitellä erilaisia lähteitä yhtäläisellä tulkinnallisuudella ja kontekstualisoinnilla.

Niinpä epäröin kirjoittaa tätä artikkelia, sillä on suorastaan vaikea kirjoittaa ihmisestä, joka on merkinnyt minulle henkilökohtaisesti niin paljon kuin professori Davis, ja tutkijasta, jolla on niin paljon sanottavaa. Mitä sanoa esikuvasta, joka täyttää tutkimuksissaan nykyaikaisen historiankirjoituksen kaikki ainakin minulle tärkeät vaatimukset? Davis kirjoittaa kuin enkeli, on terävä kuin partaveitsi, monipuolinen kuin kymmenottelija ja lisäksi vielä hämmästyttävän antelias ihminen. Tämän lisäksi Natalie Zemon Davis on rohkea – sekä ihmisenä että tutkijana – ominaisuus, jota hänessä arvostan ehkä kaikkein eniten.

Davisin tutkimukset suhteutuvat omiini enimmiltään teoriansa ja metodinsa kautta. Itse olen tutkinut uuden ajan Englantia, hän uuden ajan Ranskaa – lähellä, mutta silti tarpeeksi kaukana, jotta voin lukea häntä muutenkin kuin asiasisällön ja teosten yksityiskohtien vuoksi. Hän paljastuu näin helpommin tutkijaksi, tulkitsijaksi, analysoijaksi ja älylliseksi keskustelijaksi.

Vaikka Davis on julkaissut sittemmin lukuisia monografioita, hänen pääteoksenaan voidaan silti pitää tutkimusta *Society and Culture in Early Modern France*. Teos oli uuden sosiaalishistorian merkkipaalu ilmestytessään 1975, ja vaikka aikaa on kulunut jo yli kolmekymmenet vuotta, teokseen viitataan edelleen ahkerasti, mikä kertoo siitä miten tuore, edistyksellinen ja innovatiivinen Davisin lähestymistapa menneisyyteen oli. Teos on ajantasainen vieläkin, mutta hänen teesinsä ja tulkintansa ovat monin osin muuttuneet osaksi yleistietoaamme. On kuitenkin syytä muistaa, ettei näin ole aina ollut. Jollakin kummalla tavalla Davis on haistanut kiinnostavat aiheet jopa vuosikymmeniä ennen muita – tai ehkä kiinnostavista aiheista on tullut kiinnostavia, koska hän on kaivanut ne esiin. Teos koostuu kahdeksasta artikkelista, jotka käsittelevät lyonilaista elämää vastauskonpuhdistuksen aikana. Vanhin artikkeleista on vuodelta 1965, mutta ne ovat temaattisesti niin yhteensopivia, että lukija ei välttämättä huomaakaan, ettei hän itse asiassa lue perinteisen mallista monografiaa.

Society and Culture lähtee liikkeelle Davisin matemaatikkoaviomies Chandler Davisin runolla *Envoi*:

Born abroad, she longs for you, compagnons.
She longs to shake your hand, to share your wine.
She longs for home, four hundred years away.
Through the pane she hears you but is not heard.
She deserves your pity but will not have it.

The songs you think are vanished once they're sung,
The pleas you think are wasted if turned down,
Jokes you dismiss if no one laughs or winces,
She listens for. *You* speak sometimes too soft.

And since there is no God she notes your prayers.
And since there is no God she marks your fall.

Envoi ei ole turhaan mukana matkalle lähdössä. Se kertoo Natalie Davisin tutkijanlaadusta ja tutkijan tavoitteista keskeisimmän: halun päästä puhumaan, keskustelemaan menneisyyden ihmisten kanssa ja etenkin kuulemaan ja kuuntelemaan heitä, miten heikkoja heidän kuiskauksena sitten ovatkaan.

Ei ole outoa, että vasemmistolaisintellektuelli Davis tarkastelee läpimurtoteoksessaan vähäväkisiä, *menu peuple*, talonpoikia, käsityöläisiä, naisia ja populaarikulttuuria. Rikkaita ja vallanpitäjiä hän tarkastelee vain suhteessa vähempiin, sitä miten nämä reagoivat rikkaisiin tai sitä miten he jakoivat maailmankuvalleen tyypilliset toiminnot tai uskomukset – tai sitten olivat vastahankaan. Yhteiskunnasta ja kulttuurista edustettuna on siis vain segmentti, tosin suuri sellainen, lähinnä tapaustutkimusten avulla. Samantapainen pohja epäilemättä kantaa myös hänen tätä kirjoittaessani vielä julkaisematonta, 2006 ilmestyvää monografiaansa *Trickster Travels* Leo Africanuksesta, uuden ajan alun miehestä, ihmisestä uskontojen ja kulttuurien välissä.

Society and Culture ensimmäisessä luvussa, ”Strikes and Salvation at Lyon”, Davis kysyy millainen sosiaalinen kokemus voisi synnyttää protestanttista tietoisuutta miespuolisten käsityöläisten joukossa ja miten heidän taistelunsa katolista papistoa vastaan voisi liittyä taloudelliseen konfliktiin kasvavassa ja hyvinvoivassa kaupungissa. Davis

käyttää tapaustutkimuksenaan kirjapainoalaa osoittamassa sosiaalisten voimien ja reformaation välistä peliä kaupungissa. Kirjapainoalalla oli nimittäin paljonkin taloudellista tyytymättömyyttä; mestarit ja kustantajat liittyivät rintamaksi kisällejä vastaan. Alalla oli paljon protestantteja ja Davis sanookin, että voisi olettaa protestanttien asettuneen samaan joukkueeseen kiistoissa, koska uskonveljeys oli tärkeää. Näin ei kuitenkaan käynyt: talouskysymyksissä jopa yhden painotalon sisällä protestantti saattoi asettua toista protestanttia vastaan.

Davis tarkastelee uskonnollisten sensibiliateettien ja köyhyyden suhdetta teoksensa toisessa luvussa ”Poor Relief, Humanism, and Heresy”. Hän kysyy, onko mahdollista, että joissakin tilanteissa uskonnolliset viholliset olisivat voineet olla poliittisia liittolaisia. Kysymyksen hän tarkentaa tilanteeseen, jossa uudelleenorganisoitiin Lyonin köyhäinhoitoa. Davis toteaa, että hyvinvointiuudistuksen konteksti oli urbaani kriisi, jonka köyhyys, väestönkasvu ja taloudellinen nousu synnyttivät. Ongelmia aiheuttivat erityisesti maalta vaikeina aikoina kaupunkeihin virranneet ihmiset ja myös niiden varsinaiset asukkaat. Pulmat olivat niin suuria, että sekä katolilaiset että protestantit työskentelivät yhdessä niiden ratkaisemiseksi – eri ryhmät vain perustelivat asian eri tavoin. Davisin mielestä humanistit halusivat kerjäläiset jaloistaan, koska heidän esteettisyyteen tähänneet klassiset ideaalinsa eivät sietäneet rumuutta. Toisaalta he katsoivat voivansa päästä eroon kerjäläisistä tarjoamalla koulutusta, sillä humanistien mielestä huono koulutus johti huonoille teille ja lopulta kerjäläisyyteen.

Teoksen neljäs luku ”City Women and Religious Change” tarkastelee naisten vaikutusmahdollisuuksia 1500-luvun Ranskassa. Davis pohtii syitä, jotka johtivat kaupunkilaisnaisten kääntymiseen protestantismiin. Hän kysyy miten protestanttilainen liittolaisuus syntyi ja tarkastelee naisten toimintaa suhteessa sellaisiin muuttujiin kuin maantieteellinen liikkuvuus, lukutaito, ammattitaito ja työ. Tässä artikkelissa on kyse nimenomaan naisten roolista reformaatiossa. Davis toteaa naisten yhteiskunnallisten vaikutusmahdollisuuksien kodin ulkopuolella olleen hyvin vähäisiä. Naisten aseman suhteen Davis on kohtalaisen pessimistinen, sillä hänen mukaansa naisten asema jopa heikkeni kiihkeimmän reformaatiokauden jälkeen.

Yhteiskunnallinen vaikuttaminen on tärkeä kysymys myös *Society*

and Culture neljännessä luvussa "The Reasons of Misrule", joka on myös populaarikulttuurin tutkimuksen klassikko *par excellence*. Se tarkastelee karnevaalin poliittisia ja sosiaalisia аспекteja, yhteiskunnallisen hierarkia nurinnuskoin kääntämistä, juhlan järjestäytymistä ja myös nuorison sosiaalistumista. Davisin tulkinnassa tärkeää ja ajankohtaista oli näkemys siitä miten kansanjuhla oli uutta luova voima, sekä yhteisön sääntöjen vahvistaja että samalla keino kritisoida valtajärjestystä.

Naishistorian kirjoituksessa teoksen viides luku, "Women on Top", on ollut vähintään samassa vallankumouksellisessa asemassa kuin edellinen populaarikulttuurin tutkimuksessa. "Women on Top" on tunnetuimpia ja vaikutusvaltaisimpia Davisin artikkeleista. Siinä hän tarkastelee symbolien merkitystä kulttuurisessa leikissä ja erityisesti sukupuoliroolien käänteisyyttä riiteissä ja juhlissa. Davis nostaa tässäkin esiin kulttuuriset inversiot: käännetyt roolit nainen miehenä, mies naisena ja puhuu myös rituaalisesta transvestismistä ja sen merkityksistä. Hänen mukaansa "nainen päällä" -teema saattoi jopa nostaa naisen asemaa ja avata naisille vaikutuskanavia uuden ajan kulttuurissa.

Davisin asemaa naishistorian kirjoittajana on sittemmin vahvistanut esimerkiksi teos *Kolme naista, kolme elämää 1600-luvulla* (alkuteos 1995). Itse pidän suuresti hänen erilaisesta tavastaan aloittaa tutkimus: Davis käy keskustelua päähenkilöidensä kanssa ja puolustelee itseään näille tietoisena tulkintojensa heikkouksista: "Osoitin myös, miten asemassanne olevat naiset käyttivät asemaan hyväkseen parhaalla mahdollisella tavalla. Kysyin, mitä hyötyä teille oli siitä, että elite marginaalissa." *Kolme naista* on Davisin teoksista alleviivatuksi feministisin, sillä vaikka *Society and Culture* oli vallankumouksellinen tuodessaan naisen historian voimatekijäksi, näkökulma on kuitenkin vielä "kansassa", ei niinkään yksilöissä. Davisin myöhemmät tutkimukset ovat keskittyneet pitkälti yksilöön, mistä syystä häntä pidetään usein myös mikrohistorioitsijana.

Society and Culture kuudes luku, "The Rites of Violence" etsii järjestystä reformaatioajan väkivallan takaa: oliko siinä kysymys muustakin kuin vain liian höyryn päästämisestä? Davis näkee väkivallalla monia tehtäviä reformaatioissa: väkivalta on uskon koetusta ja uskon vahvistusta. Se myös ehkäisee saastumista ja on siten verrattavissa yhtei-

söllisesti hyväksytyyn väkivaltaan – onhan esimerkiksi polttorovioiden puhdistava merkitys keskeinen.

Seitsemäs luku, "Printing and the People", palauttaa lukijan kirjapainoalalle, mutta nyt uudesta näkökulmasta: kirjallisen ja suullisen kulttuurin vuorovaikutukseen. Davis tarkastelee tässä painetun sanan käyttöä "populaarikulttuurissa". Hän osoittaa, miten *menu peuple* hyötyi, sai elinvoimaa, itsekunnioitusta ja kykyä kritiikkiin juuri painetun sanan käytöstä. Rahvaskaan ei ollut passiivinen vastaanottaja vaan aktiivinen käyttäjä ja jopa auttoi antamaan kirjoille muodon. Radikaalina johtopäätöksenä Davis osoittaa, kuinka tiedon monopoli oli nyt murtunut.

Myös *Society and Culture*n viimeinen artikkeli "Proverbial Wisdom and Popular Errors" tarkastelee painotuotteita, mm. 1700-luvun oppineiden miesten tekemiä kokoelmia sananlaskuista ja harhaluuloista; tässä Davis nostaa esiin voimakkaasti myös nykypäivän tutkijan roolin historiantekemisessä – ja antaa vinkkejä siitä tutkijan läsnäolevasta roolista, joka hänen teoksissaan myöhemmin voimakkaasti näyttäytyy. Hän kysyy: Miksi kokoelmat tehtiin ja kenelle? Miten tieto kerättiin ja muuttuiko se matkalla? Miten kokoajat tunsivat kansan sananlaskujen käyttötavat? Hän vastaa: kokoelmien tekijöillä oli vain vähän ymmärrystä kansankulttuurista, mutta tutkijana hän näkee ehkä itsensä patana, joka soimaisi kattilaa, jos ryhtyisi heitä ylenpalttisesti soimaan. Davis epäilee, että tulevaisuudessa toimiville tutkijoille me emme juuri ole noita 1700-luvun "tutkijoita" kummempia!

*Society and Culture*n jälkeenkään Lyonin kaupunki ei ole jättänyt Davisia rauhaan. Tavallaan se jatkumo, jota Davis kulki siitä päivästä, kun hän ensimmäisen kerran saapui kaupunkiin arkistojen kätköihin tutustuakseen 1952, päättyi vuonna 2000 ilmestyneeseen tutkimukseen *The Gift in Sixteenth-Century France*. Siinä Davis tarkastelee esimodernia lahjakulttuuria. Omistamisen, patronaatin ja klienttien rooli historiassa on sopiva päätös retkelle, joka lähti innostuksesta testata marxilaisia ajatuksia "kentällä". *The Gift* ansaitsee paikan kulttuurihistoriallisen tapakulttuurin tutkimuksen kaanonissa.

Historiantutkijana Davisille on leimaa-antavaa hänen lähteille antamansa valtava painoarvo. Niissä ei hänelle ole tärkeitä vain missä lähteet ovat vaan myös mitä ne ovat. Hänen mielestään tutkijan tehtävä on

tunnustaa, että yhteisöelämä ja kollektiivinen toiminta ovat kulttuurisia artefakteja eivätkä vain politiikan tulosta. Davis kirjoittaa, että tehdesään tutkimustaan hän alkoi ymmärtää, että vaikkapa sananlasku ei kerro vain kirjoittajastaan ja lukijoistaan vaan se on myös johtolanka ihmisryhmien keskinäisten suhteiden tai kulttuuristen perinteiden tutkimukselliseen avaamiseen.

Davis käyttää tulkinnassaan kolmea nyrkkisääntöä. Ensinnä hän pyrkii olemaan erityisen huomioonottavainen muutoksen, sattumuksen tai päätöksen kontekstille. Toiseksi hän ei oleta, että mikään yksittäinen konteksti tai yksittäinen määräävä tekijä sinällään determinoisi menneisyyden ihmisten toimintaa. Pikemminkin hän katsoo, että esimerkiksi sukupuoli, suhde omaisuuteen tai tuotantoon muotoilee ihmisten tavoitteita ja mahdollisuuksia. Davis tarkastelee ihmisiä kuin näyttelijöinä, jotka hyödyntävät fyysisiä, kulttuurisia ja sosiaalisia varojaan selvittääkseen hengissä tai joskus muuttaakseen asioita.

Kolmanneksi hänellä on lähtöolettaamus, että sosiaalinen rakenne voi joustaa, että ihminen ei ole sidottu tiettyihin tekijöihin kuten omaisuus tai arvovalta, vaan että on olemassa erilaisia ja eritasoisia hierarkioita, jotka voivat olla liukuviakin. Liukuvuus tosin edellyttää aina jonkinlaista sosiaalista muutosta.

Davisin tavoite antaa menneisyyden ihmisille heidän oman äänensä takaisin on hänen tutkijanotteelleen tyypillistä ja leimaa-antavaa. Hän antaa menneisyyden ihmisten puhua itse, mutta on aina valmis myöntämään, että kuulija – siis tulkitsija – on kuitenkin lopulta hän ja vain hän:

The songs you think are vanished once they're sung,
 The pleas you think are wasted if turned down,
 Jokes you dismiss if no one laughs or winces,
She listens for. *You* speak sometimes too soft.

Miten Natalie Zemon Davis oikein tekee sellaista historiaa kuin tekee? Hän kuuntelee. Hän kuulustelee. Hän tutkii menneen ihmisen arvo maailmaa olettamatta, että tämä jakaisi omamme. Hän kysyy isoja kysymyksiä unohtamatta paljastavia yksityiskohtia. Davis rakastaa yksityiskohtia ja menneisyyden juttuja ja tarinoita. Keskeisin kysymys Davisille on aina ollut miten yhteisöt järjestävät itsensä. Tällöin hän kysyy myös millaisia merkitysjärjestelmiä menneestä löytyy.

Teknisesti Davis harrastaa lähilukua pitkälti Carlo Ginzburgin tapaan. Näitä kahta tutkijaa ei tietenkään kannata loputtomasti asetella rinnakkain, kuten liian usein tehdään, mutta on selvää, että hengenheimolaisuutta heistä löytyy paljon. Aivan kuten Ginzburg puhuu johtolangoista, niin tekee Daviskin. Molemmat avaavat yksityisen kautta tien yleiseen.

Davisin tutkijanote on monella tapaa kadehdittava. Huolellinen toteutus ja perusteellinen argumentointi ovat Davisin tuntomerkkejä. Hän on myös armoitettu kirjoittaja. Kaikkia hänen tekstejään voisi pitää tyylipuhtaana asiaesseistiikkana. Hänen kielellinen rytmitajunsa, selkeytensä ja sanavarastonsa ovat tehneet hänen teoksistaan myyntimenestyksiä. Hänellä on myös korvaa nyansseille. Hän näkee (tai kuulee!) johtolankoja menneisyyden avaamiseksi jännittävässä yksityiskohdissa ja on aidosti innostunut arkistojen ja kirjastojen penkomisesta. Innostus tarttuu lukijaankin.

Vaikka ensivilkaisulla epäilyttäisikin, Davis näyttää onnistuvan pyrkimyksessään kulttuurihistorialliseen synteisiin: luomaan rakastamista yksityiskohdista, jutuista ja tapauksista järkevän ja perustellun kokonaisuuden – ehkä jopa paremmin kuin toinen loistava kulttuurihistorioitsija Robert Darnton. Davisia ja Darntonia yhdistää se, että molemmat tutkivat Ranskan uuden ajan alkua, molemmat etsivät symbolimerkityksiä avatakseen menneisyyden salat ja molemmat ovat kiehtoutuneet kulttuurin ja sosiaalisen todellisuuden vuorovaikutuksesta.

Onko Natalie Zemon Davisissa sitten mitään moitittavaa? Onko viimein löytynyt maailmanhistorian ensimmäinen täydellinen historiantutkija? Ei tietenkään. On häntä kritisoitu; tulkinnoista on tietysti oltu eri mieltä niin kuin aina tieteenalalla, joka antaa siihen niin hyvät mahdollisuudet olemalla johtopäätöksiltään aina tulkintaa.

Davisin lukeminen vaatii lukijalta kuitenkin keskittymistä, huolellisuutta ja aimo annoksen inspiraatiota, jotta yksityiskohdat muuttuvat avaimiksi menneisyyteen. *Society and Culture* -teoksessa Davisin tulkinta on paikoin niin hienovaraista, että kokonaiskuva saattaa jäädä hahmottomatta. Davis ei väännä lukijoilleen kaikkea rautalangasta, ei ainakaan kovin vahvasta. Usein hänen argumenttinsa vahvenee vasta alaviitteissä, joiden lukeminen on välttämätöntä, jos haluaa ymmärtää miten Davis päätyy päätelmiinsä. Toisinaan lukijasta tuntuu jopa

siltä, että Davis arkailisi esittää kovin voimakkaita tulkintoja, mutta syy tälle on epäilemättä siinä, että hän haluaa säilyttää menneisyyden äänet itsenäisinä ja itse pitkälti tyytyä kertojan rooliin tutkimuksensa pintatasolla.

Lopuksi voisin vielä todeta mitä mietin kun luin *Society and Culture* taas uudemman kerran. Tämä teos oli varmasti jo syntyessään klassikko, mutta vasta sen ilmestymisestä kuluneet kolme vuosikymmentä ovat osoittaneet sen oikeasti kestäneen aikaa. On tuskin liioiteltua väittää, että nyt on nousemassa jo ehkä kolmas Davisia ahkerasti siteeraamaan pääsevä tutkijasukupolvi, joka myös toteuttaa Chandler Davisin *Envoita*:

Through the pane she hears you but is not heard.
She deserves your pity but will not have it.

And since there is no God she notes your prayers.
And since there is no God she marks your fall.

Mutta miten sosiaalhistorian uudistaja Natalie Zemon Davis on kulttuurihistorioitsija? Minä vastaan: perusteellisesti. Vuonna 1985 Davis itse kirjoitti, ettei pysty varsinaisesti tekemään eroa ”kulttuurisen” ja ”sosiaalisen” välillä: sosiaalisella ilmiöllä on kulttuurinen tausta ja toisinpäin. Vuosia sitten, syksyllä 1997 keskustelin hänen kanssaan ja kysyin, mitä historia hänelle parhaimmillaan on. Hän sanoi, että hänen on vaikea identifioitua sosiaalhistorioitsijaksi, jos sana ymmärretään suppeasti. Siihen sanoin (kulttuurihistorioitsijana ilahtuneena), että hän on mielestäni peruskulttuurihistorioitsija. Ei hän kieltänytkään. Kun keskustelimme tästä edelleen, päädyimme lopputulokseen, että 1980-luvulta uudeksi kulttuurihistoriaksi (new cultural history) kutsuttu historia on hänen ominta alansa. Hän halusi kuitenkin korostaa, että myös perinteisemmälläkin tutkimuskohteilla tulee edelleen olla paikkansa. Tuo keskustelu oli kiintoisin, mitä olen koskaan Turun tuomiokirkon penkissä käynyt.

Vara-avaimia

- Culture and Identity in Early Modern Europe (1500–1800). Essays in Honor of Natalie Zemon Davis.*
Edited by Barbara B. Diefendorf and Carla Hesse. The University of Michigan Press: Ann Arbor
1993.
- Darnton, Robert: *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History.* Vintage:
New York 1984.
- Davis, Natalie Zemon: "A Life of Learning. Charles Homer Haskins Lecture for 1997." *American
Council of Learned Societies Occasional Paper No. 39.* 1997. <http://www.acls.org/op39.htm>
- Ginzburg, Carlo: *Johtolankoja: kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista.* Esipuhe Matti
Peltonen, suom. Aulikki Vuola. Gaudeamus: Helsinki 1996.
- Kaartinen, Marjo ja Korhonen, Anu: *Historian kirjoittamisesta.* Kirja-Aurora: Turku 2005.
- Pallares-Burke, Maria Lucia G.: *The New History: Confessions and Conversations.* Polity Press: London
2002.
- Virtanen, Kcijo: *Kulttuurihistoria – tie kokonaisvaltaiseen historian.* Turun yliopisto, historian laitos:
Turku 1987.

Robert Darnton: "The History of Reading" (1993)

Amerikkalainen kulttuurihistorioitsija Robert Darnton on yhdistellyt tutkimuksissaan historian, antropologian kirjallisuustieteen menetelmiä. Hän on perehtynyt laajalti erityisesti kirjojen ja lukemisen historiaan ja on keskeinen uuden ajan alun Ranskan ja ranskalaisen kulttuurin asiantuntija Ranskan ulkopuolella. Kirjojen ja lukemisen historian asiantuntijana hän on ranskalaisen Roger Chartierin ohella johtava tutkijanimi. Darntonin keskittyminen ns. "tavallisten ihmisten" käsitysten ja ajatusten historiaan on vaikuttanut keskeisesti kulttuurihistoriallisen tutkimuksen mielenkiinnon suuntautumiseen pois perinteisesti paljon tutkituista yhteiskunnan yläkanteista 1970- ja 1980-lukujen aikana. Väitöskirjassaan *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France* (1968) Darnton tarkastelee valistuksen ajan Ranskassa joidenkin tuolloin vaikutusvaltaisten mutta sittemmin unohtuneiden lääketieteellisten käsitysten laajalle levinnyttä, palvelonnan piirteitä saanutta omaksumista. Suuren ensyklopedian julkaisu-historian (*The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie*, 1979) tutkimusprosessin aikana Darnton löysi suuren joukon ennen tutkimattomia lähteitä, sveitsiläisen kustantamon ja kirjapainotalon arkiston, sisältäen mm. 50 000 kirjettä täynnä lähdemateriaalia kaikesta mahdollisesta kirjojen julkaisemiseen liittyvästä toiminnasta sekä kiroittajien ja lukijoiden ajatuksista. Näin Darntonin kohdalle on osunut historioitsijan haave ja päiväuni, ja tämä lähdemateriaali on toiminut pohjana nimenomaan kirjojen ja lukemisen historiaa tarkasteleville tutkimuksille *The Literary Underground of the Old Regime* (1982) sekä *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France* (1995). Osittain samaan lähdemateriaaliin pohjaa Darntonin kuuluisin, "best-selleriksi" noussut (ja ainakin 11 eri kielelle käännetty) artikkelikokoelma *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* (1984). Nykyään Darnton toimii Euroopan historian professorina Princetonin yliopistossa. Uuden ajan alun ranskalaiseen kulttuuriin keskittyvien opetustöidensä ohessa hän valmistelee laajaa verkkoympäristöön valmistuvaa arkistomateriaalikokoelmaa 1700-luvun Ranskan ja Sveitsin kirjojen julkaisu- ja myyntihistoriasta.

ROBERT DARNTONIN "HISTORY OF READING" AVAIMENA MENNEISYYDEN LUKKIOIHIN

Tom Linkinen

Darnton ja kulttuurihistorian opiskelija

Kulttuurihistorian luentokurssilla historianfilosofiasta ja metodologiasta syksyllä 1996 sain kurssimateriaalina käsiini valikoiman historianfilosofiaa ja kulttuurihistoriaa tarkastelevia artikkeleita. Näiden papereiden joukkoon sisältyi Robert Darntonin "History of Reading" (Peter Burken toimittamasta artikkelikokoelmasta *New Perspectives on Historical Writing*, 1993). Olin ilahtunut: opiskeltuani kirjallisuustiedettä tuossa vaiheessa opiskelujani ainakin yhtä päätoimisesti kuin kulttuurihistoriaa, totesin tämän kurssin tenttiin tulevan tuttua asiaa – opintoviikkoja oli siis karttumassa helposti. Kävi niin, että opintoviikot karttuivat kyllä, mutta kyseisen luentokurssin tentistä en suinkaan kerännyt erinomaista arvosanaa ympäripyöreillä lähdekritiikin ja reseptiotutkimuksen yhdistelemistä laiskasti "pohtivilla", nimien pudotteluun keskittyneillä esseevastauksillani. Tämän jälkeen palasin pohtimaan aihepiiriä nöyremmin. Toivon samankaltaista kokemusta jokaiselle ylimieliseksi erehtyvälle opiskelijalle.

Tämän jälkeen valitsin kulttuurihistorian pääaineekseni ohi yleisen kirjallisuustieteen ja yleisen historian, jotka jäivät rakkaiksi sivuaineikseni. Kulttuurihistoriaan keskittymiseeni vaikuttivat oppiaineessa aktiivisesti toimineet inspiroivat opettajat Marjo Kaartinen, Anu Korhonen sekä Sakari Ollitervo – sen ohella että tulin lukeneeksi Robert Darntonin pohdintoja lukemisen historiasta sekä kulttuurihistoriasta. Darntonin artikkeli sai minut pohtimaan peruskysymystä: miten menneisyyden lähteitä yleensä voidaan lukea osana omaa kulttuuriaan? Hyvät vastaukset kuulostavat usein yksinkertaisilta, mutta niiden takana on yhtä usein paljon työtä. Darntonin vastaus on pyrkimys lähteiden lukemiseen samankaltaisella tavalla kuin miten menneisyyden ihmiset lukivat niitä. Avain lukkoon menneisyyden ja nykyhetken välissä on tavoittaa jotakin menneisyyden lukemisen tavoista ja näin saavuttaa jotakin menneisyyden lukijan mielestä.

Päädyn tutustumaan laajemmin myös Darntonin muihin kirjoituksiin. Avaintekstini Darntonin tutkimuksiin – ja sitä myötä oman avaintekstini kirkastumiseen – olivat opettajani ja ohjaajani Anu Korhosen pohdinnat kulttuurihistoriasta hänen artikkelissaan ”Mieli kulttuurin varastona. Elämäntapa ja mentaliteetit”, jonka puhkilukemani versio julkaistiin ensin Turun avoimen yliopiston Maijan Mälikallin ja Katriina Mäkisen toimittamassa opiskeluoppaassa (1997) ja lopulta päivitettyinä kokoelmassa *Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen* (2001). Lukiessani kuinka Korhonen siteeraa Darntonin teosta *The Great Cat Massacre* (1984) selvittäessään menneisyyden tutkittavien ilmiöiden sijaintia ”symbolisessa maailmassa” ja ”kulttuurisessa verkostossa”, jossa ne ”saavat merkityksensä tässä verkostossa tapahtuvasta vuorovaikutuksesta”, mielestäni tajusin mitä kulttuurihistoriallinen tutkimus on. Keskustellessani tästä Korhosen ja Marjo Kaartisen kanssa he neuvoivat lukemaan myös Darntonin kulttuurihistoriallista tutkimusta eri tahoilta pohtivia kirjoituksia sisältävän kokoelman *The Kiss of Lamourette. Reflections in Cultural History* (1989). Painuin kirjastoon molempien kirjojen perään, sieltä kopiokoneille, ja siitä lähtien olen mielestäni ollut kulttuurihistorioitsija.

Darntonin kaiketi tunnetuimman kokoelman nimiartikkelissa *The Great Cat Massacre* tarkastellaan 1730-luvun pariisilaisen kirjapainon työntekijöiden toimeenpanemaa kymmenien kissojen joukkoteloituk-

seksi lavastamaa joukkoteurastusta, joka tekijöiden itsensä mielestä oli jälkikäteen erityisen naurattava asia muistella. Darnton kysyy miksi kissojen joukkoteloittaminen muistui tekijöittensä mieleen niin kovin hauskana. "Tuohan on kauheaa!" totesi ystäväni taannoin kun kerroin tästä hänelle ja nauroin itsekin kissojen joukkoteloitusvisiolla. Ystäväni mukaan nauramiseni kertoi osan minusta olevan "vinoutuneena menneisyyteen". Kutkuttava ajatus. Historiantutkijalle "vinoutuminen menneisyyteen" on toki myös jonkinasteinen imperatiivi. Meidän 2000-luvun alun keskustelijoiden ja 1700-luvun alkupuolen naureskelevien kirjapainotyöläisten ajatusmaailmoissa täytyy olla eroja. Näitä eroja Darnton historioitsijana haluaa selvittää. Kyseisessä artikkelissa hän avaa kissojen tappamiselle nauramisen syitä suhteissa kissojen aiheuttamiin häiriöihin sekä työntekijöitten ja kissojen omistajien välisiin henkilösuhteisiin. Darnton suhteuttaa tapauksen myös 1730-luvun Ranskan yhteiskunnallisiin tilanteisiin sijoittamalla kaiken tarkastelemaansa pohjalta kissojen tappamiselle nauramisen konteksteihinsa ja kulttuuriinsa. Sosiaaliset ja yhteiskunnalliset jännitteet saivat aikaan työntekoa häiritsevien kissojen teloituksia parodioivan joukkoteurastuksen, ja samat jännitteet saivat osansa, kun asialle naurettiin myöhemmin. Toisessa kokoelman artikkelissa pohditaan suoraan lukemisen historiaa tutun Punahilkka ja Susi -tarinan kautta. 1700-luvun aikainen versio ei suinkaan päättynyt Punahilkkan pelastavan metsästäjän saapumiseen, vaan siihen miten Susi sai vatsansa täyteen. Tarina siis päättyi vahvaan varoittavaan opetukseen siitä, miten tyttöjen on syytä pysyä varuillaan. Tarinan kulku rakentui erilaisen lukijakokemuksen pohjalta, ja se on menneisyyden erilainen lukemiskokemus, jota Darnton tässä, tässäkin, pyrkii jäljittämään.

Darnton ja kulttuurihistorian tutkija

Kulttuurihistorian tutkimuksellisen lähestymistavan oivaltamisesta on pitkä matka tutkimustyön tajuamiseen käytännössä – sehän tapahtuu vasta tekemällä tutkimustyötä käytännössä. Tiedän tämän omien oikopolkuyrityksieni kautta, joiden kokeilemiseen kiusaus on välillä suuri, mutta epäonnistuminen samalla säännönmukaista. *The Great*

Cat Massacren esipuheessa Darnton kirjoittaa menneisyyden ihmisten väistämättömästä ja samalla tutkijan mielikuvitusta kiihottavasta erilaisuudesta: ”menneisyyden erilaiset ihmiset ovat erilaisia, he eivät ajattele samalla tavalla kuin me. Ymmärtääksemme menneisyyden ihmisten tapoja ajatella meidän pitäisi omaksua ajatus erilaisuuden kiinni ottamisesta”. Omaa työmenetelmäänsä historiantutkijana Darnton luonnehtii etenemiseksi aina sinne, missä lähteitä näyttää olevan runsaimmin, seuraillen niitä minne ikinä ne saattavatkaan viedä, ja kohdalle tulevan yllätyksen sattua pysähtymiseksi ”nauttimaan epätavallisista näkymistä”. Tarkastelemalla useita erilaisia tutkittavaan asiaan ja sen aikaan ja paikkaan liittyviä lähteitä hän pyrkii selvittämään, mitä tuon ajan ja paikan ”tavallinen ihminen” olisi saattanut ajatella tutkittavasta asiasta. Juuri tämän ”tavallisen ihmisen” ajatusmaailmojen tavoittamisen Darnton ymmärtää ja esittää kulttuurihistoriana.

Kulttuurihistoriallista tutkimusta pohtivassa kokoelmassaan *The Kiss of Lamourette* Darnton kuvailee käytännön tutkimusprosessia: ”Kun alustava tulkinta on saatu työstettyä, voimme siirtyä muihin dokumentteihin testaamaan sitä. Liikkumalla edestakaisin [tutkittavan] kertomuksen ja sitä ympäröivän dokumentaation välillä meidän pitäisi olla mahdollista hahmottaa merkityksen sosiaalinen ulottuvuus”. Kuu-lostaako tutulta? Mielestäni pitäisi. Kyseinen toistuvasti siteerattu tutkimusprosessin kuvaus löytyy edellä mainitun kokoelman artikkelista, jossa Darnton pohtii historiantutkimuksen ja antropologian metodien suhteita. Itse näen tässä kulttuurihistorialliselle tutkimukselle tyypillisen käytännön tutkimusmenetelmien perustan, joka on erinomaisesti sidoksissa tutkimuksellisiin tavoitteisiin ymmärtää miten menneisyyden ihmiset ymmärsivät asian jota tutkitaan.

Käytännön tutkimustyössä pyritään tavoittamaan jotakin menneisyyden lukemistavoista lukemalla menneisyyden dokumentteja edestakaisin. ”Edestakaisin lukeminen” on tapa, jolla itse katson voivani ymmärtää jotakin menneisyyden ihmisten kokemuksia ja ymmärtämisiään havainnoimistaan ja keskustelemistaan asioista. Näin voin tavoittaa toisen kulttuurin asia- ja merkitysyhteyksiä suhteessa omiin tutkimuskysymyksiini. Tarkistan, suhteutan, epäilen, sitten tarkistan uudelleen – ja rakennan kuvaani kontekstista samalla, kun hion kysymyksiäni suhteessa tutkimuskohteeseeni. Oman aikansa lukemisprosessien ymmärtämisen tavoittelemine on sitä kulttuurihistoriallista tutkimusta, jota

voin kuvitella tavoittavani ja käytännössä osaavani tehdä. Samalla se on minulle äärimmäinen tutkimuksellinen päämäärä. Sen "pidemmälle" ei mielestäni voi mennä, sillä lukemisissa tapahtuneiden kommunikaatioiden "takana" on enää tavoittamaton "mitä todella tapahtui". Mielessäni tämä asettuu tutkimuksellisen mielenkiinnon kohteena sivuseikaksi. Se on jotakin tavoittamatonta ja sellaisena yhtäkaikki epäoleellista, vaikka sen perään onkin perinteisesti historiantutkimuksessa kaipailtu.

Darntonin "History of Reading" -artikkelin kanssa keskusteleminen

Huomaan toistuvasti palaavani avaintekstiini, Darntonin pohdintoihin lukemisen historiasta. Tarkastelen seuraavaksi avaintekstiäni kappale kappaleelta. Tällä tavalla pyrkimyksenäni on tekstin esitleminen kokonaisuutena samalla kun keskustelen sen kanssa. Usein huomaan mielessäni rakentaneeni hyvän perustavan argumentin oman tutkimukseni kulttuurihistoriallisuudesta. Nämä ajatukset pyöriivät päässäni usein yömyöhällä kun pitäisi jo nukkua. Seuraavana päivänä muistan ja tarkistaessani usein huomaan Darntonin pohtineen jo tuota asiaa osuvasti. Tämä ei tarkoita, että olisin Darntonin pohdintojen kanssa säännönmukaisesti samaa mieltä, mutta kylläkin, että ajattelen hyvin usein samoja kulttuurihistorian metodologisia ongelmia kuin Darnton. En myöskään tarkoita Darntonin pohtineen teoreettisia ja metodologisia kysymyksiä töissään erityisen monipuolisesti, niin että häneltä löytyisi kommentti pohdintaan kuin pohdintaan, mutta kulttuurihistoriassa keskeisinä pitämiäni tutkimusmenetelmiä, lähestymistapoja ja näkökulmia hän on pohtinut ja argumentoinut töissään varsin kattavasti. Voinkin luonnehtia Darntonia yhdeksi ohjaajistani, sillä keskustelen hänen kanssaan hänen tekstiensä kautta toistuvasti halki oman meneillään olevan tutkimusprosessini: keskustelen, väitän vastaan ja myönnyän, asiasta riippuen, mutta toistuvasti näitä kaikkia.

Darnton aloittaa artikkelinsa "History of Reading" Ovidiuksen pohdintoista koskien rakkauskirjeiden lukemista. Ovidius neuvoo lukijaa miettimään tarkasti, ovatko rakkauskirjeen sanat rehellisen ja vilpittömän rakkauden sanoja vai jotakin muuta. Tämähän on hyvin

tutunoloista pohdintaa ja neuvomista: ”Roomalainen runoilija voisi olla yksi meistä”, Darnton toteaa. Kirjoittajan ääni alkaa kuitenkin kuulostaa erilaiselta ja vieraalta eteenpäin lukiessa, kun Ovidius neuvoo riisumaan palvelustytön ja kirjoittamaan rakkauskirjeen tämän ihoon, jotta sanoma pääsisi perille huolimatta ympärillä mahdollisesti olevista esiliinoista, joita saattaa olla yhtä paljon kuin Arguksella on silmiä. ”Ovidiuksen kirjoitukset sinkoavat meidät maailmaan, jota meidän on vaikea ymmärtää”, Darnton kuvailee. Jotta Ovidiuksen tekstiä voi ymmärtää, lukijan pitää tuntea jonkin verran roomalaista mytologiaa, kirjoittamistapoja sekä kotioloja, ja lisäksi lukijan pitää voida samaistua roomalaisen patriarkan vaimon asemaan sekä ymmärtää niitä ristiriitoja, joita vallitsi tuon kulttuurin julkisen, virallisen moraalin ja toisaalta ”hienostuneisuudelle ja kyynisyydelle periksi antaneen maailman tapojen” välillä. Darnton puhuu siis toisenlaisen maailman ymmärtämisestä, jonka kautta voimme ymmärtää tuossa maailmassa kirjoitettua tekstiä. Ovidiusta lukiessa pitääkin kohdata ”lukemisen mysteeri”, jonka jaamme meitä ennen eläneiden kanssa, mutta jota emme koskaan voi kokea samalla lailla sen pitäessä sisällään sekä tuttuutta että vierautta. Nykylukijan suhde menneisyyden teksteihin on välttämättä erilainen kuin menneisyyden lukijan, koska maailmat ovat erilaisia. Tältä pohjalta, Darnton alleviivaa, on perusteltua puhua lukemisen historiasta: lukeminen on eri aikoina erilaista, se on aikasidonnaista ja lukemisprosessit ovat muuttuneet eri aikoina.

Lukemisen historian selvittämisen lähtökohdaksi Darnton ehdottaa kirjallisten tilastojen tarkasteluja lukijoiden lukemisista. Yksi esimerkki tällaisesta on Carlo Ginzburgin löytämä mylläri Menocchio, jonka maailmankuvaa hän selvittää kuuluisuuteen nousseessa tutkimuksessaan *The Cheese and Worms: The Cosmos and of a Sixteenth-Century Miller* (1976, käännetty englanniksi 1980). Inkvisition syyttäessä Menochiota kerettillisyydestä häneltä kysyttiin mitä hän on lukenut, ja tämä vastasi kommentoiden. Inkvisition pöytäkirjasta voikin lukea listan 1500-luvulla eläneen friulilaisen myllärin lukemisista, mutta kommentointien kautta päästään käsiksi myös hänen lukemiskokemuksiinsa. Kommenttien kautta havaitsemme, miten hän on lukenut, ottanut vastaan lukemiaan tekstejä, tulkinnut niitä ja suhteuttanut lukemiaan asioita ja niistä nousseita ajatuksia ympäröivään todellisuuteensa.

Toinen Darntonin esille nostama esimerkki on hänen omasta tutkimuksestaan "Readers Respond to Rousseau: The Fabrication of Romantic Sensitivity", joka löytyy kokoelmasta *The Great Cat Masseur*. La rochellelainen kauppias Jean Ranson oli Rousseauin aikalainen ja "fani", ja Darnton tutkii Ransonin lukemisprosesseja tämän Rousseauille kirjoittamien kirjeiden kautta. Kirjeistä voidaan lukea, miten Ranson otti Rousseauin teksteistä nousseita ajatuksia oman elämänsä rakennusaineiksi niin työssään kuin yksityiselämässään. Hän ei ollut ainoa Rousseauin *La Nouvelle Héloïse* (1761) vahvasti kokenut lukija. Rousseau sai useilta lukijoiltaan aikansa "fanikirjeitä", joissa kerrotaan hänen kirjoitustensa nostattamista vahvoista romanttisista tuntemuksista. Nämä vaikuttivat monien lukijoiden keskeisiin päätöksiin heidän elämänkaariensa mittaan niin rakastumisissa, avioitumisissa, perheenperustamisissa kuin eroamisissakin. Darntonin mukaan tämä kaikki oli vahvuudessaan jotain erityistä tuon ajan ja paikan lukemisprosesseissa, ja Menocchion ja Ransonin esimerkit osaltaan todistavat miten lukemisprosessit ovat muuttuvia – toisin sanoen historiallisia.

Lukeminen ja lukijan oman elämän ymmärrys näyttäisivät Darntonin mukaan ennen modernia aikaa olleen läheisemmissä yhteyksissä toisiinsa kuin sittemmin. Antamalla rivien välissä esimerkin nopeasti tehdystä huonosta yhteenvedosta – ikään kuin myöhempinä aikoina lukukokemukset eivät olisi vaikuttaneet ihmisten keskeisiin päätöksiin! – Darnton on ohjannut ainakin tämän lukijan yhteenvetohaluja nöyremmille raiteille. Maailmassa ennen modernia aikaa ihmisten lukukokemukset saattoivat ohjata vahvasti heidän keskeisiä elämäntilanteitaan. Darnton painottaa, ettei näiden esimerkkien perusteella kuitenkaan kannata vielä rakentaa yhteenvetoja. Lukemisen historia vaatii lisää työtä arkistoissa laajemman lähdemateriaalin parissa, ja erilaisia lukemiskokemuksia pitäisi voida myös vertailla. Kommentti onkin paikallaan, sehän kertoo todistusaineiston tärkeydestä. Johtopäätökset valistusajan kulttuurin lukukokemuksista eivät sellaisinaan kerro paljokaan myöhempien aikojen lukemisista.

Omassa Darntonin artikkelin nyt kymmenen vuoden ikään kellastuneessa valokopiossani olen tässä lisää työtä painottavassa kohdassa – vasta sen kolmannella sivulla – alleviivausten ohella ympyröinyt vahvasti kohdat "but before jumping to conclusions", "work" ja "more". Näinpä

tämä artikkelin kohta on jo vuosien mittaan saanut minut ensin nyökkäämään, lukemaan artikkelin alun uudelleen, sitten pohtimaan omia lukemisiani ja aina välillä ahdistumaan edessä olevien töiden määrästä. Aika ajoin tietysti hymyilen moiselle merkinnälle, mutta samaan aikaan voin huomata, että suhteeni Darntoniin on kuin oppilaan ja opettajan suhde: se synnyttää sekä ajatuksia että ahdistuksia – vaikka hymyillenkkin todettuna. Tämän kohdan nostattamien ajatusten perään on useita kertoja nöyränä joko tartuttu uuteen alkuperäislähteeseen, tai luettu jo tarkasteltua vielä kerran uudestaan – tai laitettu muihin lähteisiin koskematta artikkelikopio sivuun ja lähdetty vaikkapa baariin palaten asiaan jonkinasteista syyllisyyttä tuntien taas seuraavana päivänä, tai ainakin sitä seuraavana.

Darnton tiivistää, että lukemisen vastaanottamisen historian ja teorian kehittämisen pitäisi olla mahdollista, muttei suinkaan helppoa. Löydettävissä olevat lukemisprosesseista kertovat dokumentit ovat jo sellaisinaan tulkinnallisia tekstejä, ja niistä vain harvat kertovat lukemisprosesseista suoraan. Kirjoja käsittelevät historiantutkimukset ovat keskittyneet vain osaan lukemisen historiasta. Lukemista on tutkittu sosiaalisena ilmiönä, jolloin Darntonin mukaan voidaan vastata moniin kysymyksiin siitä, ”kuka”, ”mitä”, ”missä” ja ”milloin”. Nämä ovat pohjustavia – mutta vasta pohjustavia – kysymyksiä haastavammille ja oleellisemmille kysymyksille ”miksi” ja ”miten”.

Darnton ja lukemisen historian tutkiminen

Darntonin mukaan tutkimukset menneisyyden lukijoista jakautuvat kahteen luokkaan, makro- ja mikroanalyysiin. Makroanalyysit nousevat ennen muuta kvantitatiivisesta, laskennallisesta tutkimuskustelusta, ja laajat tilastolliset tutkimukset voivat vastata kysymyksiin siitä, mitä luettiin, ketkä lukivat – ja ennen muuta kuinka paljon. Tutkimustulokset, kuten Darnton toteaa, saattavat tilastollisina yleistyksinä olla liian yleisiä ollakseen tiedonjanoa tyydyttäviä: ”romaani ja porvarit näyttävät aina olevan nousussa ja seitsemänvuotisen sodan sekä ensimmäisen maailmansodan aikana luettiin vähemmän”. Nämä tutkimukset ovat kuitenkin myös paljastaneet esimerkiksi lukuharras-

tuksen kokonaisvolyymiin nousseen 1700-luvun mittaan Saksassa Ranskan vastaavaa selvästi suuremmaksi, ja näinpä Goethe ja Schiller ovat osoittautuneet omana aikanaan Voltairea ja Rousseauta luetummiksi. Mikroanalyysien lähtökohta on nimensä mukaisesti pienemmissä tutkimusotoksissa ja rajatummissa kysymyksissä kuten: missä ja milloin luettiin, kirjastoissa vai kotona, joukolla vai itsekseen, lukupaikoilla niiden aukioloaikoina vaiko illalla kotosalla? Monissa tutkimuksissa on osoitettu, että lukeminen on ollut usein varsin sosiaalinen tapahtuma kirjastojen lukusaleissa. Toisaalta lukemista on tapahtunut kotioloissa. Kotiaskareiden keskellä joku läsnäolijoista saattoi lukea ääneen muille huoneessa oleville. Darnton toteaaakin kirjoilla usein olleen pikemmin kuulijoita kuin lukijoita, ja myös koulutetumpi vähemmistö 1700-luvun Euroopassa tapasi liittyä kirjallisuusklubeihin pikemmin kuin lukea kirjoja itsekseen. Kaiken kaikkiaan lukeminen näyttäytyy Euroopassa ennen modernia aikaa hyvinkin sosiaalisena prosessina.

Entä kysymykset siitä miksi ja miten luettiin? Meillä on varsin kattava kuva uskonnollisen kirjallisuuden lukemisesta hengellisenä harjoituksena, ja erilaisten ohjekirjojen funktio on yleisesti ottaen selvää, mutta entä muu lukeminen? Darnton esittelee löytämiään 1700-luvun alun ranskalaisten sensorien kirjaamia lukukokemuksia eräästä tuolloin kirjoitetusta matkakirjasta. Matkakirjoistahan voi suoraan lukea lukukokemuksia siitä, miten "utelaisuus pakottaa lukemaan eteenpäin" ja miten kirjan lukeminen oli "suuri nautinto", koska "se sisältää suuren määrän kummallisia asioita". Vaikka sensorien tehtävänä saattoikin olla seuloa erilaisia kumouksellisia ajatuksia pois sallittujen julkaisujen joukosta, he myös tekivät kirjallisuusarvioita ja kokivat nautintoa lukemisesta. Pohdintoja lukemisen merkityksistä löytyy menneisyyden lukijoiden itsensä kirjoittamina. Darnton viittaa esimerkiksi tunnettuihin esimerkkeihin Augustinukseen ja Rousseauhun. Historioitsijat voisivatkin Darntonin mukaan aloittaa vaikka näistä ja edetä sitten vähemmän tunnettuihin lähteisiin. Niitähän löytyy kyllä, sillä menneisyyden lukijoiden kirjoittamia ja säilyneitä lähteitä on arkistoissa lopulta aina enemmän, kuin tutkija pystyy tutkimaan.

Kun itse olen pohtinut lukemista kokemuksena keskiaikaisessa kulttuurissa, olen päätenyt ajattelemaan, että lukemisen on täytynyt olla aivan toisella lailla vahvemmin yhteisöllisesti jaettua, kuin mitä se usein

nykykulttuurissamme on. Tämä näyttäisi pitävän paikkansa ainakin luostareiden ulkopuolisessa maailmassa, ainakin hiljaisuuden valaa noudattavien luostarien ulkopuolella, ainakin yhteisten rukoushetkien ulkopuolella. Juuri tästähän Darntonkin kirjoittaa. Kyseessä oli maailma ennen elokuvia ja televisioita, jolloin lukeminen oletettavimmin näytteli keskeisempää osaa ihmisten oppimisprosesseissa sekä elämysten ja viihteellisten kokemusten tarpeiden tyydyttämisissä. Näitähän ihmiset varmasti hakivat ja kokivat tarvitsevansa, ja erilaiset tapahtumat, markkinat, juhlat ja vaikkapa julkiset teloitukset tuskin tyhjentävästi tyydyttivät tätä tarvetta. Ainakin sydänkeskialjalta lähtien ihmiset myös oppineiden maailmojen ulkopuolella ovat lukeneet sekä hyödyn että huvin vuoksi. Tarkennan: ihmiset ovat kokoontuneet joukolla nauttimaan tarinoista. Joukossa on saattanut olla sekä lukutaitoisia että lukutaidottomia, ja yksi on toiminut lukijana kun muut ovat kuunnelleet. Tarinoiden mittaan niitä on saatettu kommentoida ja luetusta ja kuullusta on varmasti usein keskusteltu jälkeinpäin. Myöhäiskeskiajan tunnetuimpien tarinakokoelmien Giovanni Boccaccion *Decameronen* ja Geoffrey Chaucerin *Canterburyn tarinoiden* kehyskertomukset ovat itse asiassa suorasanaisia todisteita juuri tällaisista menneisyyden sosiaalisista ja aktiivisista lukemis- ja kuulemistapahtumista. Niistähän voidaan suoraan lukea jo jotakin lukemisten ja kuulemisten ymmärtämisestä ja kokemisesta, koska tarinoiden lomassa etenevään kehyskertomukseen on kirjoitettu tarinankertojien kokemuksia ja keskusteluja toistensa tarinoista.

Lukemisen historian ja kirjallisuustieteellinen tutkimuksen suhde

Kun Darntonin pohdinta etenee historiantutkimuksen ja kirjallisuustieteellisen tutkimuksen suhteisiin ja yhteistyömahdollisuuksiin, avaintekstini kasvaa minulle henkilökohtaisesti yhä avaintekstimäksi. Monitieteinen historiantutkimuksen ja kirjallisuustieteellisen tutkimuksen menetelmien yhdisteleminenhan oli keskeistä pohdittavaa minulle jo aloittelevana kulttuurihistorian opiskelijana. Darntonia voitaneen pitää vannoutuneena ja ”perinteisenä” historiantutkijana koska hän toistuvasti vetoaa arkistoissa tehtävään, laajaan ja kattavaan alku-

peräismateriaaliin perustuvaan tutkimustyöhön. Lähestyessään kirjallisuudentutkimuksen teorioita hän on varovainen ja itse asiassa kuvaakin niitä "pelottaviksi". "Pelottavuuden" syyksi Darnton ehdottaa eri näkökulmien "mahtipontisia otsikoiteja", strukturalismia, dekonstruktioita, hermeneutiikkaa, semiotiikkaa ja fenomenologiaa, jotka hänen mukaansa "syrjäyttävät toisiaan kiihtyvällä vauhdilla". Välimatkan päästä kirjallisuudentutkimusta katsovan pohjustuksensa perään Darnton sanoo jotakin oleellista ja kokoavaa: hän alleviivaa miten kiinnostus lukemista kohtaan yhdistää kaikkia uudempia kirjallisuuden teorioita siinä kuin uudempia historiantutkimuksiakin. Lukemista lähestytään ja lukemiseen suhtaudutaan toimintana huomion siirtyessä pois teksteistä sinänsä. Lukemisen vastaanotto, lukemisen kokeminen, on "keskipiste jonka ympärillä kirjallisuusanalyysien käänneet tapahtuvat".

Lukemisen vastaanoton perusajatukseen liittyy erottamattomasti ajatus kuvitteellisista lukijoista. Darntonin mukaan "jokainen kertomus esiolettaa lukijan", ja jokainen lukemiskokemus alkaa tutustumisella tekstin sisään kirjoitettuun ja sen ympärillä tarjolla olevaan selitysten ja merkitysten "protokollaan". Jokainen kirjoittaja kuvittelee lukijan ja lukija kirjoittajan. Toki tutkija toimii sekä lähteitä lukiessaan että tutkimusta kirjoittaessaan samalla tavalla? Menneisyyden lukijakokemuksen tavoittamiseen pyrkimiseen ei välttämättä tarvita siitä suoraan kertovaa lähdetä. Lisäksi tällaisia ei ollenkaan aina ole saatavilla. Oma ristiriitainen keskustelunaiheensa tänä päivänä voi olla, vaihtuvatko kirjallisuustieteellisen keskustelun eri suuntausten otsikoinnit erityisen nopeaan tahtiin vai vaihtuvatko historiantutkimuksen vastaavat kenties joskus turhan hitaasti.

Ajatus tekstien autonomisuudesta sinänsä on toivottavasti yksimielisemmin jaettu. Tekstien lukemisten ja ymmärtämisten tavat ovat keskeinen kysymys, joka lopulta avaa tekstien sisältöjä tutkijoille tutkitaviksi. Eiväthän tekstit sellaisinaan kerro juuri mitään omasta ajastaan ja kulttuuristaan, vaan niiden avaamiseen tarvitaan tekstien kirjoittajille ja lukijoille tuttuja konteksteja. Juuri tästä lukemisen historia ja kirjallisuudentutkimus ovat yhtä mieltä. Darnton argumentoikin kaksosstrategian puolesta, jossa tekstien analysointi ja empiirinen tutkimus yhdistyisivät, ja näin pitäisi olla mahdollista vertailla sekä kuvitteellisia lukijoita että suoraan tavoitettavia, kirjoitettuja lukijakokemuksia. Tällä

tavalla vertaillen pitäisi olla mahdollista ”kehittää historia siinä kuin myös teoria lukemisen vastaanotosta”. En voi olla muuta kuin samaa mieltä. Jos tätä ei pohdita, eikö silloin lueta menneisyyden tekstejä ensisijaisesti nykykulttuurin lähtökohdista käsin? Silloinhan sivuutetaan menneisyyden lukemisissa aktiivisesti eläneiden tekstien tulkinta niissä kulttuureissa, joiden osina ja joiden osiksi menneisyyden tekstit aikaan syntyivät.

Lukemiset ja niiden tulkinnot ovat keskeisessä asemassa niin kirjallisuudentutkimuksessa kuin uudemman historian tutkimuksen lähestymistavoissa teksteihin. En itse koe kirjallisuudentutkimusta ja sen eri keskustelukenttiä ”pelottavana” enkä näe kirjallisuudentutkimuksen kenttää sen nopeammin muuttavana enkä kovin hajanaisempanakaan kuin historian tutkimuksen kenttää. Samalla olen toki huomannut, miten kirjallisuustiedettä vierastetaan historian tutkimuksen piirissä – joskus hyvin vahvastikin. En näe mitään rakentavaa tai hedelmällistä syytä kokea näin. Päinvastoin väitän monitieteellisyuden olevan yleisesti ottaen enemmän eduksi kuin haitaksi, ja sekä historian tutkimuksen että kirjallisuudentutkimuksen keskustelujen seuraaminen ja soveltaminen tuntuu hyvinkin mielekkäältä, kun tutkimuksen kohteena ovat menneisyyden tekstit ja niiden lukemisprosessien tutkiminen sekä näiden tavoittamiseen pyrkiminen. Voi olla että kirjallisuustieteessä kohdellaan tutkittavaa kirjallisuutta ajoittain muista kuin historiallisista lähtökohdista käsin. Yhtä kaikki keskeinen käsitepari teksti ja konteksti ovat lähtöisin juuri kirjallisuuden tutkimuksen piiristä – siinä esimerkki hedelmällisestä soveltamisesta! Kun Darnton ehdottaa molempien tutkimuskeskustelujen huomioimista, yhdistelemistä ja soveltamista, huomaa olevani hänen kanssaan samaa mieltä – jälleen. Darnton toimii tutkijana paitsi historian tutkimuksen ja antropologian myös historian tutkimuksen ja kirjallisuudentutkimuksen välillä ja on mielestäni omilla töillään riittävän vakuuttavasti osoittanut monitieteellisyuden hedelmällisyyden tutkimusprosessissa. Koska kulttuurihistoriallisessa tutkimuksessa monitieteisyys on yleistä ja samalla usein myös suotavaa, tässä asiassa ei kulttuurihistorian piirissä pitäisi olla varsinaisia ongelmia. Ehkäpä lopulta päinvastoin: Darntonhan osaltaan tarjoaa tässä lisää välineitä monitieteiseen tutkimusotteeseen historian tutkimuksen ja toisen tieteen keskustelujen välille.

Lukemiskokemus kulttuurihistoriana – sekä mennyt että nykyinen

Artikkelinsa lopuksi Darnton muistuttaa lukemisen historiallisuudesta, sen muuttumisesta eri aikoina. Kirjallisuudentutkimuksen ja historian vertailun jälkeen hän jatkaa tarkasteluaan erilaisten tekstien ja kirjojen tutkimukseen esineinä – osina erilaisia lukemiskokemuksia. Tekstikärröjen ja kirjojen lukemiskokemuksissa on toki eroja, ja näistä eroista kasvaa lukemisen historiallisuus sen ajassa muuttuvien materiaalien kehysten huomiointien kautta. Darnton palaa myös huomioihinsa kirjoitetun tekstin kuulijana olemisesta yleisenä lukemiskokemuksena ennen modernia aikaa ja jatkaa, miten ensin luostareissa ja sitten muiden lukijoiden keskuudessa siirryttiin hitaasti mutta 1700-luvulta lähtien enenevässä määrin hiljaa lukemiseen itsekseen. Nämä molemmat esimerkithän kertovat alleviivaten lukemisen historiallisuudesta, huomioiden niin sen materiaalien kuin sosiaalistenkin kontekstien muuttumisia ajassa. Kokoavana loppuargumenttinaan Darnton julistaa, miten "lukemisella on historia. Se ei aina ja kaikkialla ole ollut samanlaista". Tätä hän perustelee lukemiseen liittyvän tulkinnan välttämättömyydellä, jotka tietenkin ovat aina sidoksissa ajassa muuttuviin kulttuurin rakenteisiin. Aamen.

Vaikka nämä kenties rautalangasta väännetyltä kuulostavat näkökulmat alkavat uudemmassa historiantutkimuksessa tänä päivänä olla selviöitä, ne eivät olleet niitä, kun Darnton kirjoitti artikkelinsa. Pitkään allekirjoitettu ajatus historiantutkimuksen objektiivisuudesta on korostanut tutkijan objektiivisuutta suhteessa omaan aikaansa, ja samalla tutkija on ymmärretty ylivertaisena asiantutkijana tutkimiensa tekstien suhteen – ohi näiden tekstien aikalaislukijoiden. Menneisyyden tekstejä ei kuitenkaan kirjoitettu tulevaisuuden kulttuureissa eläville tutkijoille vaan omien aikojensa lukijoille. Tästä syystä menneisyyden lukemisen pitäisi olla keskeinen tutkimuskohde pyrkimyksenä ymmärtää menneisyyden tekstejä. Toisen kulttuurin lukemistapojen ymmärtäminen on keino ymmärtää toista kulttuuria, ja siitähän kulttuurihistoriallisessa tutkimuksessa on kysymys.

Perinteinen objektiivisuuden vaatimus – tai toivomus tai kuvelma – ei tietenkään toimi myöskään menneisyyksien tulevaisuuksissa elävien lukijoiden kohdalla. Läheistä historianopiskelijaystäväni

ja nykyistä kollegaani varoitettiin vielä 1990-luvun suomalaisen pro gradu -ohjauksen piirissä feministisen näkökulman omaksumisesta muistuttamalla objektiivisuuden tärkeydestä historiantutkimuksessa. Nauroimme asialle, mutta samalla hänen oli perusteltava hyvin tarkasti gradunsa näkökulman oikeutus suhteessa ”menneisyyteen sinänsä”. Allekirjoitan ja alleviivaan ajatuksen aktiivisesta pyrkimyksestä historian lähteiden tutkimiseen niiden omista lähtökohdistaan käsin, mutta myös muualta kuin menneisyydestä nousevat näkökulmamme ovat toki väistämättömiä. Nehän ovat myös keskeinen perusta keskustelun jatkumiselle: samoja tekstejä ja samoja aiheita lähestytään eri näkökulmista. Aivan artikkelinsa lopuksi Darnton korostaa lukemisen historian tärkeyttä mainitsemalla historiantutkimusta muuttaneita lukemisten esimerkkejä. Historia muuttui kun Luther luki Paavalia, Marx Hegeliä ja Mao Marxia, Darnton muistuttaa. Näissä on ollut kyse toisin lukemisesta yli aika- ja kulttuurirajojen lukijan omista, ei tekstin kulttuurin lähtökohdista käsin.

Historiantutkijana teen historiaa toisella tavalla ja toisessa mielessä kuin yllämainitut omien nykyaikojensa vallitsevien olojen kumoajat. Pyrin lukemaan tekstejä kuten niitä luettiin niiden omana aikanaan, mutta samalla väistämättä omasta ajastani näkökulmia ja kysymyksiä omaksuneena. Tästä nähdäkseni on kyse myös professori Kari Immosen toistuvasti argumentoimasta ajatuksesta kulttuurihistoriallisen tutkimuksen keskustelevuudesta menneisyyden ohella myös nykyhetken ja tulevaisuuden kanssa. Oman ajan kysymykset kiinnostavat meitä kaikkia, mikä ohjaa tutkimuksia kohti dialogia tutkijoiden ja erilaisten yleisöjen välillä. Tämä keskustelu saattaa olla enemmän subjektiivista kuin objektiivista, jos sitä näillä määreillä pitää arvioida. Samalla se on hedelmällistä ja tekee historiantutkimuksesta merkityksellisen ja tärkeän omana nykyaikanaan. Omassa kulttuurihistoriassani pyrin tähän pohtimalla menneisyyden lukemiskokemuksia osana lukemiäni ja kirjoittamiäni tekstien kulttuureja, ja menneisyyden kysymysten ohella kysyn niiltä myös nykypäivän tarjoamia tai vaatimia kysymyksiä. Avaintekstini keskeinen avainajatus on ollut ja on edellä käsitelty kuvitteelliseen lukijaan edennyt argumentointi ja ennen kaikkea tämän esittäminen historiantutkijalle mahdollisena työvälina, joka on kasvanut mielessäni ja tutkijantyössäni välttämättömäksi.

Lopuksi: Darntonin "History of Reading" kulttuurihistorioitsijan keskustelukumppanina

Siinä se oli, avaintekstini. Avaintekstejä on toki paljon muitakin, mutta Darntonin "Lukemisen historiassa" yhdistyy itselleni useita hyvin keskeisiä pohdintoja, jotka ovat toimineet oivaltamisten kiitoratoina ja joihin olen myös palannut aina uudelleen. Darntonin peräänkuuluttama monitieteisyys historian ja kirjallisuustieteen – ja hänen toisissa pohdinnoissaan historian ja antropologian sekä tiedon sosiologian – välillä toimii rohkaisijani ja ajatus kuvitteellisesta lukijasta keskeisenä apunani lähestyessäni menneisyyden jälkien merkitysverkostoja. Muut pohdinnat, sekä omat että muiden, jotkut yksinkertaisempia ja jotkut monimutkaisempia, rakentuvat tälle perustalle. Tällä hetkellä, toistakymmentä vuotta Darntonin kyseistä kirjoitusta myöhemmin, lukemiskokemuksen keskeisyys alkaa olla yleisempi tutkimuskohde myös historian tutkimuksessa. Kun pohditaan, mitä tutkittavasta asiasta, ilmiöstä tai tapahtumasta sen omana aikana ajateltiin, ja tutkijoina samanaikaisesti luetaan menneisyyden lähteitä, pohditaan väistämättä myös, miten oman aikansa lukija kyseistä lähdeä mahdollisesti luki. Omana aikanaan näiden lähteiden laatijat pohtivat samaa asiaa: miten heidän lukijansa heidän tekstejään lukevat. Koen tutkijana lähteitä lukiessani lukevani menneisyyden merkitysten vaihtamista, vuorovaikutusta ja jakamista. Tämä on käytännön tutkimukseni perusta, ja koen sen omassa työssäni varmana.

Erialaisten menneisyyden merkitysten vuorovaikutussuhteiden lukkojen avaaminen on kovasti helpompaa, jos on vakuuttunut siitä, että avaimet ovat oikeita. Vaikka vanhat lukot vaativat aikaa ja kärsivällisyyttä ja niiden rakenteita ja toimintaperiaatteita voi joutua opiskelemaan hyvän aikaa, lopulta ne saadaan oikeilla avaimilla auki. Darnton lopettaa "History of Reading" -artikkelinsa kuvailemalla tätä avainta: "Jos voimme ymmärtää, miten hän luki, voimme päästä lähemmäs sen ymmärtämistä, miten hän teki elämän ymmärrettäväksi; tällä tavoin, historian tutkimuksen tavoin, me voimme jopa tyydyttää osan omaa merkityksennälkäämme". Kun huomaan Darntonin puhuvan menneisyyden ohella nykypäivän merkityksennälästämmä, uskon ymmärtäväni huomattavan osan siitä kulttuurihistoriasta, johon Darntonin inspiroimana opiskelijana aikanaan päätin sitoutua.

Vara-avaimia

- Darnton, Robert: *The Kiss of Lamourette. Reflections in Cultural History*. W. W. Norton and Co. Ltd 1990.
- Ginzburg, Carlo: *The Cheese and Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Alkuteos *Il formaggio e i vermi* 1976. Translated by John and Anne Tedeschi. Penguin Books: London 1980.
- Kaartinen, Marjo: *Religious Life and English Culture in the Reformation*. Palgrave: New York 2002.
- Korhonen, Anu: "Mentaliteetti ja kulttuurihistoria". Teoksessa Immonen, Kari & Leskelä- Kärki, Maarit (toim.): *Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen*. SKS: Helsinki 2001. 40–58.
- Rubin, Miri: "What is Cultural History Now?". Teoksessa Cannadine, David (toim.): *What is History Now?*. Palgrave Macmillan: Basingstoke 2002. 80–94.

Virginia Woolf: *A Room of One's Own* (1928)

Kirjailija, kriitikko, journalisti ja kustantaja Virginia Stephen syntyi vuonna 1882 yläluokkaiseen sivistyneistöperheeseen Julia ja filosofi Leslie Stephenin neljänneksi lapseksi. Perheeseen kuului lapsia myös vanhempien edellisistä avioliitoista, ja Stephenin sisarukset muodostivat kiinteän joukon. Erityisen läheiseksi muodostui Virginian ja sisaren, taidemaalari Vanessa Bellin suhde. Sisarukset muuttivat vanhempien kuoltua Lontoon Bloomsburyyn, missä alkoi 1905 kokoon-tua sittemmin kuuluisaksi tullut ja 1910- ja 1920-luvuilla aktiivisesti toiminut kirjallinen Bloomsburyn ryhmä. Virginia Woolf ei käynyt koulua, mutta otti yksityistunteja kreikassa ja latinassa sekä koulutti itseään kirjoittamalla ja lukemalla kunnianhimoisesti valtavia määriä kaunokirjallisuutta. Hän osallistui aktiivisesti brittiläiseen naisasia-liikkeeseen 1910- ja 1920-luvuilla. Virginia Stephen avioitui 1912 kirjailija Leonard Woolfin kanssa. Aviopari perusti 1915 Hogarth Press-kustantamon, joka julkaisi varhaisia kokeellisia modernistisia teoksia. Kustantamo tarjosi myös Woolfille vapauden kirjoittamisrauhaan ja kokeellisiin teksteihin. Kahta ensimmäistä teosta lukuun ottamatta kaikki Woolfin teokset ovat oman kustantamon julkaisemia, osa hänen itsensä latomia ja painamia. Woolf kärsi nuoruudesta lähtien syvistä masennuskausista. Ensimmäisen hän koki 13-vuotiaana äitinsä kuoltua. Myöhemmin masennus puhkesi usein uuden käsikirjoituksen valmistumisvaiheessa. Tuntiessaan syvän masennuksen taas lähestyvän hän hukuttautui vuonna 1941.

Virginia Woolfin päiväkirjoista, kirjeistä ja esseistä on julkaistu erilaisia kokoelmia. Keskeisimmät romaanit ja esseeteokset:

The Voyage Out (1915); *Night and Days* (1919); *Jacob's Room* (1922); *Mrs Dalloway* (1925, suom. 1956); *To the Lighthouse* (1927, suom. *Majakka* 1977); *A Room of One's Own* (1928, suom. *Oma huone* 1980); *Orlando* (1929, suom. 1984); *The Waves* (1931, suom. *Aallot* 1979); *Flush* (1933, suom. *Runoilijan koira* 1983) *The Years* (1936); *Three Guineas* (1938) *Moments of Being* (1976, suom. *Elettyjä hetkiä* 1986), suomeksi novellien kokoelma *Nainen peilissä* 1987.

KIRJALLISIA EDELLÄKÄVIJÖITÄ
Virginia Woolf, oma huone ja naisten traditiot

Ritva Hapuli & Maarit Leskelä-Kärki

Virginia Woolfin vuonna 1928 ilmestynyt *A Room of One's Own* (*Oma huone*, suom. 1980) on saavuttanut naisten kirjallisuuden ja kirjoittamisen historiassa klassikon aseman. Senkin uhalla, että oma huone saattaa kuulostaa jo kuluneelta, jopa puhki tulkitulta, puhumme juuri tuosta teoksesta. Teosta voi pitää varhaisena naiskirjallisuuden historian esityksenä, hyvin poleemisena, mutta samalla mitä oivaltavimpana tutkimuksena naisten kirjoittamisen ehdoista aina kuvitteellisesta Shakespearen sisarpuolesta 1800-luvun tunnettuihin naiskirjailijoihin asti. Se on kirjoitettu puheen, naisia ja kirjallisuutta käsittelevän luennon muotoon, jossa hyvin pienistä huomioista päästään laajoihin historiallisiin kaariin ja tulkintoihin. Viaton kuljeskelu Oxbridgeksi nimetyn yliopistoalueen kielletyllä nurmikolla ja sukupuolensa takia kirjaston ovien ulkopuolelle suljetuksi joutuminen ajavat kirjoittajan miettimään yliopistollisten tilojen ja tiedon saannin sukupuolittuneisuutta sekä taloudellisiin seikkoihin ja liikkumisvapauteen liittyvää epätasa-arvoisuutta. Pohdinat johdattavat hänet toteamukseen: ”naisen olisi ollut mahdotonta, täydellisen ja kertakaikkisen mahdotonta, kirjoittaa Shakespearen draamoja Shakespearen aikaan”. Tämä ajatuspolku kuljettaa hänet teoksen varsinaiseen tematiikkaan, etsimään naisten kirjallisuuden his-

toriaa ja pohtimaan kysymyksiä, miksi ja miten naiset ovat ja eivät ole kirjoittaneet.

Ensimmäisellä lukukerralla Woolfin teos yllätti poikkeuksellisella tyyllillään ja terävyydellään. Se hämmästytti ja lumosi huikealla ironiantajullaan ja oivaltavilla huomioillaan. Sitä lukiessa joutui muisuttamaan itseään siitä, että se on todellakin kirjoitettu jo 1920-luvun lopulla! Tyyli on vaikuttanut myös siihen, että eri lukukerroilla siitä tuntuu löytyvän aina jotain uutta. 2000-luvun alun tutkiville ja kirjoittaville naisille Woolf on ajaton, sillä hänen esittämänsä kysymykset ja tulkinnat ovat jatkuvasti ajankohtaisia ja inspiroivia.

Woolfista itsestään on tullut modernin naiskirjallisuuden ikoni. Hänen kasvoihinsa voi törmätä postikorteissa, julisteissa, t-paidoissa, kahvikupeissa ja hiirimatoissa. Suomessa hänet tunnetaan ensisijaisesti kokeellisista, modernistisista romaaneistaan, sillä pääosa hänen muista teksteistään on kääntämättä. Woolfin kohdistuvasta kiinnostuksesta kertoo vuonna 1998 julkaistu Michael Cunninghamin romaani *Tunnit* (*The Hours*), jonka pohjalta Stephen Daldry ohjasi vuonna 2002 elokuvan. Teos alkaa kuvauksella Woolfin hukuttautumisesta ja kertoo kolmen eri aikakauden naisen päivästä. Virginia Woolfia kuvataan 1920-luvun alussa kirjoittamassa romaaniaan *Mrs. Dalloway*. 1950-lukulainen romahtamaisillaan oleva kotirouva Laura Brown uppoutuu lukemaan kyseistä romaania ja tekee radikaalin käänteen elämässään. Nykypäivää edustaa Clarissa Vaughan, joka Woolfin romaanin päähenkilön, kaimansa Clarissa Dallowayn lailla järjestää juhlia kirjailijaystävänsä kunniaksi. Aikatasot lomittuvat ja teos kuvaa naisen identiteetin muotoutumista erilaisissa tilanteissa. Keskipisteessä ovat naisten väliset suhteet ja Woolfin kirjailijakuva. Kirja ja elokuva ovat eräänlainen toisinto Woolfin romaanista ja samalla kunnianosoitus modernille, keskeisesti naisen elämää pohtineelle kirjailijalle.

Tutkimuksellisesti Woolfia voi lähestyä kirjallisena esiäitinä tai edelläkävijänä. Hän oli ensimmäisiä, joka tarkasteli naisten kirjoittamisen kulttuurisia, sosiaalisia ja taloudellisia ehtoja useissa kirjoituksissaan. Samalla hän on itse yksityisten tekstiensä, laajan kirjeenvaihtonsa ja päiväkirjojensa kautta modernin naiskirjailijuuden ilmentymä, sillä hän kävi omassa elämässään jatkuvaa dialogia naiseutensa ja kirjoittamisen välisestä suhteesta, etsi väyliä julkiselle toiminnalle ja halusi vai-

cuttaa monella alueella. Woolfin elämäkerran kirjoittaja Hermione Lee huomioi tämän elämän paradoksaalisuuden. Suhteessa elämän julkiseen puoleen kuten koulutukseen tai työuraan, Woolfin elämäkerta on täynnä aukkoja ja siten hänen elämänsä näyttäytyy hyvin yksityisenä. Hän ei käynyt koulua, suorittanut tutkintoa, kuulunut instituutioihin, saanut lapsia tai aiheuttanut julkisia skandaaleja. Hänen seikkailunsa ja kokeilunsa ovat paperilla, ja myös siellä hyvin yksityisinä. Samalla Woolf kuitenkin eli hyvin julkista elämää, tosin epäinstitutionaalista. Hän tunsi aikansa keskeisiä kirjailijoita ja vaikuttajia, osallistui poliittisiin keskusteluihin, toimi kustantajana, analysoi tarkkanäköisesti aikaansa ja luki määrättömästi. Hän oli yhtä aikaa sisällä ja ulkopuolella.

Woolfia tutkitaan jatkuvasti ja hänen merkityksestään kiistellään. Häntä on luettu ja luetaan hyvin monella tavalla, minkä hänen tekstiensä ”pakenevuus” salliikin. Feministisen tutkimuksen näkökulmasta häntä on kritikoitu muun muassa siitä, että hän on ottanut sukupuolten välisen eron liian annettuna.

Enkeli ja oma huone

Virginia Woolf on painanut lukijoidensa mieliin kaksi käsiteparia: oma huone ja kodin enkeli. Molemmat liittyvät naiskirjailijan ja naisten luovuuden problematiikkaan. Jälkimmäisen hän esitteli vuonna 1931 esseessään ”Professions for Women”. Enkeli on kodin puolustaja, joka ilmestyy erityisesti taiteellisia taipumuksia omaavan naisen läsnä ollessa. Enkeli on naisen sisäänrakennettu säätelyjärjestelmä, muistutus naisen oikeasta paikasta yhteiskunnassa. Se on viehättävä, hurmaava, epäitsekäs ja uhrautuva. Woolf kuvaa sen lehahtavan kynän ja paperin väliin silloin, kun naiskirjailija ryhtyy kirjoittamaan. Mutta, kuten esimerkiksi Raija Koli muistuttaa, tähän sisältyy myös vastarinnan elementti. Woolf kuvaa kamppailua, joka jokaisen naiskirjailijan on käytävä. Enkeli on tuhottava, sillä muuten se tuhoaa kirjoittajan. Tekijä tähdentää, että enkelin tuhoaminen on osa naiskirjailijan työtä ja naisille yhteistä kokemusta.

Usein omaan huoneeseen viitataan kuvitteellisella, metaforisella tasolla ja katsotaan, että kyse on nimenomaan henkisestä tilasta, jossa

naisen kirjoittaminen mahdollistuu. Tämä tulkinta jättää syrjään Woolfin terävät ja tärkeät huomiot nimenomaan kirjoittamisen aineellisista ehdoista. Oma huone todellakin tarkoittaa konkreettisesti myös huonetta, seiniä ympärillä ja ovea, jonka voi sulkea. Woolf kiteytti näkemyksensä tunnettuun lausahdukseen, että naisella tulee olla oma huone ja rahaa, jos hän aikoo kirjoittaa. Näin tehdessään hän demystifioi kirjailijuutta. Woolf vertaa kirjallisuutta hämähäkin seittiin, joka on kulmistaan kiinnittynyt elämään, vaikka vain heikostikin. Hän huomauttaa, että kirjallisuuden seittejä eivät kudo aineettomat olennot jossakin ilmassa leijuen, vaan että kirjallisuus on ihmisten tekemää. Kirjallisuus kiinnittyy karkean aineellisiin asioihin, kuten terveyteen, rahaan ja taloihin, joissa ihmiset asuvat. Älyllinen vapaus riippuu aineellisista seikoista. Lisäksi raha tekee kirjoittamisesta käytännöllisesti merkittävää ja antaa ”arvokkuutta sille mikä ilmaisenä tuntuisi kevytmieliseltä”, huomauttaa Woolf.

Omassa huoneessa korostuvat rahan ja oman huoneen vaateet viittaavat siihen, että naiset ovat historiallisesti kamppailleet kahdella tasolla. He ovat taistelleet oikeuksistaan toimia ja saada sanottavansa julki julkisuudessa sekä myös ansaita sillä. Oma huone puhuu oikeudesta yksityisyyteen yksityisyydessä. Se edellyttää, että naisten kotona tekemää työtä – tässä tapauksessa kirjoittamista – arvostetaan ja että se otetaan vakavasti.

Nimimerkillä Tuulia kirjoittanut Tyyni Tuulio esitteli *Oman huoneen* suomalaisille lukijoille *Kotiliedessä* jo vuonna 1935 – siis vain seitsemän vuotta teoksen julkaisemisen jälkeen ja 45 vuotta ennen sen suomenoksen ilmestymistä! Artikkelissaan ”Naisellisia kirjoituspöytiä” hän halusi tuolloin tähdentää, että Woolfin materialistiselta kuulostava väite on otettava kuvaannollisesti: oma huone tarkoittaa rauhaa, tilaisuutta ja henkistä itsenäisyyttä, raha taas aineellista riippumattomuutta. Hän paljastaa, kuinka Runebergien talossa käydessään hän kiinnitti huomionsa kirjallista työtä tekevien aviopuolisoiden, Fredrikan ja Johan Ludvigin kirjoituspöytiä kokoeroon. Kauhistuneena hän myös kertoo, että Runebergin aikalainen, ruotsalainen kirjailija ja suomalaistenkin naiskirjailijoiden tärkeä esikuva Fredrika Bremer ei koskaan saanut kaipaamaansa pientä ullakkohuonetta, koska ajan tavan mukaan naimattomat sisaret elivät samassa huoneessa.

Tuulio on itse hyvä esimerkki kekseliäisyydestä, jolla kirjallista työtä tehnyt nainen hankki itselleen omaa tilaa. Muistelmissaan hän toteaa, että kolmen pojan äitinä hänen ympärillään vilisi elämää. Hänen oli opittava käyttämään hyväkseen ajan murusia, sillä muuten työnteosta ei olisi tullut mitään. Näin hän puhuu henkilökohtaisesti siitä naisen kokemuksesta, jonka Woolf nostaa esiin teoksessaan: naisen on varauduttava keskeyttämään kirjoittamisensa. Tuulio toteaa, että rauhaa saattoi taata suostumalla mahdollisimman nopeasti lasten, ja usein myös aikuisten, esittämiin pyyntöihin, sillä kieltäytymisen perusteleminen vei myönty-mistä enemmän aikaa.

Myös luonto saattoi toimia ”omana huoneena”. Tuulio kertoo löytäneensä Florence Nightingalea käsittelevän elämäkertansa kirjoittamisrauhan metsästä. Sinne hän kantoi pienen pöydän, tuolin, kirjoituskoneen, paperia ja matkalaukullisen lähdekirjallisuutta. Huolimatta omiin oloihinsa vetäytymisistään Tuulio korostaa, että lapsilla oli kaikki oikeudet äitiinsä. Artikkelissaan hän puhuu lapsista naisten toisena ”luovana työnä”. Hän korostaa, että naisten rooli äiteinä olisi-kin otettava huomioon, kun heidän luovuuttaan arvioidaan. Hän päättää artikkelinsa naisia kannustaen: naiskirjailijoiden ei pidä lannistua heihin kohdistuvasta ynseydestä ja lisää, että kirjoittaa toki voi vaikka ilman kirjoituspöytäkin.

”Naisellisia kirjoituspöytiä” -artikkelissaan Tuulio siis pyrki ”kuva-innollistamaan” Woolfin materialistiselta kuulostavan puheen rahasta. Rahasta puhumisen vaikeuteen viittaa myös kanadalainen kirjailija Margaret Atwood. Kirjailijan roolia ja kirjoittamisprosesseja käsittelevässä teoksessaan *Negotiating with the Dead* (2002) hän puhuu kirjoittamiseen liittyvästä kahdesta dikotomiasta. Ensimmäinen liittyy kirjailijan ikään kuin kahtia jakaantuneeseen persoonaan: toinen näistä luo ja tuottaa tekstiä, toinen elää tavallista arkista elämää. Toinen dikotomia on taiteen ja rahan välissä: sen, joka luo ja sen, joka maksaa vuokran ja jolla on vatsa ja nälkä. Atwood toteaa, että rahasta puhuminen on vertautunut omasta likapyykistä puhumiseen. Rahasta kirjoittava vertautuu prostituoituun. Hän kiinnittää huomion siihen, kuinka elämäkerrat väistelevät kohteidensa talouteen liittyviä kysymyksiä ja ovat niiden sijaan kiinnostuneista rakkauksista, pakkomielteistä ja neurooseista.

Naisten kirjalliset traditiot

Vaikka Woolf painottaa naisten kirjoittamisen esteinä olleita aineellisia vaikeuksia, hän pitää ei-aineellisia niitäkin pahempina luovuutta tukahduttavina tekijöinä. Hänen mukaansa luovan mielen täytyy olla hehkuva ja vapaa, mikä ei ollut naisille mahdollista vielä 1800-luvullakaan. Mieskirjailijat saattoivat joutua kohtaamaan välinpitämättömyyttä, mutta naiset saivat tuntee vihamielisyyttä, ivaa ja älynsä aliarviointia. Tämä synnytti naisissa vihaa, pelkoa ja katkeruutta, mitkä häiritsivät heidän kirjoittamistaan. Woolf onkin sitä mieltä, että juuri kauna ja katkeruus estivät esimerkiksi Charlotte Brontëa ilmaisemasta neroutaan ehjänä, mikä hänen tulkintansa mukaan näkyy tämän teksteissä outona nykimisenä.

Naiseuden ja nerouden välinen vaikea suhde onkin ollut monen myöhemmän naiskirjailijoita tutkineen aiheena. Nerouteen, luovuuteen ja taiteilijuuteen liittynyt ajattelu on vahvasti sukupuolittunutta, sillä nerous ja uuden luominen on liitetty ennen muuta mieheen. Naisille myyttiseen nerouteen samastuminen on siten ollut aina vähintäänkin ongelmallista. Esimerkiksi Anne E. Boydin tutkimat 1860–1880-lukujen amerikkalaiset naiskirjailijat etsivät niin omassa elämässään kuin teoksissaankin erilaisia tapoja yhdistää naiseus, taiteilijuus ja avioliitto. Heidän teksteistään on löydettävissä eräänlainen nerouden feminiinistäminen, tietynlaiset strategiset keinot, joilla he pystyivät antamaan itselleen ”luvan” ja mahdollisuuden kirjoittaa.

Silti Woolf pitää naiskirjallisuuden tradition puutetta väheksyntäänkin pahempana esteenä. Kirjoittamaan ryhtyneillä naisilla ei ole ollut tukenaan traditioita, ”ei yhteistä lausetta” käytettäväänään. Hän muistuttaa, että mestariteokset eivät ole yksittäisiä ja yksinäisiä, vaan ne syntyvät monien vuosien aikaisesta samansuuntaisesta ajattelusta, minkä johdosta yksittäisen äänen takana on joukon kokemus. Woolf korosti uusien kirjallisten teosten syntymisessä taustalla olevan tradition tärkeyttä. Hän korosti erityisesti naisten välisten suhteiden tärkeyttä, ja kirjallisten esiäitien merkitystä uusille naiskirjailijoille. Pikemmin kuin jatkumoksi hän ymmärsi naisten kirjoittamisen perinteen katkonaiseksi, mikä johtui siitä aineistosta, mikä hänen saatavillaan 1920-luvun Lontoossa oli. Hänellä ei ollut vielä käsissään sitä laajaa naisten kirjoittaman

kirjallisuuden aineistoa, minkä feministinen tutkimus on 1970-luvulta lähtien nostanut esiin. Woolf toimi omalta osaltaan naisten kirjallisen perinteen näkyväksi tekijänä. Hänen teoksensa tärkeys on kuitenkin nimenomaisesti siinä kirkkaassa ja omaperäisessä analyysissä, minkä hän naisten kirjoittamisen historiallisista ehdoista rakentaa.

Omaa huonetta lukiessa jää kenties helposti huomaamatta, että Woolf esittää siinä myös haasteita naishistorian tutkimukselle. Pisteliäästi hän toteaa, että nainen on (miesten) mielikuvituksessa ensiarvoisen tärkeä, mutta käytännössä merkityksetön. Nainen on ”läsnä runoudessa kan- nesta kanteen”, mutta lähes tyystin poissaoleva historiassa. Hän jatkaa:

Mitä kaivataan, ajattelin – ja miksipä ei joku lahjakas Newnhamin tai Girtonin opiskelija ryhdy puuhaan – on suunnaton määrä informaatiota; minkä ikäisenä nainen avioitui; kuinka monta lasta hänellä normaalisti oli; millainen oli hänen kotinsa; oliko hänellä omaa huonetta; valmistiko hän päivällisen; oliko todennäköistä, että hänellä oli palvelija? Kaikki nämä tosiseikat makaavat jossakin, oletettavasti pitäjän kirjoissa ja tilikirjoissa; tavallisen Elisabethin aikaisen naisen elämän täytyy olla hajallaan siellä täällä, voisiko sen koota ja kirjoittaa siitä kirjan. Olisi kunnianhimoisempaa kuin mihin uskallukseni riitti, ajattelin hakiessani silmilläni hyllyiltä kirjoja, joita niillä ei ollut, ehdottaa noitten kuuluisien collegein opiskelijoille, että heidän tulisi kirjoittaa historiaa uudelleen, vaikka myönnänkin, että historia usein näyttää hieman omituiselta, epätodelliselta, jotenkin epäsuhtaiselta; mutta mikseivät he voisi kirjoittaa lisäosia historiaan? Niitähän voisi kutsua tietenkin jollakin huomaamattomalla nimellä, niin että naiset voivat esiintyä niissä loukkaamatta säädyllisyyttä? Sillä usein voi nähdä vilauksen heistä merkkihenkilöiden elämäkerroissa, luikahtaen pois taustalle, ja minusta joskus tuntuu, salaten hymynvirneen, naurahduksen, ehkä kyyneleen. (Woolf 1928/2001, 63.)

Woolf myös sivusi kysymystä siitä, mitä pidetään kirjoittamisen ja muistamisen arvoisena todetessaan: ”Kohtaus taistelukentällä on tärkeämpi kuin kohtaus kaupassa – kaikkialla ja paljon hienovaraisemmin arvojen ero on olemassa”. Hän puhuu kaunokirjallisuuden arvottamisesta, mutta tämä on toki sovellettavissa historiankirjoitukseen. Woolf itse asiassa korottaa keskiluokkaisten naisten tarttumisen romaanien kirjoittamiseen merkityksellisemmäksi historialliseksi tapahtumaksi kuin monet poliittiset tai sotahistorian tapahtumat. Hän myös kiin-

nittää huomiota siihen, että kirjallisuudesta puuttuvat naisten välisen ystävyuden ja läheisyyden kuvaukset.

Woolf päättää teoksensa naiskuulijoilleen esittämään vetoomukseen, että nämä ryhtyisivät kirjoittamaan kirjallisuuden kaikissa lajeissa:

En suinkaan rajoita teitä romaaneihin. Jos tahdotte miellyttää minua – ja tuhansia kaltaisiani – kirjoittaisitte matkakirjoja ja seikkailukertomuksia, tutkimuksia ja tieteellisiä teoksia, ja historiallisia teoksia ja elämäkertoja, ja kritiikkiä ja filosofiaa ja luonnontieteitä. (Woolf 1928/2001, 141.)

Lopuksi hän esittää eettisen kutsun toimia niin, että sanaakaan kirjoittamaton, nuorena kuollut Shakespearen sisar saa uuden hahmon ja voi lihallistua keskuuteemme. Hänen mukaansa tällainen työ, tapahtuukoonpa se vaikka köyhyydessä ja unohduksessakin, on vaivan arvoista. Woolf esittää näin velvoitteen mennyttä kohtaan ja vaatimuksen tulevaan, tuleville naistutkijoille ja naiskirjailijoille. Woolfille naisena oleminen oli erityinen positio suhteessa maailmaan, ja siitä syntyvä erilainen kokemus oli tärkeä vaalittavaksi. Hän näki juuri naiseudesta johtuvan marginaalisuuden tärkeäksi paikaksi kommentoida kriittisesti maailmaa.

Elämäkerrallinen kirjoittaminen oli Woolfille yksi keino kirjoittaa ja tavoittaa naisten historia. Hermione Leen mukaan tämä oli aina yllyttämässä naiskirjailijaystäviään kirjoittamaan omaelämäkertojaan. Hän halusi täyttää aukon, joka naisten omaelämäkertojen kohdalla oli. Leen mielestä Woolfin feministinen ohjelma oli keskeisesti sidoksissa hänen haluunsa uudistaa biografisia käytäntöjä. Hieno esimerkki tästä on 1929 ilmestynyt romaani *Orlando*, jossa Woolf ironisoi ja leikittelee elämäkertakirjoittamisen perinteillä.

Woolfin aikana psykoanalyysi, sota ja muuttuva suhde 1800-luvun perintöön muokkasivat uudelleen elämäkerrallista kirjoittamisen tapaa. Tähän muutokseen Woolf otti kantaa esimerkiksi monissa esseissään sekä kirjoittamalla useista ”aikansa suurista naisista” elämäkerrallisia tekstejä. Hän katsoi, että (oma)elämäkertojen kirjoittamisessa oli yhtä tärkeää nähdä kohteen ”sieluun” kuin sosiaalisten ja luokkarakenteiden sisään. Hermione Lee näkee *Oman huoneen* ja 1930-luvulla kirjoitetun teoksen *Three Guineas* esseinä elämän kirjoittamisesta. Kuvaus Shake-

spearen sisarpuolesta on historiallinen ja utopistinen: samaan aikaan traaginen kuvaus naisen elämän olosuhteista ja vapauttava fantasia siitä, miten naisen elämän voi muuttaa. Alison Boothin mukaan kyseiset teokset, kuten monet muutkin Woolfin esseet, ovat naiselämäkertojen kokoelmia. Samalla Booth kysyy kriittisesti, miksi Woolf jätti naisten olemattomasta historiasta puhuessaan huomiotta ne monet kymmenet pienet elämäkertakokoelmat, joissa naisten historiaa oli kartoitettu laajalti koko 1800-luvun ajan. Jättämällä syrjään tällaisen naisten historian taltioinnin Woolf näyttää osana yläluokkaista, miehistä kirjallista eliittiä, joka ylenkatsoi populaaria, opettavaista ja kollektiivista elämäkertojen kirjoittamista.

Naisten kirjoittaminen – NYT

Voimme hyvällä syyllä ajatella, että Virginia Woolf olisi todennäköisesti ilahtunut kehityksestä, joka hänen teoksensa jälkeen on tapahtunut. Naiset kirjoittavat monissa kirjallisuuden lajeissa. Heidän kirjallista perinnettään on tuotu päivänvaloon. Hänen naisten historiaan kohdistamiinsa kysymyksiin voitaisiin jo vastata ja jopa kertoa myös palvelijattarien elämästä. Naisten väliset moninaiset suhteet ovat saaneet ansaitsemaansa huomiota. (Nais)tutkijat eivät ole vain kirjoittaneet lisäosia historiaan, vaan he ovat ravistelleet tutkimuksen perusteita ja kehittäneet omia teorioita. Mutta liikaa tyytyväisyyteen ei toki suinkaan ole aihetta. Unohduksia, katveja ja aukkoja löytyy koko ajan.

Woolfin esittämät rahaa, omaa huonetta, omaa aikaa sekä tiedonsaannin sukupuolittuneisuutta koskevat ajatukset kaikuvat myös suomalaisten naishistorioitsijoiden perinnettä ja naisten tutkimustyön edellytyksiä kartoittavassa teoksessa *Oma pöytä* (2005). Teokselle annettu nimi kiertää Tuulion alussa mainitun ”Naisellisia kirjoituspöytiä” -artikkelin kautta Woolfin. Lukijalle suunnatussa alkupuheessa sen toimittajat hyödyntävät pöytää, sen sijaintia tai sen puuttumista tehdäkseen ymmärrettäväksi, millaisia esteitä ja mahdollisuuksia naisilla on ollut kirjoittamisessa ja tutkimuksenteossa. Kirjoittajat pohtivat millaista historiaa naiset ovat kirjoittaneet, missä ja mihin tarkoitukseen. He näyttävät, kuinka naiset ovat historiaa kuvatakseen ja tutkiakseen

hyödyntäneet kirjallisuuden eri lajeja, kuten esseitä, elämäkertoja, matkakertomuksia, toki akateemisia opinnäytteitä unohtamatta.

Kirja on osoitus yhdestä tutkimuksellisesta katvealueesta, jonka kartoittaminen on vasta 2000-luvun alussa aloitettu. Samalla se kuvastaa sitä, miten unohdetun esiin kaivaminen voi tarjota uudenlaisia esikuvia sekä tunteen traditiosta tämän päivän naishistoriantutkimuksen tekijöille. Tutkiessamme ja kirjoittaessamme menneistä kirjoittavista naisista luomme itsellemme traditioita ja esikuvia. Samalla tutkimme miten menneet kirjoittavat naiset ovat hakeneet ja luoneet itselleen esikuvia sekä kirjoittaneet erilaisissa traditioissa. Kyse on monitasoisista prosesseista. Me voimme nostaa toistemme työtä näkyväksi ja luoda sitä kautta uudenlaisia tutkimustraditioita ja linjoja tulevien seurattaviksi tai vastustettaviksi. Traditioiden esiin nostamisen ja ylipäätään niiden pohtimisen voikin nostaa tärkeäksi poliittiseksi ja eettiseksi projektiksi. Paitsi kirjailijat myös tutkijat tarvitsevat esikuvia, positiivisen inspiraation antajia. Woolfista voi lähteä avaamaan niitä lankoja, jotka keskeisellä tavalla risteävät nykyisessä naisten kirjoittamista kartoittavassa tutkimussuuntauksessa.

Jo ennen *Oman huoneen* julkaisemista Woolf oli usean vuoden ajan kirjoittanut runsaasti artikkeleita naisten kirjoittamista erilaisista fiktiivisistä ja omaelämäkerrallisista teksteistä. Teoksen taustalla oli siis pitkäjännitteinen työ naiskirjailijoiden tekstien parissa. Woolfin elämän ja tekstien luoma traditio ovat tärkeänä pohjana monelle naisten kirjoittamista tutkivalle naiselle. Hänen esseensä tarjoavat kulttuurihistoriallisia analyysejä kirjoittamisesta, taiteesta, naisten asemasta ja sukupuolten välisestä vallasta. *Oma huone* on tutkielma naisten kirjoittamisen historiallisista ja sosiaalisista ehdoista. Teoksen voi nähdä tarkastelevan nimenomaan kulttuurihistoriallisia prosesseja, joissa sukupuolten väliset suhteet ja kulttuurin ymmärtäminen on kokonaisvaltaista.

Woolfin laajalle ulottuvasta, kulttuurihistoriallisesta ja poliittisesta kirjoittamisesta kertoo hänen vuonna 1938 ilmestynyt pamflettinsa *Three Guineas*. Siinä hän jatkoi sukupuolten koulutuksen, toimintamallien ja valta-asemien pohdintaa. Se on kirjoitettu suursodan uhan alla ja reflektoi sodan juuria. Woolf esittää kysymyksiä naiset poissulkevasta vallasta, mutta kysyy samalla haluaisivatko naiset edes olla osallisina tämänkaltaisen vallan tytimessä. Hän työstää teostaan historiantutki-

jalle tutuin menetelmin hyödyntäessään lähteinään kaunokirjallisuutta, elämäkertoja, sanomalehtiä sekä Espanjan sisällissodasta kertovia valokuvia.

Suomalaisten naiskirjailijoiden aktiivisuudesta ja kansainvälisyydestä kertoo se, että jo ilmestymisvuonna sodanvastainen runoilija ja esseisti Katri Vala esitteli ”nyt jo sangen kuuluisan” teoksen *Three Guineas Tulenkantajat*-lehdessä. Hän luonnehti sitä purevaksi ja liioittelevaksi miesten maailman kritiikiksi. Vala totesi, että on vain katsottavissa seuraavatko naiset miesten sotaisia jälkiä vai noudattavatko he ohjenuoranaan Antigonen sanoja: ”En syntynyt jakamaan vihaa vaan rakkautta”. Me tiedämme kuinka Woolfin sodanvastaiselle sanomalle kävi 1940-luvun taitteessa. Woolfin tuotannon punaiset langat eli pohdinnat naisen asemasta, vallan problematisointi sekä militarismin vastaisuus ovat yhä ajankohtaisia ja haasteellisia.

Vara-avaimia

- Atwood, Margaret: *Negotiating with the Dead. A Writer on Writing*. Cambridge University Press: Cambridge 2002.
- Booth, Alison: *How to Make it as a Woman. Collective Biographical History from Victoria to the Present*. The University of Chicago Press: Chicago and London 2004.
- Boyd, Anne E.: *Writing for Immortality. Women writers and the emergence of high literary culture in America*. The Johns Hopkins University Press: Baltimore and London 2004.
- Cunningham, Michael: *Tunnit*. Suom. Marja Alopacus. Alkuteos *The Hours* (1998). Gummerus: Jyväskylä ja Helsinki 2000.
- Helleman, Jarl: "Kirjailijat kustantajina. Virginia ja Leonard Woolfin The Hogarth Press." Teoksessa Helleman, Jarl: *Kirjalliset liikemiehet. Kustantajakuvia*. Otava: Helsinki 2002. 254–287.
- Koli, Raija: *Naiset ja kirjoittaminen. Virginia Woolf feministiteoreettikkona ja kirjailijana*. Tampereen yliopisto, yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos, naistutkimusyksikkö, julkaisuja – Sarja N 8/1994: Tampere 1994.
- Koli, Raija: "Virginia Woolf ja kriittinen naissubjekti." Teoksessa Kosonen, Päivi (toim.): *Naissubjekti ja postmoderni*. Gaudeamus: Tampere 1996. 44–62.
- Lec, Hermione: *Virginia Woolf*. Chatto & Windus: London 1996.
- Oittinen, Riitta: "Historiaa jokanaiselle. Tyyni Tuulio." *Oma pöytä. Suomalaiset naiset historiankirjoittajina*. Toim. Elina Katainen, Tiina Kinnunen, Eva Packalen ja Saara Tuomaala. SKS: Helsinki 2005. 161–202.
- Oma pöytä. Suomalaiset naiset historiankirjoittajina*. Toim. Elina Katainen, Tiina Kinnunen, Eva Packalen ja Saara Tuomaala. SKS: Helsinki 2005.
- Tuulio, Tyyni: "Naisellisia kirjoituspöytä." *Kotiliesi* 1935:3.
- Vala, Katri: "Utopia naisten maailmasta." *Tulenkantajat* 29.10.1938. Teoksessa *Eikä minussa ollut pelkoa. Runoilijan omakuva kirjeiden, päiväkirjojen ja kirjoitusten valossa*. Toimittanut Kerttu Saarenheimo. WSOY: Porvoo – Helsinki – Juva 1991. 164–166.
- Woolf, Virginia: "Naisellisia ammatteja." (Professions for Women). Suom. Raija Koli. *Naistutkimus – Kvinnoforskning* 1993. 1, 4–7.
- Woolf, Virginia: *Oma huone*. Suom. Kirsti Simonsuuri. Alkuteos *A Room of One's Own* (1928). Tammi: Helsinki 2001.

Elektroninen aineisto:

Olkkonen, Venla ja Tuomaala, Saara: *Virginia Woolf* (1882–1941).

<http://www.helsinki.fi/kristiina-instituutti/klassikkogalleria/>

Alessandro Portelli: "What makes oral history different?" (1998)

Alessandro Portelli on syntynyt Roomassa 8.7.1942. Hän toimii Rooman yliopiston (Università degli Studi di Roma "La Sapienza") amerikkalaisen kirjallisuuden professorina, mutta historioitsijat tuntevat hänet Italian lähimenneisyyden dramaattisten tapahtumien tutkijana, joka hyödyntää taitavasti muistitietoa. Hänen kongressiesitelmäänsä ja aikaisemmin italiaksi ilmestyneitä artikkeleitaan on julkaistu kahdessa englanninkielisessä kokoelmassa: *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Oral History and the Art of Dialogue* (1991) ja *The Battle of Valle Giulia: Form and Meaning in Oral History* (1997). Portellin pääteoksena voidaan pitää monografiaa *The Order has been Carried Out: History, Memory, and Meaning of a Nazi Massacre in Rome* (2003). Portellin ehkä tunnetuin artikkeli on "What makes oral history different?", joka ilmestyi alkujaan italiaksi *Primo maggio*ssa vuonna 1979 otsikolla "Sulla specificità della storia orale" sekä englanniksi ensimmäisen kerran *History Workshop Journal*issa vuonna 1983 otsikolla "The peculiarities of oral history". Vuonna 1998 artikkeli julkaistiin Robert Perksin ja Alistair Thomsonin toimittamassa kokoelmassa *The Oral History Reader* (toinen painos 2000). Se löytyy myös kokoelmasta *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories*.

MUISTITIETOHISTORIA JA ALESSANDRO PORTELLI

Leena Rossi

Vanhoiden ukkojen ja akkojen horinasta hyväksytyksi lähteeksi

Historiantutkimuksen pyrkiessä objektiiviseen totuuteen ei sijaa ole löytynyt muistitiedolle, jota brittihistorioitsija A. J. P. Taylor on sanonut vanhojen ukkojen horinaksi. Muistitietoa on pidetty subjektiivisena ja epäluotettavana, koska se edustaa vain yhden ihmisen käsitystä ja koska se on syntynyt vasta tapahtumien jälkeen. Muistin on katsottu vääristävän, lisäävän, kaunisteleavan, unohtavan ja jättävän tahallaan pois asioita. Kuten italialainen muistitietohistorioitsija Alessandro Portelli on huomauttanut, samat syytökset pätevät paljolti myös virallisiin kirjallisiin lähteisiin. Nekin voivat olla yhden – jopa ulkopuolisen – henkilön laatimia ja useimmiten ne ovat syntyneet tapahtuman jälkeen ja perustuvat laatijan muistiin. Monet kirjalliset dokumentit vain välittävät identifioimattomia suullisia lähteitä.

Nykyisin, kun yhä useammat historioitsijat myöntävät kirjoittavansa subjektiivisia menneisyyden tulkintoja, myös muistitiedon arvo on nousut. Muistitieto on havaittu käyttökelpoiseksi varsinkin arkielämän sekä eräiden aikaisemmin ”äännettömiksi” jääneiden väestöryhmien, kuten

naisten, työläisten, mustien, kirjoitustaidottomien sekä etnisten ja seksuaalisten vähemmistöjen tutkimuksessa. Mutta Yhdysvalloissa koko muistitietohistoriainnostus alkoi 1940-luvulla eliittien haastatteluista. Suullisten lähteiden käytön lisääntyminen on itse asiassa palauttanut mieleen kaikille historian lähteille yhteisen piirteen: joku jossakin jollinkin on laatinut aineiston jollekulle jossakin tarkoituksessa.

Pohjoismaissa muistitiedon käytöllä on pitkät perinteet niin kansatieteen ja folkloristiikan kuin oman maan menneisyyden tutkimuksessa. Myös antropologit ja sosiologit ovat käyttäneet paljon haastatteluaineistoa. Kenttätyöt sekä muistitiedon keruun ja käytön ohjaus on pitkään kuulunut kulttuurien tutkimuksen opintoihin, ja vähitellen on haastattelujen tekemistä alettu opettaa historia-aineidenkin piirissä. Laajemmin on muistitiedon käyttö alkanut kiinnostaa Pohjoismaiden historioitsijoita vasta "oral history" -nimikkeellä levinneiden angloamerikkalaisten julkaisujen myötä. Eniten huomiota on herättänyt brittiläinen sosiaalihistorioitsija Paul Thompson, jonka helsinkiläiset sosiologit (!) kutsuivat esitelmöimään jo 1980-luvun puolivälissä. Thompsonin teos *Voice of the Past: Oral History* (1978) on noussut alan perusteokseksi ympäri maailman.

Tajusin itse muistitiedon arvon jo 1960-luvulla käyttäytymistieteitä opiskellessani. Mutta nimenomaan kansatieteen ja folkloristiikan opiskelu kulttuurihistorian rinnalla 1970- ja 1980-luvuilla teki muistitiedosta minulle luontevan "työkalun". Pidän itsestään selvänä, että lähimenneisyyden tutkimuksessa hyödynnetään muistitietoa perinteisten lähteiden rinnalla. Tutkija, joka hylkää tapahtumiin ja ilmiöihin osallisten muistot lähteenä, on puolisokea. Kuitenkin historioitsijan on haastattelussa autettava kertojia tuottamaan muistonsa sellaisessa muodossa, että niitä voidaan hyödyntää tutkimuksessaan. Kertojan puheet muuttuvat historiaksi vasta, kun historioitsija ryhtyy niitä tulkitsemaan.

Vahvistusta omille ajatuksille

Luin Paul Thompsonin teoksen kohta sen ilmestyttyä, mutta se ei vedonnut minuun. Minua ärsytti Thompsonin kiihkeä pyrkimys vakuuttaa

perinteiset historioitsijat suullisen aineiston käyttökelpoisuudesta sekä sosiologinen tapa puhua haastattelujen luotettavuudesta ja edustavuudesta ja haastateltavien otannasta. Mielestäni hän ei myöskään huomiointu riittävästi muistitiedon subjektiivisuutta.

Tutustuessani 1990-luvun lopulta lähtien Alessandro Portellin julkaisuihin tunsin löytäneeni sukulaissielun, vaikka Portelli tutkii poliittista historiaa, joka ei ole minua erityisesti kiinnostanut. Tekstejä lukiessani koin yhä uudelleen: juuri näinhän minäkin olen ajatellut, mutta en ole osannut esittää pohdintojani yhtä selvästi ja tyylikkäästi. Totesin myös hänen käsittelevän samoja kysymyksiä kuin Thompsonkin, mutta painottavan niitä toisin. Portellin tekstit tuntuivat tärkeiltä, koska ne tukivat omaa ajattelua ja vahvistivat käsityksiäni muistitietohistoriasta. Erityisen tärkeältä tuntui, että Portelli korosti muistitiedon subjektiivisuuden ainutlaatuisuutta.

Portellin julkaisuista luin ensimmäiseksi artikkelin ”What makes oral history different?” Ilmestyessään italiaksi 1970-luvun lopussa se oli tekijänsä ohjelmanjulistus ja muistitietohistorian puolustuspuhe. Myöhemmissä artikkeleissaan Portelli laajentaa ja syventää teoreettista pohdiskeluaan. Hänen tutkimuksellinen taidokkuutensa ja kerrontansa nautittavuus huipentuvat *The Order Has Been Carried Out: History, Memory, and Meaning of a Nazi Massacre in Rome* -teoksessa, joka ilmestyi italiaksi vuonna 1999 ja lyhennettynä englanninnoksena vuonna 2003. Teos on moniääninen kertomus yhdestä dramaattisesta tapahtumasta, sen taustasta ja jälkimainingeista – 335 aseettoman siviilin joukkomurhasta, jonka natsit toteuttivat Roomassa 1944. Muistitietohistoriaan jo perehtyneelle teos on huikea lukukokemus, mutta vasta-alkaja voi tuupertua sen empiiriseen vyörytykseen.

Muistitietohistoria saattaa avautua helpommin ehkä jo vähän kulu-neella, ”What makes oral history different?” -artikkelilla, jossa Portelli kirjoittaa mm. muistitiedon erityisyydestä, lähteiden suullisuudesta ja luotettavuudesta, menneisyyden tapahtumista ja niiden merkityksistä, muistitietohistorian narratiivisuudesta ja objektiivisuudesta sekä siitä, kuka muistitiedossa ja muistitietohistoriassa puhuu.

Mielikuvissani tuo kohta kolmen vuosikymmenen takainen julkaisu sisälsi kaiken olennaisen muistitiedosta ja muistitietohistoriasta. Kuitenkin uusi lukeminen äskettäin paljasti, ettei artikkelista löydy lähes-

kään kaikkea, mitä oletin siinä olevan. Olin mielessäni liittänyt siihen Portellin myöhempiäkin pohdiskeluja, kun ahmin hänen julkaisujaan. Toistamiseen luettuna artikkeli vaikutti rakenteeltaan sekavahkolta koosteelta eikä siinä ollut sitä kerronnan luistoa, mitä ihailen Portellin myöhemmissä julkaisuissa. Silti artikkelin avainteksti-luonne ei ole mielessäni rapistunut.

Muistitietohaastattelu – oma keskustelun lajinsa

”What makes oral history different?” -artikkelissaan Portelli korostaa tutkimushaastattelun erityisyyttä. Muistitietohaastattelu on hänen mielestään oma lajinsa, genrensä, mutta menneisyyden kuvaamisessa eri perinteenlajit vuorottelevat ja sekoittuvat. Sen kerrontatilanne poikkeaa tavanomaisista kerrontatilanteista mm. siinä, että se on vuoropuhelua, jossa yleensä haastattelija-tutkija kysyy ja haastateltava-kertoja vastaa. Tutkija on tavallaan haastattelutilanteen ohjaaja tai järjestäjä, joka osallistuu vahvasti tapahtumaan: hän valitsee kertojat, muotoilee kysymykset ja antaa palautetta. Kertoja puolestaan on yksilö, joka ryhtyy varta vasten muistelemaan ja kertomaan. Muistitietohaastattelutilanne ei siis synny eikä etene spontaanisti. Kertoja joutuu esimerkiksi selittämään tutkijalle asioita, joita hän ei normaalisti selittäisi kuulijoilleen.

Muistitietohaastattelussa kaksi spesialistia kohtaa: tutkija on – tai ainakin hänen pitäisi olla – kyselemisen asiantuntija ja kertoja on oman elämänsä erikoistuntija. Portelli muistuttaa siitä, että haastattelu on oppimistilanne, jossa tutkija on oppimassa, minkä kertoja tietää ja haluaa sanoa. Itse olen haastattelujen myötä havainnut, että monet kertojat puolestaan oppivat haastattelujen kuluessa ennakoimaan, millaisia seikkoja tutkija haluaa tietää, ja alkavat kertoa niitä ennen kuin haastattelija ehtii kysyäkään.

Osapuolten välille syntyy haastattelussa erityinen suhde, mutta siinä syntyy suhde myös menneisyyden tapahtumien ja niitä koskevan keskustelukerronnan välille. Haastateltavan kertomusta ei ole ennestään ollut olemassa eikä sitä ole aikaisemmin kerrottu eikä koskaan tulla kertomaankaan samassa muodossa. Jokainen haastattelu on siis ainutlaatuinen. Vain yhdessä haastattelijan kanssa kertoja tuottaa tietyn ker-

tomuksen ja vain yhdessä kertojan kanssa muistitietohistorioitsija luoman tutkimusaineistonsa.

Käsitteiden kirjavuus

Muistitietohaastattelun osapuolista Portelli käyttää useimmiten neutraaleja termejä ”haastattelijä” ja ”haastateltava”. Korostaakseen aineiston kerronnallista luonnetta ja kertovan yksilön subjektiivista läsnäoloa hän kirjoittaa myös ”kertojasta”, mutta kuvatessaan haastateltavan puhetta hän kirjoittaa ”puhujasta” – Suomessa myös ”muistelijä” on hyvä käsite, kun halutaan korostaa haastattelutilanteessa tapahtuvaa muistelemista.

Artikkelissaan Portelli käyttää myös ”tiedonantaja” – eli ”informatti”-nimitystä, josta hän on myöhemmin luopunut todeten käyttäneensä sanaa ajattelemattomasti – yksinkertaisesti, koska se oli tarjolla. Sana on aina tuonut mieleeni ilmiantajan. Portellille lienee syntynyt samanlaisia ajatuksia, koska hän on luopunut termistä. Tämä osoittaa osaltaan hänen refleksiivisyyttään ja kriittisyyttään tutkijana. Portelli näyttää muutenkin olevan valmis tarvittaessa ”korjaamaan kurssiaan”.

Itse ”oral history” -termi on huolettomasti käytettynä vielä ongelmallisempi. Myös Portelli käyttää sitä monessa mielessä – tarkoittamaan haastattelumenetelmää, muistitietoaineistoa, tutkimusmenetelmää, historiankirjoituksen lajia ja kertojien omaa historiankäsitystä. Yleensä hän ilmaisee asiayhteydellä, mistä kulloinkin on kyse. Tämä kirjavuus pakottaa tarkkaamaan käsitteistöä ja harkitsemaan termien käyttöä. Suomessa ei onneksi tarvitse tyytyä yhteen ilmaisuun, sillä ”oral historyn” eri merkityksille on tarjolla omat käsitteensä. Englannin kielestäkin löytyy sopivia käsitteitä, ja odotan, että Portelli puuttuu tulevaisuudessa perustermin monimielisyyteen.

”Informantin” lisäksi Portelli on ilokseni luopunut myös ”kollektiivisen muistin” käsitteestä, jota vieroksun. Mielestäni muisti ei ole yhteinen, vaikka muistot voivat ollakin. Portelli tarkoitti kollektiivisella muistilla nimenomaan tietyn ryhmän yhteisiä muistoja, kunnes toinen tunnettu italialainen muistitietohistorioitsija Luisa Passerini kritikoï häntä siitä. Nykyisin Portelli sanoo, ettei kollektiivista muistia ole olemassa, vaan yksilö on aina se, jolla on muisti ja joka muistaa.

Lähteiden suullisuus

Portelli näyttää ottaneen oppia folkloristeilta jotka erottavat kerronnan ja kertomuksen ja tutkivat kumpaakin. Muistitietohistorioitsijoita kiinnostaa useimmiten aineiston sisältö. Kuitenkin siitä tulee lähde vasta tutkijan käsissä. Mutta mikä muistitietohistoriassa on lähde? Onko lähde haastattelutilanteessa tuotettu puhe vai puheen äänitetty tallenne? Onko lähde nauhoitetusta haastattelusta tehty tekstinnös? Portelli vastaa: muistitieto on aina puhetta eli suullista. Käytännön syistä tutkijan on tallennettava haastattelut, sillä jälkeenpäin hän ei voi tavoittaa alkuperäistä puhetta. Hänen on myös tekstinnettävä tallenne luettavaan muotoon, koska äänitteistä on hankalaa tarkistaa keskustelun yksityiskohtia. Silti tutkija joutuu usein varmistamaan nauhoilta tulkintojensa oikeellisuutta.

Suullisten ja kirjallisten lähteiden eroa Portelli luonnehtii osuvasti: lähteet eivät eroa niinkään muodoltaan, kuin siksi, että kirjalliset lähteet ovat dokumentteja, mutta suulliset ovat tekoja. Muistitieto on siis nähtävä sanojen, muistojen ja tarinoiden sijasta prosesseina, muistamisena ja kerrontana. Suulliset lähteet ovat aina kertovia, mutta kaikki kirjalliset lähteet eivät sellaisia ole.

Portelli pohtii turhankin paljon puheen paralingvistisiä ominaisuuksia, joita ei voi yksiselitteisesti merkitä paperille, esim. äänen voimakkuuden, tempon ja sävyn vaihtelua, intonaatiota, taukoja, puhumiseen liittyviä ilmeitä ja eleitä. Koska ne voivat olla tärkeitä sisällön merkityksen kannalta, tutkijan itsensä pitäisi tehdä haastattelunsa ja tulkita ne tekstiksi. Hänen tulisi myös merkitä tekstinnökseensä mahdollisimman paljon kerronnan kielenulkoisia seikkoja, joita ei pysty päättämään nauhalta. Noilla seikoilla voi näet olla merkityksiä, jotka vain kerrontatilanteessa mukana oleva kuulija tajuaa. Tekstintäjän tekemät huomiot voivat olla arvokkaita myös myöhemmille tutkijoille. Paljon haastatteleva tutkija ei itsekään myöhemmin muista jokaisen keskustelun yksityiskohtia.

Tulkitessaan mm. kertomisen vauhdin ja näkökulman sekä murteen ja yleiskielen vaihtelun merkitystä Portelli liikkuu huteralla pohjalla. Onneksi hän myöntää, ettei yhtenäisiä tulkintaperusteita ole, vaan sama piirre voi merkitä eri yhteyksissä eri asioita. Esimerkiksi tapahtuman

kuvailuun käytetty aika ei suhteudu alkuperäisen tapahtuman keston. Pitkä kertomisaika voi merkitä tapahtuman tärkeyttä kertojalle tai sitä, että kertoja haluaa kääntää haastattelijan huomion pois jostakin muusta asiasta.

Kertoja mukaan tulkintaan

Portellin ehdotus kertojien ottamisesta sekä tekstinnösten tarkistamiseen että sisällön merkitysten tulkintaan on varteenotettava. Tutkijahan voi tulkita väärin sanoja ja sanontoja tai puheeseen sisältyviä merkityksiä. Portellin mielestä on tärkeää, että kertojien tulkinnat näkyvät lopullisessa julkaisussa tutkijan johtopäätösten rinnalla. Tutkijoilla on vaan valitettavan harvoin aikaa yhteistyöhön haastateltavien kanssa varsinkin työnsä kirjoitusvaiheessa. Useat feministitutkijat ovat Portellin kanssa samaa mieltä yhteistyöstä, mutta brittitutkija Liz Stanley kyseenalaisti (toimiessaan elokuussa 2005 kommentoijana VIII Pohjoismaisessa naishistorioitsijoiden kongressin eettisessä istunnossa) kertojien päästämisen kommentoimaan tutkijan käsikirjoitusta, koska he voisivat ruveta perumaan puheitaan.

Portellin innoittamana olen ottanut kertojiani mukaan tekstini työstämiseen ja saanut myönteisiä kokemuksia. Kirjoittaessani Teijon seudun amatööritanssiorkesterista pyysin muutamaa muusikkoa lukemaan artikkelini ja esittämään siitä huomioitaan. Jännitin, hyväksyisivätkö he tulkintani amatöörimuusikkoudesta. He hyväksyivät sen, mutta osoittivat haastattelulainauksissa kohtia, joissa olin tulkinnut heidän puhettaan toisin kuin he olivat tarkoittaneet. He oikaisivat myös eräitä nimiä, jotka olin kuullut väärin. Korjasin ilmisevät virheet mielelläni.

Objektiivisuus ja subjektiivisuus

Objektiivisuudella historioitsijat tarkoittavat lähteiden sisältämien tosiasioiden puolueettomuutta ja tutkijan älyllistä puolueettomuutta. Alessandro Portelli myöntää, etteivät suulliset lähteet ole objektiivisia

– kuten eivät muutkaan lähteet – vaan puolueellisuus ja subjektiivisuus on niiden ominaispiirre. Ne ovat subjektiivisempia kuin mitkään muut historian lähteet. Portellin mukaan juuri kertojan omat kokemukset, ajatukset ja näkemykset ovat ainutlaatuisia ja arvokkaita. Hän muistuttaa, että riittävän laaja muistitietoaineisto voi paljastaa yksilön subjektiivisuuden lisäksi koko tutkittavan ryhmän tai luokan subjektiivisuuden poikkileikkauksen.

Portellin mukaan suulliset lähteet eivät kerro niinkään siitä, mitä ihmiset todella tekivät menneisyydessä, vaan siitä, mitä he halusivat tehdä, mitä he uskoivat tekevänsä ja mitä he kerrontatilanteessa ajattelevat tehneensä. Suulliset lähteet kertovat siis tapahtumien psykologisesta puolesta. Tämä subjektiivisuus on yhtä tärkeä asia kuin historiantutkimukselle perinteisesti korvaamattomat ”faktat”. Portelli väittääkin: ”Se mihin kertojat uskovat on todella yhtä paljon historiallinen fakta (ts. fakta, johon he uskovat) kuin se, mitä todella tapahtui.” Kertojan virheelliset ja epätodet väittämät menneisyydestä ovat psykologisesti siis ”tosia”.

Muistitieto kertoo enemmän tapahtumien merkityksestä kuin itse tapahtumista, mutta se voi paljastaa myös sellaisia kertojille tärkeitä tapahtumia, joista ei ole olemassa kirjallista tietoa. Tunnetuistakin tapahtumista se voi paljastaa tuntemattomia puolia, joita ei ole aikanaan viitsitty tai haluttu kirjoittaa muistiin. Muistitiedon avulla historioitsija voi antaa menneisyydestä monivivahteisemmän kuvan kuin hyödyntämällä pelkästään kirjallisten lähteiden sisältämiä tietoja.

Kirjallisia lähteitä Portelli pitää objektiivisina sikäli, että ne ovat olemassa tutkijasta riippumatta jo ennen kuin hän saa ne käsiinsä eivätkä ne muutu hänen käsissään. Muistitietoaineisto taas syntyy vasta tutkijan aloitteesta, haastattelijan ja haastateltavan välisessä vuorovaikutuksessa. Sen sisältö riippuu paljolti siitä, mitä tutkija antaa haastattelulle kysymyksillään, vuoropuhelullaan ja henkilökohtaisella läsnäolollaan. Tutkija voi aiheuttaa aineistoonsa vääristymiä esimerkiksi jättämällä esittämättä kertojille kysymyksiä, joiden vastausten hän tietää tai olettaa poikkeavan omista käsityksistään.

Tutkijan objektiivisuudesta Portelli toteaa, ettei se ole teeskenneltyä neutraaliutta eikä itsensä etäännyttämistä keskustelusta. Objektiivisuus liittyy pikemminkin tutkijan tulkintoihin ja kertojien erilaisten näke-

mysten esille tuomiseen. Siksi Portellin mukaan olisi tärkeää, että tutkija esittäisi myös tekstissään ne haastattelussa tekemänsä kysymykset, jotka johtivat tiettyyn tarinaan, sillä mikään kertomus ei synny itsestään.

Valheet ja virheet

Huhut, mielipiteet, uskomukset ja arvotukset, jopa valheet, joita perinteisessä historiantutkimuksessa ei ole hyväksytty lähteiksi, ovat Portellin mukaan käyttökelpoisia. Hän väittää, ettei ole olemassa valheellisia lähteitä, mutta suullisten lähteiden luotettavuus on toisenlaista kuin kirjallisten lähteiden. Muistitieto ei välttämättä kerro ”todella” tapahtuneesta, mutta se on luotettavaa siksi, että sen ristiriidat ja virheet ovat tapahtumia, ”vihjeitä haluista ja kärsimyksistä, merkitysten tuskallisesta etsinnästä”.

Puolustaessaan ”virheellisen” muistitiedon lähdearvoa Portelli muistuttaa, ettei kirjallisiinkaan lähteisiin voi aina luottaa; nekin ovat puolueellisia ja vinoutuneita. Usein tie suullisista ”alku-lähteistä” kirjalliseen dokumenttiin on varsin epäilyttävä. Esimerkiksi Italian oikeuden pöytäkirjoihin tuomarit sanelevat todistajien murteelliset lausunnot yleiskielellä. Myös sanomalehtihaastatteluissa toimittajat muokkaavat haastateltavien puhetta. Silti monet historioitsijat hyväksyvät nämä aineistot oikopäätä.

Muistitiedon kronologista etäisyyttä tapahtumista voi Portellin mielestä kompensoida kertoja läheisyys tapahtumaan. Toistaessaan kokemaansa yhä uudelleen ja keskustellessaan kokemuksistaan yhteisössään kertoja jäsentää asioita ja säilyttää ne kirkkaina mielessään. Koska muisti ei ole passiivinen faktasäiliö vaan merkityksiä luova prosessi, vuosien kuluessa muistoissa tapahtuneet muutokset ilmentävät kertojan yrityksiä antaa elämälleen muoto, tehdä asiat ymmärrettäviksi itselle ja kuulijalle sekä asettaa haastattelu ja kerronta historialliseen kontekstiinsa.

Portelli myöntää, ettei henkilö ehkä kerro kaikesta, koska hänen tiedostamisensa tai sosiaalinen asemansa on muuttunut. Harvat haastateltavat paljastavat esimerkiksi laittomia tekojaan, vaikkei hän olisi säilynyt hengissä tekemättä niitä. Tärkeää onkin se, mistä kertoja vaikeenee ja että hän yleensä vaikenee. Eräiden haastateltavien ajatukset ovat

juuttuneet tiettyihin menneisyyden tapahtumiin ja tiettyyn aikaan eivätkä he pysty irtautumaan vanhoista asenteistaan. Yleensä kokenut haastattelijä kuulee heti, pystyykö haastateltava erottamaan nykyisen, kertovan minänsä ja entisen, tapahtumiin osallistuneen minänsä ja rekonstruoimaan aikaisempia asenteitaan ja näkemyksiään. Itse olen havainnut monien haastateltavien kertovan avoimesti ”nuoruutensa” ehkä vähän lapsellisista ja ihanteellisista käsityksistä ja asenteista sekä vertaavan niitä myöhempisiin ja ”kypsempiin” käsityksiinsä.

Kenen ääni kuuluu?

Artikkelinsa lopussa Portelli pohtii, kenen ääni kuuluu muistitietohistoriassa. Yhtenä esimerkkinä hän mainitsee työläiset, joiden oletetaan puhuvan puolestaan muistitietohistoriassa. Kertojat puhuvat tutkijalle ja tämän kanssa haastattelussa ja he puhuvat myös tutkijan kautta julkaisussa, jos tutkija sen sallii. Silti historioitsija ja tutkittavat ovat ”eri puolella”. Tutkija on aina tutkija, vaikka tarkastelisi omaa ryhmäänsä.

Muistitietohistoriantutkimuksen kaikissa vaiheissa tutkija kontrolloi historiallista diskurssia. Tämän tiedostaminen on valpastuttanut minua omassa työssäni, jotten vaijentaisi ristiriitaisia ääniä, vaan antaisin erilaisten äänten kuulua julkaisuissani. Portelli toteaa, että juuri antamalla kertojen puhua tutkija osoittaa tiedostavansa yksilöiden kokemusten historiallisuuden sekä heidän roolinsa yhteisön historiassa. Hänestä on erityisen tärkeää se, että lukija tietää tekstin olleen alkujaan puhetta. Portelli onnistuu elämään oppiensä mukaan: lukija saa hänen empiirisistä tutkimuksistaan vaikutelman, että kertojat todella puhuvat.

Muistitietotutkijana minun on helppo olla samaa mieltä Alessandro Portellin kanssa: yksi absoluuttinen totuus menneisyydestä sekä ulkopuolinen, puolueeton ja ”kaikkietävä” tutkija-kertoja ovat myyttejä. Muistitietohistoriassa läsnä on useita subjekteja, tutkija-kertoja-kirjoittaja sekä haastateltavat-kertojat, jotka kaikki ovat tutkimukseen syvälli-

sesti osallisia. Tajusin aikoinaan vaivalloisesti, että kaikki menneisyydestä eri näkökulmista kertovat äänet ovat puolueellisia mutta samalla tosia. Helpotti tajuta, ettei minun tarvitse löytää yhtä ”totuutta”. Viehättävältä tuntui myös ”tavallisen” ihminen ja hänen elämänsä kohtaaminen sekä haastatteluissa että tulkinnoissa. Vaikka olin aikaisemmin päässyt sisälle ihmisten elämään psykologina – useimmiten patologisella tasolla – muistitietohistoria avasi minulle ”normaalin” arjen ja sen muutoksen.

Vara-avaimia

Alessandro Portellin tuotantoa

The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Oral History and the Art of Dialogue. State University of New York Press: Albany (N.Y.) 1991.

The Battle of Valle Giulia: Form and Meaning in Oral History. The University of Wisconsin Press: Madison 1997.

The Order has been Carried Out. History, Memory, and Meaning of a Nazi Massacre in Rome. Palgrave Macmillan: New York 2003.

Muuta kirjallisuutta

Gluck, Berger & Patai, D. (toim.): *Women's Words: the Feminist Practice of Oral History.* Routledge: New York 1991.

Graae, Sirkku & Hietala, Marjatta: *Suullista historiaa: Veteraanikansanedustajat haastateltavina.* Eduskunnan kirjasto: Helsinki 1995.

Kalela, Jorma: ”Muistitietotutkimus ja historialliike.” *Kotiseutu* 1/1984.

Korkiakangas, Pirjo: ”Muisti, muistelu, perinne.” *Kulttuurin muuttuvat kasvot. Jobdatusta etnologiatieteisiin.* Toim. Bo Lönnqvist & Elina Kiuru & Eeva Uusitalo. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 1999.

Niethammer, Lutz (toim.): *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der "Oral History".* Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1985.

Peltonen, Ulla-Maija: ”Muistitiedon ongelma.” *Kotiseutu* 1/1984.

Peltonen, Ulla-Maija: *Punakapinan muistot: Työväen muistelukerronnan muotoutumisesta vuoden 1918 jälkeen.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki 1996.

Rossi, Leena: ”Muistitietoa haastatteleamalla.” *Elämää ja ihmisiä Kirjakkalan, Mathildedalin ja Teijon vahoissa ruukkikylissä.* Toim. Leena Rossi. k&h: Turku 2003.

Sangster, Joan: ”Telling our stories: Feminist debates and the use of oral history.” *The Oral History Reader.* Toim. Robert Perks & Alistair Thompson. Routledge: London and New York 1998.

Thompson, Paul: *Voice of the Past: Oral History.* Oxford University Press: Oxford, London, New York 1978.

Thor, Malin & Hansson, Lars (toim.): *Oral history 1: Teoretiska perspektiv på individuell och kollektiva möten.* Rapport från Växjö universitet, Humaniora Nr 14. Växjö universitet: Växjö 2003.

Ukkonen, Taina: *Menneisyyden tulkinta kertomalla. Muistelupuhe oman historian ja kokemuskertomusten tuottamisprosessina.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki 2001.

Vorländer, Herwart (toim.): *Oral History: Mündlich erfragte Geschichte.* Vanderhoeck & Ruprecht: Göttingen 1990.



II

KLASSIKOT UUDESSA VALOSSA

Tapio Hiisivaara: *Tuhannenpa verran poikia läksi* (1968)

Tapio Hiisivaara (1907–1971) oli 1930–1960-luvuilla uransa tehnyt lehtimies, suomentaja, kirjailija, seikkailija. Tieteellisen taustan puuttumisesta huolimatta hän kirjoitti esseistisen pohdiskelevasti. Sotien aikana upseerina ja reporterina hänen kohuteoksiaan olivat *Saksan voitto lännessä 1940* (1941) ja omaelämäkerrallinen *Olinhan siellä minäkin* (1947). Teoksen *Tuhannenpa verran poikia läksi* (1968) lisäksi Balkaniin liittyy historiallinen romaani suuresta Pohjan sodasta *Pälkäneen miekka ja Izmirin hunttu* (1948) ja matkakuvaus *Tarunhohtoinen Turkki* (1950).

TUHANNENPA VERRAN POIKIA LÄKSI
Kulttuuri ja historia Tapio Hiisivaaran Venäjän–Turkin -sodan
popularisoinnissa

Jyrki Outinen

Kulttuuria ja historiaa kansantajuistettaessakin historiantutkija on ajassa liikkuva aktiivinen toimija, eikä sivullinen katselija. Suomen historian popularisoinnin keskeinen esimerkki on Tapio Hiisivaara ja hänen kirjoittamansa *Tuhannenpa verran poikia läksi: Suomen kaarti Balkanin sodassa 1877–1878* (1968). Se kuvailee kansantajuisella, isänmaallisella, mutta ilman varsinaista lähdekritiikkiä nykyisen Kaartinpataljoonan edeltäjän Henkivartioväen 3. Tarkkampungapataljoonan sotaretkeä Venäjän–Turkin -sodassa. Suomalaiset osallistuivat Venäjän panslavistiseen voimapolitiikkaan, kun Venäjä laajensi valtaansa Balkanilla.

Kolmesta aihepiiriin liittyvästä merkittävästä teoksesta *Tuhannenpa verran* on varhaisin suomenkielinen. Teuvo Laitila kulttuuriantropologisessa väitöskirjassaan *Soldier, Structure and the Other* (2001) ja sen uudistetussa laitoksessa *The Finnish Guard in the Balkans* (2003) piti lähtökohtanaan Hiisivaaran teosta. Laitila on puhtaasti tieteellinen ja elämyksellistä kulttuurihistorian kuvaa välttävä verrattuna Hiisivaaraan tai suomen kielen professori Keijo Kylävaaran teokseen *Balkanin santaa* (1978). Ennen Hiisivaaraa ei suurelle yleisölle ollut kokonaisvaltaista yleistystä Venäjän–Turkin -sodasta.

Hiisivaaran lähteet olivat sodassa taistelleiden upseerien muistelmia, kuten lääkäri C. F. Wahlbergin *Under kriget 2. dre bataljons läkare vid Lifgardets 3:dje Finska Skarpskyttebataljon* (1878) ja Janne Jernvallin *Vääpeli Lemminkäisen päiväkirja* (1899, ensimmäinen painos 1881). Tärkeä teos oli myös kenraali August von Alfthanin *Från Jassy till Konstantinopel* (1879). Hiisivaara käytti myös sanomalehtiä, erityisesti *Hufvudstadsbladetia*. Runebergin *Vänrikki Stoolin tarinat* olivat henkisenä taustana niin Hiisivaaralle kuin hänen siteeraamilleen Turkin sodan veteraaneille.

Popularisoiva kulttuuri

Historia alkaa tarinoista ja loppuu tarinoihin. Kansalliset myytit iskos-tuvat tietoisuuteen oppikirjojen, tiedotusvälineiden ja historioitsijoiden kautta. Tarinat luovat, säilyttävät ja muuttavat kulttuuria. Tarinat ovat sekä regressiota että progressiota. Venäjän–Turkin -sota on kuulunut autonomian ajan historiassa erikoisiin sivuteemoihin. Aihetta on käsitelty pikemminkin ajan hengen episodina. Poikkeuksina voidaan mainita Juhani Paasivirran *Suomi ja Eurooppa* (1978) tai edellä mainitut Laitilan tutkimukset. Hiisivaaran teos jatkaa Venäjän–Turkin -sodan historian traditiota ja toisaalta rakentaa sillan yli sukupolven kestäneen katkoksen jälkeen 1930-luvulta 1970-luvulle. Venäjän–Turkin -sotaa ei nimittäin juurikaan käsitelty laajoina teoksina itsenäisyytemme alkuvuosikymmeninä. Oli vain yksittäisiä sanomalehtijuttuja. Hiisivaara merkittävästi vakiinnutti kansanomaisen näkökulman aihetta kohtaan.

Usein sotahistoria on popularisoivaa. ”Tavallinen kansa” innostuu juuri sodasta, minkä voi päätellä kirjakauppojen historiahyllysten tarjonnasta. Hiisivaaran teoksen kanssa ajallisesti yhtäaikainen ja silloin merkittävä oli *Kansa taisteli* -lehti (1957–86). Lisäksi voi mainita sodan-käyneiden upseerien muistelmät, esimerkiksi SS-mies Unto Parvilahden *Terekille ja takaisin* (1958). Samanlainen henkinen perintö kaikuu Hiisivaaran teoksessa: valtajärjestelmän vaikutuksen alaisuudessa Hiisivaara tarjoaa sotaista menneisyyttä kansallisen itsetunnon vahvistamiseksi, semminkin kun eletään 1960-luvun ristiriitaisessa maailmassa. Sota

kuvataan kansakunnan yhteisenä projektina ja siitä kertovat muistot jaetaan yhteisiksi. Militarismi huokuu Hiisivaara muistuttaa lukijoita entisaikain tappotantereiden esteettisyydestä ja patrioottisesti vertaa sitä nykysuomalaisen soturin velvollisuuksiin.

Hiisivaara käy läpi suomalaisten sotilaiden matkan helppolukuisella tyyllillä. Gorni Dubnjakin taistelun (24.10.1877) kuvauksessa on myös jännityskertomuksen piirteitä. Teosta voi luonnehtia historistisella asenteella kokoilluksi detaljihistoriaksi, joka toisaalta oli ollut perinteisen kulttuurihistoriankin tyyllilaji. Siitä huolimatta tai juuri sen takia se on kulttuurihistoriallinen "avainteksti". Lähdeviitteitä ei ole. Ilkeästi sanoen teos on malliesimerkki saksen- ja liisteri -tekniikasta. Pitkät sitaattit ja referoiva selostus vuorottelevat. Teos oli kirjoitettu lyhyessä ajassa, jolloin ei ollut tietokoneita. Silloin Hiisivaara käänsi myös paljon dekkareita. Metodi ohjaa kulttuurin kuvaa, arkaaisempi menetelmä korostaa traditiota, joka pohjautuu ensi sijassa upseerien ja sotilaiden muistoihin. Nämä taasen ovat suurelta osin kansanomaisia, yksinkertaisia. Toisaalta historiatieteen ulkoinen teoreettinen traditio ei selitä Hiisivaaran taipumusta yhdistellä sitaatteja.

Ajankuvaus perustuu erityisesti sanomalehdistä noukkittuihin uutisiin ja mainoksiin. Hiisivaara, myöhemmin myös Kylävaara, luo alussa ja lopussa taustoittavan "avaintekstin" menneeseen kulttuuriin pääsemiseksi: Helsinki kuvataan hiljaiseksi ja pieneksi, arkiseen aherrukseensa keskittyväksi, lukija pääsee näyteikkunaostoksille mm. naisten alusvaateosastolle ja miesten hattukauppaan. Vanhat sanomalehdet ovat suurin tie menneen ajan henkeen. Toisaalta itse sotaretken kerronnan keskellä ikään kuin irrottaudutaan historiasta ja pysytään sodan keskellä omien parissa. Ulkopuoliset tapahtumat sotkisivat tunnelmaa. Vertailu Venäjän-Turkin -sodan lehtikirjoittelun ja suomalaisten sotilaiden muistojen välillä olisi paljastanut merkittäviä kulttuurisia eroja.

Johdantojako asettaa historiallisen taustan herättämään lukija 1870-80-lukujen Helsinki kotoisesta rauhasta kansainvälisiin tehtäviin. Hiisivaara pakinoi aihepiiriin kansainvälispoliittisesta taustasta, mikä näyttää ns. korkean tason tai vallanpitäjien historialta. Täten Hiisivaara pedagogisoi, ideologisoi, hierarkisoi aiheen pois kansan kollektiivisesta tajunnasta. Folklore järjestyy historiaksi. "Vetäytyminen" aiheuttaa ristiriidan aiheeseen lähestymiselle. Voiko historiaa tai kulttuuria olla ilman valtakursseja?

Lähtö kuvataan riemukkaan isänmaallisena alkoholipitoisena juh-lana. Näyttää tärkeältä osoittaa lähdön karnevalistisuus, esimerkiksi sotilaiden runsas kestitseminen ja suomalaisen yhteiskunnan kollektiivinen siunaus sotaretkelle. Eriäviä mielipiteitä ei kuulu. Tosin Leo Mechelinin tervehdyspuheen siteeraaminen osoittaa sekä Mechelinin että Hiisivaaran ironiaa ja epärointiä sotaa kohtaan.

Iskevät vauhdikkaat otsikot ovat viihteellisiä, ideologisesti legitimoituja: ”Vuosisatojen viha”, ”Omatoimista muonanhankintaa”, ”Hyödyttömiä tappioita turhassa odotuksessa”, ”Suomen vuori”, ”Liukumalla alamäkeä”, ”Kauhean kuoleman tie”, ”Hyvää päivää finski saatana perkele”. Teokseen liittyy olennaisesti kuvat, toiset painettuina sivuille, toiset erillisenä liiteosana kirjan keskellä sekä kirjan suojuspäilyys. Kartat, maisemat, aseet, taistelutilanteet, Balkan-vuorten ylitys ja sota-päälliköiden muotokuvat ovat keskeistä muistillisuutta. Kuvamateriaali tulee oman ajan kansainvälisistä julkaisuista. Runsa kuvitus elävöittää aihetta enemmän kuin pelkkään tekstiin ja lähdeviitteisiin tukeutuva ”tieteellinen” kerronta.

Hiisivaara yritti kertoa tarkasti sodan taktiset käänteet karttojen avulla, koska ilmeisesti sotilaiden muistelmien perusteella se jää fragmentaariseksi. Muistelmat olivat jo harvinaisia, arkistojen kätköissä. Kuitenkin historian lokalisoinnissa ja visualisoinnissa, nykyihmisen halussa eläytyä menneisyyteen Hiisivaara epäonnistuu kriittisyyden puuttuessa. Kirjan alussa ja lopussa tekemänsä johtopäätökset ovat journalistisesti nokkelia, mutta osittain virheellisiä. Hänen mukaansa Venäjä oli voimansa huipussa sodan alkaessa. Oikeastaan Venäjä oli ajautumassa laajenevaan kriisiin, jonka mukana tsaarikin joutui salamurhan uhriksi. Hiisivaaran mielestä Venäläiset vilpittömästi tunsivat olevansa lempeitä ja sivistyneitä vapauttajia. ja että Aleksanteri II oli todella pidetty.

Hiisivaaran tendenssit ovat periytyneet myöhempään suomalaiseen tutkimuskirjallisuuteen. Popularisoivalla tyylillä Hiisivaaran oli helppo levittää näkemystään. Kristittyjen kurjuus Turkissa on kestämaton mutta toisaalta historiallisesti ymmärrettävä mielipide. Hiisivaaralta ei olisi voinut odottaa muunlaista näkemystä.

Lauseen aloitus ”Muutama sana silloisesta tilanteesta” (s. 55) indikoi Hiisivaaralle koituneita vaikeuksia käsitellä aihetta. Yleinen virallinen

historia oli lähtökohta, mutta toisaalta se torjuu popularisoivaa kollektiivisuutta. Sotapäälliköiden virheistä Hiisivaara löytää arvosteltavaa, minkä hän artikuloi Jernvallin avulla esimerkkeinä ruohonjuuritason kommelluksista ja seikkailuista. Sinänsä noissa sitaateissa suomalaiset eivät representoi mitään tyytymättömyyttä sodanjohdon taktisiin virheisiin, niin muodoin myöskään kulttuurisiin virheisiin.

Teoksen visuaalisuus osoittaa sitä, että kirjallinen kulttuuri oli joutunut popularisoitumaan. Visuaalisuus, uudet mediat järkyttivät perinteistä kirjallista julkisuutta ja kirjallista kulttuuria. Sitaatit ovat kansanomaisia ja osuvat tiettyyn diskurssiin, limittyen sopivasti Hiisivaaran motiiveihin ja Hiisivaaran oman aikansa lukijoiden diskurssiin. Hiisivaaran teoksen avulla kirjallinen kulttuuri yrittää (re)konstruoida Venäjän–Turkin -sodan historian, aiheuttaen kuitenkin sen, että koko teema katoaa yleisön tajunnasta: yleensä ihmiset muistavat ohuesti tuosta sodasta vain populaarin ja suullisen arkkiveisutradition puolelta Suomen kaartin lähtölaulun *Tuhannenpa verran poikia läksi* ja paluulaulun *Balkanin santaa*. Ainoat myyvät nimet kirjoillekin!

Popularisoiva kulttuuri on näkemys kulttuurin pluralistisesta kokonaisvaltaisuudesta. Popularisoiva kulttuuri ei ole kulttuurirelativismia, esimerkiksi oman ja vieraan erottelua. Elitismi kulttuurintutkimuksessa johtaa kapeuteen. Kansanomaiset teemat ja diskurssit ovat silti tieteellisiä työkaluja. Populaarikulttuurin tutkimisen kannalta Hiisivaaran teos on mielenkiintoinen ”avainteksti”, mutta korkean ja matalan teema ei ole päivänselvä: populaarikulttuurin tutkijat eivät halua aina olla historian popularisoijia, vaikka ero on tulkinnanvarainen. Historian popularisoija popularisoi historiaa ”kieli poskella”, mutta populaarikulttuurin tutkija käsitteellistää kulttuurin populaarisuutta ”kieli poskella”. Hiisivaarakin, representoidessaan popularisoiden Venäjän–Turkin -sotaa, asettaa tiedostamattaan itsensä hegemonisen asiantuntijan asemaan. Silti kirjassa puhuu joku toinen avainteksti, kuten Jernvall.

Kulttuuri muuttuu

Vielä 1968 vieraista kulttuureista tiedettiin Suomessa vähän. Hiisivaara joutui historiantutkijan ja journalistin roolien ristipaineisiin. Hän on

vanhoillinen, isänmaallinen ja korostaa sankaruutta, kuten yleensä sotahistoriikeissa tehdään. Hän lähenee kulttuurihistorioitsijan tyyliä pohtiessaan sotahistorian unohtavan muun sodassa tapahtuvan. Puhdas sotahistoria olisi kulttuurin ”suuren tarinan” kieltämistä, pitäisihän myös kertoa paikan päällä koetusta. Hiisivaara tiedostaa aikansa haasteet. Suomi oli murroksessa, Vietnamin sota muutti maailmalla ”ajan henkeä”, vanhoja arvoja kyseenalaistettiin jopa Kiinassa. Hiisivaara yritti palauttaa lukijat sellaiseen maailmaan, joka poliittisesti ja kulttuurisesti alkoi kadota. Hänessä on vielä vanhaa arkaistista reportterityyliä, mutta ilman yhteiskunnallisuutta, joka jo levisi uudessa vasemmistolaisessa sukupolvessa. Pikemminkin hän romantisoi kuin naturalisoi.

Hiisivaaran ja Jernvallin teokset luovat traditiota, koska ne sisältävät kirjallista perinnettä, luovat melko yhtenäisen kertomuksen sekä ilmentävät historiallisia ja sosiaalisia olosuhteita. Hiisivaaran mukaan sotaretki vahvisti suomalaista identiteettiä. Toisaalta hän osoittaa, että vieraan kulttuurin kohtaamistilanteissa suomalaiset joutuivat miettimään asemaansa toiseen, oli kyse sitten bulgarialaisista tai turkkilaisista. Tietyt asiat varmasti sekoittivat upseerien maailmankuvaa, aiheuttivat hämmennystä, varsinkin sotaretkien loppupuolella, kun taistelutilanteet päättyivät ja upseereilla oli enemmän aikaa tarkastella ympäristöä.

Loppupuheenvuorossaan Hiisivaara toteaa, etteivät suomalaisten taistelut ehkä ole nousseet yhtä korkeaan kunniaan kuin 30-vuotisen sodan taistelut tai talvi-jatkosotien sankarit. Tämä johtuu tietenkin siitä, että Venäjän–Turkin -sodan merkitys Suomen historiassa on jatkuvasti muuttunut, koska suhteemme ”suureen itäiseen naapuriimme” on ongelmallinen ja muuttuva.

Muutoksen kulttuurissa historia nähdään jatkuvana dialektiikkana. Hiisivaara ei tiedosta tällaista evoluutiota, mutta toisaalta kotiinpaluun kuvailussa tapahtuu eräänlainen negaatio kaikelle retken aikana koetulle. Kerronta palaa kuvailemaan Helsingin ja tavallaan koko Suomen 1880-luvun arkea. Vaikutelmaksi jää, että Venäjän–Turkin -sodan suomalaiset sotilaat unohtuvat, palaavat arkielämäänsä.

Hiisivaara ei ilmeisesti tajunnut teoksensa kulttuurista merkitystä, paitsi vain siten, kun kyse oli suomalaisten sotilaallisen identiteetin pelastamisesta toisen maailmansodan jälkeisessä hybridissä. Hänen näkökulmansa toistaa saman kulttuurisen ja ideologisen diskurssiristi-

riidan, joka näkyy Jernvallin sotamuisteloissa. Esimerkiksi Hiisivaaran tapa lähes yksinomaan kopioida Jernvallilta Gorny-Dubjakin taistelu ilmentää Hiisivaaran käsitystä kulttuurista ajassa eteenpäin siirrettävänä traditona.

Teknisesti tuolloin vielä oli periaatteessa vaikeata toteuttaa lähteiden kriittistä luentaa. Silloinkaan ei olisi ollut esteitä kulttuuriselle analyysille. Sellaisen puuttuminen osoittaa kulttuurisen lukutaidon vähäisyyttä, vieraista kulttuureista kiinnostumisen rajallisuutta Suomessa yleensä. 1950–60-luvuilla Suomi kylläkin avautui kansainvälisesti ja vapautui henkisistä kahleistaan. 2000-luvun näkökulmasta tämä kehitys oli vielä perin viatonta.

Hiisivaara halusi kirjoittaa tämän kirjan, vaikka siitä olivat jo aikalaiset kirjoittaneet omat kirjansa. Varsinkin Hiisivaaran tapauksessa kyse oli puoliväkinäisestä mukautumisesta kiusallisen faktan edessä, että Venäjän–Turkin -sota oli unohtettu Suomen myöhempien sotien hukuttamina. Suullinen kansanomainen muistillisuus piti ”vangita” paperille, koska yleisön keskuudessa historia unohtui. Toisaalta taltiointi nopeutti historian unohtamista. Vain asiantuntijat muistavat Hiisivaaran ja Kylävaaran teokset. Sekä Hiisivaara että hänen muistelijasotilaansa olivat kirjallisen kaanonin ulkopuolisia kirjallisuuden popularisoijia. Kummatkin, varsinkin Hiisivaara, joutuivat puoliväkisin sopeutumaan viestinnän kulttuuriin muutoksiin. Venäjän–Turkin -sodan muistelijasotilaiden aikana uusiksi medioiksi nousivat kirjoituskone, äänilevyt ja puhelin, parantunut painotekniikka ja kuvien massiivinen tuottaminen sekä ensimmäiset elokuvat. Hiisivaaran aikana elettiin radion, elokuvan, dokumenttielokuvan ja television aikaa. Niin Hiisivaara kuin hänen siteeraamansa sotilaat eivät olleet kaikkivaltaita yläpuolisia Tekijöitä vaan viihdyttäjiä, tarinaniskijöitä.

Hiisivaaran kuvauksessa siirtymisestä Venäjän halki Balkanin sota-alueelle näkyy se, että kulttuurin oleminen toimijoiden ääninä, vuoropuheluna, on yleensä hajanaista kahmimista. Matkasta ei kerrota oikeastaan mitään. Hiisivaara nojaa muistelmien niukkoihin mainintoihin. Sotaretken tätä vaihetta kuin myös kotimatkan kuvausta olisi ollut kiinnostava pohtia kulttuurin ilmenemisen kannalta. Suomalaisen Venäjän–Turkin -sodan historiasta ikään kuin puuttuu alku ja loppu, ja keskellä on irrallisten episodien täyttämä marssi halki Bulgarian Istanbuliin.

Kaksi tapahtumaa Hiisivaara kuitenkin nostaa muita tärkeämmiksi alkumatkassa. Hän toistaa Jernvallin mainitsemat Kishinevin juutalaisneidot, jotka kiinnostivat suomalaisia erityisesti. Toinen tapaus oli Bessarabian viinitarhat, joissa suomalaiset juopottelivat itsensä kipeiksi. Populaari ja historian popularisoitavaksi kelpaava saa osakseen Hiisivaaran kiinnostuksen. Silti Hiisivaara ei tunnu oivaltavan, että suomalaisille jo alkumatka Balkanille Venäjän, Bessarabian ja Romanian läpi oli kulttuurishokki.

Siirtymisessä sotatoimialueelle Hiisivaara korostaa sotaulujen kollektiivisuutta vieraan kulttuurin vuorovaikutteisessa rajapinnassa. Laulujen siteeraamisella Hiisivaara muistuttaa lukijoitaan suomalaisen sisusta, toisaalta myös uteliaisuudesta vierasta kulttuuria kohtaan. Tähän retoriikkaan sopii myös runebergiläisyys, joka oli kieltämättä upseerien ja sotilaidenkin professionalismmin ideologinen voima. Hiisivaaran lukijoille laulut olivat henkinen varustus modernin ajan muutospaineille: sinivalkoinen suojeluskuntahenki hippitukkaisja pasifisteja vastaan.

Siteeraamismaniaa yleensä halveksitaan historiantutkimuksessa. Kulttuuri ideologis-pedagogisena symboliympäristönä perustuu toistolle, vaikka missään puhdas jäljentäminen ei toteudu täydellisesti. Sellaista ei pidetä yhtä mairittelevana kuin kansakunnan dialektista myyttistä menestystarinaa. Tietysti sitaateilla rakennetaan myyttejä, mutta hyvinkin konservatiiviset kulttuurit säilyttävät perustansa radikaalien prosessien avulla. Sitaatin avulla kulttuuri jähmettyy puhdasoppisiin muotoihinsa ja taantuu hitaasti. Venäjän–Turkin -sodasta ja suomalaisista tuossa sodassa on vaikeata esittää jotain vaihtoehtoista selitystä.

Yksi selitys Hiisivaaran halulle kopioida muistelmia johtunee siitä, että sotahistoriallinen muistillisuus on Suomessa koettu ideologisesti autoritatiiviseksi, ettei sitä saa kritisoida. Taktiikkaa Hiisivaara tietenkin pohdiskelee, mutta kulttuurihistoriallisen aineksen hän jättää sikseen. Suomalaisen sotilaallinen menneisyys, nykyisyys ja ilmeisesti myös tulevaisuus on tabu. Venäjän–Turkin -sodan sotahistoriallista vaiikutusta kulttuuriimme ei ole kyseenalaistettu saati määritetty. Vuonna 1968 oli myös aiheellista kertoa suomalaisen sotilaallisesta yhteistyöstä venäläisten kanssa, kun yleensä kansa muisti vain päinvastaista.

Tendenssiin vaikutti myös suomalaisten sotilaallisen mentaalinen dynamiikka. Tämä tarkoittaa Hiisivaaran aikalaisten tietoisuutta siitä, että suomalaiset kävivät offensiivista ekspansiosotaa venäläisten kanssa defensiivisessä asemassa olevaa vierasta kulttuuria ja uskontoa vastaan. Suomen historian sotilaalliset aktiot 1918, 1919, 1941 ja 1945 olivat myöhemminkin traumaattisia jälkipolville. Hiisivaara ei tiedosta eikä tunnusta offensiivisen sodan kulttuurista ”aavesärkyä” tekstissään, vaan sen sijaan luo oikeutetun sodan tradition 30-vuotisesta sodasta Krimin sodan ja Venäjän–Turkin -sodan kautta Tali-Ihantalan torjuntavoittoihin ja Kemin maihinnousuun.

Teoksen ensimmäisestä lukemisesta jää jokin hahmo lukijalle, eikä hän hevillä luovu tuosta alkuperäisestä näkemyksestään. Tutkimuksessa tulisi pyrkiä tutkijan ja hänen ennakkoluulojensa väliseen dialogiin. Keskusteleva tutkimusote on vaikeaa. Esimerkiksi ”toiseutta” tarkastellessaan tutkijan pitäisi tutkimuskohteen avulla kehittää kulttuurista ”filteriään”.

Tilan ja ajan kulttuurihistoriana Hiisivaaran teos on detaljirikas matka. Taustalla vaikutti Hiisivaaran oma Turkin-matka. Reseptio 1960–70-luvuilla tuskin oli kovinkaan syvällinen. Sekä Hiisivaaran että hänen lähteittensä kerronta vihjaavat tilan ja ajan hallitsemisen ongelmaan: sodan alkaessa kaikki mahdollisuudet avautuvat, mutta kotiin palattaessa edessä häämöttää kuitenkin unohduksen uhka. Hiisivaara ei anna selkeää näkemystä kulttuurista.

Toiseus

Toiseuden ongelmallisuus on identiteettien ongelmallisuutta, varsinkin jos identiteetit ymmärretään muuttumattomina stereotyyppinä. Toiseus on alter ego. Hiisivaara joutuu myös antamaan suomalaisille sotilaille toiseuden, turkkilaisen viholliskuvan. Lukijan pitäisi kuitenkin nähdä toiseus laajassa merkityksessä dynaamisena diskursiivisena prosessina. Turkkilaiset rajoittuvat kerronnassa vihollisen rooliin ja turistiseksi kuriositeetiksi. Neuvottelevan luennan pohjalta saa erilaisen kuvan toiseudesta.

Hiisivaara kertoo ainakin virallisesti ”meidän poikain” tarinan.

Todellisuudessa toiseuden "autonomia" kyseenalaistuu. Popularisointi latistaa toiseuden vähintäänkin kurioseiteiksi. Toiseus kuitenkin "itsenäistyy" upseerien siteeraamisen kautta, vaikka Hiisivaara itse ei sitä korostaisi. Toiseus luo oman jatkuvuutensa. Lisäksi Hiisivaara korostaa keskustan ja periferian asetelmaa, keskustan ollessa mentaalisesti sotilaiden me-henki ja periferian taas vihollinen tai ulkopuolinen maailma.

Teoksen alussa turkkilainen toiseus rajoittuu Turkin määrittelymiseen perinteisesti "Euroopan sairaaksi mieheksi" ja järjettömäksi despotiaksi. Vuosia ennen Hiisivaaraa teki Sherif Mardin Turkissa merkittävän tutkimuksen Osmanivaltion valistusajattelijoina (*The Genesis of Young Ottoman Thought*, 1962). Tutkimuksen mukaan Turkki ei ollut "sairas". Hiisivaaran aikoihin suomalaisen historiankirjoituksen "kulttuuri" oli vasta avautumassa, eikä maailmanhistorian valtavirtauksista vielä tiedetty tarkasti.

Hiisivaara kirjoitti paljon vapaammin matkakirjansa *Tarunhohtoinen Turkki* (1950), joka paljasti hänet Turkin ystäväksi. Sympatia ei kuitenkaan estä hänen toiseuden logiikkaansa olemasta länsimaisen "katseen" ehdollistamaa, suomalaisuudesta käsin peilattua. Hiisivaara esimerkiksi yllättyi kuultuaan Turkissa suomalaisesta kulttuurista. Fennofiili Grigori Petroffin *Valkoilijojen maa Suomi* (1928) tuli Turkissa erittäin suosituksi. *Tuhannenpa verran* on kummallisen varovainen matkakirjaan verrattuna, tai sitten Hiisivaara vain oli lähteittensä lumoissa. Sympatia ei tarkoita samaa kuin analytytisyys, sillä tietoisuus länsimaalaisuudesta voi suorastaan juurtua alitajuisiksi mentaliteetiksi.

Sotahistoriallinen puoli Hiisivaaran kronikassa sisältää kriittistä analyysiä "omien" eli venäläisten ja suomalaisten ratkaisuista. Hiisivaara "rivien välistä" tunnustaa turkkilaisten sitkeyden ja nokkeluuden. Turkkilaiset päälliköt saavat kunnioitettavan esittelyn, mitä osoittaa jo pelkästään heidän kuviensa tuominen kirjan lehdille. Toiseus saa kasvot. Hiisivaara kertoo kenraali Muhammed Ali pashan olleenkin saksalainen Karl Detroit. Plevnan linnoituskaupungin valtasikin liettuansaksalainen kenraali Tottleben. Kenraali Gurkon epävarmuus Gorny-Dubjakin taistelussa oli "suorastaan rikollista". (s. 75) Hiisivaara väittää suomalaisten sodan lopun aikaisen tautiepidemian syytäiksi venäläisiä, ei siis turkkilaisia: "Pataljoonamme oli siihen mennessä säästynyt kulkutaudeilta luultavasti sen takia, että sen keskuudessa pidettiin puhtaudesta suurempaa huolta kuin venäläisissä joukoissa." (s. 201)

Myös englantilaisiin Hiisivaara suhtautuu kielteisesti. Iso-Britannian asennoituminen Balkanin kriisiin ja turkkilaisiin on häikäilemättömyyttä, mikä toistuu teoksen alussa ja lopussa noustessa pienen ihmisen sammakkoperspektiivistä valtiollis-poliittisen historian lintuperspektiiviin. Sotakirjeenvaihtajien siteeraamisella Hiisivaara saa syvyyttä aikaisten suhtautumiseen Turkkiä kohtaan. Turkkilaisissa häntä lähinnä elähdytti turkkilaisten nerokas vastarinta ja armeija, jonka senkin turkkilaiset olivat länsimaalaistaneet univormuja myöten.

Hiisivaara mainitsee Jernvallin avulla Edirnen (Adrianopolin) lähistön ”kuoleman valtatie” ihmisraadot (s. 172–174). Hiisivaaran mukaan uhrit olivat bulgarialaisia. Kyse oli pääasiallisesti turkkilaisista. Suomalaiset eivät tunnua oivaltavan turkkilaisten pakolaisten valtavaa määrää. Vertailun vuoksi kyseisestä kansanmurhasta voisi lukea Justin McCarthyn *Death and Exile* (1996) tai Kemal H. Karpatin *The Turks of Bulgaria* (1990). Hiisivaara vähättelee, kielteiset puolet eivät sovi suomalaisten menestystarinan roskaksi.

Hiisivaara ottaa Jernvallilta erään sotilaan hämmästyksen turkkilaisista Gorny Dubjakin taistelusta: ”Kyllä maar noi turkkilaiset mahtavat olla aika pöllöjä, kun kehtaavat ampuu rehellisiä ihmisiä noin aikamoi- sesti vast’ silmiä.” (s. 72)

Samaan tyyliin Hiisivaara resitoi turkkilaisia haukkuvaa Jernvallia, kun taistelun melskeessä suomalaiset eivät menestyneenkään odotetusti, siis jalkimaailman sotilasmyytin mukaisesti:

Nuori uljas vänrikki (aliluutnantti Oscar) Welin huutaa: ”Hitto kun saataisiin lupa rynnätä linnoitukseen heidän [turkkilaisten] kimp- puunsa, muuten ne pirut tappavat meidät joka miehen; ne ampuvat niin sikamaisesti! (s. 72)

Turkkilaisten kuva huipentuu sekä positiivisesti että negatiivisesti Gorny Dubjakin taistelun jälkikahakassa. Turkkilaiset nostavat valkoi- sen lipun ja yhtäkkiä ampuvat taas. Sotavankeja Hiisivaara kuvaa kun- nioittavasti, mutta tämäkin on kopioitu Jernvallilta.

Hiisivaara tuomitsee Gorny Dubjakin taistelun kuin myös suoma- laisen jälkikirjoittelun, joka hänen mukaansa oli ollut kaunistele- vaa. Hän ei kerro, keitä hän tarkoittaa. Hiisivaara lienee ensimmäinen, joka totesi suomalaisten möhlineen taistelussa. Suomalaisuus on Hiisiva- aralle absoluuttinen kategoria, jonka ympärillä vieras toiseus on: suoma-

lainen sotilas ei sinänsä koskaan ole heikko, vaan syypäitä ovat vieraat, aiemmin ruotsalaiset, sitten venäläiset.

Hiisivaaralle näyttäisi toiseudessa olevan alter ego tärkeä elementti. Journalistia miellytti journalistisesti suuntautunut sotilas. Jernvallin kautta Hiisivaara lähettää itsensä ajassa taaksepäin Venäjän–Turkin -sotaan, esimerkiksi kun hän yhdistää Jernvallin ja oman katseensa kohti Gorny-Dubjakin taistelulentälle. Hän arvioi pitkään vanhan valokuvan perusteella Jernvallin luonnetta samalla ehkä ihaillen itseään ja suomalaisen sotilaan ihannetta.

Hiisivaaran mielestä Jernvallin Istanbul-kuvaus on kansanomainen ja omintakeinen. Wahlbergin kuvaus ei kiinnosta. Hiisivaaran mielestä olisi suotavaa kertoa vieraista ei-suomalaisista kulttuureista kansanomaisen joviaalisti, hilpeyttä herättäen. Hän ei halua analysoida toiseutta, eikä vieras kulttuuri tunnu hänestä erilliseltä kokonaisuudelta koko sodan historiassa. Hän siteeraa pitkään Istanbulin ekskursion. Wahlbergin mainintojen sivuuttamista Hiisivaara ei harmittele, mutta ranskalaismielinen Hiisivaara halusi mainita, vaikkakin sivumennen, Wahlbergin katsoneen ranskalaisen operetin *Madame Angot'n tytär*. Hiisivaara ei ilmeisesti tiennyt teoksen taustoista ja merkityksestä. Charles Lecocqin 1872 säveltämä suosittu veijaritarina sijoittui Ranskan vallankumouksen aikoihin. Tällainen viihde indikoi Osmanivaltion yläluokan modernisoitumista.

Turkkilainen vihollinen nousee heroiseksi Plevnan taistelujen kuvauksessa. Suomen kaarti ei siihen osallistunut, mutta aihetta käsitellään niin laajasti kuin se olisi osa suomalaisten urotekoja. Suomalaisten oma toisena oleminen Balkanilla häivytetään. Heroisuudesta huolimatta turkkilaiset Hiisivaara kuvaa vastenmielisiksi, kostonhimoisiksi, takapajuisiksi. Hiisivaara kertoo asenteensa yleistämällä piiritetyn Plevnan epähygienian koskemaan turkkilaisia yleensä:

Edelleen on syytä valittaen todeta, että turkkilaiset kansanihmiset eivät tänäkään päivänä ymmärrä hygienian merkitystä. Istanbulissa jätetään kuolleiden koirien raatoja takakujille mätänemään ja henkilökohtainen hygienia on tuskin korkeammalla tasolla kuin vuonna 1877.

(s. 61–62)

Hiisivaara myös paheksuu turkkilaisten lääkintäoloja. Hygienian poliittisuus on kulttuurista, ruumiillista. Mutta eivät suomalaisetkaan 1800-luvulla olleet puhtaita ja harjanneet hampaitaan.

Hiisivaaran kuva turkkilaisesta toiseudesta on kaikesta huolimatta pessimistinen, rasistinen, orientalistinen ja länsimaisen ylivoimaisuuden ehdollistama. Jernvall ei ollut yhtä ennakkoluuloinen kuin Hiisivaara. Hiisivaara ei ollut Venäjän–Turkin -sodassa. 1950-luvulle tultaessa Atatürkin ja NATO:n länsimaalaistama Turkki oli täysin erilainen kuin vuoden 1877 Abdülhamid II:n Osmanivaltio. Eräissä lähteissä Hiisivaara leimataan rasistiseksi: Hiisivaara piti islamia suvaitsemattomana ja esteenä modernille atomiajalle Ranskan Algerian sodan raportissa *Polttavaa hiekkää* (1955). Hiisivaara noudatti näkemystä historiasta ja kulttuurista, joka muistuttaa Fernand Braudelin *longue durée*ta, pitkäkestoista ja verrattain hitaasti muuttuvaa globaalia historiaa. Turkin sodan historiikissa tämä vakaumus ei kuitenkaan täysin tule esille. Hiisivaara oli kasvanut Valkoisen Suomen henkisessä maailmassa. Siinä toiseus, kuten venäläisyys, marginalisoitiin jyrkästi.

Kansantajuinen historia paljastaa yleensä vieraisiin kulttuureihin liitettyjä latteita mielikuvia. Hiisivaara kuitenkin kyseenalaistaa tämän säännön. Ehkä tiukka halu korostaa kulttuuria sitä määrittelemättä johtaa toiseuden traditionalisointiin. ”Vieras” ja ”kulttuuri” Hiisivaaralla joskus limittyvät, koska oma ja kansa on tuttua ja turvallista. On muistettava Hiisivaaran yksipuolisuus: Jernvall ja Wahlberg eivät riitä ainoiksi avainteksteiksi. Suomalaisia oli myös muissa yksiköissä. Joitakin suomalaisia oli taistellut aiemmin Serbiassa Turkkiä vastaan ja Kaukasuksella. Kaartin tarkkampungat eivät kulttuurisesti kokeneet yhtä ainoaa toiseutta.

Kulttuurin kokonaisuus

Hiisivaaran mielestä kulttuurit ovat poikkeusoloissakin erillisiä muuttumattomia kokonaisuuksia. Hänen asennettaan voi pitää ajalleen vanhentuneena. Kulttuurisuhteita on tosin vaikea määritellä. Joko korostetaan eroja, aste-eroja tai limittäisyyksiä. Erojen tarkasteleminen on helpompaa kuin vuorovaikutuksen oivaltaminen. Hiisivaarallekin

oli mahdotonta nähdä suomalaisten upseerien muistelmissa vieraiden kulttuurivaikutteiden ilmenemistä.

Kulttuurin kokonaiskuvaan tulisi jättää avoimia kysymyksiä, eikä rakentaa liian lopullista tulkintaa estämään marginaalisia havaintoja. Olisi huomattava, missä valossa kulttuuri avautuu esiyymmärryksenä tutkijoille ja historian toimijoille. Historiallisuus ei sinänsä muuta mitään, jos kansallinen identiteetti perustuu voimakkaasti juurruteuille pedagogis-ideologisille traditioille. Silloin kulttuurit ja identiteetit nähdään ylihistoriallisina ja joko epämoraalisina tai legitimeinä. Silloin kulttuurin muutokset nähdään poikkeuksina.

Historiantutkimuksessa monipuolisuus hyväksytään ainakin virallisesti. Kulttuurin kokonaiskuva näyttää vääjäämättömästi tällaisessa tilanteessa entistä sirpaleisemmalta. Kokonaisvaltaisuuden ideaa ei pidä hylätä fragmentoitumisen edessä: marginaalisuuden kohtaaminen ja analysoiminen vaatii rohkeutta. Kulttuurientutkimus on ehkä arkisimmillaan poikkitieteellistä popularisointia. Kulttuurihistoriassa näin lienee ainakin periaatteessa historian narratiivisen luonteen sekä kulttuurien yhteiskunnallisuuden takia. Kulttuuri suuntautuu suuria kansanjoukkoja kohti. Narratiivisuus ja dialogisuus ovat saman historian kaksi puolta. Ongelmaksi kuitenkin muodostuu historian liika kaupallistaminen.

Historiantutkijat pelkäävät historian popularisointia, vaikka kansantajuistamisessa ja poikkitieteellisyydessä on hyvät puolensa. Eri maailmankatsomuksia tai yhteiskuntaryhmiä edustavat ihmiset suhtautuvat siihen omalta kantiltaan. Historian popularisointi on pedagogisessa mielessä kannatettavaa. Kaupallistaminen kyseenalaistaa kulttuurin ja historian. Historian popularisointi muokkaa nykykulttuuria merkittävästi ja huomaamattomasti. Kaikki historian kansantajuistaminen ei ole postmodernia bisnestä. Paljon on myös ”vanhoja arvoja” kuten isänmaallisuutta korostavia ilmiöitä.

Historian popularisointi voi indikoida kulttuurin murros- tai kriisivaihetta. Tämän voi todeta Hiisivaaran teoksen kontekstien tarkastelusta. Toisaalta hallitsijoiden ”virallisen” historian alapuolella on sille vastakkainen suullinen ja esittävä kansanperinne, joka on kansantajuistanut kansallista identiteettiä. Tällainen popularisointi ei ole aina kaupallista, vaan kansan sosiaalista koheesiota vahvistavaa.

Hiisivaaran teoksessa nähdään kulttuuri perinteisestä poikkeavalla tavalla. Se on kommunikaatiota, muutosta ja erilaisten kulttuurien tarkastelua, kollektiivisten arvojen siirtämistä seuraaville sukupolville, stereotyyppioista ja ennakkoluuloista huolimatta. Utta aiempiin teoksiin verrattuna on kansanomaisuus, konkreettisuus. Kulttuurista lähestymistä Hiisivaara ei tietoisesti valinnut, mutta oikeastaan hän tahattomasti luo sellaisen.

Hiisivaaran teos edustaa kulttuurin monimutkaisuutta ja historiallisuutta. Nykylukija lukee vanhoja historiikkeja, jotka perustuvat vielä vanhemmille historiikeille. Kulttuurin fragmentoitumista ei suoraan näe Hiisivaaran teoksesta, pikemminkin pluralismin viivyttämistä pluralismin keinoin. Hiisivaaran teos luokituu modernin traditioon. Hiisivaara yrittää estää Venäjän–Turkin -sodan muiston latistuminen itseään toistavaksi tyhjäksi merkitysten leikiksi. Toisaalta Hiisivaaran teos käyttää postmoderneiksi pidettyjä keinoja: jäljittely, kompilaatio, hajoava aikakokemus ja minuus; hetkellinen kokeminen. Menneisyys on monitulkinnallinen: vierauden ja toiseuden eksotiikka tuntuu 2000-luvulla erilaiselta kuin 1950–60-luvuilla. Hiisivaara halusi selittää suomalaisten sotilaiden kokemukset osana suomalaisten identiteetin rakentamisprojektia. Tässä tehtävässä onnistuttiin rakentamalla eksplisiittinen toiseus, vieras, uhkaava, houkutteleva, hullunkurinen Balkan ja turkkilaisuus.

Vara-avaimia

Arkistolähteet

Pegasos-kirjailijamatrikkeli: "Hiisivaara, Tapio." Kuusankosken kirjasto. kirjasto.sci.fi/hiisivaara.htm

Lehdet

Kansa taisteli. Mietet kertovat: kuvauksia sotiemme tapahtumista. Helsinki: Sotamuisto-Yhdistys ry., 1957–86.

Kirjallisuus

Alfthan, August von: *Från Jassy till Konstantinopel, anteckningar från Turkiska fälttåget 1877–1878.* Helsingfors: G.W. Edlunds förlag, 1879.

Gioia, Dana: "Disappearing Ink: Poetry at the End of Print Culture." *The Hudson Review*, vol. 56, no. 1, Spring 2003, hudsonreview.com/gioiaSp03.pdf

Hiisivaara, Tapio: *Saksan voitto lännessä 1940.* Porvoo: WSOY, 1941.

Hiisivaara, Tapio: *Pälkäneen miekka ja Izmirin buntu.* Helsinki: Pellervo, 1948.

Hiisivaara, Tapio: *Tarunhobtoinen Turkki.* Helsinki: Pellervo, 1950.

Hiisivaara, Tapio: *Poltavaa hiekkaa.* Helsinki: Pellervo, 1955.

Hiisivaara, Tapio: *Tuhannenpa verran poikia läksi: Suomen kaartin Balkanin sodassa 1877–1878.* Helsinki, Porvoo: WSOY, 1968.

Jernvall, Janne: *Vääpeli Lemminkäisen päiväkirja, Suomen kaartin retkestä Konstantinopelin muurien edustalle, vuosina 1877–1878.* 2. painos. Helsinki: G.W. Edlund, 1899.

Karpat, Kemal H (ed.): *The Turks of Bulgaria: history, culture, and political fate of a minority.* Istanbul: Isis Press, 1990.

Kylävaara, Keijo: *Balkanin santaa.* Helsinki: Kirjayhtymä, Karisto, 1978.

Laitila, Teuvo: *Soldier, Structure and the Other.* Helsinki: Helsingin yliopisto, kulttuuriantropologia, väitös, 2001.

Laitila, Teuvo: *The Finnish Guard in the Balkans.* Helsinki 2003.

Lundberg, Matti: "Tapio Hiisivaara: aikansa 'lehtimies Tintti!'" *Bibliophilos* 4 (2001), 35–7.

Mardin, Sherif: *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1962. (Myös 2000: Syracuse N.Y.: Syracuse University Press, 2000.)

McCarthy, Justin: *Death and Exile: the Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims 1821–1922.* Princeton N.J.: Darwin Press, 1996.

Paasivirta, Juhani: *Suomi ja Eurooppa: Autonomiakausi ja kansainväliset kriisit 1808–1914.* Helsinki: Kirjayhtymä, 1978.

Parvilahti, Unto: *Terekille ja takaisin.* Keuruu 1958.

Petrov [Petroff], Grigori: *Valkolijojen maa Suomi.* Alkuteos: *V stranata na belite lilii* (1928). Suom. Pekka Karvanen. Oulu: Pohjoinen, 1978.

Wahlberg, C. F.: *Under kriget 2. dre bataljons läkare vid Lifgardets 3:dje Finska Skarpskyttebataljon och Ryska Gardesgården, anteckningar från Rysk-Turkiska Kriget 1877–1878.* Helsingfors: Hufvudstadsbladets tryckeri, 1878.

Jacob Burckhardt: *Die Kultur Der Renaissance In Italien* (1860)

Jacob Burckhardt (1818–1897) aloitti opintiansä Baselin alakoulussa ja jatkoi sieltä vuonna 1836 Baselin yliopistoon. Opiskeltuaan kreikan kieltä ja teologiaa Burckhardt siirtyi Berliinin yliopistoon, jossa hän opiskeli vuosina 1839–1843 historiaa ja filologiaa. Tuolloin Burckhardt tutustui mm. Leopold von Ranken ja Johan Gustav Droysenin historiaa koskeviin ajatuksiin. Burckhardt irtaantui myöhemmin Ranken objektiivisuusajatuksista ja saksalaisesta historismista ja kieltäytyi, kun vuonna 1871 häntä pyydettiin Ranken seuraajaksi historian professoriksi Berliinin yliopistoon. Berliinissä Burckhardt seurasi lisäksi Franz Theodor Kuglerin taidehistorian luentoja. Yhteistyö jatkui siten, että Burckhardt toimitti Kuglerin taidehistoriaa käsittelevät teokset *Handbuch der Geschichte der Malerei* (1847) ja *Handbuch der Kunstgeschichte* (1848). Vuosina 1844–1853 Burckhardt luennoi Baselin yliopistossa historiaa ja vuodesta 1874 lähtien myös taidehistoriaa. Opetus kattoi koko länsimaisen kulttuurihistorian antiikin Kreikasta Ranskan valtakumoukseen, mikä heijastui myös Burckhardtin tuotantoon. Teos *Die Zeit Constantins des Grossen* (1853) kuvaa Konstantinus Suuren ajan uskonnollista ja kulttuurista elämää. Vuonna 1855 valmistunut *Die Cicerone* -teos esittelee italialaista taidetta maanosittain. Teoksesta tuli eräänlainen ”matkaopas” ja siitä otettiin lukuisia painoksia, huolimatta siitä, että Burckhardt itse paheksui tätä teoksensa popularisointia. Vuonna 1860 valmistui *Die Kultur Der Renaissance In Italien* (suom. A. A. Koskenjaakko). Viimeinen suuri hanke, *Griechische Kulturgeschichte* (1898–1902), jäi keskeneräiseksi. Tärkeimpiä Burckhardtin historia-käsityksen esityksiä on *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905, toim. Jacob Oeri. (”Maailmanhistorian näköaloja”, suom. Eino E. Suolahti). Burckhardt seurasi aktiivisesti aikansa poliittisia tapahtumia. Jo nuorena hän osallistui Bonnissa radikaaliin ja liberalistiseen opiskelijanuorukaisten piiriin, joka kokoontui taidehistorioitsija Gottfried Kinkelin kotona. Burckhardtin 1840-luvun lopun kirjeistä heijastuu kuitenkin pettymys liberalismiin ja nationalismiin. Vuoden 1844 kesästä lähtien hän toimi kahden konservatiivisen lehden, *Basler Zeitungin* ja *Kölnische Zeitungin* kirjeenvaihtajana ja matkusti eri puolille Eurooppaa.

RENESSANSSITUTKIJA ITSEYMMÄRRYKSEN JÄLJILLÄ
Jacob Burckhardtin *Italian renessanssin sivistys*
kulttuurihistorian klassikkona

Pauliina Pekkarinen

Kirjavalinnasta ja lukukokemuksestani

Suhtautuminen historiantutkimuksen klassikoihin on kysymys, jonka kanssa erityisesti renessanssin tutkija joutuu painiskelemaan päivittäin miettiessään oman tutkimuksensa perusteita. Tästä voi kiittää ennen kaikkea Jacob Burckhardtia (1818–1897) ja hänen *Italian renessanssin sivistys* -teostaan, josta tehtiin kirjallinen merkkiteos jo heti ilmestymisensä jälkeen vuonna 1860. Burckhardtiin on sittemmin liitetty erilaisia luonnehdintoja: yksi kulttuurihistorian ”isistä” Vicon tai Voltairen jälkeen, mentaliteettihistorian perusidean luoja Huizingan kanssa. Käsitys Burckhardtista renessanssikäsitteen luoja on peräisin erityisesti Wallace K. Fergusonilta (1948), jonka tulkintaan tutkimuksellisessa keskustelussa jatkuvasti palataan. Toisaalta nykytutkimuksessa on melko vähän käsitelty historiallisen henkilön omaa ajattelua tai toimintaa.

Lukiessani ensimmäistä kertaa Burckhardtia opiskeluaikoina suhtauduin häneen niin suurella kunnioituksella kuin vain tenttikirjaan yleensä

suhtaudutaan. Ensimmäinen lukukokemus oli hämmentävä, ja yhtenä syynä siihen oli Burckhardtin kirjallinen ulosanti: *Italian renessanssin sivistys* oli aivan liian runsassanainen ja rönsyilevä, jotta ensimmäinen lukukerta vielä paljastaisi teoksen väitettyä suuruutta. Enkä suinkaan ollut käsityksineni yksin: osin juuri ilmaisutapansa tähden Burckhardtista on syntynyt mielikuva epätieteellisenä puuhastelijana, jonka lähteet, niiden käyttö, kerronta, tapa kyseenalaistaa ajan tieteellis-tekninen kehitys ja edistyksen epäily ovat vieraita nykypäivän historioitsijoille. Herättäessään tekstissään henkiin renessanssin ihmistä Burckhardt siirtyi kaunokirjallisuuden alueelle, eikä aina dokumentoinut kuvaustaan, mistä on seurannut, että lähdekritiikkiin sitoutuneet historioitsijat ovat pitäneet Burckhardtin tapaa kirjoittaa harrastelijamaisena. Burckhardtin teoksessa onkin nähty erityisesti historiallisen esityksen ja kaunokirjallisuuden välinen jännite. On sanottu, että Burckhardt oli suuressa määrin kirjailija, diletantti, mutta tällöin unohdetaan ajattelu ilmaisun takana.

Suhtautumiseni on kuitenkin muuttunut, kun olen työssäni joutunut miettimään suhdettani renessanssiin aikakautena ja käsitteenä: miksi renessanssista on tullut niin vaikea käsite, että monet katsovat parhaaksi kiertää sen muilla luokitteluilla ja periodisoinneilla? Millaisia aatteita ja motiiveja kätkeytyy Burckhardtin ilmaisun taakse? Näiden kysymysten kautta ajautuu väistämättä pohtimaan, mitä käsitteillä tiede ja sivistys ylipäänsä ymmärretään, mitä tieteen piiriin luetaan ja mikä on Burckhardtin sivistyskäsitteiden suhde esimerkiksi edistysajatteluun.

Burckhardtin renessanssikuvaan liittyvä individualismi on ehkä päällimmäinen piirre, johon tutkimuksissa aina palataan ja johon itsekin joudun ottamaan kantaa. Toisaalta kyse on myös laajemmin identiteettistäni kulttuurihistorioitsijana: miten suhtautua esimerkiksi Burckhardtin renessanssia ihailevaan historiakäsitykseen? Itseäni kiinnostaa lisäksi Burckhardtin ajatusten sitominen aikaansa. Tällöin ongelmaksi kuitenkin muodostuvat aikaisempien tutkijoiden tulkinnat Burckhardtista milloin minkin ”ismin” kannattajana tai vastustajana. Riippuen tutkijan painotuksesta, Burckhardt on leimattu paitsi individualismin puolestapuhujaksi, konservatiiviksi, pessimistiksi, myös esimerkiksi edistyksen tai demokratian vastaiseksi. Tällaisessa yksipuolisessa leimaamisessa on ongelmallista, että näitä ”ismejä” ei verrata Burckhard-

tin omaan yhteiskunnalliseen toimintaan, jolloin Burckhardtin ajattelu ja hänen käyttämänsä käsitteet jäivät hämäräksi. Mielestäni Burckhardtista löytyy kuitenkin muitakin puolia. Esimerkiksi Burckhardtin renessanssieepoksen heijastamaan näennäisen kulttuuripessimistiseen ajatteluun näyttäisi kätkeytyvän kantaaottava, kriittinen ja yhteiskunnallisempi puoli. On mielestäni olennaisempaa pyrkiä näkemään Burckhardtin teosten sisältämät toteamukset aikansa tuotteina kuin leimata hänet aikansa antisankariksi.

Burckhardtin renessanssieepokselle löytää kiinnostavan vertauskohteen hänen teoksestaan *Maailmanhistorian näköaloja*. Teoksia yhdistää näkemys, että mennyt aika on parempi kuin nykyinen. Burckhardtille renessanssin aikakauden tunteminen on oman aikakauden tuntemisen perusedellytys. Näin on siksi, että Burckhardtin mielikuvissa 1800-luvun lopun ihminen elää aikaa, jolloin kulttuurin kaari on jo laskussa. Antiikin Ateena ja renessanssin Italia, erityisesti Firenze, olivat Burckhardtille kulttuurin huippukohtia. Burckhardtin suuria linjoja hahmottelevassa kuvauksessa ne syntyivät, kehittyivät ja kukoistivat joitakin satoja vuosia, kunnes rappeutuivat ja menettivät niille kuuluvan yksilöllisyyden. Ajatus nousee kuitenkin keskeiseksi vasta hänen *Maailmanhistorian näköaloja* -teoksessaan, jossa hän kirjoittaa ajastaan:

On kyseenalaista, onko tapahtunut edes älyllistä kehitystä, koskapa kulttuurin edistyessä työnjako on aina enemmän rajoittanut yksityisen ihmisen näköpiiriä. – Tieteiden alalla on kokonaisnäkemys jo sortumassa pelkkien yksityiskohtiin suuntautuvien detaljitutkimusten alle. Millään elämän alalla yksityisen ihmisen kapasiteetti ei kasva samansuuntaisesti kokonaisuuden kasvun kanssa. Kulttuurin kohtalona voi vielä olla kompastua omiin jalkoihinsa.

Burckhardt tunnetaan kulttuurikäsitteistään, joka muodostaa lähes täydellisen vastakohtan aikansa edistysuskolle ja kulttuurievolutionismille. Näissä kulttuurit nähtiin kehittyviksi lineaarisesti ja päämäärähakuisesti, ja ihmisluonto nähtiin muuttavana ja kehittyvänä. Burckhardt suhtautui varauksellisesti ajatukseen, että menneet saavutukset voitaisiin ylittää tieteen, teknologian, talouden ja yhteiskunnan edistyksen myötä. Miksi sitten pitäisi uskoa moraaliseen edistykseenkään? Burck-

hardt rakensi idealisoidun kuvan aikakaudesta, jolloin luovuus, hengen vapaus, henkinen sivistys ovat saavuttaneet hetkellisesti huippunsa.

Nykylukija suorastaan vaivautuu Burckhardtin näkemyksestä, jonka mukaan historian kirjoittaminen massojen tarpeista, tunnoista, ja liikehännästä käsin johtaisi kulttuurin taantumaan. Tällaisen kansallismielisen historiankirjoituksen suhde menneisyyteen oli Burckhardtin mukaan vääristynyt, koska se loi suurmiehistä ja menneisyyden suurista ajoista kaunisteltuja tuotteita, jotka helposti päätyivät kahvilapoliitikkojen ja demagogien käyttöön. Burckhardtin mukaan seurauksena olisi vain kaaosta ja turhaa massaliikehännästä. Burckhardt siis myönsi toimijan arvon ainoastaan historian suurmiehille, joissa hän näki ruumiillistuvan maailmanhengen. Vastaavasti hän näki tavalliset ihmiset lähinnä massana, passiivisena historian taustana. Tämän on nähty juontuvan Burckhardtin individualismista ja konservatiivisesta taustasta. Burckhardt piti kulttuurihistoriaa ennemmin hengenelämän korkeampien muotojen tutkimisena kuin ihmisen arkisen elämän ja perustarpeiden tyydyttämiseen tähtäävän toiminnan tarkasteluna. Historian tehtävänä oli etsiä ajan henkeä materiaalistien saavutusten sijaan. Tästä syystä Burckhardtiin liitetään helposti määritelmä ”toivottoman vanhentunut”.

Itselleni Burckhardtin lukeminen muistuttaa, miten ajattelu ja arvot ovat itse asiassa historiallisesti muuttuvia. On aina perusteltua kysyä, miten historioitsijan tulee suhtautua jotakin aikakautta arvottavaan historiankirjoitukseen. Pohjimmiltaan Burckhardt muistuttaa lukijaa arvojen vaikutuksesta historiankirjoituksen käytännössä. Burckhardt kuuluu niihin kirjoittajiin, jotka samalla kertaa sekä herättävät hämmennystä että tarjoavat runsaasti lähtökohtia omalle ajattelulle.

Burckhardtin ajankohtaisuus

Burckhardtin teoksen ajankohtaisuus nousee käsitykseni mukaan Burckhardtin tavasta käsitellä yksilön ja valtion, sivistyksen ja luovuuden suhteita. Näitä peruskategorioita arvioidaan kriittisesti myös tämän päivän debateissa. Ne ovat ajattelun perusrakenteita, joiden kanssa nykylukija painiskelee. Mielestäni Burckhardtia ei pidä syrjäyt-

tää vanhentuneena. Päinvastoin, Burckhardtin ajankohtaisuus on siinä, että lukija joutuu työstämään omia ennakkokäsityksiään. Nykyhistorioitsijan näkökulmasta keskeistä on itsen ja toisen, tutun ja vieraan kohtaamisen problematiikka. Saman pitäisi koskea myös Burckhardtia: on uskallettava avoimesti kohdata tämä kummajainen. Burckhardt tarjoaa lukijalleen mahdollisuuden ottaa etäisyyttä kaikkeen, mikä on tuttua nykyisyydessä ja sitä kautta oppia suhtautumaan kriittisemmin historiantutkimukseen.

Burckhardtin renessanssiteos sai ristiriitaisen vastaanoton jo omana aikanaan, mikä osoittaa sen koskettaneen aikansa ihmisten tunteja. Tämä tekee Burckhardtista kiinnostavan 1800-luvun eurooppalaisen ajattelijan ja toimijan, jonka kirjoituksista voi löytää vanhaa ja uutta lukutavasta riippuen. Hänen kirjansa ei kerro vain 1400-luvun Italian erityislaatuisesta poliittisesta tilanteesta, vaan kirjoitusajankohtansa mallivaltioista, jossa suurin mahdollinen määrä kansalaisia voi olla valtionsa jäseniä – päämäärä, jonka Burckhardtin mukaan myös kreikkalaiset kaupunkivaltiot olivat saavuttaneet.

Puuttuessaan modernin yksilön syntyyn Burckhardt osui teokseensa historioitsijoiden hermoon. Historiantutkijoita on aina kiehtonut länsimainen tapa ymmärtää ihmistä muista erillisenä, yksilöllisenä, rationaalisenä ja moraalisenä subjektina. Burckhardtin individualismia tutkinut Roberta Garner on todennut, että Burckhardtia luonnehditaan mielellään modernin teoreetikoksi ja modernin individualismin luojaiksi, koska hän esitti, että renessanssin ihmisen luonne kehittyi erityisessä poliittisessä tilanteessa. Tyrannivaltioiden ja puoluetasteiluiden keskellä syntyi uudentyypinen yksilö, joka oli riippuvainen omista voimavaroistaan ja joutui kehittämään niitä äärimilleen. Taidehistorioitsijana Burckhardt on myös yhdistetty Franz Kugleriin, joka johdatti oppilaansa tarkastelemaan kansan syvintä olemusta tulkitsemalla taidetta laajasta historiallisesta perspektiivistä – tosin Kugler näki renessanssin taiteen degeneraationa keskiajan suuruudesta. Tästä syystä *Italian renessanssin sivistystä* markkinoidaan nykyäänkin teoksena, jossa valtio kuvataan taidemuotona: Italian valtioissa ilmestyi ensimmäistä kertaa modernin Euroopan vapaa valtiohenki, ja valtio ymmärrettiin laskelmoituna, tietoisena rakennelmana.

Mielikuvaa Burckhardtista ”modernina klassikkona” ei silti voi pitää pelkästään hyvänä asiana, sillä asema klassikkona merkitsee, että

Burckhardtista on olemassa vakiintunut tulkinta. Klassikon maine on kaventanut kuvaa henkilöstä teoksen takana ja estänyt näkemästä Burckhardtia ajattelijana ja historiallisena toimijana. Siksi meidänkin on tarpeellista lähteä purkamaan vallitsevaa kuvaa Burckhardtista.

Nykytutkimuksen näkökulmasta Burckhardtin kiinnostavuus on historiantutkijuuden pohdinnassa. Burckhardtilla näyttäisi olevan annettavaa esimerkiksi modernisaatioteorian ja suurten kertomusten kritiikille. Burckhardtin renessanssiteoksessa esitettyä länsimaista yksilökäsitystä voidaan tarkastella eräänä oman aikansa suurena kertomuksena, jolloin sen voidaan katsoa kytkeytyvän osaksi laajempia modernisaatiokeskusteluja. Näin päästään kysymykseen historioitsijan ammattitaidosta: onko tämän päivän historioitsijalle tärkeää hakea laajempia ilmiöitä selittäviä teorioita?

Tutkijat ovat vieroksuneet Burckhardtin mainetta historiallisen synteessin rakentajana. Jo Italian renessanssin sivistyksen julkaisuajankohtana Burckhardt kulki historiankirjoituksen vastavirtaan pyrkimyksessään tarkastella länsimaisen kulttuurin piirteitä laaja-alaisesti antiikista Ranskan suureen vallankumoukseen asti. Esimerkiksi Hegelin ajatus suurten linjojen synteeseistä ei enää ollut kovin muodikas 1800-luvun lopulla, kun historiantutkijat erikoistuivat kaikilla alueilla. Tällöin Burckhardtin pyrkimys yhdistää edeltävien ajattelijoiden elementit jonkinlaiseksi synteeseiksi koettiin vanhanaikaisena ja konservatiivisena.

Mutta juuri tästä syystä Burckhardtin *Italian renessanssin sivistys* on kiinnostava ikkuna 1800-luvun lopun keskusteluihin historiasta tieteenalana. Teoksen taustalla oli historioitsijoita askarruttanut ihmistieteiden ja luonnontieteiden välisten suhteiden määrittely, vastauksen hakeminen kysymykseen missä määrin historian ymmärtävänä ihmistieteenä tulisi ottaa mallia lainalaisuuksia etsivistä luonnontieteistä. Historioitsijat pohtivat miten suhtautua Darwinin evoluutio-oppiin ja kysyivät voidaanko menneisyyden ihmisen toimintaa ja historiallisia ilmiöitä arvioida seurauksena joistakin vallitsevista yleisistä lainalaisuuksista.

Samaan aikaan näiden debattien tarkasteleminen voi myös valottaa Burckhardtin historiakäsityksen muotoutumista. Usein toisteltu vastakkainasettelu positivistisen ja Burckhardtin edustaman tulkinnallisemman ja kulttuurisemman historiankirjoituksen välillä heijas-

tuu esimerkiksi Burckhardtin kommentissa Henry Thomas Bucklesta: ”Entä sitten tylsistymisen vaara, milloin ollaan tekemisissä liian pitkälti vähemmän kiinnostavien, toisiaan muistuttavien asioiden kanssa? [-]Buckle sai aivohalvauksen 17. ja 18. vuosisadan skotlantilaisten saarnojen vuoksi.” Vanhentuneeksi leimaamisen sijaan kannattaisi-kin tutkia Burckhardtin ajattelun perusteita sekä hänen tulkintojaan omassa historiallisessa yhteydessään, vaikka käytännössä tehtävä ei olekaan ihan helppo.

Burckhardt kontekstissaan

Jäljittäessäni renessanssikäsitteen värikästä historiaa minua on siis alkanut kiinnostaa entistä enemmän historiallinen toimija ja ajattelija käsitteen luojaksi nimetyn hahmon takana. Ottaen huomioon, että Burckhardtin kirjoituksissa ilmenee lukuisia viittauksia aikalaisajattelijoihin Rousseusta Hegeliin, on perusteltua kysyä, missä määrin Burckhardtin ajatuksen ovat hänen omiaan? *Italian renessanssin sivistystä* ja sen välittämää ihmiskuvaa voi lähestyä esimerkiksi kannanottona yleisempään ihmiskuvan murrokseen 1800-luvun lopulla. Tältä kannalta tulkittuna Burckhardtin ajattelua voi tarkastella osana rationaalisen ja harmonisen ihmiskuvan kritiikkiä, joka yhdistää Burckhardtin Nietzscheen, Kierkegaardiin ja Freudiin. Kyse oli ihmisen näkemisestä entistä ristiriitaisempänä ja myös irrationaalisempänä, ja näiden ajattelijoiden kritiikki kohdistui valmista ja ehyttä systeemiä tavoittelevaan filosofiaan, jollaisen esimerkillinen edustaja oli ollut G. W. F. Hegel.

Toisaalta Burckhardtin yksilökeskeinen näkemys historiasta johtaa meidät keskusteluun Burckhardtista Burckhardtin kanssa. Kirjoitukset vaativat nykylukijalta kannanottoa ja kriittisyyttä. On kysyttävä kenen antamista merkityksistä puhutaan. Burckhardtin ajattelua ei voi selittää vain viittaamalla yleisesti ajan ismeihin ja tapahtumiin: jo pelkästään Burckhardtin henkilöhistoriassa on piirteitä, jotka ovat tärkeitä ottaa huomioon ja jotka valottavat hänen ajatteluaan. Esimerkiksi Burckhardtin yhteydessä viitataan usein siihen, miten epäpoliittista hänen historiankirjoituksensa oli. Näissä tulkinnoissa häntä on usein verrattu Leopold von Rankeen. Burckhardtin kiinnostukselle renessanssin

maallistuneeseen elämään voi kuitenkin osoittaa useita yhtymäkohtia hänen henkilöhistoriansa kanssa. Burckhardtin elämänkaari oli pitkä eikä se aina edennyt käsikirjoituksen mukaan: isänsä toivomuksesta Burckhardt oli aloittanut teologian opinnot, mutta varsin pian poika huomasi, ettei hänellä ollut kutsumusta papin ammattiin. Burckhardtin kirjeistä ilmenevät tulevaisuuden odotukset muuttuivat rajusti valankumousvuoden tapahtumien myötä. Tapahtumat vaikuttivat hänen vieraantumiseensa poliittisesta toiminnasta ja kansallismielisestä saksalaisesta historiankirjoituksesta.

Burckhardtin kirjoituksissa ja hänen henkilöhistoriassaan tulee toistuvasti esiin vastakkainasettelu filosofian ja uskonasioiden välillä. Burckhardt, protestanttisen papin poika, kuului sukuun, jossa oli merkittäviä professoreita ja kirkonmiehiä. Uskonpuhdistus ja renessanssin uskonnollinen ajattelu sivuutetaan *Italian renessanssin sivistyksessä*. Vaikka Burckhardt kirjoitti *Maailmanhistorian näköaloja* -teoksessaan, että hänen historiakäsityksessä kolme keskeistä tekijää ovat uskonto, valtio ja kulttuuri, niin ainakaan Italian renessanssin kohdalla uskonto ei näytellyt kovin suurta osaa. Tämän voi tulkita johtuvan Burckhardtin uskontosuhteen ongelmallisuudesta. 1800-luvun lopulla etenkin Wilhelm Dilthey arvosteli Burckhardtia sokeudesta uskonnon suhteen. Diltheyn mukaan Burckhardtin individualismi esti häntä kehittämästä väitteitä, joiden mukaan tuona aikana luotiin kansallinen valtio tai uskonnollinen reformaatio, joka oli tähdännyt katolisen kirkon uudistumiseen.

Toisin kuin Dilthey, Burckhardt ei määritellyt renessanssia suhteessa reformaatioon, vaan hänelle renessanssi aikakautena määrittyi ennemminkin katkokseksi keskiaikaan. Hän keskittyi kuvaamaan yhteiskunnasta rajattua eliittiä ja tämän eliitin henkisiä saavutuksia, koska historiantutkijan tuli lähtökohtaisesti nähdä menneisyyden ihmiset toimivina ja ajattelevina subjekteina. ”Tarkkailussa keskipisteenä on kuitenkin oltava ihminen: kärsivä, taisteleva ja toimiva ihminen”, hän kirjoitti *Maailmanhistorian näköaloja* -teoksessaan.

Epäilemättä historiallisessa Burckhardtissa on enemmän särmiä kuin mitä aikaisemmassa tutkimuksessa on esitetty. Burckhardtin toimintaympäristössä on kuuluisia hahmoja, keskustelukumppaneita ja vuorovaikutussuhteita, joita ei aina muisteta yhdistää Burckhardtiin.

Itselleni oli yllätys yhteys Nietzscheen, joka kutsuttiin Baselin yliopiston klassisen filologian professoriksi 1869 Burckhardtin hallitessa yliopiston ainutta historian professuuria. Molemmat suhtautuivat kriittisesti edistysuskoon ja 1800-luvun lopun eurooppalaiseen historiatietoisuuden tulkintaan, jossa kansallismielisellä historiankirjoituksella oli keskeinen osa. Molemmat kysyivät, olivatko edistysuskon lietsominen ja edistysuskon ylläpito historiallisen tiedon oikeaa käyttöä.

Burckhardt-kuvan kirkastamiseksi on käytävä keskustelua aikaisemman tutkimuksen kanssa. Sen on kuitenkin tapahduttava kriittisesti ja kyseenalaistamalla Burckhardtista esitettyjä tulkintoja, joissa huomio on kiinnitetty tämän Ranke-suhteeseen ja saksalaiseen historismiin. Burckhardtin uudelleen tulkittamisessa voi ottaa kantaa myös keskusteluun uudesta kulttuurihistoriasta.

Burckhardtin asema uuden kulttuurihistorian tekijöiden esikuvana

Hyvänä esimerkkinä Burckhardtista käydystä keskustelusta on Maria Lúcia G. Pallares-Burken toimittama *The New History: Confessions and Conversations* vuodelta 2002. Siinä haastatelluista uuden kulttuurihistorian tekijöistä Keith Thomas, Peter Burke, Robert Darnton, ja Carlo Ginzburg ovat viitanneet Burckhardtiin esikuvinaan nimenomaan pohiessaan omaa historiakäsitystään ja siitä tietoiseksi tulemista. Burckhardtista on tullut osa uuden kulttuurihistorian tekijöiden tapaa kertoa itsestään ja paikantaa ajallisesti identiteettiään historioitsijana. Esimerkiksi Robert Darnton kertoo Burckhardtin *Italian renessanssin sivistys*-teoksella olleen ratkaisevan merkityksen hänen uravalinnalleen. Darntonin mukaan tällaisten historiallisten ja kaunokirjallisten tarinoiden kautta voimme tutustua toisten elämään ja saada kontaktin toisenlaisiin kokemusmaailmoihin, jolloin näiden tarinoiden välityksellä tai niistä mallia ottamalla on mahdollista työstää itseymmärrystä.

Koska uuden kulttuurihistorian tekemisessä historian tutkimus on nähty kielen, tekstien ja ehkä myyttienkin muodostaman merkitysdollisuuden tutkimisena, historioitsijan katsotaan asteittain ja vähitellen oppivan ymmärtämään itseään keskustelemalla klassikoiden kanssa.

Burckhardt tarjoaa yhden mahdollisen kiintopisteen jatkuvassa prosessissa, jossa historioitsija tekstien kautta tulkitsee uudelleen sekä menneisyyttä että itseään.

Darntonin, Burken ja muiden uuden kulttuurihistorian tekijöiden lähtökohtina ovat Burckhardtin historian tulkinnot. He kysyvät, miten Burckhardtin tekstiä olisi lähestyttävä, mikä hänen ajattelussaan on ajankohtaista yhä tänäkin päivänä. Burken tutkimustapa asettaa ensisijaiseksi kysymykseksi miten Burckhardtin ajattelu peilaa aikansa käsityksiä yleisemmällä tasolla, mitä se kertoo esimerkiksi kirjoittamisajankansa mentaliteetista. Kuten Keith Thomas, Burke pitää Burckhardtin historiankirjoitusta yhä ajankohtaisena, vaikka ”teos tuoksuu 1860-luvulle”. Burke näkee Burckhardtin teoksen vieraana kulttuurina, jota ei voi kohdata irrallaan aikamme käsitteistä. Häntä kiinnostaa ennen kaikkea Burckhardtin käsitteiden tulkitseminen ja kääntäminen nykykielelle, siis jonkinlainen sillanrakentaminen historiallisen Burckhardtin ja oman aikamme merkitystodellisuuden välille.

Tämä uudempi kulttuurihistoriallinen lukutapa on tuonut Burckhardt-kuvaan uudenlaisia näkökulmia ja arvioinnin mittapuita. Verratuna aiempiin tulkintoihin, joissa Burckhardtia on arvioitu suhteessa historian tutkimuksen objektiivisuuspyrkimykseen, nykyhistorioitsijan perspektiivi pyrkii välttämään arvottamista ja säilyttämään näkökulmansa avoimena. Nykyisin ymmärrämme, miten monin tavoin menneisyys juuri tekstien ja kielen kautta määrittää meitä. Näin Burckhardtin kaltaisellekin parjatulle klassikolle avautuu tilaisuus tulla kuulluksi, ja hänen historiallisessa teoksessaan nähdään arvoa, joka ylittää kirjoittamisajankohtansa kontekstin.

Burckhardtin teos kiinnostaa ajasta toiseen myös sisältönsä vuoksi eikä ainoastaan dokumenttina siitä kirjoittamisajankohtansa todellisudesta jossa ne tuotettiin. Itseäni ovat kiinnostaneet erityisesti vastaukset kysymykseen, mikä on se renessanssi, jota tutkitaan. Burckhardtin luoma sivistyskertomus on nyt hajotettu, mutta tilalla on kokonaan uusi avoin kenttä renessanssitutkijan temmeltää. Eriävät näkemykset siitä, mikä Burckhardtista ylipäätään on tutkimisen arvoista ja mikä Burckhardtin historiateoksessa on ajankohtaista nykypäivänä, johdattavat lukijan useaan eri tapaan ymmärtää kulttuurihistorian tutkimus. Kyse on prosessista, jossa Burckhardtin roolina on ollut toimia eräänlaisena

ärsykkeenä, joka on jo nostanut esiin vallitsevia ennakkokäsityksiä, ja joka on myös johtanut keskustelun jatkumiseen.

Vara-avaimia

- Burke, Peter: *Varieties of Cultural History*. Polity Press: Cambridge 1997.
- Ferguson, Wallace Klippert: *The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretation*. AMS: New York 1981 (1948).
- Costa, Gustavo: "La concezione del Rinascimento in Hegel, Burckhardt e De Sanctis." Julkaisussa *Italica*, Vol. 41, No. 4. (Dec., 1964). 403–414.
- Garner, Roberta: "Jacob Burckhardt as a Theorist of Modernity: Reading The Civilization of the Renaissance in Italy." Julkaisussa *Sociological Theory*, Vol. 8, No. 1. (Spring, 1990). 48–57.
- Gilbert, Felix: "Jacob Burckhardt's Student Years: The Road to Cultural History." Julkaisussa *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47, No. 2. (Apr. – Jun., 1986). 249–274.
- Halmesvirta, Anssi: "Nietzsche, historia ja degeneraatio." Teoksessa Halmesvirta Anssi (toim.): *Nietzsche, Historian hyödyistä ja haitasta elämälle*. Suomentanut ja selityksin varustanut Anssi Halmesvirta. Jyväskylän yliopiston kirjaston julkaisusyksikkö, JULPU: Jyväskylä 1999. 89–97.
- Hinde, John R.: "The Development of Jacob Burckhardt's Early Political Thought." Julkaisussa *Journal of the History of Ideas*, Vol. 53, No. 3. (Jul. – Sep., 1992). 425–436.
- Sakari Ollivero, Jussi Parikka & Timo Väntsi (toim.): *Kohtaamisia ajassa. Kulttuurihistoria ja tulkinnan teoria*. k&h, Cultural History – Kulttuurihistoria 3: Turku 2003.
- Maria Lúcia G. Pallares-Burke: *The New History. Confessions and Conversations*. Polity: Cambridge, Oxford 2002.
- Tamminen, Tapio: *Edistyksen myytti. Kertomus modernin yhteiskunnan kulttuurisesta paradigmasta*. Suomen Antropologinen seura: Helsinki 1994.
- Virtanen, Keijo: *Kulttuurihistoria – tie kokonaisvaltaiseen historiaan*. Turun yliopisto: Turku 1987.

Norbert Elias: *Über den Prozess der Zivilisation* (1939)

Juutalaisen kauppiasperheen poika Norbert Elias (1897–1990) opiskeli Breslaun ja Heidelbergin yliopistoissa, minkä jälkeen hän toimi sosiologian assistenttina Heidelbergissä. Kun kansallissosialistit nousivat valtaan 1933, Elias pakeni Pariisiin. Siellä hän viipyi kaksi vuotta mutta jatkoi sitten matkaansa Lontooseen. Kielitaidottomana Elias joutui aluksi tekemään monenlaisia tilapäistöitä, kunnes sai viran Leicesterin yliopistosta 1954. Jäätyään eläkkeelle 1962 Elias vieraili Ghannassa sosiologian professorina. Näinä vuosina Elias julkaisi vähän, mutta kirjoitti runsaasti. Eliaksen tutkimusta Sivilisaatioprosessista on pidetty hänen pääteoksenaan, ja kun siitä julkaistiin uusi painos 1969, tutkimus alkoi saada huomiota Hollannissa ja Saksan Liittotasavallassa. Myös ranskalaiset annalistit kiinnostuivat Eliaksen tavasta tutkia ruumiillisuutta, seksuaalisuutta, tunneilmaisun tapoja jne. Tämän jälkeen Elias palkittiin monilla kunnianosoituksilla, ja hän vieraili luennoimassa Keski-Euroopan yliopistoissa. Samalla hän ryhtyi muokkaamaan kirjoituksiaan julkaisuiksi jatkaen kirjallista työtä kuolemaansa saakka.

NORBERT ELIAS JA TAPOJEN HISTORIALLISTAMINEN

Anne Ollila

Sosiologi Norbert Eliaksen tutkimus sivilisaatioprosessista *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen* on muodostunut klassikoksi sekä sosiologiassa että historian tutkimuksessa. Vuonna 1939 julkaistu teos on kuitenkin hitaasti tullut laajemman lukijakunnan tietoisuuteen. Eliaksen teoria sivilisoitumisesta alkoi herättää kiinnostusta uusintapainoksen myötä 1960-luvun lopussa, minkä jälkeen sitä on kommentoitu ja myös kritisoitu runsaasti. Sivilisointiteoria on saanut kaksijakoisen vastaanoton: toisaalta Eliaksen tutkimusta on kiitetty monista ansioista ja se on antanut vaikutteita useille tutkijoille, mutta toisaalta tutkimuksen heikkouksia ja Eliaksen pyrkimystä tehdä kattava analyysi länsimaisen ihmisen sivilisoitumisesta on kritisoitu voimakkaasti.

Sivilisaatioprosessissa Elias tarkastelee länsimaisen ihmisen muuttamista ja muotoutumista 1000-luvulta 1700-luvulle. Sivilisointiprosessin I osa käsittelee ajattelu- ja toimintatapojen muutoksia yksilötasolla. Kyse on tapojen, asenteiden ja itsehallinnan vähittäisestä muovautumisesta oppimisen, sosiaalistumisen ja tapakasvatuksen kautta. Sivilisointiprosessin II osassa Elias analysoi sivilisointiprosessin yhteisöllistä tasoa ja vallan keskittymistä. Sosiogenesiksellä Elias tarkoittaa yhteiskunnan muuttumista tiettyyn suuntaan ja niitä sosiaalisia prosesseja, jotka tuottivat itsekontrollin.

Kiinnostavinta Eliaksen tulkinnassa yhteiskunnan kehityshistoriasta on ajatus sosiaalisesta muutoksesta, jota kukaan ei ole tietoisesti suunnitellut eikä tarkoittanut, mutta joka muovautuu yksilöiden toiminnan ja sosiaalisen vuorovaikutuksen dynaamisessa paineessa. Lopputuloksena syntyy sellaisia sosiaalisia mekanismeja ja rakenteita, jotka perustuvat kyllä yksilöiden tekoihin ja toimintaan, mutta joiden yhteisvaikutus on ennakoimaton. Elias korostaakin, että yksilöä ja yhteiskuntaa ei voi erottaa toisistaan vaan yksilöt ovat aina yhteiskunnan tuotteita ja sidoksissa ympäristöönsä. Eliaksen tulkinta yksilön rakentumisesta on korostetun historiallinen, sillä hänen mukaansa ihmisen käytös ja persoonallisuuden rakenne ovat kulttuurisesti muovautuneet.

Seuraavaksi tarkastelen muutamia keskeisiä elementtejä Eliaksen sivilisoitumistutkimuksesta. Tutustuin Eliaksen teokseen ensimmäisen kerran 1980-luvun lopussa, jolloin aloin valmistella omaa väitöskirjaani. Kiinnostuin Eliaksesta, koska Turun yliopiston historian laitoksella toimi 1980-luvulla opiskelijoiden muodostama lukupiiri – teoriapiiri – ja Elias tuli näissä keskusteluissa esille. Lukiessani Eliaksen tekstiä tein siitä varsin tarkat muistiinpanot, joten näiden muistiinpanojen pohjalta voin palauttaa mieleen, kuinka tulkitsin Eliasta ja miksi Elias vaikutti niin kiehtovalta. Vaikuttavinta eliasslaisessa lähestymistavassa on tulkinta siitä, miten kulttuuri ja yhteiskunta muokkaavat yksilöä. Voikin sanoa, että Elias ei tutki yksilöitä yhteiskunnassa vaan yhteiskuntaa yksilöissä.

Jälkeenpäin olen tutustunut Elias-kommentaareihin ja suhteuttanut omia näkemyksiäni niihin. Osa Eliaksen saamasta kriittistä vastaa omia pohdintojani, mutta nyt huomaa lukeneeni Eliasta enemmänkin metodologisena tekstinä kuin ”suurena” teoriana sivilisoitumisesta: vierastin lähtökohtaisesti ajatusta, että länsimaisen ihmisen muovautumisesta voitaisiin rakentaa looginen kehityskertomus, jonka lopputuloksena on sivilisoitunut ja itsensä kontrolloiva yksilö.

Sivilisoitumisteorian sijasta minua kiinnostivat enemmän Eliaksen käyttämät tutkimusmenetelmät ja lähestymistapa. Siksi keskityn tiettyihin kysymyksiin, joissa konkretisoituu kulttuurihistoriallinen näkökulma: miten tapajärjestelmiä voidaan tutkia ja analysoida; kuinka vallan ilmenemismuotoja paikannetaan ja tulkitaan; miksi ja miten sosiaalisessa kanssakäymisessä luodaan erilaisia hierarkioita ja erottautumisen mekanismeja.

Tapajärjestelmien historiallistaminen

Elias liittää tapajärjestelmissä tapahtuneen muutoksen siihen prosessiin, miten feodaalinen soturiyhteiskunta alkoi muuttua kuninkaan hallitsemaksi hoviyhteiskunnaksi. Prosessi oli hidas ja siihen nivoutui kaupunkien ja porvariston vaurastuminen, verojen keruun systematisoiminen, väkivallan monopolisoituminen ja kuninkaanvallan lisääntyminen. Ajallisesti Elias hahmottelee tätä muutosprosessia 1000-luvulta 1500-luvulle, mutta hoviyhteiskunnan huippuna hän pitää aurinkokuningas Ludvig XIV:n hovia 1600- ja 1700-lukujen vaihteessa.

Tapajärjestelmien muutos konkretisoituu aggressiivisuuden ilmaisemisessa, pöytätavoissa, niistämisessä, sylkemisessä, ”luonnollisissa tarpeissa”, sukupuolten välisissä suhteissa ja suhtautumisessa alastomuuteen. Elias kartoittaa tapojen muutosta esimerkkien avulla ja pitkän aikavälin vertailulla. Siten hän rakentaa tulkintaa arkipäivän historiasta ja sen yhteiskunnallisesta merkityksestä. Feodaaliruhtinaiden hoveissa oli omat sääntönsä sopivasta käytöksestä, joilla ohjattiin esimerkiksi ruokapöydässä käyttäytymistä toteamalla ”älä laita järsittyä luuta takaisin yhteiseen astiaan”. Keskiajan lopulla hoveissa alettiin käyttää haarukkaa, jolla ruoka poimittiin tarjoiluastiasta. Näin haarukasta tuli yläluokan ylellisyyksesine ja erottautumisen symboli suhteessa alempiin ryhmiin. Haarukan käyttö on yksi esimerkki niistä erottautumisen mekanismeista, joita hoviväki omaksui ja toteutti omassa käytöksessään.

Elias käyttää päälähteenään erilaisia tapaoppaita, mutta jonkinlaisena käännekohtana hän pitää Erasmus Rotterdamilaisen vuonna 1530 julkaisemaa kasvatusopasta *De civilitate morum puerilium*. Erasmus käsittelee ihmisten käyttäytymistä yhteiskunnassa antaen yksityiskohdaisia ohjeita ulkoisesta käytöksestä. Erasmus opastaa nuorta ruhtinasta ilmeiden ja eleiden hallinnassa sekä sopivassa pukeutumisessa, jolloin päämääräksi tulee ystävällinen ja hillitty käytös. Eliaksen mukaan Erasmusuksen kasvatusopas ajoittuu yhteiskunnallisen uudelleenorganisoinnin aikaan, jolloin keskiajan sosiaalinen hierarkia oli löystynyt ja uusi hierarkkinen järjestelmä oli muotoutumassa. Feodaalialaatelisto oli menettämässä asemaansa ja yksinvaltaisten kuninkaiden hoviateli oli vasta muotoutumassa. Tämänäyttöisiä käytösoppaita ei kirjoitettu

hoviaatelille, joka omaksui käytösnormit muutenkin, vaan ne oli tarkoitettu maalaisaatelille ja vaurastuvalle porvaristolle, jotka pyrkivät matkimaan hovin tapoja.

Elias analysoi ja erittelee kiinnostavasti sosiaalisen kontrollin ja häpeäntunteen yhteennivoutumista. Sosiaalinen kontrolli alkoi voimistua 1500-luvulla, koska yläluokan muuttunut rakenne asetti sen jäsenet kontrollin alaiseksi. Näin käyttäytymissäännöt muuttuvat vähitellen tiukemmiksi, kun ihmiset alkoivat ohjailta toistensa käytöstä ilmoittamalla ”ystävällisesti” havaitsemistaan puutteista. Aluksi kyse oli ulkoisesta kontrollista, joka sisäistyi vähitellen itsekontrolliksi, kun häpeän tunteeseen liittyi pelko sosiaalisen aseman alentumisesta. Siten häpeän tunne tuotetaan yksilöön tietyissä tilanteissa, joilla osoitetaan ei-toivottua käytöstä ja joihin liittyy pelko muiden ihmisten kunnioituksen tai rakkauden menettämisestä.

Hyviä ja huonoja tapoja ei perusteltu rationaalisesti vaan sopivaisuussääntöihin viitaten: ei ollut arvokasta tai sopivaa käyttäytyä tietyllä tavalla. Esimerkiksi pöytätapoja ei perusteltu hygieenisyydellä vaan sopivaisuussäännöillä, jotka loivat tabuja ihmisten väliseen kanssakäymiseen. Hienostuneiden tapojen korostus saavutti huippunsa 1600- ja 1700-luvulla Ranskan hovissa, jolloin aatelisto oli tullut riippuvaiseksi kuninkaasta. Siten hienostuneista tavoista tuli erottautumisen keino, jolla osoitettiin yhteiskunnallisia hierarkioita ja symbolista valtaa. Nenäliina, haarukka ja lautanen olivat tuon aikakauden ylellisyysevenkeitä ja samalla ne toimivat aseina symbolisessa valtataistelussa.

Valta ja monopolimekanismi

Sivilisaatioprosessin II osassa Elias analysoi vallan keskittymistä, jonka edellytyksenä oli keskenään kilpailevien feodaaliruhtinaiden kesytäminen kuninkaan hovimiehiksi. Olennaista tässä prosessissa on aggressiivisuuden ja jatkuvan sodankäynnin hillitseminen sekä väkivallan monopolisoiminen valtion yksinoikeudeksi. Tässäkin osassa Elias rakentaa laajoja kehityslinjoja alkaen vaurauden ja rahankäytön lisääntymisestä sekä työnjaon eriytymisestä 1100- ja 1200-luvulla, mikä merkitsi orastavaa valtataistelua aateliston ja porvariston välillä. Kun

rahatalous voimistui, soturiaateliston asema alkoi heikentyä ja kuninkaan verotulot lisääntyivät. Kuninkaan vallan kasvu perustui aateliston ja porvariston väliseen jännitteeseen ja kilpailuun, jolloin kumpikaan ryhmä ei päässyt nousemaan hallitsijaa voimakkaammaksi.

Monopolimekanismi perustuu rahatalouden kehittymiseen. Vaurauden ja verotulojen kasvu lisäsi kuninkaan toimintamahdollisuuksia, sillä hallitsija saattoi palkata enemmän sotilaita eikä hän ollut enää riippuvainen vasalliansa sotapalveluista. Näin soturiaatelisto menetti valtaansa ja maaomaisuuttaan. Siten heistä alkoi tulla kuninkaan hovimiehiä tai upseereita. Valta monopolisoitui, kun aseiden käyttöoikeus sekä verotus kiellettiin yksittäisiltä ruhtinailta ja sen sijaan ne keskitettiin valtiolle, jolloin valtio sai yksinoikeuden pitää yllä väkivaltakoneistoa. Verotuksen ja armeijan monopolisoituminen kytkeytyivät toisiinsa ja toinen seurasi toista. Kun kuninkaalla oli yksinoikeus verotulojen keruuseen, muut tulivat riippuvaiseksi kuninkaasta ja hän nousi valtansa huipulle. Tässä tilanteessa kilpailu aateliston ja porvariston välillä nousi keskeiseksi yhteiskunnalliseksi jännitteeksi. Olennaista on se, miten kuningas käytti hyväkseen tätä asetelmaa tasapainottelemalla näiden kahden ryhmän välillä, jolloin kumpikaan ryhmä ei päässyt nousemaan hallitsijaa voimakkaammaksi. Käytännössä tämä tarkoitti sitä, että kuningas liittoutui vuorotellen kummankin ryhmän kanssa.

Tässä prosessissa soturiaatelistosta alkoi muovautua sulavakäytöksisiä hovimiehiä, jotka oppivat hillitsemään aggressiivisuutensa ja sotaishuutensa. He kouliintuvat käyttämään sanan säilää miekan sijasta. Toisaalta monopolimekanismin toisessa vaiheessa hallinto monimutkaistuu, kun kuningas ei pysty yksin kontrolloimaan verotusta ja armeijaa. Se, mikä ensin oli hallitsijan omaisuutta, muuttuukin valtion omaisuudeksi. Porvaristo nousee hallinnon kautta, kun heistä tulee kuninkaan virkamiehiä. Monopolijärjestelmillä on siis taipumus siirtyä yksilön kontrollista suuremman sosiaalisen ryhmän ja hallinnon kontrolloitaviksi. Valtamonopoli ei voi säilyä yhden henkilön hallinnassa, koska hän on riippuvainen muista toimijoista, jotka puolestaan ovat riippuvaisia hallitsijasta. Näin syntyy monimutkainen riippuvuus- ja vuorovaikutusverkosto.

Elias kutsuu tätä asetelmaa kuninkaalliseksi mekanismiksi. Kun tärkeimpien yhteiskuntaryhmien keskinäiset ristiriidat ovat niin suuret ja vallanjako niin tasainen, että niiden välille ei voi syntyä kompromissia

eikä myöskään avointa konfliktia, silloin kuningas nousee keskeiseen asemaan ja avainhenkilöksi. Ranskassa absoluuttinen monarkia huipentui Ludwig XIV:n hovissa, jossa hovietiketin noudattamista ja tapojen ritualisoimista leimasi voimakas representatiivisuus. Erityisesti kuningas oli kaikkien huomion kohteena ja hoviväen elämä merkitsi jatkuvaa esiintymistä ja näyttäytymistä. Aurinkokuninkaan hoville oli tyyppillistä tarkkailun ja juonittelun ilmapiiri. Kuningas valvoi alamaistensa elämää ja kaikki tarkkailivat kuninkaan käytöstä sekä huomionosoituksia, koska hovin jäsenet olivat riippuvaisia hallitsijan suosioista. Jokainen tiesi asemansa hovin sisäisessä hierarkiassa samalla kun seurattiin suosikkien nousuja ja laskuja.

Elias korostaa, että vallan monopolisoituminen ei ole suunnittelun eikä tietoisien harkinnan tulos vaan hän kuvaa sitä muutosprosessina, jossa useat osatekijät veivät asioita samaan suuntaan sekä tukivat toisiaan. Kaupan ja rahatalouden kehittyminen nivoutuivat yhteen modernin valtiojärjestelmän muodostumisen ja keskushallinnon vahvistumisen kanssa. Voidaan puhua yhteiskunnan monimutkaistumisesta, jossa sivilisoituminen kytkeytyi yhteiskunnan differentioitumiseen, toimintojen eriytymiseen ja erilaisten hierarkioiden rakentumiseen.

Itsekontrolli ja sivilisoituminen

Elias analysoi sivilisoitumisprosessia mikro- ja makrotasolla sekä kaksivaiheisena järjestelmänä. Yksilötasolla tapojen muutos ja itsekontrollin lisääntyminen merkitsi kasvavaa painetta muokata käytöstä yhteisön vaatimusten mukaisesti. Tällöin sosiaalisia eroja ja hierarkioita aletaan osoittaa ilmeillä, eleillä, pukeutumisella ja erilaisilla statussymboleilla. Näin ihmisten välisiä suhteita ja vuorovaikutusta aletaan määritellä aikaisemmasta poikkeavalla tavalla, jolloin taistelu vallasta siirtyy symbolien tasolle. Makrotasolla yhteiskunnan sivilisoituminen merkitsee aggressiivisuuden hillitsemistä ja väkivaltakoneiston muuttumista valtion monopoliksi.

Tutkimuksensa lopussa Elias kokoaa yhteen johtopäätöksensä sivilisoitumisprosessista kommentoiden hieman myös 1800- ja 1900-lukujen tilannetta. Kun yksilöt oppivat hillitsemään tunteitaan ja intohimojaan,

tasapainoa viettien tyydyttämisen ja viettien kontrolloimisen välillä ei aina ole helppoa saavuttaa, minkä vuoksi sisäiset ristiriidat ja jännitteet lisääntyvät. Yksilöiden kokemat pelot eivät katoa tyystin vaan ne sisäistyvät. Sivilisoituminen tarkoittaa välittömien tarpeiden ja tunteiden rukahduttamista. Persoonallisuuden rakenne muuttuu siten, että pitkäjännitteisyys, suunnittelu, laskelmointi ja jatkuva itsekontrolli tulevat toivottaviksi ominaisuuksiksi. Näin spontaanit reaktiot vähenevät ja käytös ”rationalisoituu”. Tämä muutos ei kuitenkaan tapahdu yhdessä ryhmässä tai luokassa, vaan se syntyy eri ryhmien välisessä jännitteisessä vuorovaikutuksessa.

Länsimainen sivilisaatio on merkinnyt ylemmyyttä muihin kulttuureihin verrattuna, mutta länsimailla on 1800- ja 1900-luvulla ollut myös lähetystehtävä, kun ne ovat pyrkineet ”sivilisoimaan” alistamiaan siirtomaita. Samalla länsimaissa on toteutettu omiin kansalaisiin kohdistunut sivilisoiminen, jolla on pyritty kasvattamaan ja muokkaamaan alempia ryhmiä ja luokkia (työväestö ja talonpojat) yhteiskuntakelpoiksi. Eliaksen mukaan sivilisoituneiden käytöstapojen omaksuminen toteutuu alemmissa ryhmissä, kun niiden elintaso nousee ja sosiaalinen status kasvaa. Mutta koska nouseva ryhmä on epävarma asemastaan ja roolistaan, sillä on taipumus korostaa itsekontrollia aikaisempaakin voimakkaammin ja siten muodostuu entistä vahvempi ”superego”.

Elias mainitsee esimerkkejä myös nykykulttuurissa ilmenneistä muutoksista todetessaan, että I maailmansodan jälkeen näyttäisi tapahtuneen jonkinlainen moraalinen höltyminen ja tapojen vapautuminen. Uutta oli urheilun harrastaminen ja uimarantakulttuuri, jotka sallivat ihmisten paljastavan vartalonsa julkisella paikalla. Eliaksen mukaan nämä uudet harrastukset perustuvat kuitenkin viettijärjestelmän tiukkaan hallintaan. Kun sivilisoitunut käytös on sisäistetty ja omaksuttu, käytösnormistoa voidaan höllentää, koska itsekontrolli on muuttunut itsestäänselvyydeksi. Vielä muutama kymmen vuotta aikaisemmin olisi ollut tavatonta, että naiset olisivat voineet esiintyä uimapuvuissa julkisesti.

Kriittisiä kommentteja

Kriittisimmän vastaanoton Eliaksen sivilisointusteoria on saanut antropologeilta. Saksalainen antropologi Hans Peter Duerr on nimittänyt Eliaksen teoriaa sivilisoinnin myytiksi, joka ei kestä lähempää tarkastelua. Duerr julkaisi 1980- ja 1990-lukujen taitteessa kolmiosaisen vastatutkimuksen, jossa hän keskittyy kritisoimaan Eliaksen esittämää tulkintaa häpeäntunteen kehittymisestä ja suhtautumisesta alastomuuteen. Duerrin mukaan kaikissa kulttuureissa alastomuuteen suhtaudutaan häveliäästi, joten sitä ei voida pitää sivilisointuneen ja modernin länsimaisen ihmisen erityispiirteenä. Itse asiassa perinteisissä yhteisöissä voi vallita huomattavasti tiukempi sosiaalinen kontrolli kuin moderneissa yhteiskunnissa. Duerr perustelee väitteitään huomattavan laajalla empiirisellä aineistolla, mutta hän ei pyri teoretisoimaan tulkintojaan eikä rakentamaan systemaattista teoriaa alastomuudesta ja häveliäisyydestä.

Duerrin tapaan monet tutkijat ovat kritisoinet Eliasta kehitys-optimistista ja edistysuskosta. Sivilisaatioteoriasta on löydetty yhteyksiä 1800-luvun evolutionismiin, jossa yhteiskuntakehitys on tulkittu osaksi yleistä evoluutiota. Samalla sivilisaatioprosessin on epäilty viittaavan myös moraaliseen kehitykseen. Vaikka Elias ja hänen kannattajansa ovat pyrkineet kiistämään evolutionistiset taustaoletukset ja niihin liittyvät arvolataukset, evolutionismi on ollut toistuva kritiikin aihe Elias-kommenteissa. Esimerkiksi Eliaksen tulkintaa sivilisointuneen käytöksen leviämisestä alempiin ryhmiin on helppo kritisoida yksioikoisuudesta, koska Elias ei riittävästi problematisoi eri kansaluokkien ja ryhmien välistä vuorovaikutusta, jolloin vaikutussuhde tulkittaisiin molemminpuoliseksi eikä vain yksisuuntaiseksi ja ylhäältä alaspäin kulkeväksi. Elias ei myöskään huomioi sitä, että alemmilla ryhmillä on ollut omat keinonsa kyseenalaistaa yläluokan vallankäyttöä, etuoikeutettua asemaa ja sivilisointunutta käytöstä.

Lisäksi Eliasta on kritisoitu lähteiden yksipuolisesta tulkinnasta. Kriitikkojen mukaan Elias ei osaa tulkita keskiaikaista kuva-aineistoa ja sen allegorista esitystapaa. Eliaksen päälähteenä ovat tapa- ja käytösoppaat, mutta hän ei problematisoi niiden lähdeluonnetta ja normatii-

vista esitystapaa vaan hän lukee niitä varsin suorasukaisesti sosiaalisen todellisuuden kuvastajina. Historioitsijat ovat löytäneet runsaasti huomautettavaa Eliaksen lähdeytöskentelystä ja tavasta tehdä yleistyksiä. Eliaksen tulkintaa ancien régime hovielämästä on pidetty vanhakan-taisena ja kapea-alaisena, joka perustuu yksipuoliseen ja tarkoitushakui- seen lähteiden käyttöön. Toisaalta Elias on tarjonnut historioitsijoille haasteen täsmentää, kyseenalaistaa ja uudelleenarvioida sivilisointimis- prosessin luonnetta ja sisältöä.

Eliaksen pyrkimys rakentaa laaja synteesi yhdistäen mikro- ja mak- rotason analyysiä on kunnianhimoinen ja kiinnostava, mutta sivi- lisaatioteoriaan kohdistettu kritiikki osoittaa epäilevää asennetta suuria teorioita kohtaan. Vaikka nykytutkimuksessa ilmenevä teoriakriitti- syys ei suosi suuria selitysmalleja, Eliaksen lähestymistapa on saanut monet eri alojen tutkijat pohtimaan tieteenalarajojen merkitystä ja mikro-makro -jaottelun mielekkyyttä. Poikkitieteellistä lähestymis- tapaa puolustavat tutkijat ovat suositelleet yksilön ja yhteisön välisen vuorovaikutussuhteen analysoimista monitieteisissä tutkimushank- keissa, joihin voisivat osallistua historioitsijat, sosiologit, antropologit, valtio-oppineet, kulttuurintutkijat ja psykologit. Elias on itse toiminut poikkitieteellisen tutkimuksen esikuvana, kun hän yhdisti historiallisen analyysin sosiologiaan.

Elias ihmistieteilijänä

Mielestäni Eliaksen sivilisaatiotutkimuksen kiinnostavin anti on tapa- järjestelmien historiallistaminen sekä yksilön ja yhteisön vuorovaikutus- suhteen käsitteellistäminen. Elias osoittaa, miten yhteiskuntajärjestys ja yksilön toimintatavat korreloivat toisiinsa. Historialliset toimijat eivät välttämättä ole tietoisia niistä tavoista ja mekanismeista, joilla he muokkaavat itseään ja ruumistaan sosiaalisten vaatimusten mukaisesti. Niinpä Elias luo käsitteitä jäsentääkseen sekä kiteyttääkseen hitaasti ja usein huomaamattomasti tapahtuneita sosiaalisia prosesseja. Mutta Eliaksen lähtökohtina ovat kuitenkin yksilö ja yksilön rakentumisessa tapahtuneet muutokset, jotka koskevat sekä ruumiillisuutta että ajatus- tapoja. Samalla Elias tulee osoittaneeksi vallankäytön arkisuuden: valta

ja siihen liittyvät hierarkiat ovat osa jokapäiväistä elämää, sen käytäntöjä ja rituaaleja.

Eliaksen sivilisaatiotutkimuksesta on helppo löytää yhtymäkohtia muutamaa muihin keskeisiin teoreetikkoihin. Max Weber on epäilemättä tarjonnut virikkeitä Eliaksen valtioajatteluun, jossa korostuu valtion monopoli väkivallan ja verotuksen kontrolloijana. Länsimaisen kulttuurin erityisluonteen analysoiminen ja siihen liittyvän rationaalistumisen sekä sivilisoitumisprosessin tutkiminen vertautuu sekin Weberin tutkimuksiin. Toisaalta Eliaksen tulkinnot itsekontrollin rakentumisesta ja valtajärjestelmien luonteesta rinnastuvat Michel Foucault'n tutkimuksiin vallasta ja uusien minätekniikoiden rakentamisesta, joissa ruumiinhallinta ja itsekuri tuottavat rationalisoitumista. Myöskin Pierre Bourdieun analyysit erottautumisen keinoista sekä maku- ja tyylihierarkioiden rakentumisesta muistuttavat eliaslaista tapaa tulkita sosiaalisen kontrollin rakentumista, symbolista valtataistelua ja erottautumisen mekanismeja. Eliaksen tapajärjestelmien analyysi muistuttaa joiltakin osin ruumiinfenomenologiaa tutkimuksia, joissa huomio on kohdistunut mm. ilmeiden, eleiden ja tyylin tutkimiseen.

Historiantutkimuksessa Elias on saanut innostuneimman vastaanoton "uusien historioiden" piirissä. Mentaliteettitutkimus, arkipäivän historia, historiallinen antropologia ja kulttuurihistoria ovat saaneet runsaasti vaikutteita eliaslaisesta lähestymistavasta. Elias on toiminut esikuvana ja tuoreiden näkökulmien avaajana arkielämän tutkimiseen, tapojen historiallistamiseen ja uusien lähdeaineistojen käyttöön. Eliaslaiset vaikutteet konkretisoituvat esimerkiksi ranskalaisten annalistien yksityiselämän historiaa käsittelevässä teossarjassa *Histoire de la vie privée*, jossa samalla kommentoidaan sivilisoitumisprosessia.

Vara-avaimia

- Duerr, Hans Peter: *Nakenhet och skam. Myten om civilisationsprocessen, Band 1*. Översättning: Joachim Retzlaff. Saksankielinen alkuperäisteos *Nacktheit und Scham* vuodelta 1988. Stockholm 1994.
- Elias, Norbert: *On Civilization, Power, and Knowledge. Selected Writings*. Edited and with an Introduction by Stephen Mennell and Johan Gouldsblom. Chicago 1998.
- Elias, Norbert: "Zum Begriff des Alltags." *Köllner Zeitschrift für Soziologie und Socialpsychologie, Sonderheft 20/1978*.
- Elias, Norbert: *The History of Manners. The Civilizing Process: Volume 1*. Translated by Edmund Jephcott. Saksankielinen alkuperäisteos *Über den Prozess der Zivilisation, Vol. 1* vuodelta 1939. New York 1978.
- Elias, Norbert: *State Formation and Civilization. The Civilizing Process: Volume 2*. Translated by Edmund Jephcott. Saksankielinen alkuperäisteos *Über den Prozess der Zivilisation, Vol. 2* vuodelta 1939. Oxford 1982.
- Erasmus Roterodamus: *Cullainen kiria. Nuorucaisten tapain sijwollisudest*. Latinankielinen alkuperäisteos *Libellus aureus de civilitate morum puerilium* vuodelta 1530. Uusintapainos vuonna 1670 julkaistusta teoksesta. Turku 1961.
- A History of Private Life, 1-5*. General editors Philippe Ariès and Georges Duby. Translated by Arthur Goldhammer. Ranskankielinen alkuteos *Histoire de la vie privée*. Cambridge 1987-1991.

Max Weber: *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus* (1904–1905)

Karl Emil Maximilian Weber syntyi Erfurtissa 21. huhtikuuta 1864. Weberin isän, lakimiehen ja poliitikon, sukuun kuului tekstiilialan kauppiaita ja tehtailijoita. Weberin äiti oli hugenottisukua. Hänen kauttaan Weber sai kosketuksen kalvinismiin. Weber opiskeli oikeustieteitä, kansantaloustiedettä, historiaa ja filosofiaa Heidelbergissä ja Strasbourgissa. Oikeus- ja taloushistorian alan väitöskirja *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften* valmistui 1889. Habilitaatiöväitöskirja *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht* hyväksyttiin Berliinin yliopistossa 1892. Vuoden kuluttua Weber avioitui Marianne Schnitgerin kanssa. Myöhemmin Marianne Weberistä tuli naisliikkeen konservatiivisen suunnan johtohahmoja. Vuonna 1894 Max Weber nimitettiin Freiburgin yliopiston kansantaloustieteen professoriksi, mutta jo kahden vuoden kuluttua hän siirtyi Heidelbergiin. Kesällä 1898 hän koki ”hermoromahduksen”, joka teki hänestä muutamaksi vuodeksi lähes työkyvyttömän. Weber joutui luopumaan opetustoiminnasta kahden vuosikymmenen ajaksi. Wienin yliopiston taloustieteen professoriksi hänet nimitettiin 1918, mutta jo seuraavana vuonna hän siirtyi Münchenin yliopistoon. Talouden, yhteiskunnan ja politiikan ajankohtaiset kysymykset kiinnostivat Weberiä läpi elämän. Hän oli Versailles’n rauhanvaltuuskunnan jäsen. Max Weber kuoli 14. kesäkuuta 1920. Hänen tieteelliselle tuotannolle on tunnusomaista laaja-alaisuus ja keskeneräisyys. Ensimmäisen kerran vuosina 1904–1905 julkaistu *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus* on Weberin töistä tunnetuin. Hänen kirjoituksensa käsitteivät muiden muassa maailmanuskontojen talousetiikkaa, talouden ja yhteiskunnan suhteita ja tieteen metodologiaa. Tunnettuja ovat kokoelmat *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I–III* (1920–1921), *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922).

MAX WEBER JA VASTAKOHTIEN MAAILMA

Sakari Ollitervo

En muista milloin ensimmäisen kerran luin Max Weberiä, mutta on varmaa, että lukemani kirja oli Timo Kyntäjän suomennos *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* (1980). Minä kyllä luin, mutta mahdoinko ymmärtää? Historiaan perehtyvälle opiskelijalle Weber edusti suurta ja vakavaa tiedettä kulttuurin, uskonnon, oikeuden ja talouden suhteista. Weberin kirjoitusten kiinnostavuus ei ole vuosien kuluessa heikentynyt. Ne ovat pitäneet puolensa uusien ajattelutapojen ja tutkimusmenetelmien keskellä. *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* on säilynyt myös kulttuurihistoriallisen tutkimuksen klassikkona. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* julkaistiin ensi kerran aikakauslehdessä *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* kahdessa osassa 1904–1905. Se julkaistiin uudelleen korjattuna laitoksena 1920. Kirjoituksessani olen käyttänyt sekä alkukielistä vuoden 1920 laitosta että tutkielman suomennosta.

Tapani Hietaniemen suomentamat *Maailman uskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus* (1989), *Pörssi* (1990) ja *Kaupunki* (1992) sekä hänen lukuisat omat tutkielmansa lisäsivät Weber-tietämystäni. Weberin kuuluisa esitelmä *Wissenschaft als Beruf* (1919) suomennettiin 1987. Metodologisten kirjoitusten kokoelma *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922) kuuluu jokaisen vakiolukemistoon. Pertti Tötön

sosiologian väitöskirja *Werner Sombart ja kiista kapitalismin hengestä* (1991) ja hänen yhdessä Jukka Gronowin kanssa kirjoittama *Max Weber – kapitalismi, byrokratia ja länsimainen rationaalisuus* (1996) antavat perustietoja Weberin aatteista ja niiden historiallisista yhteyksistä.

Kuvaa Weberistä rakentava harrastelijakin kohtaa monia ongelmia. Niin vanhojen kuin uusien tutkimusten lukumäärä jopa lannistaa, ja väistämättä huomio eksyy Weberin teorian yksityiskohtiin. Ongelmia synnyttää myös se, että Weberin *Gesamtausgabe* on kaukana määränpäästään. Hänen puolisonsa Marianne Weberin kirjoittama *Max Weber. Ein Lebensbild* (1926) on edelleen korvaamaton tiedonlähde. Joachim Radkaun kirjoittama tuhatsivuinen elämänkerta *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens* (2005) laajentaa merkittävästi Weberin elämänvaiheiden tuntemusta. Radkau torjuu jo ikään kuin ennakolta puheen elämäkerrallisesta reduktionismista. Hän seuraa Weberin elämässä toteutuneen teorian ja kokemuksen yhteispelin jälkiä ja kirjoittaa tämän oma- ja elämäkuvasta, lähipiiristä, ajatusten ja tunteiden liitosta, luonnosta.

Epätavallinen kirja-arvostelu

Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki -kirjasta on sanottu, että Weber halusi kumota Karl Marxin esittämän historiantulkinnan ja osoittaa vääräksi käsityksen, jonka mukaan yhteiskunnalliset talouden käytännöt määräävät aina historian kulkua. Tällaista tulkintaa ovat kannattaneet niin marxismin puoltajat kuin vastustajatkin. Pertti Tötön mukaan tulkinta on väärä ja kuvaa lähinnä tulkitsijoiden suhdetta Marxiin. Materialistisen ja idealistisen historiankäsitysten kiista ei avaa Weberin tutkimusta.

Weber ajatteli, että nykyajan näkökulmasta on vaikeaa ymmärtää uskonnollisen tietoisuuden ja siihen liittyvien elämänihanteiden merkitystä ihmisten päivittäisessä käyttäytymisessä ja elämäkatsomuksissa. Hänestä niiden tutkiminen oli erittäin tärkeää, vaikkakaan se ei saanut johtaa yksinkertaistavaan pyrkimykseen korvata kulttuurin ja historian materialistinen tulkinta idealistisella. Taloudellisista käytännöistä lähtevän historiankäsityksen suoraviivainen kumoaminen ei tullut kysee-

seen. Vaikka Weber puolusti tulkintavaihtoehtojen pitämistä avoimina, hänen omassa työssään etualalla oli hengen ja aatteiden (idealistinen) näkökulma. Hän tutki modernin länsimaisen kapitalismin ilmiötä hengen näkökulmasta ja kutsui taloutta vastaavaa elämäkäsitystä ja -käytäntöä kapitalismin hengeksi.

Weberin näkökulma tulee osittain käsitettäväksi, kun muistetaan hänen yhteytensä 1800-luvulla Saksassa muodostuneeseen historiallisen koulukunnan perinteeseen. Se vaikutti vuosisadanvaihteessa niin oikeus- kuin taloustieteessä, joihin Weber oli saanut koulutuksen. Historiallisessa taloustieteessä taloutta tutkittiin muiden yhteiskunnallisten käytäntöjen yhteydessä, osana yhteiskunnan kehitysvaiheiden kokonaisuutta.

Weber oli kiinnostunut länsimaisissa yhteiskunnissa tapahtuneesta kehityksestä. Historian kuluessa useat elämänalueet ovat tulleet rationaalisen suunnittelun ja hallinnan piiriin, mikä on edistänyt kapitalistisen talouden, nykyaikaisen lainsäädäntötoimen ja byrokraattisen hallinnon kasvua. *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* -tutkielman tavoitteena oli ymmärtää vuosisadanvaihteen Eurooppaa sen kulttuurista alkuperää tutkimalla. Weber kirjoitti:

Maailemanhistoriallisia ongelmia käsitellessään nykyeurooppalaisen kulttuurimaailman perillinen kysyy ehdottomasti ja oikeutetusti: millainen tapahtumaketju on aiheuttanut sen, että juuri länsimaissa, ja vain täällä, esiintyi kulttuuri-ilmiöitä, jotka kuitenkin – kuten me itse mielellämme kuvittelemme – edustavat *yleismaailmallisesti* merkitsevää ja pätevää kehityssuuntaa? (Weber 1990, 9.)

Esimerkkeinä näistä länsimaisista kulttuuri-ilmiöistä Weber nimesi tieteiden, eräiden musiikin ja arkkitehtuurin piirteet, sanomalehdistön ja inhimillisen toiminnan kasvavan spesialisoitumisen. Länsimaisia olivat säätyvaltio (*Ständestaate*), määräraikoihin sidottu parlamentarismi sekä valtiolaitos lakeineen ja oikeuksineen. Aikansa kohtalokkaimpana mahdina Weber piti erityisesti länsimaissa kehittyntä kapitalismin muotoa. Kauppiaita, pankkeja ja sotien, rakennustöiden sekä politiikan rahoitusta oli esiintynyt muuallakin, mutta ei länsimaista uutta kapitalismia ja sitä vastaavaa elämänsenetta.

Kapitalismin hengen historiallinen alkuperä on osa laajempaa

kysymystä länsimaisen kulttuurin rationalisoitumisesta. Weber pyrki työssään tietoon siitä, mitä elämänalueita rationalisoidaan ja mikä on rationalisoinnin suunta. On nähtävä talouden, tekniikan, oikeuden, käyttäytymistä ohjaavien elämänasenteiden ja uskonnon välisten suhteiden järjestelmä:

Jokaisen selitysyrittäksen täytyy ottaa huomioon talouden perusluonteista merkitystä vastaavasti etenkin taloudelliset ehdot. Mutta myöskään vastakkainen kausaaliyhteys ei saa jäädä huomiotta. Sillä taloudellisen rationalismin synty riippuu paitsi järkiperaisestä tekniikasta ja rationaalisesta oikeudesta myös ihmisten kyvystä ja taipumuksesta yleensä tietynlaiseen käytännöllis-rationaaliseen käyttäytymiseen. [-] Tärkeimpiin käyttäytymistä muovaaviin elementteihin kuuluivat menneisyydessä kaikkialla maagiset ja uskonnolliset mahdit ja niihin uskomiseen ankkuroituneet eettiset velvollisuuskuvitelmat. (Weber 1990, 19–20.)

Tapani Hietaniemen mukaan pohjoismainen Weber-tutkimus on tullut kinnut harhaanjohtavasti tämän tarkoittaneen protestanttisella etiikalla nimenomaan luterilaisuutta. Hietaniemen huomautus on tärkeä, sillä Weber tähdentää useaan otteeseen esimerkiksi kalvinismin erottumista luterilaisuudesta. Weber kirjoitti protestanttisuuden uskonopillisista sisällöistä ja suuntauksista: tarkastelun kohteena ovat kalvinismi, pietismi, metodismi, kastajaliikkeet, askeettisen elämän vaatimukset ja niiden yhteys kapitalismin henkeen. Hietaniemellä on myös toinen tärkeä ehdotus. Hän esittää, että tiedot kapitalismin hengen alkuperästä tulee sijoittaa Weberin harjoittaman sivilisaatioiden vertailun yhteyteen. Kapitalismin hengen syntytekijöiden etsiminen protestanttisuudesta on edelleen kiinnostava tehtävä, mutta oikeutetusti väitetään, että siihen kohdistunut valtava huomio, on johtanut yksipuoliseen kuvaan Weberin elämäntyöstä.

Weberin historiallisuus

Weber puhui kapitalismin hengestä. Hänen mukaansa käsitettä ”kapitalismin henki” voidaan soveltaa vain ”historialliseen yksilöön” (*historisches Individuum*). Tutkimuksen on kiinnitettävä huomiota his-

toriallisessa yksilössä esiintyviin suhteisiin: se on ”suhteiden koostuma historiallisessa todellisuudessa”. Historiallisesta yksilöllisyydestä puhuminen sisältää siis ajatuksen kokonaisesta. Tutkimuksessa on pidettävä silmällä tutkimuskohteen yhtenäisyyttä, kokonaisuutta ja jäsentyneisyyttä, mikä ei kuitenkaan sulje pois sisäisten vastakohtien mahdollisuutta. Historiallisen käsitteen tarkoittama todellisuus voi osoittautua sekä kokonaiseksi että vastakohtien maailmaksi. Tutkijan edessä on kompleksinen historiallinen yksilö, jonka hän jäsentää käsitteellisesti ja tulkitsee sitä sen historialliseen yksilöllisyyteen ja omalaatuisuuteen perustuvan kulttuurisen merkityksen (*Kulturbedeutung*) kannalta. Tähän hän tarvitsee käsitteellisiä välineitä.

Weberin mukaan tutkimuksessa sommitellaan aluksi lähtökohtainen ja väliaikainen käsitys historiallisesta yksilöstä. Tutkijan on ”tiedettävä”, millaisen ilmiön alkuperää hän on etsimässä. Historiallisen käsitteen varsinaisen ja lopullisen määritelmän paikka ei voi olla tutkimuksen alussa, vaan lopputuloksena siinä muodossa kuin tutkimuksen kulku sen motivoi. Tietoa historiallisesta todellisuudesta ei tavoiteta käsitteellisistä tai teoreettisista edellytyksistä riippumattomana objektiivisten tosiasioiden kuvailuna. Teoreettisten hypoteesien käyttö on välttämätöntä. Weberille oli selviö, että samaa historiallista ilmiötä voidaan perustellusti lähestyä eri näkökohdista, minkä hän totesi pätevän myös kapitalismin henkeen. Hän suhtautui torjuvasti sellaisiin historiallisiin selityksiin, jotka tarjoavat kapitalismin hengen synnylle yhden, yhtenäisen selittävän tekijän. Myös Weberin mielestä keskeinen tieteenteoreettinen kysymys koskee sitä, miten tutkimuskohteen relevantit aspektit lopulta määräytyvät.

Tutkielmassaan Weber esitteli käsityksiään aatehistoriallisen tutkimuksen metodologiasta. Hän käsitteli aatteiden ja käsitysten (*Ideen*) vaikutusta historiassa sekä kysymystä ideaalisten motiivien toteutumisesta ihmisten käyttäytymisessä. Näitä metodologisia ongelmiaan Weber selvitti yksityiskohtaisemmin kirjoituksessaan *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904). *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* -teoksessaan hän tuo esille historiallisten aatteiden tutkimisen yhtenä menetelmällisenä lähtökohtana eron subjektiivisesti tahdotun ja historian kulussa tosiasiaassa tapahtuneen välillä. Reformaation kulttuurivaikutukset eivät olleet ennakoituja

tai uskonpuhdistajien tahdon ja odotusten mukaisia. Weber myönsi, että ne puolet, joita hänen tutkimuksensa pitää olennaisina, eivät välttämättä reformaation tietoisuudessa sitä olleet. Hän lähestyi reformaation ideoita mielessään kysymys kapitalismin hengen alkuperästä. Weberin historiallisen näkökulman ehtona oli myös etäisyys reformaation tilanteesta. Hänen tutkielmansa tehtävänä oli osoittaa ne kapitalismin hengen piirteet, jotka palautuvat protestanttisuuden eetokseen.

Kaiken kaikkiaan kulttuurin aineellisten toimintojen, sosiaalisen elämän muotojen, poliittisen järjestyksen, tieteen, taiteen ja uskonnon väliset reaaliset vaikutusyhteydet ovat Weberin mukaan ”kauhea sekamelska”. Tutkijan on tuotava järjestystä historiallisten tosiasioiden kaakokseen. Omaan tutkimusaiheeseensa viitaten Weber neuvoi etsimään aluksi uskonnollisen uskon ja kutsumusetiikan muotojen yhtäläisyyksiä (*Wahlverwandschaften*). Tämän jälkeen voidaan tehdä täsmällisempiä havaintoja uskonnollisen uskon osuudesta kapitalismin hengen ja kulttuurin kehityksessä.

Erityisen tärkeää Weberille näytti olleen kysymys historiallisessa todellisuudessa esiintyneiden aatteiden ja historioitsijan niistä muodostamien sekä niihin soveltamien käsitteiden ja teoreettisten hypoteesien välisestä suhteesta. Weber nimesi tutkijan teoreettiset käsitteet ideaalityypeiksi. Todellisuus ”kauheana sekamelskana”, ”loputtomana moninaisuutena” vaatii teoreettista, käsitteellistä järjestämistä ja yksinkertaistamista, jotta sitä voisi lähestyä ja sen voisi esittää. Tutkija korostaa todellisuuden eräitä puolia ja vastaavasti siirtää toiset taka-alalle. Pertti Töttö ja Jukka Gronow ilmaisevat Weberin näkemyksen sanoen, että ”kapitalismin henki on Weberin muiden keskeisten käsitteiden tavoin ideaalityyppi, jossa muutamaa todellisuuden piirrettä korostetaan äärimmilleen”. Heidän mukaansa ideaalityypin tarkoitus on tehdä empiiristä todellisuutta ymmärrettäväksi ja antaa todellisuuden esittämiseksi ilmaisuvälineet. Tötön ja Gronowin mukaan Weber katsoi historiallisen tutkimuksen tehtäväksi määrittää tapauskohtaisesti, kuinka lähellä tai kaukana todellisuus on ideaalityypistä. Ideaalityypit ovat tutkijan teoreettisia välineitä ja malleja, eivät itsetarkoituisia. Niiden välityksellä kulttuurien ja yhteiskuntien tutkimuksesta voi tulla tiedettä todellisuudesta (*Wirklichkeitswissenschaft*). Weberin tavassa lähestyä kulttuurin ja aatteiden historiaa korostuikin se, miten ihmiset käytän-

nössä tulkitsivat oppeja ja aatteita. Weber oli kiinnostunut katsomustavoista, joita edustivat kokonaiset sosiaaliset ryhmät eivätkä erilliset yksilöt.

Kutsumus ja askeesi

Moniin suuntiin hajautuneen protestanttisuuden piirissä arvostettiin maallisissa tehtävissä toimimista, mihin osaltaan perustui sen merkitys länsimaisessa kulttuurissa. Weber esitti, että kutsumukseksi ymmärretylle työlle (*Berufsarbeit*) omistautuminen on ollut luonteenomaista länsimaiselle kapitalistiselle kulttuurille. Martin Luther (1483–1546) muotoili lähtökohdat protestanttiseen etiikkaan ja askeesiin välittyneelle käsitykselle kutsumuksesta. Sen ymmärtämistä vaikeuttaa suuresti *Beruf*-sanan moniselitteisyys. Tähän seikkaan Weber kiinnitti suurta huomiota, mutta ymmärtämisvaikeudet koskevat myös hänen omien selontekojensa seuraamista. Tekstiyhteydestä riippuen *Beruf* tarkoittaa kutsumusta, työtä, tehtävää, säädynmukaista asemaa tai ammattia.

Protestanttiset raamatunkäännökset näyttelivät huomattavaa osaa kutsumuskäsityksen synnyssä ja leviämässä eri kielten alueille. Tutkielmansa viitteissä Weber tarkasteli sen eri kielten rajat ylittävää historiaa yksityiskohtaisesti. Millä tavalla reformaation käsitys kutsumuksesta oli uusi? Weberin esittämä vastaus kuuluu: ”Ehdottomasti uutta oli joka tapauksessa yksi asia: velvollisuuden täyttämistä maallisessa kutsumuksessa (*Beruf*) pidettiin korkeimpana sisältönä, jonka siveellinen elämä ylipäänsä saattoi saada.” (Weber 1990, 57–58. Suomennosta on muutettu.) Reformaatio yleensä ja Luther erityisesti edistivät maallisten tehtävien ja niiden täyttämisen uskonnollista ja moraalista tulkittamista. Työnteossa oli kyse Jumalan tahdosta, kutsusta, johon ihmisen tuli vastata. *Beruf* ei tarkoittanut vain joitain määrättyjä elämäntiloja, vaan kaikki eettisesti oikeutetut tehtävät olivat kutsumusta. Olennainen kysymys oli, kuka antaa ihmiselle tehtävän.

Kutsumus, työ, tehtävä, säädynmukainen asema ja ammatti olivat Jumalan tahtomia. Jumala on asettanut yksilön johonkin ammattiin tai asemaan, jossa tämän on pysyttävä ylittämättä saadun elämäntehtävän rajoja. Weber muistutti, että Lutherin käsitysten muotoutuminen ei

ollut irrallaan talonpoikaislevottomuuksista, pyrkimyksestä puolustaa vallinnutta yhteiskuntajärjestystä ja yleisistä kysymyksistä, jotka liittyivät yhteiskunnan ja kirkon, maallisen ja hengellisen välisiin suhteisiin.

Weber varoitti tulkitsemasta Lutherin merkitystä kapitalismin hengen synnyssä yksioikoisesti. Lutherin toiminnasta voidaan etsiä länsimaisen kapitalistisen kulttuurin ehtoja mutta vain välillisiä. Kutsumus merkitsi Lutherille ennen kaikkea sitä tehtävää, joka ihmisen täytyi ottaa vastaan jumalallisena tahtona, mutta hän ei vielä edennyt perusteelliseen ja uuteen arvioon maailmallisen työn ja uskonharjoituksen suhteesta. Luther loi toiminnallaan historialliset edellytykset uskonnollisen elämän ja maallisen toiminnan sidoksen ymmärtämiseen. Vasta kalvinismissa tuli hallitsevaksi käsitykseksi se, että kristityn tulee jatkuvasti koetella uskoaan päivittäisen työn ja käyttäytymisen muodossa. Tämä pysyi vielä Lutherilla taka-alalla. Lutherin kristitty palvelee Jumalaa vain *in vocatione*, ei *per vocationem*, kuten Weber asian ilmaisi lähdeviitteissään. Lutherin *Kirkkopostillan* mukaan ihmisen tulee odottaa kutsumustaan ja odotuksessaan palvella Jumalaa.

Protestanttisuuden eri suunnissa kysyttiin, miten kristillinen elämä toteutetaan. Tähän kysymykseen Weber liitti askeesin käsitteen. Esitelmässään *Politik als Beruf* (1919) hän väitti, että kokemus maailman irrationalisuudesta oli jokaisen uskonnon ja niiden oppien taustalla: karmaoppi, perisynti, predestinaatio ja *Deus absconditus* (salattu Jumala). Luetteloon voidaan lisätä askeesin käsite. Tutkielmassaan *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* Weber jakaa askeesin kahteen muotoon: askeesi maailman ulkopuolella tai askeesi maailman sisäpuolella. Myös protestanttinen kristillisyyden vaati erityistä elämäntapaa, joka erottui luonnollisesta elämästä. Protestanttisen kutsumus-käsityksen valossa kristillinen elämä tapahtui maailman sisäpuolella, ei askeesina maailman ulkopuolella esimerkiksi munkkiyhdyksissä. Protestanttisen askeesin tarkoitus oli hahmottaa ja järjestää olemassaolo maailmassa Jumalan tahdon mukaisesti. Tunnetuksi on tullut seuraava Weberin kiteytys:

Kristillinen askeettisuus, joka aluksi pakeni maailmasta yksinäisyyteen oli hallinnut kirkollisesti maailmaa jo luostarista käsin. Se oli kieltäytynyt maailmasta. Mutta silloin se oli kokonaisuuteen katsoen jättänyt maailmalliselle arkielämälle sen luonnollisen viattoman luonteen. Nyt

se astui elämän markkinoille, löi luostarin ovet takanaan kiinni ja otti tehtäväkseen kyllästää metodiikallaan juuri maailmallisen *arkielämän*. Se uudelleenmuokkasi elämän rationaaliseksi elämäksi maailmassa mutta ei tästä maailmasta tai tälle maailmalle. (Weber 1990, 114.)

Protestanttinen käsitys askeesista ei ollut kuitenkaan täysin uusi ilmiö. Sillä oli edeltäjänsä kristillisen askeesin historiassa. Weber muistutti, että jo aiemmin kristillisen uskon piirissä oli esiintynyt merkittäviä pyrkimyksiä ulottaa askeesi eli metodinen kristillisen uskon harjoittaminen luostareiden ulkopuolelle. Nimestään huolimatta protestanttisuudessa oli piirteitä, jotka liittyivät sen kristillisen uskon historialliseen jatkumoon. Weberin havainnot osoittavat, kuinka hän sovelsi myös tämän aiheen käsittelyssä samuuden ja eron kategorioita. Protestanttisen askeesin historiallinen yhteys askeesiin länsimaisissa munkkikunnissa perustui siihen vastaansanomattomaan tosiasiaan, että niillä askeesin muodoilla, joiden lähtökohtana oli raamatullinen kristillisyyden täytyminen yhteisiä piirteitä. Lisäksi oli kysyttävä, mikä protestanttisuuden eri suuntien kristillisestä elämästä esittämässä tulkinnoissa oli yhteistä ja mikä erotti niitä.

Weber piti uutena piirteenä pyrkimystä elämän kaikinpuoliseen kristillistämiseen, jonka myötä maallisiin tehtäviin ja töihin voitiin asennoitua uskonharjoituksen muotoina. Hän viittasi lausahdukseen, jonka mukaan ”jokaisen kristityn täytyi nyt olla munkki koko elämänsä ajan”. Hänelle oli tärkeää muistuttaa jälleen kerran luterilaisuuden ja kalvinismin erosta suhtautumisessa askeesiin. Se liittyi myös lain ja evankeliumin keskinäisestä yhteydestä esitettyihin tulkintoihin:

Niinpä luterilainen hurskaus ei murtautunut vietinvaraisen toiminnan ja naiivin tunne-elämän viatonta elinvoimaa: siitä puuttui tuo vaikutin pysyvään itsekontrolliin ja siten ylipäänsä oman elämän suunnitelmalliseen säännöstelyyn. [-] [A]skeettisuus läpäisee luterilaisen elämän *vähäisemmässä* määrin kuin kalvinilaisen. Noissa tuntemuksissa ilmenee viattoman maailmanlapsen antipatia askeettisuutta kohtaan. Luterilaisuudesta puuttui juuri ja nimenomaan sen armo-opin vuoksi psykologinen vaikutin elämäntätönnön systematisointiin. Se ei pakota käyttäytymisen metodiseen rationalisointiin. (Weber 1990, 93–94.)

Luterilainen käsitys kutsumuksesta ja protestanttinen askeesi elämänkäytäntönä olivat synnyttämässä elämänasennetta, joka arvosti rikastumista. Esimerkkinä tästä kapitalismin hengen mukaisesta asenteesta ja elämänkäsitelmästä Weber esitti otteita Benjamin Franklinin (1706–1790) kirjoituksista. Niissä muistutetaan, että aika on rahaa, ja korostetaan rahan hedelmällisyyttä. Franklinin mukaan jokaisen ihmisen täytyi ottaa tarkasti huomioon vähäpätöisimmätkin asiat, jotka vaikuttavat luottoon (*Kredit*). Weberin mukaan Franklinin ohjeiden ilmaisema elämänasenne oli utilitaristinen. Rehellisyys, täsmällisyys, ahkeruus, kohtuullisuus ovat rahan ansaitsemisen kannalta hyödyllisiä, koska ne lisäävät luottoa. Juuri siksi ne ovat hyveitä. Weber varoitti lukemasta Franklinin asenteita pelkäksi itsekeskeisyydeksi. Ne puhuivat ihmisen elämän itsetarkoituksesta eikä vain keinosta tyydyttää elämän materiaalisia tarpeita.

Kalvinismi ja ennaltamäärätty elämä

Askeettisen protestanttisuuden kutsumusetiikkaa käsittelevän jakson ensimmäisessä osassa Weber tarkastelee maailman sisäpuolella toteutuvan askeesin perusteita. Hän käsitteli sekä Jean Calvinin (1509–1564) oppeja että kalvinismissa myöhemmin 1600-luvulla tärkeiksi koettuja uskonopillisia kysymyksiä. Hän hahmotti kalvinismissa omaksutun predestinaatio-opin kulttuurihistoriallisia vaikutuksia. Hänen mukaansa Calvinin opin keskiössä sijaitsi yksinomaan Jumala, hänen herruutensa ja ehdoton vapautensa, eivät ihmiset. ”Jumala ei ole olemassa ihmisten tähden, vaan ihmiset ovat Jumalan tähden”, Weber kirjoitti. (Weber 1990, 74.) Ihminen on ennaltamäärätty joko iankaikkiseen elämään tai kadotukseen; vain pieni osa ihmisistä on kutsuttu autuuteen (*Seligkeit*). Ainoastaan Jumala ei ole minkään lain alainen ja tämä Jumalan ehdoton vapaus koskee myös ihmisen mahdollisuutta ymmärtää Jumalan päätöksiä. Jumala on *Deus absconditus*. Calvinin mukaan ylittämätön kuilu erottaa kaiken luodun luojastaan. Weber kirjoitti: ”Jumalan armon voivat yhtä vähän menettää ne, joiden osaksi se tulee, kuin sen voivat saavuttaa ne, joilta Jumala sen kieltää. Jumalan päätökset pysyvät muuttumattomina.” (Weber 1990, 74–75.)

Weber arveli näistä opeista seuranneen, että reformaation ajan yksilö tunsivat pohjatonta sisäistä yksinäisyyttä. Kukaan ei voinut ihmistä auttaa, eivät saarnaajat, sakramentit, eikä mikään kirkko. Weber tulkitse predestinaatio-opin jäljiksi myös Englannin puritaanien kirjallisuudessa esiintyvät varoitukset olla luottamatta ihmisapuun ja ihmisystävyyteen. Jäljelle jäi vain yksi luotettu: Jumala. Samalla luotiin perusteita kulttuurin ja uskonnollisuuden aistillisten ja tunteenomaisten aineiden sekä sentimentaalisten kuvitelmien kiellolle. Weber näki sen ihmisen sisäisenä eristämisenä.

Weberiä näyttävät erityisesti kiinnostaneen kysymykset, joita predestinaatio-oppi oli ihmisten mielissä herättänyt. Kalvinisti kysyi itseltään: olenko *minä* Jumalan valittu? Lisäksi hän kysyi: kuinka *minä* voin varmistua Jumalan valittuna olemisesta? Calvin oli torjunut näkemyksen, jonka mukaan käyttäytymisen perusteella voitaisiin tietää ihmisen olevan Jumalan valittu. Voitiin siis kysyä, mihin perustuu ihmisen oleminen Jumalan valittuna. Lisäksi voitiin kysyä, mistä tiedetään, että ihminen on Jumalan valittu. Weberin mielestä oli osittain Calvinin pyrkimysten vastaista, että armontilan tiedostettavuuden kysymys tuli keskeiseksi kalvinismissa. Weber kirjoitti: ”Niinpä ei missään, missä predestinaatio-opista on pidetty kiinni, olekaan jäänyt esittämättä kysymys, onko olemassa varmoja merkkejä, joista voitaisiin tietää valittujen joukkoon kuuluminen.” (Weber 1990, 80.) Kysymys oli tärkeä reformoidulle kirkolle. Weber palaa aiheeseen myös metodismia käsittelevässä jaksossa.

Jumalan valittuna olemisen ei riipu ihmisen omasta toimeliaisuudesta, mutta ihmisen aktiivisuus oli tarpeen oikean varmuuden saamiseen. Kalvinistinen käytännön sielunhoito neuvoi yksilöä armonvalintaan liittyen kahdella tavalla. Ensimmäiseksi, itsensä pitäminen valittuna oli ihmisen velvollisuus. Puuttuvan itsevarmuuden katsottiin seuraavan riittämättömästä uskosta. Toiseksi ihmistä neuvottiin paneutumaan väsymättä kutsumustyöhön ja päivittäisten tehtäviensä tunnolliseen täyttämiseen, mitä pidettiin erinomaisena itsevarmuuden saavuttamisen keinona. Jumalan valittujen toiminnan reaali-perusta on uskossa, jonka Jumala heissä vaikuttaa. Uskova puolestaan saa varmuutensa tekojensa perusteella. Hyvät teot ovat välttämättömiä valittuna olemisen merkkeinä. Weber sanoi, että kalvinisti itse hankkii varmuuden autuudestaan.

Kalvinistin tilaa leimasi kahden vaihtoehdon synnyttämä perusjännite: valittu tai hylätty. Perusjännitys ulottui päivittäiseen itsensä hallintaan ja askeesiin, sillä nyt vaadittiin järjestelmällistä tekojen hurskautta (*Werkheiligkeit*) ja uskon jatkuvaa koettelemista: askeesia maailmassa. Weber katsoi, että kalvinistiselle etiikalle oli vieras se käsitys, jonka mukaan ihmisen päivittäisen elämän liike tapahtuu synnin, tunnonvaivojen, katumuksen, anteeksiantamisen ja uusien syntien sarjana. Sen sijaan kalvinistiset opit edistivät elämäntapojen metodisoimista, arkielämän rationalisointia. Tässä yhteydessä voidaan muistaa, mitä Weber ajatteli uskontojen yhteydestä kokemukseen maailman irrationalisuudesta.

Pietismin ja kalvismin yhtäläisyydet ja erot kiinnostivat Weberiä. Vaikka yhteydet predestinaatio-oppiin eivät pietismissä olleet yhtä selkeitä kuin kalvinismissa, tuo sama oppi vaikutti uskonkokemusten taustalla. Kalvinistiselle suunnalle vieras tunteenomaisen uskonharjoituksen arvostus kuului olennaisesti pietismiin, mikä lähensi sitä luterilaisuuteen. Vaikka luterilaisuus oli tuntenut järjestelmällisen askeesin itselleen vieraaksi, saksalainen pietismi merkitsi metodisen, askeettisen käyttäytymisen ulottumista myös ei-kalvinilaisen uskonnollisuuden alueelle. Myös pietismissä kysyttiin armontilan merkkien luonnetta. Weber tuo esille pietismissä vaikuttaneen terminismiksi nimetyn käsityksen, jonka mukaan armo tarjotaan ihmisille universaalisesti, mutta jokaiselle joko vain kerran tai joskus joka tapauksessa viimeisen kerran. Armo voi tehdä läpimurron vain ainutlaatuisten kokemusten yhteydessä. Pietistien mielestä kaikilla ei ollut tarvittavaa kykyä sellaiseen uskon kokemukseen ja siksi joidenkin osana oli jääminen passiiviseksi kristityksi.

Pietismin piirissä esiintyi Lutherista lähtevän kutsumus-aatteen mukaisesti huoli Jumalan yksilölle antamasta tehtävästä ja sen mukaisesta elämästä. Weber sanoi, että pietismissä kalvinistisen itsevarmuuden tilalle asetettiin olemuksen nöyryys ja alistuneisuus. Esimerkiksi Philipp Jakob Spenerin (1635–1705) mukaan terveellinen pelko oli parempi armon merkki kuin kalvinistinen itsevarmuus. Yhtenä pietismin erityispiirteenä kalvinismiin verrattuna Weber piti uskon kokemuksen ohjaamista voimakkaammin nykyisyyteen tulevaisuuden kustannuksella. Pietistit eivät pyrkineet suunnitelmallisesti saamaan tietoa tulevasta

(tuonpuoleisesta) autuudesta. Pietismissä oli ”tarve *tuntea* sovitus ja yhteisyys Jumalan kanssa nyt (tämänpuoleisesti)”. (Weber 1990, 101.)

Weber ei käsittele pietismää yhtä laajalti kuin kalvinismia ja jättää pelkän maininnan varaan esimerkiksi saksalaisen pietismin yhteyden synty-ympäristöönsä ja sen alueellisessa leviämisessään saamat erityispiirteet. Pietismin tunteeseen viitaten Weber kirjoitti:

Jos eroavaisuuden käytännöllistä seuraamusta luonnehtii alustavasti, voidaan pietismin hellimiä hyveitä kuvata enemmän sellaisiksi, joita saattoivat kehittää kutsumuksellinen virkamies, toimihenkilö, työntekijä ja kotiteollisuuden harjoittaja ja toisaalta pääasiassa patriarkaalin työnantaja (Zinzendorfin tapaan) Jumalaa miellyttävässä alentuvaisuudessa. Jumala siunaa omiaan työmenestyksellä. Tähän verrattuna kalvinilaisuudelle läheisemmältä vaikuttaa porvarillis-kapitalistisen yrittäjän tiukka oikeudenmukaisuus ja ponnekas aktiivisuus. (Weber 1990, 102.)

Olennaista kuitenkin on, että myös pietismissä ajankohtaistui kysymys kristillisen uskon vaatimasta erityisestä elämäntavasta, joka poikkeaa luonnollisista tai välittömistä toiveista.

Usko, työ ja rikkaus

Tutkielman päättävä luku ”Askeesi ja kapitalistinen henki” koostaa Weberin tutkielman keskeiset tulokset. Protestanttisuudesta kehittyi käsitys kutsumuksesta (*Berufsidee*), josta muodostui kapitalistisen kulttuurin keskeinen tekijä, kapitalismin hengen ainesosa, ja jonka valossa yksilön tehtävät, työ ja ammatti ymmärrettiin. Weber kokosi protestanttisuuden ja kapitalismin hengen yhteyttä koskevat tietonsa englantilaista puritanismia edustaneen saarnaajan ja hengellisen kirjailijan Richard Baxterin (1615–1691) kirjoituksia seuraten. Tätä menettelyään hän perusteli toteamalla, että englantilainen puritanismi kasvoi kalvinismista. Weberin puritanismia koskevat havainnot tuovat esille hänen väitteidensä keskeisen sisällön.

Moraalisesti tuomittavaa ei ollut omaisuuden hankkiminen vaan ainoastaan joutilas elämä hankitun omaisuuden varassa. Toimeton omaisuudesta nauttiminen merkitsi ajan tuhlaamista. Protestanttisen

askeesin mukaisesti puritanismissa työ korostui Jumalan tahtomana elämän itsetarkoituksena, kutsumuksena. Työhaluttomuus puolestaan kertoi puutteellisesta uskosta. Työstä maailmassa tuli kristillisen uskon harjoittamisen muoto. Olennaista oli järjestelmällisen kutsumuksen kaltaisen työnteon kehittäminen, harjaantuminen ja huolellisuus, mikä merkitsi kristillisen elämän toteutumista, pidättymistä välittömistä toiveista uskonnollisten ja eettisten päämäärien hyväksi. Tärkeää ei ollut työ sinänsä vaan Jumalan vaatimuksen mukainen kutsumuksen elävöittävä säännöllinen ja ammattimainen työ. Weber totesi: ”Kiinteän ammatin askeettisen merkityksen teroittaminen selventää eettisesti nykyajan erikoistunutta *ammattilaisuutta* (*Fachmenschentum*). Samoin voittomahdollisuuksien kaitselmustulkinta selventää *liikemiesmäisyyttä*.” (Weber 1990, 120–121.)

Protestanttinen askeesi esitti vastalauseen viattomalle omistamisesta nauttimiselle ja asetti ankarat rajat ylellisyyskulutukselle. Protestantiselle askeesille rikkauten saavuttaminen ja siitä jatkuva huolehtiminen oli Jumalan siunaus, kutsumustyö taas tärkeä päivittäisen askeesin keino, järjestelmällinen työnteke uudestisyntyneen ihmisen ja hänen uskonsa aitouden varma ja näkyvä merkki. Tämän lisäksi Weber esitti, että uskon tukeman itsetarkoituksellisen työn ja säästäväisyyspakon kautta pääomanmuodostus kasvoi. Kaikki tämä heijastui kapitalistisen elämäntyylin kehityksessä.

Kun kapitalismin hengen uskonnolliset juuret tukahtuivat, voimistui tämänpuoleisuuden keskittyvä utilitarismi. Maailmansisäisen askeesin ihanteet tavallaan kumoutuivat. Tietoisuus uskon uhanalaisuudesta heräsi jo protestanttisen askeesin suuntien sisällä. Sen Weber toi esille metodisti John Wesley (1703–1791) sanojen kautta. Wesley näki kehityksen johtavan työteliäisyydestä rikkauten kautta uskonnon sisällön heikentymiseen:

Minä pelkään: missä ikinä rikkaus on lisääntynyt, siellä on uskonnon sisältö samassa mitassa vähentynyt. Siksi en näe, kuinka asioiden luonnon mukaan olisi mahdollista, että jokin aidon uskonnollisuuden uudelleen herääminen saattaisi jatkua pitkään. Sillä uskonnon *täytyy välttämättä* tuottaa sekä työteliäisyyttä (*industry*) että säästäväisyyttä (*frugality*) ja nämä eivät voi tuottaa muuta kuin rikkautta. Mutta kun rikkaus lisääntyy, lisääntyvät ylpeys, intohimot ja maailman rakkaus

kaikissa muodoissaan. Kuinka on siis mahdollista, että metodismi, se on sydämen uskonto, vaikka se nyt kukoistaakin kuin viheriöivä puu, pysyisi tässä tilassa? Metodisteista tulee kaikkialla ahkeria ja säästäväisiä, ja sen seurauksena heidän tavaranomistuksensa lisääntyy. Siksi he kasvavat vastaavasti ylpeyteen, intohimoon, lihallisiin ja maailmallisiin iloihin ja elämäkokeuteen. Niin jää tosin uskonnon muoto, mutta henki häviää vähitellen. Onko olemassa mitään tapaa estää tämä puhtaasti uskonnon jatkuva rappio? Emme saa estää ihmisiä olemasta ahkeria ja säästäväisiä. *Meidän täytyy kehottaa kaikkia kristittyjä voittamaan, mitä voivat, ja säästämään, mitä voivat, se on, jos sen tulos ilmaistaan: tulemaan rikkaiksi.* (Weber 1990, 130.)

Lopuksi

Puritaanien suhtautuminen esimerkiksi taiteeseen, oppineisuuteen tai huvituksiin ei ollut yksiselitteistä. Käsitellessään puritaanien ja kuninkaallisen esivallan kiistoja 1600-luvun alkupuolella Weber yritti tavoittaa ne rajat, jotka kulttuurista nauttimiselle asetettiin. Nautinnot olivat hyväksyttävissä, kunhan ne eivät maksaneet mitään. Weber oli tietoinen siitä, että tiettyjä puolia korostava ideaalinen kuva protestanttisesta etiikasta peittää niin puritaanien katsomusten kuin yleensäkin protestanttisuuden maailman vastakohtaisuuksia. Toisaalta on muistettava se, että Weberin mukaan historiallisessa tutkimuksessa ideaalityypit ovat todellisuuden suuntautumisen välineitä. Näin ollen Weberin tutkielmaa ei pitäne lukea niinkään lopullisena historiallisena selityksenä kapitalismin hengen alkuperästä, vaan yrityksenä luovuttaa teoreettisia välineitä empiirisen tutkimuksen käyttöön.

Weberin kirjoitusten lukeminen on edelleen palkitseva kokemus. Niissä piileviä mahdollisuuksia on toistuvasti koeteltava kysymyksillä, miten kulttuureja on tutkittava, jotta niitä voisi ymmärtää, millaisen tiedon tai menetelmän avulla kulttuurit ovat lähestyttävissä. Max Weber osoitti yhden suunnan kulttuurien historialliselle tutkimukselle. Hänelle kysymyksellä ideaalien ja kokemusten välisestä suhteesta oli sekä ontologinen että metodologinen mieli.

Vara-avaimia

- Gronow, Jukka; Töttö, Pertti: "Max Weber – kapitalismi, byrokraatia ja länsimäinen rationaalisuus." Teoksessa Jukka Gronow, Arto Noro, Pertti Töttö (toim.): *Sosiologian klassikot*. Gaudeamus: Helsinki 1996, 262–329.
- Hietaniemi, Tapani: *Max Weber ja Euroopan erityistie. Vertailevia siviilisaatiohistoriallisia tutkielmia*. Tutkijaliitto: Helsinki 1998.
- Käsler, Dirk: Max Weber. *Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*. 2. durchgesehene Auflage. Campus Verlag: Frankfurt/Main 1998.
- Max Webers "Religionssystematik." Hg. von Hans G. Kippenberg, Martin Riesebrodt. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 2001.
- Radkau, Joachim: *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*. Carl Hanser: München 2005.
- Töttö, Pertti: *Werner Sombart ja kiista kapitalismin hengestä*. Vastapaino: Tampere 1991.
- Weber, Marianne: *Max Weber. Ein Lebensbild*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1926.
- Weber, Max: "Tiede ammattina ja kutsumuksena." Suom. Risto Hannula. Alkuteos "Wissenschaft als Beruf" (1919). Teoksessa Klaus Mäkelä (toim.): *Tieteen vapaus ja tutkimuksen etiikka*. Tammi: Helsinki 1987, 15–48.
- Weber, Max: *Protestanttien etiikka ja kapitalismin henki*. Suom. Timo Kyntäjä. Toinen painos. Alkuteos: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1920). WSOY: Helsinki 1990.
- Weber, Max: *Maailmanuskonnot ja moderni länsimäinen rationaalisuus. Kirjoituksia uskonnonsosiologiasta*. Suom. ja toim. Tapani Hietaniemi. Suomentokset alkuteoksesta *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920). Vastapaino: Tampere 1989.
- Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Zweite, photo-mechanisch gedruckte Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1922.
- Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hg. von Johannes Winkelmann. 7. Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1988.



III

MEDIA JA POPULAARI TEKNOLOGIA

Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935–36)

Martin Heidegger (1889–1976) oli yksi länsimaisen filosofian kiisteltyimpiä ja myös kiitellyimpiä hahmoja. Aivan varmasti hän oli 1900-luvun merkittävimpiä ajattelijoita, mutta myös yhtä ristiriitainen kuin kyseinen vuosisata. Nuorena katolisena filosofina hän oli kiinnostunut teologisista ongelmista, mutta koettuaan uskonkriisin 1910-luvun loppupuolella hän siirtyi vähitellen kohti perinteisen filosofian radikaalia uudelleentarkastelua. Edmund Husserlin oppilaasta tämän seuraajaksi Freiburgin yliopiston filosofian professorina 1928 edennyt Heidegger julkaisi kesken jääneen pääteoksensa *Sein und Zeit* vuotta aiemmin. Kyseisessä teoksessa hän yrittää hahmottaa inhimillisen olemassaolon filosofiaa ja tämän olemassaolon laajamittaista ymmärtämistä ajallisuuden horisontissa. Hetkellisesti kolmannen valtakunnan koulutuspolitiikkaan osittain omista filosofisista syistään vuonna 1933 sitoutunut ja tämän askeleen seurauksia lopun elämänsä kantanut Heidegger laajensi myöhemmin ajattelunsa koskemaan koko länsimaisen filosofian traditiota ja sen sivuuttamia mahdollisuuksia erityisesti kielen, taiteen ja teknologian osalta. Hänellä oli myös vaimo, Elfride (o.s. Petri), kaksi lasta ja siinä sivussa pitkä, osin kirjallinenkin suhde filosofi Hannah Arendtin kanssa.

MARTIN HEIDEGGER, TEMPELITEOS JA MASSOJEN TEKNOSPEKTAAKKELI

Kimi Kärki

Kaikki toimii hyvin. Sehän juuri on kammoksuttavaa, että kaikki toimii ja toiminta vaatii yhä lisää ja yhä laajempaa toimintaa ja tekniikka nostaa ihmisen yhä kauemmas maasta ja katkaisee hänen juurensa. En tiedä, oletteko te kauhuissanne, mutta minä joka tapauksessa olin kauhuissani, kun näin näkymän kuusta maahan. (Heidegger 1997, 188.)

There is no dark side of the Moon, matter of fact it's all dark. ("Eclipse", *The Dark Side of the Moon*. Pink Floyd 1973.)

Martin Heidegger oli ontologisiin eli olemisen luonnetta koskeviin kysymyksiin erikoistunut kiistelty filosofi, minä taas populaarikulttuurin tutkija, erityisenä kiinnostuksen alueenani massiiviset rock-spektaakkelit ja niiden teatraalisuus. On ehkä aiheellista kysyä, miksi juuri Heideggerin taiteen olemusta koskeviin pohdintoihin ja 1930-luvun luentoihin perustuva *Taideteoksen alkuperä* (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935/36) on valintani avaintekstiksi. Tähän on monia syitä, joista ehkä suurimpana täytyy mainita kiinnostukseni lähteiden tulkinnan ongelmia kohtaan; tämä on johtanut minut hermeneutiikan klassikoiden äärelle. Niistä Heideggerin teos ja sen idea kreikkalaisesta

temppeleistä tuntui heti sopivan luontevasti yhteen sen kanssa, mitä olin ajatellut stadionspektaakkelin tehtävästä. Heideggerin kirja on monitulkintainen, inspiroiva, monin paikoin voimakkaasti tulkinnanvarainen ja enigmaattinen. Heideggerin mielestä filosofiasa käytetty kieli ja filosofia kytkeytyvät saumattomasti yhteen, muinaiskreikan ja saksan ollessa hänelle todellisia ajattelun kieliä. Siksi kirjan suomennos ei kenties olisi Heideggerin omasta mielestä oikea tapa esittää hänen ajatteluun. Katson kuitenkin olevani pikemmin historiantutkimuksen tulkinnallisista probleemeista kiinnostunut ajatuksen ponnahduslautojen etsijä, en Heidegger-eksegeetikko. Toinen keskeinen syy valintaani on teoksen tarkastelukohte, taide, ja sen kulttuuristen ja kenties sakraalienkin ominaisuuksien erittely. Kirja tarjoaa monenlaisia lähtökohtia yleiselle taidefilosofiselle ajatustyölle, sillä se sisältää erittäin kiinnostavia ajatuksia kulttuurin luonteesta ja suhteesta taiteeseen. Juuri tässä mielessä kirja on minulle kulttuurihistoriallinen: se avaa tulkinnallisia polkuja menneiden kulttuurien ja niille keskeisten paikkojen ja tapojen ymmärtämiseen. Kun Heidegger puhuu taiteesta, hän puhuu samalla koko kulttuurista ja sen käytänteistä yhden keskeisen esimerkin kautta. Samalla hänen ajatuksensa sopivat mielestäni lähihistorian taiteeseen liittyvien käsitysten ja tulkintojen tarkasteluun. Heidegger ei suinkaan ole selkeä ja yksiselitteinen ajattelija, mutta tämäkin asia tekee hänet itselleni kiinnostavaksi – Heideggerin tekstit ovat arvoituksia, joista avautuu aina uusia puolia pohdittavaksi.

Tutkimuskohteinani ovat siis stadionkonsertit ja niiden estetiikka, massatapahtumat, joissa valtavat videoseinät toistavat tapahtuman erilaisia elementtejä, laserit puhkovat reikiä savuihin, jättimäiset nuket kylpevät monivärisessä valomeressä, yleisö velloo kollektiivisena merenä lavan ympärillä ja kaiken keskellä muutama ihminen soittiminen korotetaan profaanin ja teknologisen mysteerinäytelmän keskiöiksi. Kyse on valon ja äänen arkkitehtuurista ja liminaalisesta siirtymisestä arjesta areenan avaamiin maailmoihin, siirtymisestä katsomosta uni-maisemaan – materialistisesta uskonnollisen illuusion korvikkeesta tai rekonstruktiosta, tähtikulteista. Mitä kaikella tällä on tekemistä Martin Heideggerin, Freiburgin yliopiston kuuluisan, ihailun ja vihatun filosofian professorin kanssa? Jo jonkin aikaa sitten kuolleen miehen, joka kertoo meille, että taideteoksen alkuperä on taide, ja että meidän täytyy

käydä kehään ymmärtääksemme tämän. Koetan seuraavassa tarkastella tätä kysymystä, lähestyä varovasti olemisen kysymiseen liittyvän taidefilosofian ja populaarikulttuurin törmäyspistettä.

Musiikkiesitys ja taide

Heideggerin taidefilosofia tarkastelee taideteosta dynaamisena toimijana, sen tapaa olla olemassa osana merkitystapahtumia ja merkitysten muodostumista. Taideteos on siis kulttuurisessa mielessä olemassa ainoastaan niissä tulkinnoissa, joita ihmiset sille antavat. Taiteen, taideteoksen ja taiteilijan suhde laajasti ymmärrettyinä on linkki Heideggerin ajattelun ja oman tutkimukseni tulkintatyön välillä. Kysymys taiteen läsnäolosta kulttuurissa pakottaa meidät kysymään taiteen historiallista, aikaan sitoutunutta luonnetta yhä uudelleen. Musiikkiesitys radikalisoi kysymyksen teoksen temporaalisuudesta. Kun viimeinen nuotti on vaimennut, on teos juuri sellaisena mennyt. Jäljelle jää korkeintaan mekaaninen tallenne, joka, kuten tulemme huomaamaan, on valitettavan puutteellinen tulkinnan apuväline. Konserttitapahtuman tulkinnassa teoksena Heideggerin taidefilosofiasta on apua, vaikka hänen käsityksensä taiteesta ei alun perin sisältänyt populaarimusiikkia tai massatapahtumia:

Mutta onko teos sinänsä milloinkaan lähestyttävissä? Onnistuminen edellyttäisi teoksen irrottamista kaikista suhteista muuhun kuin mitä se itse on, sen antamista olla vain itsensä varassa. Tähän suuntaan osoittaa kuitenkin jo taiteilijan oma pyrkimys. Taiteilija vapauttaa teoksen pysymään puhtaasti oman itsensä varassa. Juuri suuressa taiteessa – josta tässä on yksinomaan puhe – taiteilija jää yhdentekeväksi suhteessa teokseen, ikään kuin kanavaksi, joka tuhoutuu teoksen synnyttyä. (Heidegger 1995, 39.)

Tämä näkemys itsensä varassa olevasta ”suuresta taiteesta” vaikuttaisi sekä elitistiseltä että kaikenlaista intertekstuaalista massakulttuuria vastaan suunnatulta. Tässä on kenties suurin etäisyys heideggerilaisen taidefilosofian ja oman tutkimusaiheeni välillä, mutta toisaalta tarvitsen työssäni myös massakulttuurin terävää kritiikkiä. 1900-luvun alkupuoliskon taidefilosofia oli tietenkin asettunut lähtökohtaisesti massojen

kulttuuria vastaan, se oli luonteeltaan viihde- ja populaarikulttuuria hylkivää. Nykyiselle taiteen tutkimukselle tämä elitismi on onneksi suureksi osaksi vierasta. Tosin esim. Pink Floydin Roger Waters ja U2:n Bono tarjoavat paradoksaalisesti massakulttuurin kritiikkiä omasta takaa osana speaktaakkeleitaan.

Kuten Reijo Kupiainen teoksessaan *Heideggerin ja Nietzschen taidekäsitusten jäljillä* toteaa, Heidegger, Friedrich Nietzsche ja Theodor Adornon ohella, on tarjonnut tätä massakulttuuriin kohdistuvaa kritiikkiä erityisesti suhteessa Richard Wagnerin ajatukseen kokonaistaideteoksesta (*Gesamtkunstwerk*). Heideggerin mielestä oopperasta tulee kokonaistaideteoksena suuren näyttämöllisen asetelman ja pauhaavan musiikin dominoima huumaava tunteen kiihotin, jolloin yleinen elämyksellisyys nousee keskiöön ja porvarillisen lumeen massoitunut ja tavanomainen taidekäsitös ottaa vallan ”runolliselta alkuperäisyydeltä”. Kupiainen on suhteuttanut tätä kritiikkiä oivaltavasti nykyisen massakulttuurin tuotoksiin, kuten Hollywood-elokuvaan ja musiikkivideoihin. Aivan samalla tavalla myös stadionspektaakkeli voidaan nähdä kokonaistaideteoksen lumeisena muotona, mahtipontisena, yhä loisteliaampaan mahdolliseen audiovisuaaliseen kohtaamiseen pyrkivänä, ylettömänä ja liioittelevana kulttuuriteollisuuden osana. Wagnerin kokonaistaideteosta koskevan ajattelun ja rockspektaakkeliin yhteyden on positiivisemmassa mielessä, esikuvallisena, nostanut esiin mm. Edward Macan teoksessaan *Rocking the Classics. English Progressive Rock and the Counterculture* (1997). Macan argumentoi, että wagnerilainen kokonaistaideteos on rockin piirissä toteutettujen kunnianhimoisten ja näyttävien teatraalisten produktioiden ideaalinen edeltäjä. Tähän voisi lisätä, että 1800-lukuinen romantiikka ja kiinnostus mytologioihin ovat ylipäättään vaikuttaneet rockmusiikin, ennen muuta progressiivisen rockin piirissä toteutettuihin näyttämöllepanoihin ja ilman muuta myös virtuoosin tai soittajaneron esiinmarssiin 1960-luvun lopulta alkaen. Kitarasankarit kuten Hendrix, Clapton ja Page eivät ole mediakvaltaan niin kaukana Paganinista kuin voisi kuvitella.

Heidegger-tulkki ja Cambridgen yliopiston kirjallisuuden professori George Steiner ottaa esimerkiksi juuri musiikin pohtiessaan Heideggerin olemiskäsitteen yhtäkaista pakenemista ja helppoutta:

Musiikilla on merkitystä, vaikka ja varsinkin vaikka ei olisikaan mitään

keinoa sanoa ääneen musiikin merkitystä, muotoilla merkitystä toisella tapaa, kirjoittaa sitä ylös kirjaimin tai jotenkin muuten. ”Mitä musiikki sitten on?” kysyy vierailija toiselta planeetalta. Laulamme jotakin tai soitamme pätkän ja vastaamme epäröimättä: ”Tämä on musiikkia.” Jos vierailija seuraavaksi kysyi ”Mitä se merkitsee?”, tuntisimme, että vastaus on olemassa meissä, vastaus on miltei ylivoimaisen ilmeinen, mutta äärettömän vaikea ilmaista sanoin tai kirjoituksella. (Steiner 1997, 68.)

Tässä yhteydessä nousee esiin taiteen liittyminen alkuperäisyyden kokemukseen, jona taiteen eräänlainen sakralisointi. Taiteen kokonaisvaltaisen kokemisen vaatimus nousee mielestäni selvästi vastustamaan taiteen analysointia irrotettuna alkuperäisestä tapahtumisestaan. Steiner toteaa myös, ettei Heidegger itse pohdi musiikkia juuri lainkaan. Steinerin mielestä tämä on paha puute, koska musiikin kautta kaksi Heideggerille keskeistä huomiota olisi ollut helppo selventää:

[E]nsinnäkin sen väitteen, että merkitys voi olla ilmeistä ja vakuuttavaa mutta mahdotonta kääntää millekään muulle kielelle tai koodille, ja toisekseen sen tosiseikan, että meidän on äärimmäisen vaikeaa paikallistaa sitä ilmaisulähdettä [-] joka edessämme olevassa ilmiössä tai rakenteessa kuitenkin erehtymättä on. (Steiner 1997, 143.)

Taiteilijan suhde teokseen on toki tärkeä, mutta kumpikaan niistä – taiteilija tai teos – ei ole Heideggerin mukaan taiteen alkuperä. Taiteen alkuperä on taide ja tätä alkuperää lähdetään etsimään taideteoksesta itsestään. Taiteen tulkinta on siis kehämäinen prosessi, jossa esiymmärrys taiteesta ja yksittäisen taideteoksen totuudellisuus ovat dialogissa. Martin Heideggerille taiteen tulkinnan tärkein kysymys liittyy alkuperän ongelmaan: miten alkuperä on löydettävissä taideteoksesta itsestään käsin. Hän oli kiinnostunut taideteoksen ontologiasta. Kysyttäessä taideteoksen alkuperää on tulkinnan akti Heideggerin mukaan kehämäinen, analyttisessä mielessä jopa tautologisesti vaikuttava. Ensin meidän täytyy tunnistaa jotakin taideteokseksi. Mutta jotta tämä olisi mahdollista, meidän täytyy jo valmiiksi tietää mikä on taideteos ja mikä ei. Tämä esiymmärrykseen pohjautuva kehämäinen liike on tulkinnan tapahtumalle keskeinen. Emme Heideggerin mukaan yritä välttää kehämäisyyttä, vaan murtautua itse kehään. Tämä onnistuu

tarkastelemalla taideteosta ja pohtimalla sen materiaalista luonnetta, esineluonnetta, oliomaisuutta. Materiaalisuus on tietenkin perinteisen taideteoksen ilmeisin ominaisuus, mutta silti vain yksi erottamaton osa teoksen merkitsevää kokonaisuutta.

Materiaalisuus ei siis kuitenkaan tarkoita sitä, että taide kokonaisuudessaan muuttuisi materiaalisperustaiseksi tarkastelun kohteeksi. Taide perustuu myös kätkevää materiaalisuutta vastustavaan tapahtumiseen, totuuden avautumiseen. Heidegger pyrki nimittäin ylittämään estetiikan tradition ja tuomaan keskustelun taiteesta ontologiseksi kysymykseksi. Taiteen olemus oli Heideggerille olevan totuuden asettumista tekeille teokseen (saksaksi *Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden*). Tämä on Heideggerin kuuluisan ajattelullisen käänteeseen yksi ydin, poistuminen ihmissubjektin paikallaolemisen, *Daseinin*, kaikenmäärittävyydestä kohti yleisempää olemisen olemisen ymmärtämistä. Esineet eivät ole enää vain käsillä olevia tarvikkeita, vaan itsessään välttämätön osa olemisen tapahtumista. Taide oli Heideggerille erityisen tärkeä totuuden tapahtumisen muoto, ja siten Heideggerin taidefilosofia koskee taiteen ohella koko kulttuuria.

Temppeliteos ja hippijumala

Käytän väitöskirjatyössäni Heideggerin esimerkkiä taideteoksesta, kreikkalaista temppeliteosta. Temppeli oli samanaikaisesti sekä paljastava että kätkevä, mutta tarjosi ihmisille tiedon siitä, mikä ja missä hän oli ja mitä hänen täytyi tehdä. Siten itse kulttuuri ja kulttuurin itseyttä muuttui suhteessa uusiin taideteoksiinsa. Taideteos realisoi mahdollisuudet, antaa vaihtoehtoille toteutuman ja siten suuntaa koko kulttuuria. Heidegger itse toteaa:

Rakennustaiteen teos, kreikkalainen temppeli, ei kuvaa mitään. Se yksinkertaisesti kohoaa keskellä rotkojen halkomaa laaksoa. Mahtava rakennus sulkee sisäänsä Jumalan hahmon ja antaa sen nousta tässä kätkeytymisessään avoimesta pylväiköstä ulos pyhän piiriin. Temppelein ansiosta Jumala on temppeleissä läsnä. [-] Temppeli liittää ja samalla kokoaa teoksena ympärilleen niiden polkujen ja suhteiden ykseyden, joissa syntymä ja kuolema, onnettomuus ja siunaus, voitto

ja häpeä sekä kestävyys ja rappio hahmottavat ihmisolennon kohtalon.
(Heidegger 1995, 41.)

Tekeillä oleva tempeliteos siis avaa, sisältää ja välittää kulttuurisia käytänteitä. Historia on kuitenkin tämän tekeillä olemisen vihollinen. Heideggerin mukaan ”maailman vetäytymistä ja romahtamista ei voida enää milloinkaan peruuttaa. Teokset eivät enää ole sitä mitä ne olivat. Kohtaamme ne kyllä itse, mutta ne itse ovat olleita. Sellaisina ne ovat meitä vastassa osana perinnettä ja säilyttämistä.” (Heidegger 1995, 40.) Tässä on historioitsijan paradoksi. Hän voi säilyttää mennyttä maailmaa, mutta ei sellaisena kuin se oli. Historioitsija on puutteellisen tulkintansa vanki, koska teos ei enää ole läsnä samassa mielessä kuin aiemmin.

Tästä on mielestäni kysymys myös konsertista tehdyn audiovisuaalisen mekaanisen tallenteen kanssa. Esseisti ja filosofi Walter Benjamin on *Taideteoksen alkuperän* kanssa samoihin aikoihin, 1936 ilmestyneessä artikkelissaan ”Taideteos teknisen uusinnettavuutensa aikakaudella” puhunut ”auran” käsitteestä ja siitä, kuinka mekaaninen tallenne ei enää sisällä ”auraa”. Alkuperäisteoksen ”Tässä ja Nyt” muodostaa lähtökohdan aitouden, autenttisuuden kokemukselle. Benjaminin mukaan ”Ilmiön auran kokeminen tarkoittaa sitä, että se varustetaan kyvyllä vastata katseeseen”. (Benjamin 1986, 79.) Tämä kokemus ei ole enää läsnä tallenteessa. Heideggerilaisittain ilmaistuna jumala on poissa, kyse ei ole enää alkuperäisestä taiteen tapahtumisesta. Benjaminin artikkeli on kiinnostava pari Heideggerin kirjalle, aivan kuten nämä kaksi niin erilaista ajattelijaa itse.

Ajatus jumalan läsnäolosta tempelissä on siis keskeinen *Taideteoksen alkuperän* idea. Vertaan sitä Heideggerin *Der Spiegel* -lehdelle 1966 antamassaan haastattelussa ”Vain jumala voi meidät enää pelastaa” esille nostamaan ajatukseen kulttuuria muuttavasta, kulttuurin sisältä nousevasta voimasta, koska mielestäni kyse on samankaltaisesta, ellei samasta asiasta hiukan eri yhteydessä ja tehtävässä esitettynä. Filosofi Hubert Dreyfus tulkitsee tämän Heideggerin jumalan olevan mikä tahansa aluksi marginaalinen kulttuurinen käytäntö, joka sitten yllättävästi muuttaisi koko kulttuurimme paradigman. Dreyfus kuuluttaa teknologisen kyvykkyyden palvonnan tilalle jotain, mikä ei heti taipuisi

teknologisen systematisoinnin kautta resurssiksi. Hän viittaa rockmusiikkiin yhtenä mahdollisena jumalana:

Kuusikymmenluvun musiikki tarjoaa meille yhden vihjeen siitä, mikälainen tämä uusi jumala olisi voinut olla. Bob Dylan, Beatles ja useat muut rockyhtyeet näyttivät monille ihmisille uuden tavan ymmärtää, mitä asiat todella merkitsevät. Tämä uusi ymmärtämisen tapa melkein yhdistyi kulttuuriseksi paradigmaksi Woodstockissa vuonna 1969, ihmisten elässä muutaman päivän ajan sellaisessa olemisen ymmärryksessä, jossa tuonaikaiset peruskäsitykset järjestyksestä, kohtuullisuudesta, harkitusta toiminnasta ja joustavuudesta, tehokkaasta kontrolloimisesta jäivät sivuun. Tilalle nostettiin tiettyjä pakanallisia käytäntöjä, kuten luonnosta nauttiminen, tanssiminen, ja dionyysinen ekstaasi, samoin kuin eräitä laiminlyötyjä kristillisiä käytäntöjä, kuten rauha, suvaitsevaisuus ja rajaton lähimmäisenrakkaus. Teknologiaa ei tuhottu. Enemminkin elektronisen kommunikaation kaikki voimat valjastettiin edellä mainittuja käytäntöjä artikuloivan musiikin palvelukseen. (Dreyfus 1998, 228.)

Nykyistä populaarikulttuurin kenttää tarkasteleva huomaa nopeasti, että tämä mahdollinen jumala on ainakin erittäin tehokkaasti muutettu resurssiksi, eikä Woodstockin mutaliejasta noussut rockjumalaa pelastamaan meitä teknologian – ja lisäksi: talouselämän – hirmuvaltalta. Mutta Heidegger ei ollut ”luddiitti tai drop out”, kuten George Steiner tähdentää, hän tunsi teknologian voittokulun. Olennaista on, että hän tunsi myös siitä maksetun kalliin hinnan ja ymmärsi unelmoida toisenlaisen ajan mahdollisuudesta. Sokea teknologinen voittokulku oli hänelle erityinen pessimismin aihe, ja teknologisesti välitetty katse kuusta maahan todellinen kauhukuva. Heideggerin kulttuuripessimismissä on tänä päivänä entistä enemmän itua. On varsin selvää, että nykyinen nopean kuvavirran tositelevisiokulttuuri olisi ollut liikaa Schwarzwaldin mökillään viihtyneelle filosofian professorille.

Taiteen kätkeytymisen ja avautumisen jännite

Omassa väitöskirjatyössäni tarkastelen koko sitä teknologista välineistöä, jolla konserttiteos tuotetaan: hydraulisia nostokurkia, miksauspyötiä,

vahvistimia, kaiuttimia, valonheittäjiä, videoseiniä, savukoneita jne. Viime kädessä nämä teknologiset elementit tai tarvikkeet kuitenkin häviävät sisälle teokseen, sulautuvat osaksi sen tapahtumista. Valon ja äänen arkkitehtuuri, josta areenaspektaakkelin tuottamisessa ja suunnittelussa on kyse, on siis lopultakin taiteelle alistettua tarvikemaailmaa, taiteen materiaalista perustaa. Heidegger kuvailee materiaallisen perustan häviämistä teokseen seuraavasti:

Tarvikkeen, esimerkiksi kirveen, valmistuksessa käytetään ja kulutetaan kiveä. Kivi katoaa soveliaisuuteen. Mitä kitkattomammin aine uppoaa tarvikkeen tarvikkeena olemiseen, sitä parempaa ja sopivampaa se on. Sen sijaan maailmaa pystyttävä tempeliteos ei anna maailman kadota vaan antaa sen ennen kaikkea tulla esiin ja nimenomaan teoksen maailman avoimessa. Kallio saa kantavuuden ja levollisuuden ja siitä tulee vasta näin kallio; metallit alkavat välkkyä ja hohtaa, värit loistaa ja ääni kaikua sekä sana sanoa. Tämä kaikki tulee esiin, kun teos asettuu takaisin kiven jyrkyyteen ja raskauteen tai yhtä lailla puun kiinteyteen ja taipuisuuteen, metallin kovuuteen ja kiiltoon, värin kirkkauteen ja tummuuteen, äänen sointiin ja sanan nimeämis-kykyyn. (Heidegger 1995, 46.)

Taideteoksen tapahtuminen siis ikään kuin nostaa teoksen materiaallisen perustan näkyviin ja tekeille, jolloin taideteoksen totuus avautuu taide-teoksen tapahtumisessa. Tämän kokonaisuuden merkitystä korostavan ajatuksen seuraus tulkinnalle vie meidät pilkkovasta analyysistä kohti teoksen kokemista kokonaisuutena. Konserttiteosta ei voi ymmärtää vain yhtäaikaisena sarjana teknologisia tapahtumia, vaan henkilökohtaisena ja kuitenkin kulttuurisesti jaettuna kokemuksena audiovisuaalisten elementtien kokonaisleikistä. Heideggerin puhe totuuden avautumisesta on mielestäni varsin haltioitunutta ja jopa runollista. Kun totuus on tekeillä, maailma paljastuu ja näyttäytyy sakraalia kokemusta muistuttavalla tavalla. Tämä tuskin on sattumaa Heideggerin teologitaustan tuntien.

Palaamme siis jälleen Martin Heideggerin arvoituksesta stationspektaakkeliin arvoitukseen. Sovellan Heideggerin taidekäsitystä vaihtamalla tarkastelun kohteena olevan kreikkalaisen tempelin tilalle konserttiareenan ja sille sijoittuvan kulttuurisen tapahtuman, konsertin, konserttiteoksen. Jos kivinen tempelirakennus oli ymmärrettävissä

kreikkalaisen kulttuurin kokemisen materiaalisena perustana, avautuu konserttiareena meille teräksisten kerroksien, kankaiden, vahvistimien, valojen jne. rakennelmana – nykykulttuurin teknologisen viihdetapahtuman materiaalisena perustana. Taideteos vaatii maailman ja ”maan” olemista ja kiistaa ollakseen itse olemassa, sanoo Heidegger. Se vastustaa rationalisointia ja totalisointia, sillä se on jotain konkreettista, tässä ja nyt olevaa. Materiaalinen objekti siis ankkuroi kulttuurisia merkityksiä. Käsitän tämän siten, että taideteos ei ole muutettavissa jonkin muun ideaksi kuin itsensä, sillä se on ankkuroitunut todellisuuteen, vaikkakin olemiseltaan dynaamisena. Sitä ei voida myöskään muuttaa ”paremmaksi” tai ”järkevämmäksi”, sillä silloin se ei enää olisi sama teos. Kreikkalainen temppeilirakennus ei olisi samanlainen, jos se olisi rakennettu teräksestä, tähdentää filosofi Hubert Dreyfus. Temppeleistä tulee metafora kulttuurisia käytänteitä avaavalle taiteen tapahtumisen tilalle, temppeleli on sekä temppeleiteoksen välttämätön ehto että osa tuota teosta – itse asiassa näiden kahden erottelu ei sinänsä ole mielekäästä; stadionkonsertti on yhtäläillä teoksena riippuvainen areenoistaan, mutta areenan ja konserttiteoksen kokonaisuuden erottelu analysoi taideteoksen tapahtumisen pilalle. Heidegger puhuu maan pyhää vaalivan kätkeytyksen ohella taivaan aukeamasta tai avoimuudesta (*Lichtung*), sekä maan että taivaan ollessa välttämätön osa temppeleiteosta. Juuri tämä kätkeytymisen ja avautumisen yhtäaikaisuuden paradoksaalinen taistelu tai kiista tekee taideteoksesta merkitsevän.

Edellä vertasin Walter Benjaminin ”auraan” kytkeytyvää autenttisuussajattelua Heideggerin ajatuksen taideteoksen välttämättömästä ainutkertaisuudesta. Hermeneutikko Gianni Vattimon mukaan on löydettävissä yhteys tai analogia Heideggerin ja Benjaminin tuonakaisesta ajattelusta, ennen muuta Heideggerin keskeisen ajatuksen maan ja taivaan törmäyksestä (*Stoss*) temppeleiteoksessa ja Benjaminin ajatuksen elokuvissa kävijän kokemasta shokista (*shock*) välillä. Tätä yhteyttä kehittämällä, argumentoi Vattimo, saamme mahdollisuuden ymmärtää taiteen uutta olemusta myöhäismodernissa yhteiskunnassa: shokki seuraa sopeutumisesta kuvatulvaan, joka kuluttaa kaikenlaisten teosten, niin kulttuurille keskeisten ”suurteosten” kuin uusintavia viestimiä varten syntyneiden teosten ainutkertaisuutta. Niistä tulee entistä vaikeammin havaittavia kiihtyvän kommunikaation keskellä. Tämän

kehityksen myönteinen seuraus Benjaminille oli teosten ”kulttiarvon” väheneminen ”näyttöarvon” eduksi. Tämä on jälleen selvästi ”auran” katoamista teoksesta. Benjaminin keskeinen esimerkki tästä muutoksesta on elokuva taidemuotona, joka vaatii uudenlaista lukutapaa: ”Juuri kun katsojan silmä on tajunnut kohtauksen, on se jo muuttunut.” (Benjamin 1989, 162.) Aivan samoin suurkaupungin liikenteessä täytyy osata liikkua uudella tavalla. Hän siis vertaa elokuvaa taidemuotona nykyihmisen alituisen hengenvaaraan. Juuri tässä Vattimon mukaan on analogia Heideggerin pessimismiin: myös Heideggerille taiteen törmäävä vaikutus on suhteessa kuolemaan. Tosin hänen kohdallaan ei ole kysymys pelosta jäädä auton alle, kuten Benjaminilla, vaan kuolemasta mahdollisuutena. Taideteos kokemuksena on jotain, joka mieluummin on kuin ei ole. Tämän, ja kuoleman ahdistavan läsnäolon tiedostaminen taas johtaa maailman merkityksellistämiseen. Taideteos onkin jotain, joka vastustaa itsestäänselvyttä ja vaatii tulkintaa, reagointia ja ihmettelyä. Ajatus taideteosten avulla ylläpidetystä kodittomuuden tai vieraantumisen tunteesta auttaa kestämään maailman käyttöesineiden tuttuutta.

Onko musiikkiesityksen ja audiovisuaalisen kertakäyttöarkkitehtuurin hetkeen perustuvan kohtaamisen tapahtuminen juuri tuossa tiettyssä tilassa taideteos? Jokainen tällainen esitys on ainutkertainen ja silti saman idean variaatio. Musiikin esittäminen on temporaalisessa mielessä julman ainutkertaista taiteen tapahtumista. Juuri tämä ainutkertaisuus tekee Heideggerille taideteoksen. Voidaan myös oikeutetusti kysyä, kuten Benjamin kysyy, että eikö valokuva, vedos tai elokuva voi olla taideteos. Intuitiivinen vastaus on, että totta kai, mutta eri mielessä kuin Heideggerin peräänkuuluttamat kansoja ohjaavat suurteokset – populaarien taideteosten välittämät merkitykset ovat dramaattisesti toisenlaisia, elokuvakameran objektiivin rajauksien ja ohjaajan leikkauksien määrittäessä taiteen ja maailman suhteen. Analogia Benjaminin ja Heideggerin välille tuo itselleni lohtua kohdatessani Heideggerin kenties toisenlaiseen aikaan sitoutuneen taidekäsitteen.

Vattimo puolestaan kumartaa vielä situationistien, kuten Guy Debor-
din ajatukselle ”spektaakkelin yhteiskunnasta”, joka ei hänen mukaansa
”ole ainoastaan vallan manipuloimien näennäisyyksien yhteiskunta.
Se on myös yhteiskunta, jossa todellisuus näyttää notkeammalta ja

juoksevammalta ja jossa kokemus voi saada [--] kodittomuuden sekä leikin luonteenpiirteitä.” (Vattimo 1991, 68.) Silloin, näin löysän mutta samalla myös innovatiivisen tulkinnan kautta, voi totuus mielestäni asettua tekeille myös stadionspektaakkeliin.

Tällaisten asioiden kysyminen avaa taiteen arvoituksen näkyviin ja tekeille, ja se arvoitus on samalla jotain suurempaa – meidän kulttuurimme arvoitus. Populaarikulttuuri on kenties kaikkein vaikutusvaltaisin historiakuvaamme muovaava voima ja elämämme yksi keskeinen jäsentäjä. Siksi sen erittely ja tarkastelu, esimerkiksi edellä kuvatulla tavalla, kertoo meille aivan perimmäisiä ja olennaisia asioita omasta olemisestamme osana yhteisöjä ja kulttuurimme limittyneitä kerrostumia. Heidegger saattaa antaa minulle joitain ajattelun avaimia, mutta ovien valinta ja avaimen kääntäminen jää omalle vastuulleni. Tutkijan uteliaisuus, intuitio, kriittisyys ja etiikka jäävät keskeisiksi arvoiksi. Sitten, toivottavasti, voin sanoa jotain uutta ja omaperäistä jonka vähintään joku jossain toisessa kammiossa ainakin osittain kykenee jakamaan ja allekirjoittamaan.

Vara-avaimia

- Benjamin, Walter: *Silmä väkijonkossa*. Alkuteos *Über einige Motive bei Baudelaire* (1939). Odessa: Helsinki 1986.
- Benjamin, Walter: *Messiaanisen sirpaleita. Kirjoituksia kielestä, historiasta ja pelastuksesta*. Alkuteos *Gesammelte Schriften* (1972). Suom. Raija Sironen. Toim. Markku Koski, Keijo Rahkonen ja Esa Sironen. Kansan sivistystyön liitto, Tutkijaliitto: Jyväskylä 1989.
- Debord, Guy: *The Society of the Spectacle*. Orig. *La Société du spectacle* (1967). Transl. by Donald Nicholson-Smith. Zone Books: New York 1995.
- Dreyfus, Hubert: "Heidegger nihilismin, taiteen, teknologian ja politiikan suhteista". Suom. Ukri Pulliainen. Teoksessa *Heidegger – ristiriitojen filosofi*. Toim. Arto Haapala. Gaudeamus: Helsinki 1998. 203–233.
- Heidegger, Martin: *Taideteoksen alkuperä*. Alkuteos *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36). Suom. Hannu Sivenius. Kustannusosakeyhtiö Taide: Helsinki 1995.
- Heidegger, Martin: "Enää vain Jumala voi meidät pelastaa. Martin Heideggerin *Spiegel*-haastattelu". Alkuteos "Nur noch ein Gott kann uns retten" (1976). Teoksessa Steiner, George: *Heidegger*. Alkuteos *Heidegger* (1978). Suom. Tere Vadén. Gaudeamus: Helsinki 1997. 171–201.
- Heidegger, Martin: *Oleminen ja Aika*. Alkuteos *Sein und Zeit* (1927). Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino: Tampere 2000.
- Kärki, Kimi: "Valon ja äänen kehässä: audiovisuaalisen aineiston tulkintakysymyksiä". Teoksessa *Kohtaamisia ajassa. Kulttuurihistoria ja tulkinnan teoria*. Toim. Jussi Parikka, Sakari Ollitervo & Timo Väntsi. e&h, Cultural History – Kulttuurihistoria 3: Turku 2003, 206–231.
- Luoto, Miika: *Heidegger ja taiteen arvoitus*. Tutkijaliitto, Paradeigma-sarja: Helsinki 2002.
- Macan, Edward: *Rocking the Classics. English Progressive Rock and the Counterculture*. Oxford University Press: Oxford 1997.
- Pink Floyd: *The Dark Side of the Moon*. Harvest (EMI). SHVL 804. 1973.
- Steiner, George: *Heidegger*. Alkuteos *Heidegger* (1978). Suom. Tere Vadén. Gaudeamus: Helsinki 1997.
- Vattimo, Gianni: *Läpinäkyvä yhteiskunta*. Alkuteos *La società trasparente* (1989). Suom. Jussi Vähämäki. Gaudeamus: Helsinki 1991.

Paddy Scannell: *Radio, Television & Modern Life.*
A Phenomenological Approach (1996)

Brittiläinen Paddy Scannell opiskeli 1960-luvulla Oxfordin yliopistossa englantilaista kirjallisuutta. Valmistumisensa jälkeen hän kaavaili jatko-opintoja kirjailija Henry Fieldingin tuotannosta, mutta kun kirjallisuuden opinnot eivät enää nuorukaiselle maistuneet, oli haettava töitä muualta. Vuonna 1967 Scannell valittiin viestinnän opettajaksi Lontoon The Polytechniciin, nykyiseen Westminsterin yliopistoon. Kirjallisuustieteilijän valinta viestintäpedagogiksi kertoo ainakin sen, ettei opinalla ollut vielä 1960-luvun jälkipuolella eriytynyt samalla tavoin kuin nykyisin. Valinnastaan itsekin hämmästynyt opettaja viihtyi työpaikassaan ja jäi sille tielleen. Nykyisin hän työskentelee professorina Westminsterin yliopiston journalismin ja joukkoviestinnän laitoksella. Scannell uppoutui sähköisen joukkoviestinnän historiaan ja on ohjannut lukuisia opiskelijasukupolvia. Opetus- ja ohjaustuntien hintana on ollut suhteellisen lyhyt oma julkaisuluettelo. Scannellin tähän asti mittavin saavutus on David Cardiffin kanssa yhteistyönä kirjoittama *A Social History of British Broadcasting*. Vuonna 1991 valmistuneessa teoksessa kaksikko analysoi Britannian yleisradion BBC:n ohjelmatuotantoa. Samana vuonna hän toimitti mediapuhetta analysoivan artikkelikokoelman *Broadcast talk*. Tämän ohella Scannell on yksi aikakauskirjan *Media, Culture & Society* perustajista. Siinä missä brittiläisen yleisradion sosiaalishistoria käsitteli tuotantosysteemiä, 1990-luvun puolivälissä Scannell syventyi sähköisen joukkoviestinnän päätuotteeseen: ohjelmiin. Tutkimustyön tuloksena ilmestyi vuonna 1996 teos *Radio, Television & Modern Life. A Phenomenological Approach*.

KATSE MEDIA-ARKEEN

Paddy Scannellin teos *Radio, Television & Modern Life*

Paavo Oinonen

Kirjoitukseni ytimessä on tämä fenomenologinen media-analyysi, mutta kehystän aihettani laajasti, jotta kohteen tutkimusote tulee esitellyä perustellusti. Kun tein suomalaista yleisradio-ohjelmistoa käsittelevää väitöskirjaani *Pitkä matka on Tippavaaraan* (SKS 2004), tutustuin Paddy Scannellin tuotantoon. Tiesin entuudestaan, että suomalaiset joukkoviestinnän tutkijat arvostivat monesti Suomessa esitelmöinyttä tutkijaa. Kunnioitus ei voinut kummuta Scannellin tuotannon laajuudesta, vaan hänen ansionaan pidettiin historiapainotteista kiinnostusta yleisradio-ohjelmistoihin ja -instituutioon. Sähköisen viestinnän tutkimuksen parissa kiinnostus menneisyyteen ei ole ollut yleistä.

Scannellin uran alku oli onnekas. Hän on muistellut, miten alkutekijöissään viestinnän tutkimus oli 1960-luvun Britanniassa ja miten Lontoon The Polytechnicin työpaikkailmoituksessa oli haettu elokuvasta, teatterista, radiosta ja sanomalehdistä kiinnostunutta henkilöä. On tärkeää huomata, että lontoolainen opinahjo etsi laajasti viestinnästä kiinnostunutta opettajaa aikana, jolloin joukkoviestinnän tutkimuksen keskeisin kohde oli sanomalehdistö.

Vireän oppilaitoksen pyrkimys uuteen tutkimukselliseen painopis-

teeseen ei tunnu yllättävältä. Olihan sotienjälkeinen Britannia muun läntisen maailman tavoin muuttumassa nopeasti. Tuolloin muovautui moderni kulutusyhteiskunta, kulttuuri amerikkalaistui, nuoriso sai äänensä kuuluviin ja nimenomaan sähköisen joukkotiedotuksen merkitys kasvoi räjähdysmäisesti. Uusi sukupolvi haastoi vanhan luokkayhteiskunnan, ja ulospäin Britannia näytti yhä selkeämmin entiseltä maailmanmahdilta. Muutokset alkoivat näkyä akateemisessa maailmassa ja aktiiviset tutkijat tekivät omia tutkimuksellisia ehdotuksiaan murroksen analysoimiseksi.

1970-luvulla Scannell teki samoin kuin monet muut yhteiskuntatieteilijät ja kulttuurintutkijat: hän ammensi analyysiperustaa marxilaisesta teoriasta. Lisäoppia tutkija haki 1970-luvun puolivälissä Birminghamin nykykulttuurin tutkimuskeskuksesta, jossa hän opiskeli vuoden Stuart Hallin oppilaana. Hall kritisoi voimakkaasti sotien jälkeistä viestinnän tutkimusta, joka hänen mukaansa oli levitetty maailmalle dollarivoimin. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen tietentekijät haastoivat yhdysvaltalaisperäisen kvantitatiivisen joukkoviestinnän tutkimuksen ja korostivat medioiden ideologisuutta. Birminghamilaiset hylkäsivät media-analyyseistään joukkoviestinnän käytön ja kulutuksen mittaamisen, sillä brittitutkijoiden mielestä tällainen analyysikäytäntö palveli lähinnä kaupallisia viestintäjäättejä. Hall kollegoineen tutki muun muassa sitä, miten yhteiskunnalliset, poliittiset, teknologiset, taloudelliset ja rodulliset tekijät vaikuttivat viestinnässä. Hallille ja hänen oppilailleen joukkotiedotus ei ollut viatonta sanomien välittämistä, vaan eri tahojen vallankäytön jännitteinen foorumi.

Kuitenkin Scannell etäänntyi nopeasti birminghamilaisen kulttuurintutkimuksen lähtökohdista. Hän antaa edelleen tunnustusta Stuart Hallin innostavalle opetustyölle, mutta Scannellin mielestä Hall korostaa liikaa median ideologisuutta. Scannell sen sijaan pitää yleisradio-ohjelmistoa uudenlaisen demokraattisen julkisuuden foorumina. Hänen mukaansa radio ja myöhemmin televisio antoivat kaikille mahdollisuuden osallistua julkisuuteen, joka aiemmin oli vain etuoikeutettujen vähemmistöjen saavutettavissa. Tässä yhteydessä tulee esille myös sidos historiaan. Hieman Marshall McLuhanin tavoin brittitutkija ajattelee, että viestintävälineet muovaavat peruuttamattomasti kulttuuria. Aikanaan harppauksia olivat olleet luku- ja kirjoitustaidon leviäminen

ja vaikkapa sanomalehtiä lukevan yleisön syntyminen. Nämä ”ihmisen uudet ulottuvuudet” muovasivat moderneja yhteiskuntia, mutta vasta sähköinen joukkoviestintä yleisradiojärjestelmällään loi yleisjulkisuuden, jossa sekä poliittinen, uskonnollinen, sivistyksellinen että viihteellinen ohjelmisto tavoitti kansakuntien laajuisia yleisöjä.

Stuart Hallin tavoin Scannell hyväksyy ohjelmasisältöjen moniulotteisuuden ja niissä tapahtuvan aktiivisen merkitysten muodostumisen, mutta hänestä on haastavampaa tutkia, millaisia uusia mahdollisuuksia ihmisille avautuu joukkoviestinnässä kuin jäljittää mediatodellisuuden ideologisia käytänteitä.

Lontoolainen mediahistorioitsija siis korostaa sähköisen joukkoviestinnän mukanaan tuomaa vallankumouksellista kulttuurimuutosta, jossa BBC:n ohjelmat mahdollistivat aiemmin sivuutettujen kansankerrosten osallistumisen edes symbolisesti yhteisyyteen. Tutkijan innostuneesta tekstistä välittyy ajatus, että myös tutkimuksen tehtävä on palauttaa sähköinen media ihmettelyn aiheeksi. Vaikka omassa väitöstutkimuksessani olen halunnut etsiä yleisradioviestinnän ideologisia sidoksia, pidän Scannellin lähestymistapaa arvokkaana, sillä kieltämättä näin hän pystyy havainnollistamaan sähköisen viestinnän valtaavan merkityksen ihmisten arjen muokkaajana.

Historian näkökulmasta tämä muutos on tapahtunut äskettäin. *Tiedotustutkimus*-lehteen (1/1996) suomennetussa artikkelissaan ”Historia, mediat ja viestintä?” Scannell pohtii media-käsitteen lyhyttä historiaa. Tutkijat alkoivat käyttää käsitettä nykyisessä merkityksessään vasta 1960-luvulla, jolloin ajatus medioiden hallitsemasta maailmasta syntyi ja televisionkatselu sai sekä Yhdysvalloissa että Euroopassa vakiintuneen sijan ihmisten päivittäisrytmissä. Scannellille mediahistorian ensisijainen tutkimuskohde on siis joukkoviestintä – ja ehkä juuri seuraavassa järjestyksessä: radio, televisio ja sanomalehdistö, eikä hän ole kiinnostunut laventamaan sen tutkimusaluetta.

Tuotantorakenteista ohjelmien analyysiin

Miten Paddy Scannell päätyi tutkimaan nimenomaan BBC:n tuotantorakenteita ja ohjelmistoja? Tutkijan omien sanojen mukaan käänne-

kohta oli vierailu BBC:n dokumenttielokuvien arkistoon, jossa hänelle paljastui tutkimattomien aineistojen runsaus. Arkistovierailulla oli mukana myös tutkijakumppani David Cardiff.

Sittemmin Scannell on todennut, että *A Social History of British Broadcasting* on kivijalka, jolle hänen seuraava tutkimuksensa *Radio, Television & Modern Life. A Phenomenological Approach* rakentuu. Tutkija esittelee metaforan yleisradiohistorian kirjoittamisen sukupolvista. Sen mukaan historioitsijat ovat edenneet instituutiohistorioista tuotantorakenteisiin ja sieltä kohti ohjelmien analyysiä. BBC:n historiankirjoittaja Asa Briggs laati 1980-luvulla ensimmäisen sukupolven instituutiohistoriaa, ja tämän perustan päälle Cardiff ja Scannell hahmottelivat ohjelmien tuotanto-olosuhteiden tarinan.

Tässä kohtaa Paddy Scannellin ajatukset saattavat tuntua kategorisilta, sillä hän tulee rakentaneeksi deterministisen oloisen mallin ihanteelliselle tutkimuksen etenemiselle. Mutta on kuitenkin huomattava, että Scannell pikemminkin kuvaa britannialaisen yleisradiohistorian kirjoittamisen prosessia kuin kertoo, että näin tulisi välttämättä aina toimia. Käytännössä yleisradiohistorioissa on monesti edetty instituution kautta ohjelmien tutkimukseen ja viestinnän merkitysten analyysiin. Tähän on vaikuttanut yleisradioiden syntyprosessi ja vakiintuminen. Erityisesti Euroopassa valtiot ottivat tehtäväkseen sähköisen kommunikaation sääntelyn. Monista tutkijoista on tuntunut luontevalta tarkastella sähköistä joukkotiedotusta juuri osana politiikkaa ja valtiollista viestintää. Kohde on siis antanut tämänkaltaiselle lähestymistavalle hyvän pohjan. Sotienjälkeistä Suomen Yleisradiota tutkinut Raimo Salokangas haki kontekstivetoiseen tutkimusasetelmaansa perusteluja Scannellin kautta.

Eetterimedian kulttuurihistorioitsijan onkin tarkasteltava sekä ohjelmia että niitä tuottavaa ohjelmayhtiötä, instituutiota. Nämä eivät voi olla tutkimusasetelmassa täysin irrallaan toisistaan.

Teoksessaan *Radio, Television & Modern Life* Paddy Scannell ilmoittaa siirtyneensä kolmannen sukupolven kysymyksenasetteluihin. Tämä tarkoittaa entistä tarkempaa ohjelmien lähilukua. Kirjan alaotsikko *A Phenomenological Approach* viittaa fenomenologiseen lähestymistapaan, joka filosofian viitekehyksessä merkitsee jonkin asian tutkimista sellaisena kuin se ilmenee tietoisuudelle. Teoksen mukaan joukkoviestintä

ilmenee länsimaisen ihmisen tietoisuudelle jokapäiväisyytenä, toistuvuutena.

Tärkeimmän innoituksen viestinnän jokapäiväisyyden pohdintaan Scannell sai Martin Heideggerin pääteoksesta *Sein und Zeit* (1927), joka keskittyy ei sen vähempään kuin olemisen ongelmaan. Saksalaisfilosofi pohtii ihmiselle ominaista maailmassa olemisen tapaa. Heideggerilaisen analyysin mukaan meidät tekee inhimillisiksi subjekteiksi se, että olemme erilaisin käytännöin yhteydessä toisiin ihmisiin sekä materiaaliseen maailmaan. Scannellilaisessa ajattelussa yleisradio ohjelmineen on ymmärrettävissä yhdeksi käytännön siteeksi maailmaan. Kun tutkija luotaa nykyihmisen maailmassa olemisen tapoja, hän paikantaa lähimenneisyydestä ja nykyisyydestä todellisuuden, jossa ihmisen maailmassa olemista määrittää media-arki rutiineineen. Sähköisen median tarjoilemassa jokapäiväisyydessä olennaista ovat ohjelmat.

Scannell kysyy, mikä tekee yleisradio-ohjelmista vetovoimaisia ja suosittuja. Hänen mukaansa vastaus löytyy säännönmukaisuudesta ja toistuvuudesta, joille median käyttäjän odotukset rakentuvat. Säännönmukaisuuteen tottunut mediakäyttäjä yhtäältä odottaa viestimiltä tiettyntyyppistä ohjelmistoa ja toisaalta taas yllättyy poikkeamista. Tämä ajatus ei sinällään ole vallankumouksellinen. Saman havainnon teki jo 1960-luvulla muun muassa italialainen semiootikko Umberto Eco, joka tutki populaarifiktio kerrontaa ja vastaanottoa. Scannellin analyysin suunta on kuitenkin toinen, sillä hän on kiinnostunut lähetystoiminnan luomasta tunneilmastosta, kun taas Eco paikansi säännönmukaisuuksista tarinoiden rungon, struktuurin, ja tätä kautta sisältöjen kulttuuriset merkityskudokset.

Scannellin fenomenologisessa lähestymistavassa on tärkeää se, että hän ymmärtää nämä tietoisuudelle ilmenevät merkitykset – yleisradio-ohjelmat – sosiaalisena yhteisyytenä, jonka osapuolina ovat sekä tekijät että viestinnän vastaanottajat. Tutkimuksen tehtävä ei siis ole tiedonsiirron analysointi, vaan mediasisältöjen ja niiden aikaansaaman vuorovaikutuksen tulkitseminen. Haastavaa työstä tekee se, että yleisradio-ohjelmat kuuluvat arkeen niin itsestäänselvästi, että niiden läsnäoloa on Scannellin mukaan jopa vaikea eritellä. Hänen ohjelma-analyysiensä työkäsitteet ovat intentionaalisuus, seurallisuus, uskottavuus, autenttisuus, identiteetti, tapahtumallisuus ja päivittäisyys. Näillä

tutkija uskoo voivansa tarttua median arkeen. En kuitenkaan esittelenäiden käsitteiden sisältöjä johdonmukaisesti, vaan tyydyn viittaamaan muutamiin avainkohtiin.

Kun tarkastelee Scannellin käsitystä yleisradioviestinnän seurallisuudesta, avautuu hänen lähestymistapansa anti kulttuurihistorialliselle tutkimustavalle. Brittitutkijaa askarruttaa se, miten radio ja televisio ovat muovanneet ja edelleen muovaavat elämäntapojamme. Eetterimedia on kiinnostavaa siksi, että monet avaavat vastaanottimen pelkäämään ajankulukseen. Millaiset ohjelmasisällöt houkuttelevat toistamaan tämän saman rituaalin uudestaan? Tämä kysymys johdatteli Scannellin analysoimaan vanhoja yleisön läsnäollessa toteutettuja BBC:n radio-ohjelmia, joiden ilmiäsuun kuului ainakin näennäisesti sosiaalisuus, mukavuus ja välittömyys, vaikka lähetykset olivat tarkoin ennakoitua suunniteltuja ja jokseenkin viimeistä piirtoa myöten harjoiteltuja. Jotta ohjelma pystyisi luomaan kestävän jännitteen sen pitää häivyttää etäisyyden tuntu. Kun toimittajat rentoutuivat mikrofonin ääressä, sen teki myös yleisö kodeissaan. Vähitellen ohjelmantekijät oppivat tunnistamaan keskiluokkaisen yleisön mieltymyksiä ja samalla kuuntelija siirtyi radion äärestä rennommin olohuoneen sohvalle.

Scannell kertoo, miten sota-aikana tämä ”kotoisa” ohjelmatyyppi pyrittiin valjastamaan Britannian yhteisiin sotatalkoisiin. Tutkija muistuttaa, että BBC:n äänimaailmasta puuttui työväenluokkainen puhe eikä tätä juuri kukaan pitänyt pulmana ennen toista maailmansotaa. Sodan alettua Britannian hallitus viestitti BBC:lle, että yhteishengen kohottaminen ja ylläpitäminen edellytti toimia ohjelmayhtiöltä. Paljon ennen sotia kehitelty estradiohjelman muoto sai uusia painotuksia, kun yleisön läsnä ollessa radioitavat lähetykset vietiin muun muassa lentokonetehdäisiin, joissa ääneen pääsivät valikoidut työväen edushenkilöt.

Scannell esittelee Wilford Picklesin juontaman sarjan *Billy Welcome*, jota radioitiin sotavuosina 1941–1942 pohjoisenglantilaisen työläisyhteisön edessä. Ohjelmien propagandistinen tehtävä oli välittää koteihin tyyneyttä ja korostaa työläisten panosta yhteisessä ponnistuksessa. BBC lähetti ohjelmaa tarkoituksella pohjoisesta todistaakseen, että koko maa ja yhteiskunnan eri kerrokset olivat mukana sotatalkoissa. Tämän vahvasti ohjelman kansanomaisen ja puhekielen äänimaailma aikana, jolloin virheetön kirjakieli oli BBC:n standardi. Radioyhtiön kuunteli-

jatutkimukset kertoivat, että keskiluokkainen yleisö löysi ohjelmat, kun taas työväki väheksyi niitä keinotekoisina ja valheellisina. Scannellin mukaan kuuntelijoiden kehittyvä erottelukyky osoitti, että väline oli tullut osaksi arkielämää. Nimittäin kuuntelijat eivät enää pelkästään haltioituneet radiolähetyksen takia vaan erittelivät kuulemaansa omista lähtökohdistaan. Scannell ei puhu medialukutaidosta, mutta sellaisen jalostumisesta työläisyleisön kriittisyys kumpusi. Täsmällisemmin voisi sanoa, että kuuntelijat olivat kehittyneet julkisen puheen analyysoijina. Jos painettu joukkoviestintä oli jopa marginalisoitunut puhetaidon merkityksen, radio palautti sen takaisin. Juuri sota-aika osoitti kouriintuntuvasti radion kautta välitetyn sanallisen ilmaisun tehon. Siksi on kiinnostavaa, että myös yleisö oli herkkä näille *seurallisille* puherekistereille.

Koskettavat äänet

Radio, Television & Modern Life -teosta lukiessa tulee selväksi, että tekijä on nimenomaan kiinnostunut puheen voimasta. Scannell kirjoittaa intentionaalisuudesta, jolla hän tarkoittaa ohjelmantekijöiden tapaa puhutella yleisöään. Sähköiset viestimet ovat suunnanneet ohjelmansa vastaanottajille kulloinkin ajanmukaisin keinoin. Muun muassa brittiläisessä puheradiossa muutoksen voi kiteyttää siirtymiseksi auktoriteettien puheesta tiskijukkien jutusteluun.

Vuoropuhelujen sävyt, naurahdukset ja tauot ovat Scannellille tärkeitä, kun hän erittelee arkisto-ohjelmien äänimaailmaa. Sota-ajan propagandistisessa ajanvietteessä juontajan sanailu oli yhdistelmä laskelmoivaa, murteellista kansanomaisuutta ja kirjakieltä. Tutkija huomaa, miten juontaja puhuttelee edessään istuvaa työläisyleisöä murteella, kun taas radiokuuntelijoille suuntaamansa repliikit tämä muotoilee kirjakielillä.

Pelkästään puheohjelmia Paddy Scannell ei teoksessaan analysoi, vaan yhtenä näkökulmana on britannialainen laulajatar Vera Lynn ja hänen nimikko-ohjelmansa *Sincerely Yours, Vera Lynn*. Kehyksenä tarkastelulle on uskottavuuden käsite – ja jälleen radiotutkija paneutuu toisen maailmansodan poikkeusoloihin. Sota-aikana BBC tarvitsi

monenlaisia mielialojen kohottamiseksi tarkoitettuja ohjelmia, joita voitiin turvallisin mielin radioida sotilaiden vastaanottiin ja kotirintamalla.

Tuottaja Howard Thomas onnistui kehittämään suosikkiohjelman Vera Lynnin ympärille. Scannell sijoittaa laulajattaren samaan traditioon kuin yhdysvaltalaiset kroonerit, jotka lauloivat sähköisesti vahvistettuun mikrofonin uudenlaisella intiimiydellä. Juuri intiimiydestä tuli Vera Lynnin tavaramerkki, jonka menestyspotentiaalin Thomas oli oikein aavistellut, vaikka laulajattaren ääntä jotkut moittivat heikoksi. Kun jokaisen ohjelman päätteeksi kaikui laulajatähden tulkinta *We'll meet again*, tiivistyi säkeissä sotavuosien kollektiivinen aikalaiskokemus. Sähköisen viestinnän teho ei ollut pelkästään puheessa, vaan musiikin ja sanojen luomassa taikapiiressä. Laulajan tunteikas melodia kaikui yhtä lailla bakeliittiradiosta pohjois-englantilaiselle sotamorsiamelle ja lomaansa viettävälle lontoolaiselle asevelvolliselle. Näillä keinoilla luotiin kansakunnan laajuinen samuuden kokemus, jollaisesta historioitsija Benedict Anderson on kirjoittanut kuviteltujen yhteisöjen rakentamisena. Radiolähetyksen teho muodostui yksinkertaisista mutta vetoavista keinoista. Kun uutisluonteinen propaganda ei onnistunut tekemään kaikkea, lopun hoiti oikein annosteltu ja kevyellä musiikilla siloteltu viihde. Paddy Scannellille tämä oli demokraattista yleisjulkisuutta, kun taas Stuart Hall puhuisi kenties valtionradion ideologisesta propagandasta.

Yhteisyyden kokemusten ohella yleisradiolähetykset tarjoilivat jo edellä luonnehditun päivittäisrytmin, josta on muodostunut nykyihmisen kokemusympäristön mitä arkisin ulottuvuus. Vaikka uutiset ovat tästä ilmeisin esimerkki, Scannellia kiinnostaa enemmän radion ja television identiteettejä tarjoilevat saippuasarjat. Näissä yleisö tempautuu mukaan ensimmäisen jakson valmiiseen maailmaan, jonka tapahtumien ja ihmissuhteiden verkosto jatkaa kutoutumistaan seuraavassa episodissa suoraan siitä, mihin edellinen jäi. Lukuisia juonirihmastoja kuljettava sarja uskottelee esittelevänsä todellisten ihmisten epätavallista elämää. Scannellin muotoilun mukaan porvarillinen romaani ”normalisoi” ja ruokki modernin ihmisen aisti- ja kokemusympäristöä tekemällä arkielämää näkyväksi. Vaikka historiallinen klassikkoromaani saattoi kertoa suurmiehistä, usein teoksen kuvaama ”todellinen elämä”

oli alempia yhteiskuntaryhmiä edustavien yksilöiden arkea. Sittenmin päivälehdistö otti arjen haltuun ja jatkoi identiteettien luomista. Ääniradio muutti arjen tempoa entistä kiihkeämmäksi, kunnes television tuoma visuaalisuus kasvatti sähköisen viestinnän tehon moninkertaiseksi. Siinä missä kirjallinen viestintä oli hitaudessaan vielä kontrolloitua, television assosiativinen teho ja nopeus merkitsivät käännekohtaa. Entiseen viattomuuteen ei ollut enää paluuta. Elokuvateollisuuden merkitystä Paddy Scannell ei kuitenkaan nosta esimerkkeihinsä, joissa fiktiiviset henkilöt ottavat sijan arjessa.

Mediakokemukset keskiöön

Sähköisen joukkoviestinnän tutkimuksessa fiktio- ja viihdeohjelmat ovat olleet sivussa, sillä varhemmin tiedotusopillinen tutkimus korosti median uutisluonnetta. Toki elokuva- ja televisiotutkimuksen oppiaineet ovat olleet kiinnostuneita ohjelmista, mutta näiden lähestymistapa on usein kummunnut taiteentutkimuksen perinteestä. Tämä on näkynyt siinä, että tutkijat eivät ole ulottaneet tutkimustaan joukkoviestinnän instituutioihin. Vähitellen painopiste on muuttunut sekä televisiotutkimuksessa että perinteisessä tiedotustutkimuksessa ja opinalojen metodiset rajalinjat ovat ainakin tällä hetkellä hälvenemässä. Kulttuurinen mediatutkimus, jollaista Paddy Scannellin tutkimusote edustaa, on kiinnostunut kaikista ohjelmasisällöistä ja niitä tarjoavista yhtiöistä.

On vielä korostettava, että teoksessaan *Radio, Television & Modern Life* Scannell on sekä sosiologi että historioitsija. Hän jäljittää modernin elämäntavan ydintä mediakokemuksista. Näin tehdessään hän siirtyy nopeasti sota-ajan radiolähetyksestä television ajankohtaislähetysten erittelyyn.

Vaikka historioitsijat ovat tottuneet varovaisiin ajallisiin siirtymiin, brittitutkijan ja kulttuurihistorioitsijan työtavasta löytyy paljon yhteisiä piirteitä. Siitä huolimatta, että Scannell liikkuu analyyseissään kiireesti vuosikymmeneltä toiselle, tutkittava ohjelma on hänelle sekä lähetysajankohdan ohjelmakartan että mediaympäristön ehdollistama. Ajatus medioiden keskinäisistä vaikutussuhteista on läheistä sukua kulttuuri-

historian kuten myös brittiläisen kulttuurintutkimuksen korostamalle tutkimuskohteen kontekstualisoinnille. Tämän periaatteen mukaan analysoitava media-ilmiö – ohjelma tai lajityyppi – on asetettava tarpeeksi laajaan asiayhteyteen, jotta sen toimintaperiaatteita ja merkityskerroksia voisi ymmärtää ja tulkita. Scannellin yksityiskohtaisissa ohjelma-analyyseissä on läsnä brittiläinen luokkayhteiskunta mutta myös median ja sukupuolen sidokset. Vaikkakaan nämä kytkökset eivät kohoa varsinaisiksi tutkimusongelmiksi, on tärkeää, että tutkija tunnistaa ne tulkinnoissaan.

Haluan korostaa lopuksi Scannellin merkitystä radiotutkijana, vaikka hän on yhtä lailla kirjoittanut televisiosta. *Radio, Television & Modern Life* -teoksen keskeinen viehätys on siinä, että tekijä pysähtyy miltei kirjaimellisesti radio-ohjelmien ääreen. Hän kysyy naiiviutta pelkäämättä, mitä arkiston kätköistä tuotu lähetys merkitsi aikalaisille. Mitä nauhalle taltioituneet yleisön naurahdukset viestivät? Miksi juontaja vaihtaa puherekisteriä kesken ohjelman?

Kiinnostavimmillaan Scannellin fenomenologinen ote tulvii hämmästelyä, jonka kautta hän onnistuu hahmottamaan sähköisen joukkoviestinnän erikoislaatuisen tavan kietoutua huomaamattomaksi arjen osaksi. Brittiprofessorin yksinkertaisen ja ehkä siksi mainion tutkimuksellisen oivalluksen voisi kenties tiivistää seuraavasti: kun radio-ohjelmia kuuntelee tarpeeksi tarkoin, kauan ja kontekstia hakien sekä kysellen, ne vastaavat takaisin. Menneisyyden äänien aistimista saattavat kuitenkin häiritä meille vieraan tuntuiset elementit. Tämän vuoksi lähteiden äänille on oltava herkkä.

Vara-avaimia

Hall, Stuart: *Kulttuurin ja politiikan murroksia*. Toim. Juha Koivisto et al. Vastapaino: Tampere 1992.

Rantanen, Terhi: "Viestinnän opetuksen pioneerina Isossa-Britanniassa." *Tiedotustutkimus* 1/1996, 66–69.

Beatriz Colomina: *Privacy and Publicity.*
Modern Architecture as Mass Media (1994)

Alkujaan katalonialainen Beatriz Colomina on yksi viime vuosikymmenen näkyvimpiä arkkitehtuurihistorioitsijoita ja -teoreetikkoja, joka on innostanut lukuisia arkkitehteja ja tutkijoita pohtimaan sukupuolen, median, teknologian ja modernin arkkitehtuurin välisiä suhteita. Hänen tähänastisena pääteoksenaan voidaan pitää kirjaa *Privacy and Publicity. Modern Architecture as Mass Media* (1994). Tämän lisäksi hän on toiminut usean arkkitehtuurijulkaisun (*Assemblage, Daidalos* ja *Grey Room*) toimituskunnassa ja monien kirjojen toimittajana (Esimerkiksi *Sexuality and Space*, New York: Princeton Architectural Press). Viime vuosina Colomina on tutkinut kylmän sodan ja modernin arkkitehtuurin vuorovaikutusta. Colomina on asunut Yhdysvalloissa vuodesta 1988, ja toimii tällä hetkellä Princetonin yliopiston arkkitehtuurihistorian ja -teorian professorina ja ”Media and Modernity” -ohjelman johtajana.

BEATRIZ COLOMINA: ARKKITEHTUURI, KIELI JA VISUAALISUUS

Silja Laine

Ja silmäsi, jotka kuin kaupat valoaan tuhlaa,
kuin lamppujen rivi joka valaisee kansanjuhlaa
(*Tes yeux, illuminés ainsi que des boutiques*
Et des ifs flamboyants dans les fêtes publiques)

Yllä oleva runositaatti on peräisin ranskalaisen Charles Baudelairin kokoelmasta *Pahan kukkia*. Baudelaire on yksi modernia elämänmuotoa käsittelevän tutkimuksen siteeratuimmista runoilijoista, mutta arkkitehtuurintutkimuksessa runous, kirjallisuus tai ylipäätään kielellinen kulttuuri ei ole ollut kovinkaan usein huomion kohteena. Niinpä, lukiessani tämän sitaatin Beatriz Colominan teoksessa *Privacy and Publicity. Modern Architecture as Mass Media*, olin varsin yllättynyt huomatesani, että kiinnostus kielelliseen ilmaisuun saattoikin olla yhdistettävissä arkkitehtuurintutkimukseen, aivan kuten visuaalisen kulttuurin tutkimuskin.

Kieli ja havainto

Aloitellessani opintojani 1990-luvun alussa visuaalisen kulttuurin tut-

kimus oli eriytyvässä omaksi alakseen, jolla oli kiinnekohtia myös kulttuurihistorialliseen tutkimukseen. Historiantutkimuksen käytännössä kuvat ja kuvallisuus eivät kuitenkaan aina päässeet tutkimuksen ytimeen asti. Tutkimus ei kohdistunut silloin, kuten ei aina vieläkään, itse kuviin ja niinpä, lisääntyvästä kiinnostuksesta huolimatta, tutkimuksen varsinainen analyysi ja argumentointi laadittiin usein muiden lähteiden pohjalta ja visuaalisen aineiston osaksi jäi tyytyä eräänlaiseen kuvittajan rooliin.

Omassa ymmärryksessäni historiantutkimus ja visuaalisuus kohtasivat toden teolla vasta kun olin lukenut Walter Benjaminia, ja vähä vähältä myös sisäistänyt sen, että historiallisia eivät ole ainoastaan kuvat itsessään vaan että tapamme katsoa ja tehdä havaintoja ovat yhtä lailla omaan aikaamme sidottuja. Olipa kyseessä sitten taulu, kirkko tai arkinen maisema, niin ymmärtääksemme sen merkityksen menneisyyden ihmisille, tarvitaan varsin kokonaisvaltaista ymmärrystä tuon toisen ajan arvoista ja aisteista sekä niiden jäsentymisestä. Tiedotustutkija Janne Seppänen on käyttänyt käsitettä visuaalinen järjestys, jonka luonteen hän ymmärtää normatiiviseksi, sosiaalisesti järjestykseksi. Sen osana yksittäisetkin kuvat tulevat tulkituiksi. Historiantutkijalle on tähdellistä ymmärtää näiden visuaalisten järjestysten olemassaolo, mutta sen lisäksi myös eri aistien välisten suhteiden ja hierarkioiden muuttuva luonne.

Arkkitehtuurin historiasta kiinnostuessani huomasin pian, että aika suuri osa lähdeaineistosta koostui rakennuspiirustuksista, luonnoksista ja valokuvista ja oli siis luonteeltaan visuaalista. Kirjallistakin aineistoa löytyi kyllä runsaasti, mutta tämä ei ensin tuntunut kovin ongelmalliselta, sillä kirjalliset lähteet vaikuttivat helpommin lähestyttäviltä. Vaikeus tuntui piilevän ensinnäkin siinä, että vaikka lähteet ovat suurelta osin visuaalisia, ei arkkitehtuuri ole pelkästään silmän taidetta vaan tilan taidetta, joka koskettaa kaikkia aisteja. Aistikokemuksiin on kuitenkin erittäin vaikea päästä käsiksi, sillä monet niistä eivät jätä itsessään jälkiä, eivät kielellisiä eivätkä kuvallisia.

Toinen vakava pulma oli oman näkemyksen kielellistäminen. Tämä perustavaa laatua oleva vaikeus koettelee arvatenkin kaikkia ei-verbaalisesta taiteesta kirjoitettavia ja sitä tutkivia, sillä kun kuvailee elokuvaa, maalausta, tanssikappaletta tai rakennusta, joutuu siirtymään ilmaisu-

järjestelmästä toiseen. Arkkitehtuurista kyllä puhutaan toisinaan semi-oottisessa hengessä kielenä, omana merkitysjärjestelmänään, mutta silloinkaan kyse ei ole puhutusta tai kirjoitetusta kielestä vaan arkkitehtonisten tyylien muodostamasta merkitysjärjestelmästä. Tämän lisäksi arkkitehtuurilla on oma kirjallinen kielensä, arkkitehtuurin tutkimus, joka on oma instituutionsa, jolla on omat perinteensä, tarkasti vaalitut käsitteensä ja kenties rajoituksensakin.

Nämä kaksi ongelmaa, visuaalisuuden tuominen historiallisen tutkimuksen ytimeen ja arkkitehtuurin sanallistaminen, olivat muodostuneet lähes ylipääsemättömiksi kompastuskiviksi aloittelevalle tutkijalle, kun *Privacy and Publicity* sattui käsiini. Teoreettisesti kirja kurkottaa pitkälti Walter Benjaminin käsityksiin modernin elämänmuodon ja teknologian vaikutuksesta havainnointitapoihin, mutta jakaa Benjamin kanssa myös kiinnostuksen kieleen. Yhdistämällä Benjaminin käsitykset moderniin arkkitehtuuriin, sen visualisoitumiseen ja siitä kirjoittamiseen Colomina valaa uskoa siihen, että arkkitehtuurista voi kirjoittaa samalla kertaa puhuttelevasti, analyttisesti ja maailmaan suuntautuen.

Arkkitehtuurista kirjoittaminen

Arkkitehtuurin ja sen tutkimuksen yhteydessä modernin ja modernismin käsitteet voivat joskus sulkea ovia enemmän kuin avata niitä, eikä tämä ole välttämättä yksittäisen tutkijan vika. Modernin käsitteellä saattaa arkkitehtuurin tutkimuksessa olla jopa eräällä tavalla jähmettävä vaikutus, sillä se sulkee siitä kirjoittavan tiettyyn piiriin ja sitoo hänet tietynlaiseen, modernistiseen kielenkäyttöön. Taidehistorioitsija Adrian Fortyn mukaan moderni arkkitehtuuri on paitsi joukko rakennuksia myös kaikenkattava diskurssi. Modernismin kaikkivoipaisuus, sen ylittämättömyys, syntyy ensinnäkin siitä, että modernismia on vaikea haastaa ja kritisoida, koska on lähes mahdotonta puhua modernista arkkitehtuurista kielellä, joka ei itsessään jo olisi modernismin kyllästävä. Esimerkiksi sellaiset käsitteet kuin tila, historia tai muoto eivät arkkitehtuurista puhuttaessa ole neutraaleja. Vaihtoehtoista kieltä ei yksinkertaisesti ole olemassa. Toiseksi, Forty esittää, juuri kieli on

modernismin elinvoimaisin piirre. Se on muuttunut jopa vähemmän kuin arkkitehtuuri, jonka mukana se on syntynyt ja kasvanut.

Fortyn väite kumpuaa nykyisyydestä ja siitä millaiseksi puhe modernismista on 1900-luvun mittaamattomasti muodostunut, mutta *Privacy and Publicity* suuntautuu ajassa taaksepäin 1910- ja 1920-luvulle, modernismin rakennushetkiin, ja tarkastelee niitä aineksia, joista tuo kieli on syntynyt. Kirjan tutkimuskohteena on kaksi modernia arkkitehtia, itävaltalainen Adolf Loos ja ranskalainen Le Corbusier, ja kaksi vastakaista tapaa kielellistää ja visualisoida arkkitehtuuria. Loosin näkemys on varsin äärimmäinen; hän suhtautuu erittäin varauksellisesti siihen, että arkkitehtuuria voisi visualisoida tai kuvata jonkin toisen mediumin avulla. Hän oli esimerkiksi sitä mieltä, että piirustukset ja luonnokset rakennuksista ovat vain teknistä kieltä, joka ei kerro arkkitehtuurista juuri mitään. Loos oli jyrkän kuvakielteinen; hän taisteli modernisoinnin mukanaan tuomaa visualisoitumista vastaan ja uskoi kirjoitetun kielen olevan paljon parempi väline arkkitehtuurin kuvaamiseen. Loosin kuuluisan väittämän mukaan Parthenon voidaan kuvata sanoin, mutta ei kuvin. Hän oli myös suorastaan ylpeä siitä, että hänen suunnittelemansa talot eivät olleet millään tavalla edukseen valokuvissa. Kieli on toisin sanoen ainoa semioottinen järjestelmä, joka pystyy tulkitsemaan toista semioottista järjestelmää muuttamatta sitä toiseksi. Loos myös tuhosi suuren osan yksityisarkistostaan jättäen jälkeensä suunnittelemiensa talojen lisäksi vain satunnaisia fragmentteja ja muutaman esseän. Paradoksaalista kyllä, näitä muutamaa esseettä luetaan edelleen ahkerasti ja on lähes mahdotonta löytää sellaista tutkimusta Loosin arkkitehtuurista, jonka lähteenä eivät olisi juuri nämä säilyneet esheet. Parthenonin kuvaamista koskevan väitteen lisäksi myös tunnettu iskulause ”ornamentti on rikos” on Loosilta peräisin.

Le Corbusier'n kanta kuvaan ja kieleen on pitkälti päinvastainen. Le Corbusier'n kenties kuuluisimmassa kirjallisessa teoksessa *Vers une architecture* Parthenon esiintyy nimenomaan kuvina, ja kaiken lisäksi valokuvina. Siinä missä Loos tietoisesti tuhosi lähes kaikki dokumentit valmiista töistään, Le Corbusier säilytti kaiken mahdollisen aina pesulakuiteista kirjeisiin, postikortteihin, sanomalehtileikkeisiin, sekä tietysti kaikki mahdolliset suunnitteluun liittyvät piirustukset, valokuvat ja muut dokumentit. Hänen arkistonsa löydöistä on julkaistu kirjasar-

joja, jotka käsittävät muun muassa 32 000 piirrosta ja 73 muistikirjan verran kirjoitettua tekstiä. Näin valtaisa määrä aineistoa selättää helposti tutkijan, joka haluaisi tulkita tutkimansa tekstiä kriittisesti ja hienovaraisesti. Miten näin valtaisaa aineistoa voisi lähestyä? Miten erottaa olennainen ja epäolennainen?

Colominan ensimmäinen huomio on, että kummankin arkkitehdin kohdalla keskeiseksi nousee kysymys ovesta tai sisäänkäynnistä. Ovet ja sisäänkäynnit ovat kummankin arkkitehtuurissa omaleimaisia, mutta kysymyksen voi ymmärtää myös metaforisesti: miten astua sisään arkiston maailmaan, kun toista aineistoa leimaa aineiston eksessiivisyys, toista taas aukot ja poissaolo? Loosin ja Le Corbusier'n tavat suhtautua julkisuuteen ovat täysin vastakohtaiset, mutta Colominan oivallus on, että heitä yhdistää hyvin latautunut suhde julkisuuteen ja tarve kontrolloida sitä, miten heidän ajattelunsa ja työnsä näkyvät julkisuudessa. Molemmat vaikuttavat myös olevan äärimmäisen tietoisia siitä, että arkistoitu aineisto – ja arkisto-instituutio itsessään – murtavat julkisuuden ja yksityisyyden rajoja, sillä arkistossa alkujaan yksityinen aineisto muuttuu julkiseksi. Loosin vastaus tälle ”yksityisyyden menetykselle” oli siis tuhota lähes kaikki mahdollinen. Le Corbusier taas suunnitteli aina sisustusta myöten – hän oli lähes pakkomielteisen kiinnostunut asiakirjojen säilytykseen tarkoitetuista kaapeista – rakennuksen, jossa hänen arkistojaan säilytetään, ja sitä kautta tavallaan manipuloi sitä, miten näitä aineistoja aivan konkreettisesti lähestytään.

Ikkuna, yksityisyys ja julkisuus

On vaikea kuvitella taloa ilman ikkunaa; ikkuna on seinän, katon, lattian ja oven ohella arkkitehtuurin peruselementtejä. Yksi modernin arkkitehtuurin teknologisia uutuuksia on ollut ikkunan uudenlainen käyttö. Kun pilareista tuli kantavia rakenteita, seinät vapautuivat kannattavasta tehtävästään ja ikkunoiden koko saattoi kasvaa. Myös ikkunoiden merkitys muuttui, katsottiinpa niihin sitten sisältä tai ulkoa. Siinä missä vaikkapa barokkiarkkitehtuuri oli rakennettu kiinteän katseen varaan, oli modernille arkkitehtuurille ominaista liikkuva katse. Kun siis astuu sisään corbusier'laiseen taloon, katseella ei ole yhtä kiinnekohtaa vaan

nauhaikkunoiden horisontaaliset linjat ikään kuin pakottavat katseen alituiseseen liikkeeseen, kuten junassa tai elokuvassa. Olemme nykyään luultavasti niin tottuneita nauhaikkunoihin, että sen pohtiminen, miten ikkunasta tulee katsoneeksi ulos, ei ehkä tunnu kovin oleelliselta. Colominan tapa analysoida Le Corbusier'n ikkunoita on kuitenkin äärimmäisen innostava esimerkki siitä, kuinka varsin arkisen aistimuksen historiallistaminen ja käsitteellistäminen saattavat valaista jotakin olennaista koko kulttuurista, tässä tapauksessa yksityisen ja julkisen muuttuvia ja jännitteisiä suhteita.

Suuret ikkunat myös nostivat uudella tavalla esiin kysymyksen näkyydestä ja näkymisestä. Colominan tulkinnan mukaan Le Corbusier'n käsityksen ikkunoista voi kiteyttää niin, että sisällä oleminen on ulos katsomista kun taas ulkona oleminen on katsottavana olemista. Niinpä modernissa yksityisyydessä onkin kyse siitä, että on poissa kuvasta, näkymättömissä ja tavoittamattomissa, kun taas julkisuus on näkymistä, kuvassa olemista. Tästä seuraa se, että yksityisyys ja julkisuus muuttuvat ennen kaikkea visuaalisiksi kategorioiksi. Kysymys yksityisyyden luonteesta on yksi modernin kulttuurin kipupisteitä, sillä se on jatkuvasti uhattuna. Suuret ikkunat ovat tästä yksi oire, sillä ne tarjoavat näyn molempiin suuntiin, ja näin koti ei olekaan yksityisyyden tila vaan julkisuuteen suuntautunut oman elämän näyteikkuna. Tästä seuraa muun muassa kaupallisuuden hiipiminen yksityiselämän alueelle. Juuri tässä kohtaa Colominaa siteeraa Baudelairea; silmät eivät ole enää intiimin sielun peilejä vaan näyteikkunoita. Yksityisyys on läpikotaisin kaupallistunutta, tai vielä pidemmälle tulkittuna: mikään näkyvä ei voi enää olla yksityistä. Baudelairen runossa silmät ovat prostituoidun silmät, ja runoa on tulkittu usein juuri naiseuden, ostamisen ja kuluttamisen problematiikasta käsin, mutta sen voi siis nähdä kuvaavan yksityisyyden (rivoa) kaupallistumista yleisemminkin.

Arkkitehtuuri ja historiantutkimus

Colomina on arkkitehtuurihistorioitsija ja -teoreetikko, eikä *Privacy and Publicity* ole historiantutkimusta sanan institutionaalisessa merkityksessä. Colomina kuitenkin lähestyy lähteitään niin laajasti ja yllättävästi

kontekstoiden ja analysoiden, että hän onnistuu tekemään nimenomaan historiallisesti kiinnostavia tulkintoja. Yksi syy tähän on eittämättä se, että hän tarkastelee arkkitehtuuria pikemminkin osana maailmaa kuin suljettuna instituutiona. Tämä näkyy jo hänen lähdepohjassaan; se ei koostu pelkästään arkkitehtuurin omista instituutioista peräisin olevista lähteistä vaan ulottuu paljon laajemmalle. Teoksen lähdepohjan kirjavuus saattaa tosin ensin herättää hieman hämmennystä tai ainakin kysymyksen siitä, riittääkö pelkkä ajallinen samanaikaisuus liittämään ilmiöt toisiinsa. Colomina onnistuu kuitenkin varsin hyvin valaisemaan esimerkiksi psykoanalyysin ja valokuvan samanaikaista ilmaantumista ja yleistymistä. Molemmat sekoittavat ja problematisoivat sisätilan ja ulkotilan välistä suhdetta, toinen positiivin ja negatiivin, toinen tietoisuuden ja tiedostamattoman käsitteiden avulla. Rinnastus ei ole vain Colominan tulkinta vaan Sigmund Freud käytti itsekin valokuvanegatiivin metaforaa tiedostamattomasta, mikä antaa Freudin tietoisuuskäsitykselle kiinnostavasti visuaalisen vivahteen ja osoittaa kuinka erilaisia elämänalueita visualisoituminen kosketi.

Monet Colominan esittämistä väitteistä koskevat nimenomaan Loosia ja Le Corbusier'ta, mutta eivät ole välttämättä yleistettävissä. Yksiselitteisin anti arkkitehtuurintutkimukselle piilee tavassa, jolla Colomina suhtautuu arkkitehtien kirjoituksiin ja muihin lähteisiin; ne eivät ole itsestään selvää todistusaineistoa, vaan vaativat lähdekritiikkiä ja tulkintaa aivan kuten mikä tahansa muukin tutkimuslähde. Colomina itse selvästikin rakastaa paradokseja ja yllättäviä asetelmia, ja sel-laisilta arkkitehdeiltä kuin Loos ja Le Corbusier näitä on helpommin löydettävissä kuin vaikkapa suomalaisten arkkitehtien piiristä, jotka ovat usein toimineet toisenlaisessa mittakaavassa ja toisenlaisessa julkisuudessa. Siitä huolimatta Colominan perusteet siitä, että moderni arkkitehtuuri on erottamattomasti kietoutunut massakulttuuriin ja että arkkitehtien kielelliset kuvaukset ovat kaikessa ristiriitaisuudessaan merkittävä osa arkkitehtuurin merkitysten muodostumista, ovat huomionarvoisia oletuksia missä tahansa modernia arkkitehtuuria käsittelevässä tutkimuksessa.

Lähteet ja visuaalisuus

Visuaalisuus nivoutuu Colominalla osaksi tutkimusta hyvin monella tasolla olematta kuitenkaan itsestään selvää. Lopputulos yllättää, sillä hylätessään kuvien käytön vain tekstiä vahvistavana elementtinä hänen onnistuu löytää yllättäviäkin näkökulmia. Esimerkiksi tarkastellessaan Le Corbusier'n äärimmäisen ristiriitaista suhdetta kuviin ja piirtämiseen Colomina onnistuu jäljittämään millä tavoin *L'Esprit Nouveaun*, Le Corbusier'n 1920-luvun alkuvuosina toimittaman modernistisen arkkitehtuurijulkaisun, kuvia käsiteltiin. Kuvat olivat hyvin manipuloituja, eikä uskollisuus alkuperäistä rakennusta ja ympäristöä kohtaan ollut millään lailla ensisijaista. Le Corbusier'lla oli myös erittäin läheiset suhteet mainostajiin, ja mainosten kuvakieli alkoi suorastaan dominoida myös arkkitehtuurikuvia. Näin arkkitehtuuri ikään kuin kehystettiin kulutustuotteeksi muiden tuotteiden rinnalle, eikä tilanne ole paljonkaan muuttunut näihin päiviin mennessä, kuten kuka tahansa kansainvälisiä arkkitehtilehtiä tai vaikka suomalaista *Arkkitehti*-lehteä lukeva voi todeta; toimituksen kuvat ja mainoskuvat eroavat toisistaan paljon vähemmän kuin tavallisten lehtien kuvat.

Arkkitehtuuri ei ole pelkästään silmän taidetta, mutta Colomina keskittyy paljon katseeseen ja katsomiseen. Katsomista ja visuaalisuutta käsittelevää tutkimusta on toki paljonkin, mutta historiantutkimuksen kannalta Colomina on antoisa, koska hän ei tyydy kuvaamaan ”valmiita” visuaalisia ilmiöitä vaan tarkastelee erään visuaalisen järjestyksen rakentamista. Colomina ei väitä, että arkkitehtuuri olisi sinällään visuaalista, mutta kylläkin, että modernisoitumisen myötä arkkitehtuuri on visualisoitunut. Arkkitehtuuriin tutustutaan yhä harvemmin fyysisesti rakennuksessa vaan useammin sanoina ja kuvina lehtien sivulta, valkokankaalta tai kenties näyttöpöytäteeltä.

Vara-avaimia

- Baudelaire, Charles: *Pahan kukkia*. Suom. Yrjö Kaijärvi, Alkuteos *Les Fleurs du mal* (1861). Otava: Helsinki 1962.
- Colomina, Beatriz: *Privacy and Publicity. Modern Architecture as Mass Media*. MIT Press: Cambridge, Mass. & London 2000 (1994).
- Forty, Adrian: *Words and Buildings. A Vocabulary of Modern Architecture*, Thames & Hudson: London 2000.
- Le Corbusier: *Kohti uutta arkkitehtuuria*. Suom. Pauliina Nurminen ja Kustannusosakeyhtiö Avain. Alkuteos *Vers une architecture* (1923). Avain: 2004.
- Seppänen, Janne: *Katseen voima. Kohti visuaalista lukutaitoa*. Vastapaino: Tampere 2002.

Carolyn Marvin: *When Old Technologies Were New.
Thinking About Electric Communication in the
Late Nineteenth Century* (1988)

Carolyn Marvin on pian toisen maailmansodan jälkeen syntynyt viestinnän tutkija, jonka väitöskirja valmistui vuonna 1979. Noin kymmenen vuotta sen jälkeen hän julkaisi ensimmäisen kirjansa, josta alla kirjoitan. Se on laajasti kiitetty teos paitsi mediahistorian myös teknologian historian tutkijoiden piirissä. Marvin on silti pysytellyt viestinnän ja kulttuurintutkimuksen parissa. Carolyn Marvin tutkii ja opettaa Pennsylvanian yliopiston The Annenberg School for Communication -laitoksella. Maisteriksi Carolyn Marvin valmistui Sussexin yliopistosta, jossa häntä ohjasi brittiläinen viestinnän historian tutkija Asa Briggs. Marvin kertoi sähköpostiviestissä, että hän löysi insinöörilehtien vanhat kirjoitukset ja niiden värikkäät fantasiat ja kuvitelmat tulevaisuudesta Briggsin tutkimusprojektissa työskennellessään. Juuri tulevaisuuden kuvittelua hän tutki väitöskirjassaan, jonka hän teki Yhdysvalloissa (University of Illinois at Urbana-Champaign). Väitöskirjan materiaalista syntyi pitkän ja työlään miettimisprosessin jälkeen kirja *When Old Technologies Were New*. Sitä kirjoittaessaan hän huomasi, että samanlaista tulevaisuuden kuvittelua, jota hän tutki sähköän alkuaikojen osalta, ilmeni parhaillaan kun keskusteltiin tietotekniikasta ja upouusista mikrotietokoneista. Näistä samankaltaisuuksista hän ei enää ehtinyt kirjaan kirjoittaa, mikä häntä on jonkin verran kaduttanut. Marvinin mukaan kesti vuosia ennen kuin lukijat kunnolla ymmärsivät paraleelit. Hän kertoi kirjan kirjoittamisen jättäneen pysyvän kiinnostuksen tekstuaalisesti tai teoreettisesti saavutetun tiedon ja ruumiillisesti tuotetun tietämyksen väliseen kamppailuun. Aihe liittyy myös hänen teoreettisen kiinnostukseensa yhteiskunnan ja yhteisöjen rajojen ja niiden ilmenemien tutkimiseen. Yksi Marvinin tutkimuskohde on ollut kansalliset symbolit ja isänmaalliset käytännöt. Näistä hän on julkaissut David W. Inglen kanssa kirjan *Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American Flag*. (Cambridge University Press: Cambridge, 1999).

ANNA PORVARILLE SÄHKÖÄ!
Carolyn Marvinin *When Old Technologies Were New*

Petri Paju

Uudet teknologiat haastoivat vakiintuneen yhteiskunnallisen järjestyksen monin tavoin 1800-luvun lopulla. Yhdysvalloissa sähkönnomittilaiset tuottivat julkisuudessa innolla kirkkaampaa tulevaisuutta mutta halusivat samalla säilyttää ennallaan kodin piirin sekä luokkien erot ja yhteydet. Puhelin aiheutti päänvaivaa vanhemmille. Se tarjosi esimerkiksi nuorille tytöille ennen kuulumattoman ja vaikeasti valvottavan väylän seurusteluun kodin seinien ulkopuolisten sulhaskandidaattien kanssa. Periaatteessa puhelin myös rapautti luokkajärjestyksestä mahdollis-
tamalla soittamisen kenelle tahansa. Toisaalta kameran tai fonografin, varhaisen äänityslaitteen ja levysoittimen, avulla talonväki saattoi salaa tarkkailla palvelijoiden toimintaa.

Carolyn Marvin tutkii kirjassaan *When Old Technologies Were New. Thinking About Electric Communication in the Late Nineteenth Century* (1988) sähkönn aikakauden alkua, 1800-luvun loppuneljänneestä, jolloin keksittiin useita sähkönn viestinnän esimuotoja. Silloiset odotukset viestinnän sähkönnestä tulevaisuudesta liittyivät – meille vanhoihin tuttuihin – keksintöihin kuten sähkövalo ja puhelin, joihin Marvin keskittyy. Ne olivat uusinta uutta, länsimaisen tieteen parhaita tuotoksia. Kiinnostavasti kaikki kuviteltiin toisin kuin mitä aikanaan toteutui.

Sähköistä joukkoviestintää esimerkiksi ennakoitiin toteutettavan heijastamalla sähkövalolla viestejä taivaalle. Pilvistä lukemalla suuret kansanjoukot saattoivat nauttia uutisista nopeasti ja kaukanakin. Huolimatta siitä, että monet asiat kehkeytyivät toisin kuin tuolloin unelmoitiin tai suunniteltiin, Marvinin mukaan näistä varhaisista diskursseista periytyvät monet nykyiset viestintäteknologioihin kiinnittyvät käytännöt ja keskustelut.

Tartuin Carolyn Marvinin kirjaan kulttuurihistorian proseminaria tehdessäni. Tarkoitukseni oli käyttää silloin sadan vuoden takaista tilannetta jonkinlaisena vertailukohtana tai inspiraation lähteenä tarkastelllessani 1980-luvun alkua, jolloin mikrotietokoneet tekivät ns. läpimurtoa Suomeen. Kahdeksankymmentäluvun tietokoneharrastajat tai tulevat ammattilaiset hahmottivat ja muokkasivat hekin tulevaisuutta, joka vaikutti 1990-luvulla jo ainakin osittain "tulleen". He määrittivät sekä tuottivat omaa paikkaansa siinä, kuten sähköalan asiantuntijat olivat aikanaan tehneet. Asetelma innoitti tulkitsemaan ja soi oivalluksia, mutta parhaiten mieleen jäi Marvinin ajatuksella hiottu, omaperäinen ja sujuva tulkinta elämästä sadan vuoden takaa.

Aluksi teknologiaan liittyvän aiheen tutkiminen tuntui vaikealta. Se oli tuntematonta maata, jossa oli vaikea päättää mihin tarttua. En tarkoita, etteikö erilaisia oletusten ja ennakkoluulojen tukemia havaintoja ja ajatuksia olisi pulpannut mieleen: kuten että teknologia on usein myös vahingollista vaikka sitä juhlietaan kaikkivoipana (seikka joka vaikutti unohtuneen aikalaiskeskustelusta), että teknologiaa kehitetään piittaamatta yhteiskunnallisista kysymyksistä ja että teknologian kehitys esitetään ja ymmärretään ns. deterministisesti. Teknologisen determinismin mukaan teknologinen kehitys johtaa jotenkin automaattisesti ja vääjäämättä yhteiskunnalliseen muutokseen. Alkuperäislähteitä lukemalla näistä alkuasetelmista oli hankala päästä eteenpäin ja syvemmälle aiheeseen. Pulmana oli ymmärtää, miten teknologia oikeastaan muuttuu ja miten se liittyy yhteiskuntaan. Marvin ylipuhui vilkaisemaan 1800-luvun lopun sähköinsinöörien yhteisöihin, lehtien palstoille ja porvariskoteihin lukemaan mitä sähköstä ajateltiin ja kuviteltiin, mihin tämä kaikki liittyi, mitä se merkitsi aikalaisille, miten ihmiset tunsivat ja toimivat kiehtovan ja uhkaavan uutuuden kanssa. Kun kirjoitan Marvinin kirjasta tätä omaa oppimistaustaani vasten, artikkelini on luultavasti maustettu vähintään kunnon tujauksella jälkiviisautta.

Sähkön asiantuntijat ja maallikot – yhtäläisyyksiä ja eroja

Carolyn Marvin oivaltaa kirjassaan olla lähtökohtaisesti tekemättä oleellista eroa teknologian ammattilaisten ja ei-ammattilaisten, tavallisten kansalaisten välille. Sähkön erilaiset asiantuntijat Yhdysvalloissa olivat paitsi ammattilaisia myös yhteiskunnan jäseniä, perheellisiä, usein valkoihoisia miehiä tai naisia sekä paljon muuta. Näistä tekijöistä johtuvat intressit eivät aina osuneet yksiin heidän asiantuntijaroolinsa kanssa. He olivat kuitenkin keskimääräistä kiinnostuneempia uuteen teknologiaan liittyvistä asioista, keskusteluista ja reaktioista, joten heidän kauttaan voi tutkia miten yhteiskunta kohtasi ja eli uuden teknologian.

Niinpä Marvin käyttää lähteinään monia erilaisia sähkön ammattilaisten julkaisuja, aikakauslehdistä pääosin tieteellisiin lehtiin, sekä laajemmalle yleisölle tarkoitettuja sanoma- ja aikakauslehtiä, jotka kirjoittivat ja kierrättivät artikkeleita sähkövalosta tai puhelimen käytön ihmeistä ja kummallisuuksista. Osa julkaistuista tavallisten ihmisten tarinoista, kohtaloista ja tapahtumista, joita Marvin käyttää todisteinaan ja argumenttien rakennusaineina, ei ollut totta, mutta hänen mukaansa aikalaiset suhtautuivat niihin paikkansapitävinä. Mielikuvitukselliset ennusteet ja fantasiat taas kertovat siitä, mitä tuolloin oli mahdollista ja luvallista ajatella ja kuvitella tulevaisuudesta, missä kulkivat jaetun mielikuvituksen rajat. Keskeistä on, että teknologian ammattilaiset siis tuottivat paitsi teknologiaa, artefakteja ja tietoa, he myös rakensivat toiminnallaan yhteiskuntaa ja muokkasivat kulttuuria.

Asiantuntijat ja maallikot reagoivat samantapaisesti, kun uutta teknologiaa kuviteltiin ja asemoitiin suhteessa yhteiskunnalliseen järjestykseen ja sen haluttuun tilaan. Tämä konservatiivinen diskurssi kehittyi rinnan valoisamman ja tehokkaamman tulevaisuuden visioinnin ja julistamisen kanssa. Ajankohtaisen kiihkeän kehityksen vastapainona perheen ja kodin yksityisen piirin haluttiin säilyvän ennallaan, vaikka puhelinkone hankittiin. Kuka tahansa saattoi kuitenkin – vahingossa tai ei – häiritä kodin porvarillista rauhaa. Luokkajärjestyksen pysyvyys ja sukupuolten sekä rotujen välinen etäisyys voitiin uusissa sähköisissä viestimissä kuten puhelimessa kokea uhatuksi, mikä sai aikaan pelkoja epätoivottavista muutoksista tulevaisuudessa. Sähkölaitteiden avulla vauraammat toivoivat entisestään voivansa selvittää ja jämäköittää

yhteiskunnallisia eroja ja valtasuhteita. Talonomistajat halusivat tarkkailla palvelijoita ja rangaista näitä laiminlyönneistä. Se tehtiin mielellä ilman kasvokkain kohtaamista ja vastustuksen mahdollisuutta eli vaikkapa puhuvan herätyskellon avulla.

Sähkön asiantuntijat kokivat tärkeäksi tehdä eroa maallikoihin mutta erityisesti he vastustivat kilpailevia käsityksiä alan hallinnasta ja asiantuntijoille sopivasta käytöksestä. Sähköllä temppeja esittävät, muodollisesti kouluttamattomat henkilöt joutuivat ankaran arvostelun kohteeksi. Asiantuntijoilla oli erottumiselle halua ja tarvetta, koska he eivät mielestään nauttineet ansaitsemaansa arvostusta ammattikuntien joukossa, vaikka näkivät itsensä länsimaisen kulttuurin edelläkävijöiden jatkumon kärkenä. Erottumisen menetelminä he sovelsivat muun muassa vaatimusta teknologisesta lukutaidosta, vitsailivat osaamattomista ja, jos ammattilaisten asiantuntemusta kunnioittamaton kohde oli tarpeeksi alhaalla yhteiskunnallisella arvoasteikolla, höynäyttivät tai rankaisivat sähkövirran voimalla. Afrikan ”villien” opettaminen sähköiskuin oli vain oikein, kuten todettiin tutkimusmatkailija Henry Morton Stanleyn tavasta kantaa piilotettua paristoa, jolla hän saattoi antaa lievän sähköiskun kätellessään heimopöällikköjä. Stanleyn tarkoitus oli saada alkuasukkaiden hallitsijat vakuuttumaan hänen ”yliluonnollisesta voimastaan”.

Marvin hahmottaa kaksi samanaikaista mutta erilaista sähkön asiantuntijoiden diskurssia. Ensimmäinen oli tietoisesti julkisesti käyty keskustelu uuden teknologian mahdollisista, lupauksista ja säteilystä. Toinen debatti, vaimeampi ja hajanaisempi, käsitteli huolia ja levottomuutta teknologioiden yhteiskunnassa aiheuttamista muutoksista ja perinteisen yhteiskuntajärjestyksen säilyvyydestä. Nämä erisävyiset keskustelut saattoivat molemmat esiintyä ammattilaisten lehdissä, koska ne käytiin toisistaan poikenneilla tyyleillä ja tasoilla ja eri paikoissa. Näin diskursiivisten ristiriitaiset sisällöt eivät nousseet esiin.

Aikalaiset tutustuivat sähköön myös ruumiillisesti, kehoaan konkreettisesti ja kuvitteellisesti käyttäen. Sähkövirran avulla yritettiin parantaa sairauksia. Lehdissä ja näytöksissä esiteltiin henkilöitä, joilla raportoitiin sähköön liittyviä erityiskykyjä. Kuolemaan tuomittujen teloittamiseen sähköä ehdotettiin jo varhain. Tuntemattomaan voimaan otettiin näin lähikosketus, jonka merkitystä tulkittiin varsin eri

tavoin riippuen tulkitsijan koulutuksesta aiheeseen. Marvin käsittelee monipuolisesti ruumiillisuutta ja ruumista viestinnän välineenä ja symbolisena keskiönä, jonka kautta aikalaiset kokeilivat sähkön olemuksen ymmärtämistä suhteessa luontoon ja kulttuuriin.

Päivän uutiset pilvistä lukemalla?

Unelma vaivattomasta langattomasta viestinnästä innosti aikansa uusia keksintöjä nähneitä ennakoimaan tapoja lähentää ihmisiä toisiinsa. Vanha utooppinen ajatus ystäväysten tai rakastavaisten kaukoviestinnästä värähtelevien kompassien tapaisten pienten henkilökohtaisten laitteiden avulla muotoiltiin uusiksi. Puhelimen kehittämistä kuvankin lähettäväksi uumoiltiin jo varhain. Uusista teknologioista nopeimmin kehittyvältä tuntuneeseen sähkövaloon pantiin vuosisadan lopussa toivo massojen uutisviestimenä läheisessä tulevaisuudessa.

Sähkövalo tuli kansalle tutuksi ensin ulkoilmatapahtumista ja spektaakkeleista. Kun sähkön tuottamiseen tarvittavaan infrastruktuuriin oli varaa vain joillakin vaurilla yksityishenkilöillä, ensimmäiset sähkölamput syttyivät ihmisten ihmeteltäviksi julkisiin tiloihin mainoksissa ja sähköalan tuottajien tukiessa esimerkiksi isänmaallisia juhlia. Mainoksia ja uutisia heijastettiin valokiilojen avulla rakennusten seiniin ja pilviin. Varsinkin jälkimmäinen vaihtoehto sai myös mielikuvituksen liikkeelle ja eriväriset valot vilkkumaan iltataivaalla. Uuden valon monipuolinen käyttö oli ennen kaikkea viestintää – vaikka nykyajalle rutiininomaista ja huomaamatonta sellaista. Kirkkaat valomeret ja sähköiset spektaakkelit säteilivät kansakunnan kulttuurista voimaa.

Julkisten massatapahtumien rinnalle kehittyi keskiluokan keskuuteen yksityisen piirin juhlat ja tapahtumat, joita koristeltiin hehkulamppuin. Valaistu spektaakkeli siirtyi näin sisä- tai yksityistiloihin, mistä tilajaosta tuli yksi edeltäjä mm. television seuraamiselle omassa perhepiirissä. Marvinin mukaan sähkövalo on osa joukkoviestinnän esihistoriaa ja yhteiskunnallista rakentumista siinä kuin mediahistorian paremmin tuntemat langaton lennätin, elokuva ja puhelin.

Puhelimesta suunniteltiin uutisvälinettä koteihin mutta kokeilut eivät yleensä menestyneet. Poikkeus oli Itävalta-Unkarissa toiminut

puhelin-yhtiö Telefon Hirmondó, joka lähetti monipuolista ohjelmaa uutisista näytelmiin runsaat parikymmentä vuotta alkaen vuodesta 1893. Tämä ilmeisesti lähinnä yhteiskunnallisen eliitin tilaama palvelu lakkasi suurvallan hajoamisen aikoihin. Kuten tässä myös useissa anglosaksisen maailman sähköisten uutisten varhaisissa yrityksissä oli mukana asiantuntijoiden pyrkimyksiä harmonisoida kulttuuria eli levittää länsimaista sivistystä periferioihin teknologian avulla. Radio mahdollisti aikanaan tasapuolisemman viestinnän laajemmille joukoille mutta senkään tulevaisuudesta ja muodoista ei ollut selvää käsitystä vielä 1920-luvun alussa.

Kulttuuri ja teknologia, ennen ja nyt

Carolyn Marvinin mukaan viestintäteknologioiden tarkastelu kertoo meille kulttuurista ja yhteiskunnasta, elämäntavoista, asenteista, arvoista. Hän näyttää miten tutkia ihmisten kokemuksia ja tuntemuksia uudesta teknologiasta sekä tulkita niitä osana laajempaa kokonaisuutta. 1800-luvun loppuvuosien kiihkeästä muutoksesta keskusteltiin teknologian kautta – muutoksen julistamisen ohella kyse oli pyrkimyksistä yhteiskunnalliseen pysyvyyteen.

Toisin sanoen Marvin tarjoaa hienostuneen ja viisaasti aikaa ymmärtävän perehdytyksen siihen, miten uusi teknologia liittyi yhteisöihin ja yksilöihin, miten se kehittyi yhteiskunnassa sekä vuorovaikutuksessa yhteiskunnan kanssa. Tuloksena oli muuttunut yhteiskunta (ja teknologia sen sisällä) vaikkei välttämättä ollenkaan sellainen kuin teknologian kehittäjät halusivat tai jota voisi pitää ns. parempana. Samalla teknologiaa koskevan keskustelun vertaaminen nykyiseen ajatustenvaihtoon kertoo mikä on muuttunut sadassa vuodessa – ja mikä ei.

Oleelliseksi, ellei oleellisimmaksi, osoittautui että Carolyn Marvinin hienosti viritetty ja sähköistävä teos sekä haastoi vanhat käsitykset ja ennakkoluulot teknologioista että antoi virtaa miettiä omaa aikaa. Luin sitä ympärilläni hurja määrä visioita ja keskustelua tulevaisuudesta, joka saavutettaisiin uusien teknologioiden ansiosta. Tenhoavana taustana toimivat 1990-luvun alun näyt ja näkemykset virtuaalitetollisuudesta, joita Erkki Huhtamo oli ahkerasti esitellyt. Valtiolliset suunnitelmat

tietoyhteiskunnasta julkaistiin vuosikymmenen puolivälissä. Pohtijoita ja tulevaan kurkottajia työnsi eteenpäin ajankohtainen taloudellisen laman kokemus ja halu siitä pois. Sopivasti ilmestyi lisäksi uutta kotimaista tutkimusta teknologian yhteiskunta- ja kulttuurihistoriasta (Huhtamo 1991; Pantzar 1996; Salmi 1996).

Kouraantuntuvimpia olivat tietenkin omat kokemukseni uusien innovaatioiden käytöstä. 1990-luvun puolivälissä matkapuhelimet eli tuttavallisesti kännykät yleistyivät ja sähköpostin kokeilu levisi opiskelijoiden keskuudessa. Tekstiviesti oli vielä yleisesti tuntematon. Luultavasti kiihdyttävän ja jännittävän kaikista oli Internet rajattomiksi arveltuine mahdollisuuksineen. Ensimmäiset omat kokemukseni tietojen sähköisestä verkosta tuottivat tosin lähinnä äimistystä ja lievän pettymyksen, kun tekstipohjaiset Gopher-sivut asiatietoineen eivät olleet kovin mulistavia. Mutta eihän se odotusta ja kuvitelmia juurikaan pilannut!

Orastavan tai aavistellun teknologiahuuman kokemus loi Marvinin lukemiselle kontekstin, jossa sen merkitys kasvoi roimasti yli ja irti 1800-luvun lopun Yhdysvalloista. Näitä rinnakkain tarkastelemalla muotoilin jonkinlaisen eri aikojen välisen dialogin metodin, jonka avulla saatoin tutkia menneisyyttä ja ymmärtää samalla nykyisyyttä teknologiaa tarkastelemalla. Julkinen innostus uusiin laitteisiin ja niiden käyttöihin muodosti tekstien joukon, jonka artikkelit riippuivat toisissaan ja vertautuivat sadan vuoden takaisiin keskusteluihin. Olisi kuitenkin keinoitekoista nimetä 1990-luvulta joku kirjoitus avaintekstiksi, koska en muista yhtään niistä toisia tarkemmin. Sen sijaan muisto teknologisen tulevaisuuden oleellisuuden kokemuksesta on selvänä mielessä. Ilman tätä avainkokemusta ei olisi avaintekstiä.

Marvinin kenties vahingossa kiteyttämä ajatus ”[t]ulevaisuuden rakentajat perivät menneen jota he muokkaavat” pätee myös teknologiaan. (Marvin 1990, 52. Tekijän suomennos.) Teoksen tuottama oivallusketju voisi kuulua, että ensinnäkin myös uusia teknologioita kehittämällä ja soveltamalla rakennetaan yhteiskuntaa ja vaikutetaan kulttuuriin monin tavoin ja tasoilla, haluttiin sitä tietoisesta tai ei. Toiseksi, ehdotettuihin muutoksiin liittyy neuvotteluprosesseja tai pahimmillaan sanelua, joissa käytetään valtaa usealla tapaa. Ja kolmanneksi, monimutkaisuudesta huolimatta tätä kaikkea voidaan tutkia ja eritellä – lisäksi se on tarpeen ja kannattavaa, jotta muutokset ymmärretään

ja jotta sekä teknologiaan että muutoksiin pystytään vaikuttamaan. Tällä tavoin Marvinin teksti lopulta kokonaisuudessaan muistuttaa, että parhaimmillaan – kuten tässä tapauksessa teknologista toimintaa yhteiskunnassa analysoimalla – kulttuurihistoria toimii myös yhteiskunnallisen toisinajattelun välineenä. Se on kulttuurihistorian kantavin yhteiskunnallinen oikeutus eikä kulttuurihistoria ole täysi ilman tätä ulottuvuutta.

Vara-avaimia

Huhtamo, Erkki (toim.): "Virtuaalimatkaileijan käsikirja." Erikoisnumero. *Lähikuva* 2–3/1991.

Marvin, Carolyn: *When Old Technologies Were New. Thinking About Electric Communication in the Late Nineteenth Century*. Oxford University Press: New York (1990) 1988.

Pantzar, Mika: *Kuinka teknologia kesytetään. Kulutuksen tieteestä kulutuksen taiteeseen*. Hanki ja Jää: Helsinki 1996.

Salmi, Hannu: *"Atomipommilla kuuhun!" Tekniikan mentaalihistoriaa*. Edita: Helsinki 1996.

David E. Nye: *Narratives and Spaces: Technology and the Construction of American Culture* (1998)

David E. Nye (s. 1946) valmistui 1968 Amherst Collegesta Yhdysvalloissa. Hän suoritti MA- ja PhD-tutkinnot Minnesotan yliopistossa (1971, 1974). Hänen väitöskirjansa käsitteli Henry Fordia (työn otsikko *Henry Ford and Time*). Hän on työskennellyt Tanskassa Odensessa Etelä-Tanskan yliopistossa professorina vuodesta 1992 American Studies -keskuksessa ja on opettanut 1970-luvulta lähtien Amerikka-opintoja Tanskan lisäksi Iso-Britanniassa, Yhdysvalloissa, Hollannissa ja Espanjassa sekä luennoinut ympäri Eurooppaa Amerikan historiasta ja kulttuurista. Nyen tuotanto sisältää mm. seuraavat monografiat: *Henry Ford: 'Ignorant Idealist'* (Academic Press, 1979, väitöskirjan pohjalta), *The Invented Self* (Odense University Press, 1983), *Image Worlds: Corporate Identities at General Electric* (MIT Press, 1985), *Electrifying America: Social Meanings of a New Technology* (MIT Press, 1990, Dexter Prize ja Abel Wolman Award -palkinnot), *American Technological Sublime* (MIT Press, 1994), *Consuming Power: A Social History of American Energies* (MIT Press, 1998), *Narratives and Spaces: Technology and the Construction of American Culture* (Columbia University Press, 1998), *America as Second Creation: Technology and Narratives of New Beginnings* (MIT, 2003), *Not Just One Future: Questioning Technology* (MIT Press, ilmestyy, 2006). Hän on toimittanut seuraavat teokset: *Technologies of Landscape: Reaping to Recycling* (University of Massachusetts Press, 2000), *American Photographs in Europe, 1840–1990* (ed. with Mick Gidley, Amsterdam Free University Press, 1994), *American Studies in Transition* (ed. with Christian Kold Thomsen, Odense University Press, 1985), *Consumption and American Culture*. (ed. with Carl Pedersen, Free University of Amsterdam Press, 1990).

Lisätietoja: http://www.sdu.dk/Hum/amstud/staff/david_nye.htm ja <http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/cas/staff/nye/>

TEKNOLOGIAN TILAT JA TARINAT

David Nye teknologian kulttuurihistorioitsijana

Jaakko Suominen

Alkuvuodesta 1998 olin ensimmäisellä tieteellisellä ”tutkimusmatkallani” ulkomailla. Tutustuimme yleisen historian jatko-opiskelijan Petri Saarikosken kanssa Lontoon yliopistojen mediatutkimukseen ja hanke-mahdollisuuksiin viestinnän professorin Hannu Niemisen ohjauksessa. Tavoitteena oli hahmotella tutkimusprojektia, jonka puitteissa vertailtaisiin suomalaista ja brittiläistä media-arkea erilaisten laadullisten ja tilastollisten aineistojen pohjalta.

Olin valmistunut maisteriksi edellisenä syksynä 1997 noin viiden vuoden opiskelun jälkeen, ja graduni oli käsitellyt tietokonepelkojen kulttuurihistoriaa erityisesti varhaisen suomalaisen hakkeritapauksen 1980-luvun puolivälin mediarepresentaatioiden kautta. Sekalaisten töiden ja erilaisten projektien ohessa haaveilin jatko-opinnoista ja aloittelinkin niitä. Opinnoissani ja töissäni pyrin yhdistämään tietoteknistä harrastus- ja opiskelutaustaan kulttuurihistorialliseen näkökulmaan muutaman muun turkulaisen opiskelijan tapaan.

Mennessämme 1998 Petri Saarikosken ja Hannu Niemisen kanssa Lontooseen olin kiinnostumassa teknologiasta tilassa tapahtuvana toimintana ja tilassa näkyvinä jälkinä. Olin jo innostunut kulttuurihistoriallisista lähestymistavoista erityisesti populaarin mediakulttuu-

rin tutkimuksesta sekä mentaliteettihistoriallisesta ja narratologisesta näkökulmasta, joista kaksi ensin mainittua olivat erittäin leimallisia 1990-lukulaiselle Turun kulttuurihistorialle. Lontoon matkaohjelmaan kuuluivat laitosvierailujen ja tutkijapalaverien lisäksi kirjakauppakäynnit, ja tuon hetkinen innostukseni vaikutti luonnollisesti siihen, millaista kirjallisuutta niistä hain. Tutkailin teoksia, jotka käsittelivät teknologiaa arjen, tunteiden, kertomuksellisuuden ja tilallisuuden kautta. Lontoon kirjakaupat tuntuivat silloin ehkä hiukan nykyistäkin suuremmilta aarreaitoilta, koska tieteellisiä kirjoja pursuavat kansainväliset nettikirjakaupat olivat vasta syntymässä ja niiden käyttö oli sitä paitsi lähes mahdotonta niukoissa varoissa elävän luottokortittoman jatko-opiskelijan reaalitodellisuudessa. Joka tapauksessa Lontoon-tuliaisina kiikutin mukani useita kirjoja, joista löysin hyviä lähtökohtia kulttuuriteollisuuden ja kulttuurihistoriallisen teknologiatutkimuksen hahmottamiseen. Poimin mukaan muun muassa Henri Lefebvren klassikon *The Production of Space* (1974, 1991), kulttuurintutkija J. McGregor Wisen teoksen *Exploring Technology and Social Space* (1997), David Massumin toimittaman kirjan *The Politics of Everyday Fear* (1993), Merete Lien ja Knut H. Sørensenin toimittaman artikkelikokoelman *Making Technology Our Own? Domestication Technology into Everyday Life* (1996) sekä David Nyen esseistisen kokoelman *Narratives and Spaces. Technology and the construction of American culture* (1997).

Käsitykseni kulttuurihistoriallisen teknologiatutkimuksen luonteesta ja mahdollisuuksista olivat tuolloin varsin hämärät. Valitsin kiinnostavia kirjoja lähinnä niiden nimien, takakansitekstien sekä sisällys- ja lähdeluettelojen perusteella. Kirjoittajia en juuri tuntenut. Olin vasta tutustumassa teknologian historian sekä tieteen- ja teknologiantutkimuksen kenttään, mutta kulttuurihistorian alalta yhtymäkohtia teknologisten kysymysten tarkasteluun ei paljolti tuntunut löytyvän. Kulttuuri ikään kuin ulkoisti teknologian jotenkin välineellisenä tai teknisenä ”pultti- ja mutteri” -ilmiönä. Kulttuurihistorioitsija oli nähdäkseni useammin kiinnostunut taiteesta tai kaikenlaisista inhimillisistä toiminnoista, muttei koneista, laitteista tai niiden suunnittelun, rakentamisen tai muotoilun yksityiskohdista. Teknologian historiassa taasen näyttivät ainakin suomalaisten esitysten mukaan olevan muo-
dissa teknologisten järjestelmiin ja niiden synnyttäjäinnovaattoreihin

liittyvät kysymykset, jotka minusta vaikuttivat ainoastaan osittain kiinnostavilta. Toisaalta alaa hahmottaneista yleisesitysartikkeleista, joita 1980-luvun alkupuolelta lähtien olivat kirjoittaneet erityisesti Karl-Erik Michelsen ja Timo Myllyntaus, korostettiin, miten vähän Suomessa on tutkittu teknologian historiaa. Teknologian historian kansainväliset ”suuret nimet”, kuten Thomas P. Hughes, olivat vieraita kulttuurihistorioitsijalle. Voisiko teknologiaa tarkastella kulttuurihistoriallisesti jotenkin kiinnostavalla tavalla? Mitä tämä ”kulttuurihistoriallisuus”, jota oppiaineen piirissä niin kovasti koko ajan yritettiin paikantaa, itse asiassa oikein tarkoitti?

Teknologian tutkimus tuntui aiheuttavan jonkinlaisen identiteettiongelman, mikä ei kuitenkaan innostavassa ilmapiirissä ollut kovin suuri pulma. Pikemminkin identiteettiongelma sopi yleisempään ja jatkuvaan kulttuurihistorian oppiaineen itsensä etsimisen eetokseen. Suurempi haaste oli löytää oma paikka ja oma näkökulma, joka jotenkin sopisi henkilökohtaiseen sekä implisiittiseen käsitykseen kulttuurihistoriasta tieteenalana ja toimintana.

David E. Nyen *Narratives and Space* -kirjasta löytyi aineksia, jotka sopivat käsitykseeni kulttuurihistoriasta lähderyhmiä yhdistävänä, arkea, populaaria ja tunteita monimetodisesti syleilevänä merkityskenttänä. Teos jakaantui kolmeen osaan, joissa Nye tarkasteli ensin teknologian ja amerikkalaisen maiseman kohtaamista 1800-luvun alkupuolelta eteenpäin (Spaces). Toinen osa (Narratives) käsitteli teknologisen muutoksen ja energian kertomuksellistamista. Kolmas osa (Narratives in Space) lähestyi näitä kertomuksia tilassa tutkien esimerkiksi energian ja teknologian esittelemistä maailmannäyttelyissä ja muissa kollektiivisjulkisissa esitystilanteissa.

Teos herätti kiinnostukseni monesta syystä. Nye oli ensinnäkin käyttänyt monipuolista lähdeaineistoa. Hän oli hyödyntänyt asiakirjalähteiden lisäksi fiktiivisiä kuvauksia, kuvia, kaunokirjallisuutta, elokuvia mutta myös näyttelyistä kertovia dokumentteja ja niin edelleen. Hän pystyi nivomaan vahvan empiirisen tarkastelun haastavaan tutkimusteoreettiseen viitekehykseen. Ja vaikka hän tarkasteli konkreettista teknologiaa tiloissa, hän piti keskeisinä sellaisia kertomista, tuntemista ja esittämistä koskevia kysymyksiä, joilla hän tavoitteli jonkinlaista yleisempää, kollektiivisemmän ja pitemmän keston selittämisen tasoa. Olin

havaitsevinani yhtymäkohtia mentaliteettihistoriaan. Tunnistin myös yhteyden vähän aikaisemmin Suomessa ilmestyneeseen Hannu Salmen teokseen ”*Atoomipommilla kuuhun!*” *Tekniikan mentaalihistoriaa* (1996), joka toimi minulle hyvin kulttuurihistoriallisen teknologiatutkimuksen tiennäyttäjänä, vaikka olikin saanut ristiriitaista palautetta teknologian historian tutkijoilta. Kaiken lisäksi Nye kirjoitti hyvin ja selkeästi. Hän myös oli koonnut teoksensa toisiinsa nivoutuvista pienoistutkielmista, joita saattoi lukea myös erillisinä. Tällainen kirjoitustapa näkyi muissakin Nyen teoksissa, ja vertautuu esimerkiksi ranskalaisen historioitsijan Marc Blochin esittämistapaan. Nye siteeraakin Blochia joissakin teoksissaan.

Ja, vaikka Nye kävi keskustelua teknologian historian oppialan keskeisillä alueilla – kuten minulle myöhemmin kävi selväksi – hän kävi keskustelua myös sellaisten käsitteiden ja teoreetikoiden kanssa, jotka olivat minulle kulttuurihistorian opintojen perusteella tuttuja. Erityisesti huomioni kiinnittyi *Narratives and Spaces* -teoksessa Hayden Whiten metahistoriallisen ja narratologisen näkökulman hyödyntämiseen energiateknologian historiallisessa analyysissä.

Viisi energiannarratiivia

Nyen näkökulma tulee esille erityisesti esseessä nimeltä ”Energy Narratives”, josta kiinnostuin aluksi kenties kaikkein eniten juuri siksi, että aihepiiri oli tuoreessa muistissa. Samoihin aikoihin suoritin vielä kurssia jälkistrukturalistisesta historiankirjoituksesta, jossa samaa tematiikkaa sivuttiin. Sain vielä vahvistusta kiinnostukselle, kun olin seuraavan kerran tekemisissä kansainvälisen teknologian historian tutkija- ja opiskelijayhteisön kanssa. Osallistuin kesällä 1999 Bjerringbrossa Tanskassa teknologian historian pohjoismaiseen kesäkouluun, jossa yhtenä käsiteltävänä oheislukemistotekstinä oli tuo mainittu Nyen essee. Samassa tapahtumassa ruotsalainen Saksassa Darmstadtin teknillisessä yliopistossa professorina toimiva Mikael Hård puhui kulttuurihistoriallisesta teknologiatutkimuksesta teknologian historian tutkimuksen uutena vaiheena. Huomasin, että kulttuurihistoriallinen näkökulma oli ajankohtainen ja että David Nyeta arvostettiin tutkijayhteisössä, vaikka hänen tulkintansa herättivät kiivastakin keskustelua.

Käyn seuraavassa läpi Nyen "Energy Narratives" -artikkelia ja sen narratologista näkökulmaa. Suhteutan karkeasti Nyen esimerkkejä myös suomalaiseen kontekstiin. Nye esittelee tekstissään viisi yhdysvaltalaista energianarratiivia, tapaa kertoa energiasta, sen merkityksestä, käyttämisestä ja suhteesta amerikkalaiseen elämään ja hyvinvointiin. Nye käsittelee energianarratiivien ilmenemismuotoja muun muassa kaunokirjallisisessa, kuluttajanvalistuksellisessa ja poliittisessa käyttökontekstissa. Tässä näkyy hänen tutkimusaineistonsa monipuolisuus ja se, ettei hän erota toisistaan täysin erilleen teknologisen toiminnan tasoja saati aseta niitä tärkeysjärjestykseen.

Ensimmäisen narratiiveista Nye nimeää luonnollisen (tai luonnon) hyväksikäytön narratiiviksi (natural abundance). Luonnollisen hyväksikäytön tarina on romanssi teollistumisesta ja koneistumisesta, uusien energiavarojen ottamisesta käyttöön. Energia on vain odottamassa yksilöä, joka suitsii sen palvelukseensa. Uusille alueille tiensä löytävä ihminen patoaa mahtavat kosket tuotannolliseen käyttöön, pumppaa valtavat öljyvarat ja kaivaa kivihiilet vuorista tuottaen menestystä itselleen ja koko kansakunnalle. Nyen mukaan luonnollisen hyväksikäytön tarina on ollut Yhdysvalloissa kaikkein yleisin 1830-luvulta 1960-luvulle. Toiset kertomustyypit suhteutuvat siihen, ottavat hyväksikäytön teemaan jotenkin kantaa.

Jos tätä kertomustyyppiä sovellettaisiin Suomeen (mikä ei ole aivan ongelmatonta), tarina voisi käsitellä vaikkapa Suomen valtavia metsävaroja ja niiden monipuolista hyödyntämistä mutta ehkä vieläkin paremmin jylhien koskien valjastamista tuotannolliseen hyötykäyttöön. Tähän sopivat vaikkapa esitykset Imatran koskesta tai Kemijoen ja sen sivujokien voimalaitosjärjestelmistä mahtavine rakennustyömaineen ja patoaltaineen. Kertomus voisi käsitellä myös Fredrik Idestamia, Nokian virtaa ja Nokia-yhtymän muuttumista metsäteollisuusyrityksestä monialakonserniksi ja lopulta matkapuhelinten ja verkkojen kansainväliseksi markkinajohtajaksi. Metsää sekä koskien valjastamista voi tuki käyttää esimerkkeinä myös muiden kertomustyyppien yhteydessä.

Toinen Nyen esittelemä kertomustyyppi tai narratiivi on nimeltään keinotekoisien niukkuuden tai rajoittamisen narratiivi (artificial scarcity). Tämän tyyppin kertomuksissa lähdetään samaten liikkeelle energian hyväksikäytöstä, mutta tarkastellaan hyväksikäyttöä rajoittavia

tahoja usein ikään kuin pahoina vastustajina. Hyvinvointia tuottava energia olisi otettavissa käyttöön, mutta esimerkiksi luonnonsuojelijat tai vihollisvaltiot rajoittavat käyttöä. Kertomustyyppejä onkin luonteeltaan globaali asettaen usein vastakkain Yhdysvaltojen ja toisten valtioiden edut – tai yhtä lailla tehden vastakkainasetteluja paikallisella tasolla. Itselleni tästä kertomustyypistä tulee mieleen Lars Gabriel von Haartman (1789–1859), Hänen Hirmuisuutensa, joka oli 1830–1840-lukujen merkittävimpiä suomalaisia valtiomiehiä. Hän toimi muun muassa Turun läänin maaherrana, senaattorina sekä senaatin talousosaston varapuheenjohtajana ja toimillaan vaikutti merkittävästi Suomen modernisoitumiseen järjestämällä rahatalouden, verotuksen ja tullilaitoksen tilannetta sekä rakennuttamalla Saimaan kanavan ja edistämällä taloudellista ja teollista toimintaa. Edellä mainituista asioista huolimatta mieleeni on jäänyt, koulukirjoista tai *Suomen historian pikkujättiläisestä* kaiketi, käsitys von Haartmanista henkilönä, joka pyrki estämään Suomen metsävarojen käyttämisen ja siten metsäteollisuuden kehittämisen (käsitystä on toki uudessa tutkimuksessa myös kritisoitu). Taustalla asenteeseen vaikutti yleisempi pelko metsävarojen loppumisesta mutta myös se, että von Haartman oli itse sitoutunut sukusiteidenkin kautta ruukkien ja metalliteollisuuden kehittämiseen. Lisäksi hän vastusti rautateitä, koska halusi panostaa nimenomaan vesiliikenteen ja kanavien kehittämiseen. Von Haartmanin uudistusmielisyys kiinnittyi siis tietyille aloille, ja toisissa asioissa hänen toimintaansa liittyi niukkuuden tai rajoittamisen korostus, arvatenkin myös retorisenä strategiana, puheiden, kirjoitusten ja esiintymisten kautta. Talous- ja teollisuuspolitiikan lisäksi von Haartmanin hillitsemisen ja rajoittamisen politiikka näkyi koululaitoksessa, sillä hän vastusti alempien luokkien laajempaa koulutusta. Von Haartmanin mukaan liikakoulutusta saaneet alempien yhteiskunta luokkien edustajat eivät tyytyisi oloihinsa vaan vaatisivat parempia tehtäviä.

Kolmas kertomustyyppejä, inhimillinen etevyys (human ingenuity) keskittyy luonnon sijasta teknologiseen kehitystyöhön ja suuriin keksijätyyppeihin. He ovat teknologian hyväksikäyttön ja muodonmuutoksen mestareita. Keskeisiä myyttisiä hahmoja tässä suhteessa ovat Thomas Alva Edison ja Henry Ford. Teknologisen muodonmuutoksen lisäksi tarinat voivat kytkeytyä jopa ihmisen älyllisen ja sosiaalisen evoluution

korostukseen. Nimenomaan Yhdysvalloissa keksijöiden ja yritysinnovaattoreiden ylistys on saanut laajat mittasuhteet 1800-luvun lopulta lähtien. Suomessa samantyyppisiä sankarihahmoja ei juuri ole, vaan suurmiehet (nimenomaan miehet) tulevat pitkälti politiikan ja sodankäynnin alueelta, osittain myös taiteiden ja tieteiden puolelta. Tilanne näkyi esimerkiksi yleisradion masinoimassa syksyn 2004 Suurin suomalainen -äänestyksessä, jonka kärkipäässä sijalla 16 tietynlaisen keksijäsankaruuden lähes ainoana edustajana oli Linux-käyttöjärjestelmän kehittäjä Linus Torvalds. Hän eroaa monessa suhteessa yhdysvaltalaisesta keksijämyytistä, mutta kuitenkin toimii suomalaisena teknologian kehittäjänä, jolla on kansainvälistä merkitystä. Tämä kertomustyyppi on kenties Suomessakin nousussa uuden globaalia edelläkävijyyttä halailevan taloudellis-tietoteknologisen diskurssin myötä.

Jos kaikki edelliset ovat luonteeltaan kehitysoptimistisia, neljäs kertomustyyppi asettaa kyseenalaiseksi teknologisen edistyksen. Ihmisen aiheuttaman tuhon (man made apocalypse) narratiivi on tragedia, joka tuo keskiöön teknologisen tuhovoiman, katastrofin ja jopa maailmanlopun mahdollisuuden. Nye jäljittää tämän kertomustyyppin alkulähteitä niin brittiläiseen teollistumiskriittiseen kaunokirjallisuuteen (William Blake ja saatanalliset myllyt) kuin amerikkalaisiin 1800-luvun teksteihin. Hänen mukaansa konkreettisen ilmenemismuodon kertomustyyppi sai atomipommin keksimisen ja käyttämisen jälkeen. Populaarifiktio tuotteet muistuttivat tällöin kerta toisensa jälkeen siitä, miten atomivoima on vaarassa karata käyttäjiensä käsistä, aikaansaaden totaalista tuhoa. Suomessa yksi keskeisimpiä tämän narratiivin nykykäyttäjistä lienee Pentti Linkola (sijalla 18 Suurin suomalainen -äänestyksessä).

Viides kertomustyyppi perustuu puolestaan termodynamiikan lakeihin ja ajatukseen käytettävissä olevan energian rajallisuudesta (existential limits). Kertomustyyppi painottaa järkeväen kulutuksen ja säästämisen teemoja. Yleisemmin tunnetuksi se tuli 1970-luvun aikana kasvun rajoja koskevien tulevaisuusraporttien ja energiakriisien myötä. Tämän tyyppin kertomuksiin kuuluvat esimerkiksi ennusteet öljyvarojen ja fossiilisten polttoaineiden riittävydestä ja loppumisesta. Tällä hetkellä kertomustyyppi on kaikei verhoutunut erityisesti kasvihuoneilmiön ja kansainvälisen hiilidioksidin päästökaupan viittaan.

Nyen tekemä jaottelu ja kertomustyyppien historiallisten esimerk-

kien kuvaaminen on sinänsä kiinnostavaa. Kiinnostavaa on niin ikään, kun hän sitoo kertomustyyppit Yhdysvaltain vuoden 1980 presidentinvaalien lopputulokseen. Vaaleissa republikaanien Ronald Reagan voitti istuvan presidentin, demokraattisen puolueen Jimmy Carterin. Vaikka vaalien lopputulokseen oli useita syitä, Nye huomioi, että Reagan osasi vaalipuheissaan hyödyntää nimenomaan sellaisia positiivisia kertomustyyppisiä, jotka innostivat ja rohkaisivat äänestäjiä. Siinä missä Jimmy Carter kannatti ajatusta energian rajallisuudesta ja pohti vaihtoehtoisten energiamuotojen hyödyntämistä 1970-luvun energiakriisien jälkeisinä vuosina, Reagan nojasi kaikkein vankimpaan narratiiviin, ajatukseen loppumattomasta energiasta ja luonnon hyväksikäytöstä. Hän hyödynsi niin ikään ajatusta vihollisista, jotka yrittävät rajoittaa energian hyödyntämistä. Energian loppumattomuuden korostus oli se myönteinen sanoma, jonka äänestäjät halusivat tuossa tilanteessa kuulla. Reagan halusi saada Amerikan taas tuottamaan. Hän ei maalailut uhkakuvilla vaan saarnasi positiivisen kuluttamisen sanomaa. Vastustajat hän määritteli ilonpilaajiksi ja pessimisteiksi.

David Nye haluaa tutkielmassaan korostaa, että energiakertomuksia ei voi tulkita pelkästään taloudellisen tai poliittisen tason kautta. Jos haluamme ymmärtää energiaa toimijana tai toisaalta tekstuaalisena elementtinä meidän on tarkasteltava sitä suhteessa jokapäiväisen kokemusmaailman muutokseen. Energian konkreettiset käyttötilanteet eivät suoraan suhteudu kirjallisiin muotoihin ja kertomustyyppisiin, mutta nämä kertomustyyppit ovat läsnä, kun me paikannamme omaa suhdettamme teknologiaan ja energiaan, kun sopeutamme teknologiaa ja neuvottelemme sen paikasta omissa arkisissa ja yksilöllisissä käyttötilanteissamme.

Nye korostaa muutoksia energiamuodoista toisiin, siirtymistä vaikkapa vesivoiman käyttämisestä höyryyn tai siirtymistä öljystä ja kivihiilestä ydinvoimaan. Hän korostaa muutosta kokemuksellisena ilmiönä. Hän siis alleviivaa kirjallisen (tai laajemmin tekstuaalisen) ja teknisen toiminnan muotoja yhteisen kokemusmaailman tekijöinä. Näistä lähtökohdista Nye tarjoaa erinomaisen esimerkin sellaisesta kulttuurihistoriallisesta käsitteytävästä, joka ei jää pelkästään tekstuaalisen tason analyysiin eikä kontekstualisoi vain ulkokohtaisesti. Nye ei siis tarkastele teknologiakertomuksia jonkun koneistamisprosessin tuloksina tai

yksisuuntaisina seurausheijastuksina. Hän ei tutki teknologian vastaanottoa, reseptiä tai vaikutuksia, vaan kulttuurisia prosesseja, joissa on useita toisiinsa linkittyviä tasoja. Osa tasoista jättää jälkeensä etupäässä kirjallisia lähteitä, osa koneita ja laitteita konkreettisine käyttö- ja havainnointikokemuksineen. Tutkimus voi rajautua johonkin tasoon tai sitten linkittää niitä yhteen. Tämä ajatus lävistää Nyen koko tuotannon ja palaan siihen vielä artikkelin lopussa.

Toistuvat teemat: energian kollektiivinen kokeminen ja kansakunnan rakentaminen

David Nye toimii American Studies -professorina Odensessa, Etelä-Tanskan yliopistossa. Keskeistä hänen tuotannossaan on nimenomaan Yhdysvaltojen ja amerikkalaisuuden käsitteleminen. Hän lähestyy kansallisuutta teknologisesta perspektiivistä. Teoksesta toiseen toistuvia teemoja ovat erityisesti kahden viime vuosisadan energian ja ennen kaikkea sähkönsosiaali- ja kulttuurihistoriallinen tarkastelu suhteessa kollektiivisen tason amerikkalaisuuden määrittymiseen. Hän tutkii tapahtumia tilassa mutta myös esittämisen ja kertomisen tapojen kautta.

Nyen keskeinen käsitteistö (mm. teknologinen ylevä, technological sublime) ja tutkimuskysymykset kumpuavat hänen tärkeän oppi-isänsä, Leo Marxin, tuotannosta. Marx julkaisi vuonna 1964 teoksen *Machine in the Garden – Technology and the Pastoral Ideal in America*, jossa hän tarkasteli Yhdysvaltojen koneistumista ja teollistumista 1800-luvulla pitkälti kaunokirjallisen lähdeaineiston kautta. Marx tutki, miten kirjallisuudessa kone tuotiin symbolisesti amerikkalaiseen maisemaan, pastoraalisesti määrittyneelle rajaseudulle. Marxin tuotantoa *Technology & Culture* -lehden tilaamassa uudelleenarvioinnissa 2003 käsitellyt Jeffrey Meikle toteaa, että Nyen käsittelytapa eroaa hänen oppi-isästään, koska Nye kohdistaa huomionsa kaunokirjallisuuden analyysin sijasta selkeämmin amerikkalaiseen kone- ja teknologiakäsityksen yleiselle tasolle. Jos Marx lähestyi enemmän teknologian sopeuttamista ja tulkintaa tekstuaalisena prosessina, Nye astuu tulkitsemaan tilassa ja maisemassa tapahtuneita konkreettisia muutoksia ja laajentaa lähdepohjaa sekä kysymyksenasettelua. Meiklen mukaan jo John F. Kasson oli

laventanut teknologisen ylevän käsitteen määrittelyä teoksessaan *Civilizing the Machine – Technology and Republican Values in America, 1776–1900* (1976). Kasson irrotti teknologisen ylevän kirjallis-retorisesta käyttöyhteydestä viittaamaan ensinnäkin psykologiseen käsitykseen koneen mahtavasta läsnäolosta. Hän viittasi ylevällä lisäksi esteettiseen tyyliin, jolla teknologista mahtavuutta pyrittiin tiedostamattomastikin korostamaan rakennelmien ja artefaktien yhteydessä. Nye käyttää teknologisen ylevän käsitettä samantapaisesti, mutta ilmoittaa *American Technological Sublime* -teoksessa soveltavansa käsitettä vielä laajemmin kuin toiset, sillä useimmat muut (amerikkalaisen) teknologisen ylevän tutkimukset ovat sitoutuneet tiettyyn teknologiaan, aikakauteen (esim. 1800-lukuun) ja rajatumpaan aineistoon, kuten runouteen tai maalaus-taiteeseen.

Itselleni kaikkein kiinnostavinta on ollut Nyen 1990-luvun alku-puolen tuotanto. Palkitussa teoksessaan *Electrifying America – social meanings of a new technology, 1880-1940* (1990) hän käsittelee Yhdys-valtojen sähköistämistä yhden keskiverron kaupungin, sosiologisen laboratorion, Muncien eli ”Middletownin”, perspektiivistä liikkeelle lähtien ja siitä huomattavasti laajentaen. Tutkimusta voi lukea rinnak-kain esimerkiksi Wolfgang Schivelbuschin teosten kanssa tai toisaalta kuuluisan teknologian historioitsijan Thomas P. Hughesin tuotantoon verraten. Schivelbuschiin Nyen teoksen yhdistää samantapaisten arjen kokemusmaailman muutosten sekä sähkön ritualistisen ja symbolistisen käytön tarkastelu, mutta Nyen tutkimus on luonteeltaan empiirisempi ja tiukemmin rajattu. Ja jos taas Thomas Hughes on kiinnittänyt tärkeim-missä teoksissaan huomiota nimenomaan sähkөөn teknologisen järjes-telmän rakentajien näkökulmasta ja infrastruktuurin lähtökohdista, David Nye korostaa teknologista käyttäjäkokemusta ja sen kollektiivista voimaa teknologian sosiaalisessa rakentamisessa ja muotoilemisessa. Nye toteaa teoksensa alussa, että teknologia ei ole ”thing”, juttu tai asia, joka tulee jostain ulkoa ja jolla on yksisuuntaisia vaikutuksia. Jokai-nen teknologia (tai teknologinen objekti) on inhimillisen elämän jatke: joku tekee sen, joku omistaa sen, joku vastustaa sitä ja kaikki tulkitsevat sitä. Teknologia rakentuu sosiaalisena prosessina, mutta se on samanai-kaisesti ominaisuus, määre, johon samaistutaan ja johon tukeudutaan sekä yksilöinä että yhteisöinä. Sähkö esimerkiksi on ollut modernina

olemisen, muutoksen ja tulevaisuuskeskeisyyden merkki. Tästä perspektiivistä sähkö ja sähköistäminen ulottuvat lähes kaikkialle ja tutkimuslähteistöstä tulee valtava. Kokonaisvaltaisen tarkastelun urakkaa ei Nyen mukaan saa kuitenkaan pelätä, mutta tutkimusta on rajattava. Nye itse tarkastelee sähköistämistä *Electrifying America* -kirjassa tavallisten ihmisten, muun muassa kuluttajien, työntekijöiden, kotiäitien ja maanviljelijöiden näkökulmasta.

Edellisen perusteella ei ole yllättävää, että Nye on yhdistetty teknologian sosiaalisen rakentumisen (social construction of technology) ”koulukuntaan”, sillä erolla, että Nye – Trevor Pinchin määritelmän mukaan (Robert Foxin toimittaman *Technological Change* -teoksen (1996) artikkelissa ”The Social Construction of Technology: a review”) – edustaa pehmeää konstruktionismia (mild social constructionism) kohdistaessaan huomionsa teknologian kulttuuris-kollektiivisiin käyttöprosesseihin. Radikaali sosiaalinen konstruktionismi, jota edustavat Pinchin mukaan esimerkiksi Donald MacKenzie ja Wiebe E. Bijker, tarkastelee teknologian ”kovia ytimiä”, uuden teknologian kehitystyötä ja -hankkeita sekä niiden piirissä vaikuttaneita kilpailevia tulkintoja kehityksen painopisteistä, tavoitteista ja ilmentymisestä. Tässä sosiaalisen muokkaantumisen ajatus on Pinchin mukaan radikaalimpi siksi, että silloin toimitaan lähempänä laitteiden konkreettista suunnittelutyötä, praksista, jossa monesti nähdään olevan selkeitä päämääriä ja (koneilla) esimerkiksi fysiikan lakeihin perustuvia lähtökohtaisia toimintatapoja. Kulttuurihistoriallisen kiinnostuksen kohdistuminen teknologian kehittämisprosesseihin on epätyypillistä, muttei mitenkään tavatonta tai mahdotonta, kuten oppiaineen piirissä muun muassa Sampsa Hyyssalon, Maria Höyssän (o.s. Kaartinen) ja Petri Pajun opinnäytetyöt ovat osoittaneet.

David Nyen nimi on tullut vastaan myös teknologian tutkimuksen toisen lähialueen, mediakulttuurin tutkimuksen, kautta. Nimenomaan mediateknologian ja käyttäjäkokemuksen kulttuurihistoriallisen tutkimuksen edustajat, kuten Erkki Huhtamo, ovat yhdistäneet Nyen sähkötutkimuksen muun muassa Wolfgang Schivelbuschin (esim. juna-matkan historia, valon teollistumisen historia), Carolyn Marvinin (mm. sähkö- ja puhelinhistoria), Susan Douglasin (radiohistoria) sekä Lynn Spigelin (televisiohistoria) töihin. Rinnastus ylittää sen rajan, joka usein

synnytetään mediahistorian ja teknologian historian välille. Mediahistorian tutkijat eivät juuri ole tietoisia teknologian historian tutkimusperinteestä saati että teknologian historian tutkijat olisivat tietoisia mediahistorian tutkimuksesta. Kulttuurihistoriallinen lähestymistapa toimii tässä yhtenä tutkimusperinteiden rajat ylittävänä siltana. Carolyn Marvin onkin todennut teoksensa *When Old Technologies Were New* (1988) alussa, että mediat eivät ole paikalleen kiinnitettyjä luonnollisia objekteja; niillä ei ole luonnollisia rajoja. Sama pitää paikkansa myös mediateknologisten innovaatioiden ja muiden teknologioiden kanssa. Ne läikkyvät ja sekoittuvat toisiinsa kulttuurisina rakennelmina.

Muista David Nyen teoksista *American Technological Sublime* (1994) ottaa keskiöön aiemmin mainitun teknologisen ylevän käsitteen. Käsite viittaa kollektiivisiin tuntemuksiin, joita syntyy massiivisten, usein luontoa tai aikaisempaa teknologista järjestystä uhmaavien teknologisten objektien, kuten vaikkapa tehtaiden, patojen, siltojen, voimalaitosten, avaruusrakettien tai pilvenpiirtäjien äärellä. Yhtä lailla teknologisen ylevän kokemusta tuotetaan suurissa näyttelyissä sekä audiovisuaalisin keinoin, ja ylevän kokemus syntyy useiden aistien yhteisvaikutuksen myötä. Aiemmin käsittelemäni *Narratives and Spaces – Technology and the construction of American Culture* (1997) puolestaan nostaa esiin voimakkaammin kertomuksellistamisen ja teknologian tilallisen läsnäolon, mutta teemoiltaan ja esimerkeiltään on hyvin lähellä *American Technological Sublime* -teosta. Nämä teemat löytyvät toki myös aikaisemmasta tuotannosta.

Uudemmissa David Nyen teoksista *Consuming Power. A Social History of American Energies* (1998) on puolestaan pitäytytty selkeämmin energian kuluttamisen numeraalisiin kysymyksiin ja sosiaaliseen (tai sosioekonomiseen) vertailuun. Uusin monografia *America as Second Creation. Technology and Narratives of New Beginnings* (2003) puolestaan tarkastelee, miten eri aikoina on kerrottu tarina Yhdysvaltojen synnystä ja mikä rooli teknologialla on ollut tässä synnyssä. Näiden teosten lisäksi Nye on kirjoittanut useita artikkeleita ja toimittanut artikkelikokoelmia. Teokset ovat sekä aiheiltaan että käsittelytavoiltaan kauempana omista kiinnostuksenkohteistani, enkä puutu niihin tässä tarkemmin.

Teknologian kulttuurihistoriaa hahmottamassa

David Nyen tuotannossa minua itseäni kiehtoi tuttuus suhteessa kulttuurihistorian oppiaineen vallitsevaan diskurssiin. Yhtä lailla minua viehätti nimenomaan erilaisuus verrattuna teknologian historian joihinkin yleisimpiin paradigmoihin mutta myös se, että Nye tuo teknologian (kulttuuri)historiallisen tarkastelun piiriin monipuolisena ja kontekstuaalisena ilmiönä. ”Ei-tekniselle” kulttuurihistorioitsijalle Nye tarjoaa kenties helpolta tuntuvan tavan lähestyä tuttuja tutkimuskohteita niin, että tutkimuskentälle tulee uusia materiaalisien maailman toimijoita.

Toistan vielä keskeisen ajatuksen, jonka haluan nostaa esiin Nyen tuotannosta. Ajatus ei toki ole ainutlaatuinen, mutta tarjoaa hyvän lähtökohdan teknologian historian kulttuurihistorialliseen hahmottamiseen: teknologia on olennainen osa kulttuuria. Teknologia on nähtävissä toimintana, jossa pyritään ihmisen ympäristön materiaaliseen muokkaamiseen hyvinkin monimutkaisilla ja hienostuneella tavoilla. Kaikkien tapojen ei toki tarvitse välttämättä olla kovinkaan monimutkaisia tai hienostuneita. Väite tieteestä ja teknologiasta ihmisten ja luonnon hallinnan välineenä on tosin kyseenalaistettu jo pitkään, muun muassa Martin Heideggerin klassisessa esseessä ”Tekniikan kysyminen”, joka perustuu Heideggerin 1949 pitämään esitelmään. Kuten Jussi Naukkarinen toteaa Heideggerin teknologian filosofiaa käsittelevässä katsauksessaan (*Tekniikan Waiheita* 2/2005) Heideggerille teknologia tarkoittaa yhtä tietämisen tapaa tai todellisuuden tai luonnon paljastumisen tapaa. Teknologia paljastaa sellaisia olioita, jotka eivät voi paljastaa itse itseään. Teknologia ei tapahdu pelkästään ainoastaan tai ratkaisevasti ihmisessä, vaikka ihmistä tarvitaan välittäjänä paljastamisessa.

Ottamatta kantaa teknologian olemukseen, tarkoitukseen tai ihmisen rooliin, voidaan todeta, että teknologinen toiminta jättää moninaisia jälkiä. Osa jäljistä on kirjallisia, osa kuvia ja piirroksia, osa suullista muistitietoa. Teknologinen toiminta jättää jälkensä niin ikään ympäristöön ja maisemaan ja se näkyy myös konkreettisina työkaluina, koneina, laitteina, laitejärjestelminä sekä niiden lopputuotteina, esimerkiksi kulutustavaroina tai yhtä lailla jätekasoina tai ilmansaasteina. On hyvin tärkeää, ettei laitejärjestelmiä unohdeta tarkastelusta. (Kulttuuri)historioitsija voi toki rajata huomionsa johonkin osaan teknolo-

gista toimintaa ja sen jättämiä jälkiä, mutta yhtä hyvin hän voi käsitellä useampia teknologian ilmenemismuotoja. Olennaista on huomata, että teknologian kautta voi tarkastella hyvinkin yleisiä tutkimusmetodisia ja käsitteellisiä kysymyksiä, jotka liittyvät vaikkapa muutoksen eriytymisyyteen, kollektiiviseen kokemukseen, yksilön toimintaympäristöön, monimetodisuuteen tai – kuten David Nyen tapauksessa – kansallisen identiteetin historialliseen muokkautumiseen ja muokkaamiseen historian (uudelleen)tulkintojen avulla. Tämä ulottuvuus näkyi myös toisessa Lontoon kirjalöydöksessäni J. MacGregor Wisen teoksessa *Exploring Technology and Social Space*, jossa tosin lähdettiin kenties radikaalimmin mutta samalla sekavammin teoretisoimaan teknologian kertomista ja esittämistä Bruno Latourin sekä Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin käsitteistöjen kautta.

Tässä artikkelissa olen konstruoinut todennäköisesti oman narratiivini teknologiasta. Tämä narratiivi sisältää ainakin omasta mielestäni komediallisia elementtejä, ja siinä teknologia näyttäytyy henkilökohdaisen olemisen ympäristönä, määrittelyjä pakenevana kohteena, joka kuitenkin on erittäin olennainen, jopa keskeinen kulttuurisen olemisen tapa. Se on tapa, joka kanavoi halujamme ja toimiamme, mutta näyttäytyy samalla niiden tuloksina. Kuten Robert Romanyshyn on esittänyt (kirjassa *Technology As Symptom and Dream*, 1989): teknologia ei tarkoita vain jossain toisaalla olevien tapahtumien sarjoja, vaan pikemminkin merkitsee inhimillisen mielikuvituksen esittämistä, mielikuvituksen työstämistä tiettyihin muotoihin. Teknologisen maailman rakentaminen merkitsee itsemme rakentamista, ja tämän rakentamisen kautta elämme ja esitämme kunnioitusta, ihmetystä, palvelun ja kontrollin fantasioita, mielikuvia maailman tutkimuksesta ja tuhoamisesta, toivon unelmia ja epätoivon painajaisia. Tämän mielikuvituksen kiteytymiä ovat laiteartefaktit itsessään, mutta myös niitä koskevat kertomukset, kuvaukset, tarinat ja esitykset.

Friedrich Kittler: *Aufschreibesysteme 1800/1900* (1985)

Entisessä Itä-Saksassa nuoruutensa varttunut Friedrich Kittler (s. 1943) opiskeli 1960-luvulla filosofiaa ja Saksan kieltä ja kulttuuria. Väitöskirjoissaan hän keskittyi kirjallisuustieteeseen mm. Freiburgin yliopistossa. Kittler osui 1980-luvun alun mediateorian uudelleennou- suun, jossa hän erityisesti korosti medioiden materiaalis-tekno- logista olemismuotoa seuraten esimerkiksi Marshall McLuhanin, Friedrich Nietzschen sekä informaatiotieteilijöiden Claude Shannonin ja Warren Weaverin ajatuksia. Hänen 1985 vuoden teoksensa *Aufschreibesysteme 1800/1900* nosti Saksassa suuren kohun, minkä jälkeen Kittlerin tekstejä on 1990-luvulta saakka käännetty säännöllisesti englanniksi. 1990-luvulta lähtien Kittler on keskittynyt erityisesti tietokoneti- teen ja digitaalisuuden mediahistorian kysymyksiin. Lisäksi hän on viime aikoina tutkinut mm. musiikin ja matematiikan historiaa.

HISTORIALLISTIA SARJAKYTKENTÖJÄ

Friedrich Kittlerin mediateknologiset verkostot

Jussi Parikka

Prologi

Francis Bacon kirjoitti uuden ajan alussa tarpeesta vapautua turhista ennakkoluuloista. Kun tieteitä oli hallinnut pitkään stabiili usko(nno)llinen Antiikin tekstien lukeminen, Bacon vaati uuden tiedon mahdollistamista. Ajattelua estivät niin sanotut mentaaliset idolit, ajattelun haamut (lat. *idola mentis*). Heimon, luolan, torin ja teatterin idolit viittasivat ihmisluonnon ja sosiaalisen elämän piirteisiin, jotka estivät uuden ajattelun vapautumisen skolastiikan ikeistä. Ne olivat mentaalisia *tapoja*, jotka sovinnaisuudellaan estivät uuden näkemisen.

Baconin ajatukset ovat ainakin metodisesti yhä toimivia. Kysymys kuuluu: millaisia ovat kulttuuritieteilijöiden ja -historioitsijoiden ajattelua estävät idolit? Tässä idolit voidaan käsittää, ei niinkään meitä *todellisuudesta* erottavina tajunnallisina harhaluuloina (ideologioina), vaan yleisemminkin pinttyminä, totumuksina, jähmeinä ajattelutapoina. Ajatusta tutkimuksellisesta *itsereflektiosta* ollaan erityisesti viime

vuosina tarjottu ratkaisuksi tälle. Refleksiivisyys ei kuitenkaan ole ainoastaan viime vuosien kulttuuritieteellinen trendi, vaan osa kulttuurihistorian traditiota ainakin jo 1900-luvun alusta. Juuri jatkuva refleksiivisyys omassa tieteentekemisessä on yksi kulttuurihistoriaa määrittävä ”olemus”. Arkisemmalla tasolla se näyttäytyy sinä palautesilmukkana (feedback loop), joka on sisäänrakennettu kulttuurihistorialliseen lukemiseen ja kirjoittamiseen. Tutkimukselliset ratkaisut kirjoittautuvat takaisin tutkijaan ja tämän tulevaan toimintaan – lukemiseen ja kirjoittamiseen. Mutta tämän *luupin* tarkoituksena ei ole käpertyä itseensä vain kysymään ”mikä minä olen”. Se tarjoaa mahdollisuuden uusille avautumisille ja tulemisille, jotka voidaan ilmaista ongelmakenttinä. Millaiset kyseenalaistamattomat ajatukset estävät uudenlaisen kirjoituksen ja lukemisen? Millaisia purkutöitä tarvitaan, ennen kuin voimme todella kohdata tekstin ja avautua sen esittämän maailman vieraudelle? Jos historian tutkimus on samanlaista vieraan kulttuurin kohtaamista ajassa kuin antropologia oli vieraan kulttuurin kohtaamista paikassa, miten käsitteellistä tuota vierautta kirjoituksen ja lukemisen prosesseissa?

Kohtaamisia, eli uusien ajatusten harvinaisuudesta

Kirjallisuudella on kovin keskeinen asema länsimaisessa kulttuurissa. Kirjoitettu sana on jopa nostettu erääksi kulttuurimme tärkeimmäksi arvoksi: se merkitsee argumentatiivista esitystä, pohdiskelua, merkitysten maailmaa, syvää sivistystä ja jotakin, mikä osoittaa ihmisen luomiskyvyn suuruutta. Kirjoitettu sana (tosin fiktio poislukien) on saanut siten etusijan totuudellisuuden mediamuotona.

Yllä esittämäni on tietenkin monessa suhteessa yksinkertaistus, mutta useimmiten kulttuurin- ja historian tutkijat ovat samaa mieltä siitä, että kirjallisuus *merkitsee*. Sanat ovat merkityksellisiä ja vaikka ne eivät välittäisi kirjoittajan intentioita tai muita idealisoituja viestejä, nähdään niiden signifioiva ulottuvuus taatusti keskeisenä.

Tällaisen *merkitsevän* kirjallisuuskäsityksen vaihtoehdoksi pyrkivät ranskalaisfilosofit Gilles Deleuze ja Félix Guattari esittämään rihmas-tollisen ajatuksen kirjallisuudesta. Sen mukaan kirjallisuutta ei niin-

kään tule ajatella merkitysten alueena, jota olisi tulkittava, vaan kirjat ja tekstit ovat aina käytettäviksi tehtyjä. Kysymys ei kuulu, ”mitä se merkitsee”, vaan ”miten se toimii”. Millaisiin yhteyksiin tekstit ja kirjallisuus asettuvat, millaisia konteksteja ne luovat, ja millaisia affekteja, sykäyksiä ne synnyttävät ihmisille, jotka niitä käyttävät?

Tässä mielessä Friedrich Kittlerin *Aufschreibesysteme 1800/1900* (käännetty englanniksi: *Discourse Networks 1800/1900*, 1990) toimi sysäyksenä tietynlaisille ajatuksille minussa. Kittlerin teoksen erityinen ansio on siinä, miten se esittelee maailman loputtoman ehtymättömyyden – todellisuus ei koostu vain ihmisistä, sosiaalisista yhteisöistä ja näiden ajatuksista tai ihmiskulttuurin tuotteista, vaan kokonaisuudesta heterogeenisestä massasta koneita, ajatuksia, unia, lauseita, arkistoja, eläimiä, tekstejä jne., jotka eivät ole ihmisaivoista lähtöisin, tarkoittaen ettei maailmaa voi redusoida ihmisen mielteeksi maailmasta.

Kittlerin keskeinen käsite ”Aufschreibesystem” viittaa juuri tähän lukemisen ja kytkeytymisen tuottamaan sykäykseen: kirjat ja muut mediateknologiat *kirjoittavat* ihmistä, joka on kirjoituslusta, vastaanottaja historiallisille mediateknologisille koosteille. Ihmiset muodostuvat mediateknologioissa, ja tämän tekstin voi lukea miniatyyrikertomuksena omasta muodostuksestani *Aufschreibesysteme 1800/1900*:n kielimuraisessa painetussa sanassa. Sanani ovat sarjakytkettyjä joukkoon muita, minua edeltäneitä tekstejä ja lauseita. Kohtasin Kittlerin tekstit pian graduni valmistuttua, eikä tapaaminen ollut mieluisa: hän aiheutti minulle syvän syyllisyydentunteen implisiittisesti osoittaessaan, että tutkimusotteeni oli liian lyhytnäköinen ja perspektiiviton.

Kittlerin lukeminen on joukko kohtaamisia maailman loputtoman vierauden kanssa. Tässä mielessä hänen tekstinsä on radikaalia kulttuuritiedettä, joka pyrkii viemään jalat alta transsendentaaleilta illuusioilta ja asettamaan niiden sijalle maailman jatkuvan vuorovaikutteisuuden. Historian raskaiden universaalien (ihminen, merkitys, edistys) sijasta Kittler näkee maailman juuri niin kevyenä, vapaana leijumaan, että mitä erilaisimmatkin maailman osaset voivat olla yhteydessä toisiinsa. Siksi itsekin tulin ajautuneeksi ja sidotuksi tähän universumiin, jossa Goethe sekoittuu 1800-luvun oraalisiin opetusmetodeihin, psykkinet häiriöt kirjoituskoneisiin ja Wagnerin oopperat moderneihin sotateknologioihin. Innostuin mahdollisuudesta nähdä kulttuurihistoria laa-

jempänä kuin antroposentrisenä projektina, joka tarkastelee ihmisen suhdetta elämäänsä, kulttuuriinsa ja ympäristöönsä. Kittleriläinen näkökulma avasi mahdollisuudet hahmottaa maailmaa muunakin kuin inhimillisen mielen projekti(o)na.

Lyhyessä artikkelissani tutkin vieraan kohtaamisen tematiikkaa tekstin tasolla: mitä tarkoittaa filosofinen, uuteen sitoutuva kulttuurihistoriallinen tutkimus? Miten oma kytkeytymiseni Kittleriin on käsitettävissä yleisemmällä tasolla? On osuva sattuma, että Kittler itse julkaisi tätä kirjoittaessani teoksen *Unsterbliche. Nachrufe, Erinnerungen, Geistergespräche*, jossa hän käy läpi omia avaintekstejään – ajatelluunsa vaikuttaneita polkuja. Kyseisessä teoksessa taiteilijainsinööri Leon Battista Alberti kohtaa tietokonepioneeri Alan Turingin ja Jacques Lacan kyberneetikko Norbert Wienerin samalla kun Gottfried Wilhelm Leibniz kertoo modernin tietokoneen ideasta – 300 vuotta ennen tietokoneita! Kittlerin omat avainajatukset ovat täynnä kohtaamisia, sattumia ja outoja sarjakytkentöjä. Oma tarkoitukseni ei tässä kirjoituksessa ole ”tunnustaa” miksi Kittler on minulle tuollainen impulssi. Nähdäkseni tarkoituksenmukaista ei ole koskaan kirjoittaa tai lukea sisäänpäin, kohti itseä vaan aina itsestä ulospäin, maailmaan. Lukeminen ei ole sisäistä omaksumista vaan joukko käyttöliittymiä (*interface*), joilla sitoudumme maailmaan ja erilaisiin uudenlaisten tulemisten ja koosteiden mahdollisuuksiin.

Äidin suusta virtaavat saksalaiset virkamiehet

Kittlerin konkreettiset analyysin kohteet *Aufschreibesysteme*-teoksessa ovat 1800- ja 1900-lukujen teknologiso-sosiaalisissa järjestelmissä – kirjoitusjärjestelmissä (*Aufschreibesysteme*) tai diskurssiverkostoissa (*discourse networks*). Kysymyksiä herättävästi 1800-osuuden motto on matemaattinen kaava Leonhard Eulerilta: $e^{ix} = \cos x + i \sin x$. Vastaavasti 1900-osuuden motto on sitaatti Bolzanolta: ” $y = (+a) + (-a) + (+a) + (-a) + \dots$ ”. Omalaatuisella tavalla olemme jo Kittlerin ajattelun ytimessä: maailma ei koostu vain luonnollisista kielistä, vaan myös matemaattisista, teknisistä ynnä muista verkostoista, jotka eivät ole alisteisia ihmisen luonnollisille kielille. Tämä asettuu poikkiteloin Edmund

Husserlin 1900-luvun alkupuoliskolla esittämään tieteenkriiikkiin: Husserlin mukaan abstraktit matemaattiset kielet ja niihin pohjaavat luonnontieteet olivat unohtaneet, että kaikki tiede nojaa pohjimmiltaan ihmisten käytännölliseen elämismaailmaan. Abstraktit matemaattiset totuudetkin syntyvät vain kun ihmiset tulkitsevat ne konkreettisissa kulttuurisissa tilanteissa. Kittler ei tunnu seuraavan tätä kulttuurihistorian tieteenalan keskeistä ajatusta, jonka mukaan tieto on paikkaan ja aikaan sidottua, ihmismielen prosessoimaa. Kittler ei hyväksy erityisesti tuota ihmiskeskeisyyttä. Samalla tavalla kuin Freud, Lacan, Saussure, Levi-Strauss, Gadamer ja useat näiden jälkeen osoittivat, että kieli tulee ihmisen ulkopuolelta eikä tämä voi hallita kieltä vaan kieli puhuu ihmistä, niin Kittler ajattelee, että myös abstraktit kielet ovat reaalisia, ihmistä tuottavia ja käyttäviä verkostoja. Siten myös teknologia, joka modernilla ajalla on perustunut keskeisesti matematiikan kieleen, on tällainen verkosto, joka ylittää ihmisen ja rakenteistaa tämän aisteja, ajatuksia ja muistia. Vaikka ovat abstrakteja, matemaattiset kielet saavat aikaan maailmassa konkreettisia, paikallisia ja ajallisia tapahtumia. Tästähän ovat esimerkkinä tietokoneet ja niiden kulttuurinen merkitys nykypäivänä.

Vaikka Kittler keskittyy 1800-luvun analyysissään erityisesti kaunokirjallisuuteen, on hänen keskeinen teesinsä, ettei käsinkirjoittaminen ollut mitään sen inhimillisempää kuin myöhemmät koneellisen kirjoittamisen muodot. Emme eläneet missään vaiheessa puhdasta, luonnollista elämää vailla teknologioita, jotka sanelevat kykyjämme, aistejamme ja havaintojamme. Myös käsinkirjoitus on teknologia, tai eräänlainen minän tekniikka: samalla kun se vaatii tarkkaa opettelua, harjoittelua ja ko. mediatekniikan ”sisäistämistä”, asettaa se kirjoittavalle subjektille omat vaatimuksensa, mahdollisuutensa ja esteensä – itse asiassa tehden kynän päässä operoivasta liikkujasta kulttuurisen subjektin. (Puhuttaessa ”subjektiviteetista” ei toki pidä unohtaa, miten erilaisiin positioihin esimerkiksi naiset ja miehet rakenteistuivat 1800-luvun kirjoittavassa maisemassa.)

Kirjoitetut sanat olivat lisääntyneet huimasti sitten uuden ajan alun, 1500-luvulta saakka. Kirjoja ehdittiin painaa 1400-luvulla suhteellisesti enemmän kuin niitä oli käsin kopioitu koko keskiajan aikana. 1500-luvulla ilmestyi jo toistasataa *miljoonaa* kirjaa. Gutenbergilainen

painokirjaimien standardointi mahdollisti 1000 sivun päivävauhdin painamisessa. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut automaattisesti kirjojen *leviämistä*. Oleellinen infrastruktuuri laajamittaiselle painotuotteiden levittämiseksi syntyi vasta 1600-luvun puolesta välistä alkaen, jolloin vakiintuivat muun muassa sanomalehdistö ja populaarikirjallisuus. Samalla kun sanat monistuivat ja levisivät, muuttuivat ne pyhästä sanasta maalliseksi juoruiksi, kertomuksiksi, eroottisiksi tarinoiksi ja saduiksi. Tiedosta ja sen välittämisestä tuli ongelma: miten hallita räjähdysmäinen tiedon kasvu ja miten välittää oleellinen uusille sukupolville? Tässä mielessä keskeistä kirjakulttuurin – kuin myös jokaisen uuden mediateknologian kohdalla – oli pedagogiikka. Ihmiset piti *opettaa* uuden mediateknologian käyttäjiksi, soveltajiksi ja osasiksi.

Kittlerin lukutavassa saksalainen 1800-luvulla syntyvä romantiikan runous kertoo tarinaa uudenlaisesta suhteesta lukemiseen ja sanaan. Keskeisen sijan sai esimerkiksi Goethen *Faust*, joka merkitsi muutosta vanhasta raamatulliseen sanaan sitoutuneesta kielikäsitelmästä kohti uudenlaista ajatusta tiedosta. Oleellista on huomata, miten Kittler lukee *Faustiaan*: kyseessä ei ole kirjan merkityksen etsiminen, ei sen takana olevan subjektin (Goethen) jäljittäminen, vaan teoksen lukeminen kirjoittamisen merkinä. Kaikkein yksinäisimmätkin opinnäytteet, pöytälaatikoihin tehdyt runot, henkilökohtaisimmatkin mietteet ovat itsessään jo näytteille asetettuja sillä hetkellä kun ne on kirjattu. Ylöskirjaaminen mediateknologioiden toimimisen tapana on julkiseksi saattamista aivan samalla tavalla kuin kielen puhuminen saattaa ihmisen osaksi muiden maailmaa, diskurssiverkostoa. *Faust*-kertomuksessa tapahtuva kirjoittamisen akti, jossa Henki sanelee kirjoituksen, toimii allegoriana koko 1800-luvun alun kirjoittamisen maisemalle: kirjoittamisen motivaatio häipyä taustalla olevaksi yleiseksi abstraktiksi voimaksi, tuottavaksi olemiseksi, jota ei identifioida. Samalla Kittler analysoi tämän voiman olevan kuitenkin yhteydessä hyvinkin konkreettisiin asioihin, erityisesti kasvavan valtion tarpeisiin luoda virkamiesluokka. Toisin sanoen Kittler ehdottaa, että Goethen *Faustia* pitäisi lukea esimerkkinä siitä, miten preussilaiset virkamiehet yliopistoissaan opetettiin samanlaiseen kielijärjestelmään, jossa Henki/Valtio on heidän toimintansa motivaatio! Vielä konkreettisemmin Kittler sanoo, että juuri nämä virkamiesopiskelijat lukivat Goethea ja muita, joista oppivat tämän dis-

kurssiverkoston järjestyksen. Huomattavaa onkin, että Kittler, joka oli alun perin saanut koulutuksensa kirjallisuustieteilijänä, aiheutti suuren kohun väitteillään, sillä ne veivät kaikki autonomis-esteettiset arvot kirjallisuustaiteelta ja tekivät siitä osan laajempaa kulttuurista verkostoa. Kittlerin kielikäsityksen voi tiivistää seuraavaan: kaikkia diskurssiverkoston suhteita säätelee tuottava valta – kuten Michel Foucault ajatteli. Kaikki entiteetit sidotaan täten toisiinsa. 1800-luvun preussilaista mediamaisemaa leimasi pitkälti valtion keskeisyys koko verkoston tarkoituksena ja olemuksena. Kieltä määrittä pragmaattinen funktio sitoa käyttäjät, erityisesti koulutettava virkamieskunta, valtiolliseen käsitykseen maailmasta ja kielestä. Kieltä ei siis ympäröi tällöin hermeneuttinen merkityksen sfääri, vaan se tulee käsittää enemmänkin kielipelinä tai käsky-sanana. Kieli on tehty pelattavaksi, toteltavaksi; kieli on pragmaattista, ohjaavaa ja neuvovaa. Ymmärtäminen siinä merkityksessä kuin monet ihmistieteet sen jäsentävät, on Kittlerin mukaan vain yksi puheaktin aspekti muiden joukossa eikä siten voi tarjota perustavaa tietoa tai *ymmärrystä* siitä verkostosta, jonka osa se on.

Diskurssiverkostoissa ruumis sidotaan mediakoneisiin pedagogisilla käytänteillä – virallisemmilla ja epävirallisemmilla. 1800-luvun Preussia leimasi Kittlerin mukaan oraalinen opettamisen tapa, joka ohjasi ihmiset osaksi kulttuuria. Naisen asema määrittyi tässä eräänlaisena Luontona, jonka oma ääni tukittiin, samalla kun nainen joutui toimimaan koko muun verkoston ja opetuksen lähtökohtana. Äidin ääni opetti lapsille aakkoset ja lukemisen ja saattoi heidät siten kulttuuriin, mutta samalla äidin itsensä oli hiljettävä. 1800-luvun oraalisuuden kautta toiminut saksalainen kulttuuri oppi lukemaan äidin suun tuottaman läheisyyden kautta – sen tuottaman fysikaalis-seksuaalisen läheisyyden ja tavan linkittää ääni, kirjain ja merkitys toisiinsa tuossa seksuaalisoidussa opetustapahtumassa.

On mielenkiintoista, miten Kittler lukee runouden kehityksen osana kulttuurista valtakenttää, jossa esimerkiksi Goethe, Hegel ja Herder nyrjäytetään omilta alueiltaan (kirjallisuus ja filosofia) kohtaamaan 1800-luvulla huikeasti lisääntyneet opetusmateriaalit. Filosofia ja korkeakirjallisuus olivat siis Kittlerin mukaan elimellisessä yhteydessä tähän vähemmän arvostettuun pragmaattiseen kirjallisuuden lajiin, joista hän nostaa erityisesti esiin Heinrich Stephanin vuoden 1807

oppaan *Primer for Children of Noble Education, Including a Description of My Method for Mothers Who Wish to Grant Themselves the Pleasure of Speedily Teaching Their Children to Read* (alkup. saks. *Beschreibung Meiner Einfachen Lesemethode für Mütter*). Kittlerin tapa käyttää lähteitään monipuolisesti on kiehtovaa ja vaikeaa. Samalla sitä voi kuitenkin pitää äärimmäisen kulttuuristavana tapana kirjoittaa: löytää yhteyksiä ja artikulaatioita, joita ei olla aikaisemmin löydetty – paljastaa kulttuurihistoriallisen tutkimuksen sokeat pisteet.

Kirjallisuustieteilijä Kittlerille kirjallisuus mediamuotona syntyy, kun se sulkeistaa ei-merkityksen pois. Toisin sanoen kirjallisuudessa oleellista eivät ole sen merkitykset, vaan tapa, jolla kirjoitetun sanan kautta koodataan merkityksen ja ei-merkityksen, informaation hälyn rajat. Tässä kohdin Kittler eroaa suuresti esimerkiksi hermeneuttisesta tutkimuksesta ja lukemisen tavasta, joka pyrkii etsimään merkityksen horisontteja.

Kittlerin tärkeimpiä huomioita – ja ehkäpä opetuksia tekstien lukemiseen liittyen – on pikkutarkkuus. Kuten David Wellbery on Kittleriä analysoinut, tämä ottaa tekstinsä hyvin vakavasti, kirjaimenmukaisesti. Lähteet eivät ole ideologisia siinä mielessä, että ne representoisivat jotakin aatetta, joka on eri asia kuin (taustalla oleva viaton) todellisuus. Maailma ei ole jakaantunut mentaaliseen representaatioon ja reaaliin tapahtumiin. Sen sijaan kaikki on todellakin tekstin pinnalla, siinä tosiasiaassa, että tekstit on kirjattu ylös, kaiverrettu osaksi kulttuuria. Lähteet kertovat ensisijaisesti omaa kieltään, siis sitä, että ne ovat. Tämä keskittyminen median materiaaliseen olomuotoon ja sen implikaatioihin historiallisille diskurssiverkostoille on Kittlerin tutkimuksen keskiössä. Samalla tämä rajausta tietenkin sulkeistaa monia tulkinnallisuuden ja yksilötoimijuuden kysymyksiä toisen asteen problematiikoiksi eli johdannaisiksi materiaalisten diskurssiverkoston toiminnasta.

Oleellista on myös, että lukeminen on Kittlerille ruumiillinen tapahtuma: silmät, suu ja korvat on saatettava sopivaan synkroniaan, jotta ne voivat uudelleentuottaa kirjoitetut merkit ja siten uusintaa kulttuuria. Kittlerille ihmisruumiista tulee kuin orgaaninen tallennuskone, jonka tarkoituksena on ylläpitää kulttuuria. Ihminen sidotaan tiettyihin oman ruumiinsa opettuihin tapahtumiin, sekä myös laajemmin kulttuuriin paikkoihin ja tapoihin, jotka ovat hierarkisoituja, sukupuolittuneita

ja samalla äärimmäisen sisäistettyjä. Ruumis on pinta, jolle kulttuuri merkkinsä kirjoittaa tehden ruumiista, niin-sanotusta-ihmisestä (*der sogenannte Mensch*) osan mediaalista järjestelmää.

Tehtaan psykofysiologia

Historioitsija saattaa älähtää lukiessaan *Aufschreibesysteme*-opusta. Mitä tarkoittavat yleistyksiset ”1800” ja ”1900”, varsinkaan koska niiden alla ei käsitellä pelkästään näitä vuosisatoja? Esimerkiksi diskurssiverkosto 1900 muotoutui pitkälti jo 1800-luvun puolella, ensimmäisten kirjoituskoneiden ja Friedrich Nietzschen toimiessa oireellisina esimerkkeinä uudesta mediajärjestyksestä. Kittler ei olekaan puhdas historioitsija, se on huomattava. Enemminkin hänen tapansa on ajallinen mediatutkimus tai -filosofia, jossa ensisijaista ei ole tapahtumien tai aikakausien rekonstruktio vaan niiden sisäisten suhteiden, ristiriitojen ja verkostojen osoittaminen. Kittler onkin lähellä media-arkeologisia tutkimuksia, joissa pyritään löytämään nykyisten mediamuotojen kerrostumia historian arkistoista. Kittlerin mediatutkimus pyrkii avaamaan kulttuuritieteelliset käsitteet (esimerkiksi ihminen, kulttuuri, media, merkitys) radikaalille historiallisuudelle, missä ei ole kulttuuria determinoivia yläkäsitteitä.

”1800” ja ”1900” ovat siinä mielessä enemmän filosofisia kuin historiallisia käsitteitä, että ne pyrkivät kuvaamaan tiettyjä kulttuurisia liikkeitä, vektoreita ja tulemia, jotka eivät ole redusoitavissa lineaariseen ”vuosilukuhistoriaan”. Ne eivät representoi kulttuurista todellisuutta vaan pyrkivät jäljittämään (ja auttavat siten havaitsemaan) tiettyjä tendenssejä ja vektoreita. Koska kulttuuri on ajallisesti kerrostunut, elävät eri ajatkin ikään kuin väärissä ajoissa. Aivan kuten nykyisessä mediasysteemissämme on elementtejä vaikkapa diskurssiverkostosta ”1800”, nousivat ”1900”:n verkostot esille jo 1800-luvulla. Kulttuuri ei korvaannu toisella ajan ”edetessä”, vaan kyse on paljon monimutkaisemmista liikkeistä, jotka etenevät eteen- ja taaksepäin sahaten ja poukkoillen.

Diskurssiverkosto 1900 merkitsi Kittlerin mukaan muutosta. Kun romantiikka perustui käsin kirjoitettuun sanaan, modernismi syntyi osana uusia kirjoituksen tekniikoita. Samalla syntyi uudenlainen suhde

ruumiin, median ja kirjoituksen välillä, mikä näkyi läpi kulttuurisen todellisuuden. Erityisesti Kittler keskittyy siihen, millainen uudenlainen kuva psyykestä, alitajunnasta ja tiedostamattomasta syntyi 1800-1900-lukujen vaihteessa. Freudilainen psykoanalyysi ei olisi ollut mahdollista ilman teknisiä mediavälineitä, väittää *Aufschreibesysteme 1800/1900*.

1800-luvulla aloitettujen psykofysiologisten kokeiden myötä ihminen muuttui aineettomasta sielullisesta entiteetistä materiaksi. Ajattelukin alettiin ymmärtää erilaisten fysiologisten mittareiden ja kokeiden kautta. Esimerkiksi Hermann von Helmholtz asetti 1800-luvun psykologisilla tutkimuksillaan perustan aistien rationalisoinnille, instrumentalisoinnille ja vähittäiselle korvaamiselle erinäisillä koneellisilla ja teknologisilla proteeseilla. Ihmisruumis ikään kuin paloiteltiin näissä laboratorioissa osajärjestelmiksi.

Merkityksen ja ajattelun fragmentoituminen sai vastineensa ihmisruumiin hajottamisessa tieteellisen analyysin kautta. Kittler esittää, että kantilaisen havainnon yhtenäisyys hajosi lähestyttäessä 1800-luvun loppua uusien tieteellis-institutionaalisten ihmiskäsitysten myötä. Kantille ”minä ajattelen” oli pakollinen seuralainen kaikkien subjektin muodostamien representaatioiden rinnalla. Ajatteleva yhtenäinen minä syntyi tämän hahmottaessa aisteillaan maailmaa. Kyseinen ajatus oli ollut keskeisesti taustalla pohdittaessa sielullisen minuuden olemassaoloa. Mutta 1800-luvun fysiologisen tutkimuksen myötä tämä yhtenäisyys hajosi erilaisiksi alatoiminnoiksi, jotka pystyttiin paikallistamaan aivojen eri lohkoihin ja mekaanisesti käsitettyihin ruumiin osiin.

Ajattelun pilkkominen korosti myös, miten ihminen muodostui suhteessa mediateknologioihin – 1800-luvun lopun tieteellisten teorioiden ja orastavien moderniteetin mediateknologioiden (elokuva, kirjoituskone, gramofoni) välillä oli jatkuva palautepiiri. 1800-luvun henkinen teksti muuttui siirryttäessä tähän uuteen konstellaatioon, jossa kirjoituskoneet sekä (liikkuvan) kuvan ja äänen tallennusteknologiat muuttivat suhdettamme ruumiiseemme. Nämä uudet mediateknologiat olivat oleellinen osa psykofysiologista tutkimuseetosta, ja tämä näkyi niiden synnyttämässä ihmiskuvassa. Uudet modernistiset mediateknologiat eivät uskoneet enää jatkuvaan merkitykseen eivätkä merkitystä välittävään yhtenäiseen ihmiseen, vaan korostivat ihmistä teknologioista riippuvaisena vajavaisena osajärjestelmien kokonaisuutena. 1800-luvun

lopun ja 1900-luvun alun yksi keskeinen teema ja yhteiskunnallinen ongelma olikin, miten sitoa ihminen osaksi konetta. Työpaikoilla tehdaskoneet ja konttorikoneet sekä vapaa-ajalla erilaiset huvikoneet vaativat uudenlaista ihmiskone-vuorovaikutusta. Ihminen oli osa suurempaa koneistoa, jonka paradigmaattisena esimerkkinä toimi tehdas. Myös ihmisen ruumiin ja ajattelun toimintoja alettiin käsitellä mekaanisina prosesseina, joita oli mahdollista mitata, manipuloida ja potentiaalisesti jopa simuloida. Kittler lukee mediateknologioita tällaisen yhteiskunnan ilmaisevina koneina, jotka koneellistivat, sarjoittivat ja abstrahoivat myös ihmisen olemista. Konkreettisesti tämä sai ilmauksensa tehtaiden fordistisissa rutiineissa, jotka perustuivat ihmisruumiin osatoimintojen sitomiseen tehtaan rytmiin – kuten Chaplin elokuvassaan *Nyky aika* (1936) parodioi.

Taidetta määrittivät nämä uudet koneelliset prosessit ja havaitsemisen tavat, jotka ilmaisivat itseään vaikkapa futuristien koneuskossa, saksalaisen ekspressionismin raajarikkoisissa ruumiissa sekä elokuvan tuottamisessa kehoissa, jotka George Méliés'n filmeissä pystyivät mitä epäinhimillisimpiin muodonmuutoksiin. Tässä verkostossa Ihmisestä tuli se transsendentaali-illuusio, jota Nietzsche kritisoi psykofysiologisessa filosofiassaan.

1900-luvun hullu kollaasikone

Diskurssiverkosta 1900 käsittelevä Kittlerin teksti nostaa esiin yhden lukijaan vetoavan piirteen. Kittler aloittaa esimerkeistä, usein henkilöistä, vaikka on jyrkän ”ihmisvastainen”. Hänen mukaansa ihminen on vasta diskurssiverkostojen lopputulos, ei lähtökohta. Esimerkiksi 1900:aa määrittää hovioikeudentuomari Daniel Paul Schreber (1842–1911), josta muodostuu verkoston paradigmaattinen henkilö. Schreber kärsi paranoidista skitsofreniasta ja oli usean aikansa tunnetuimman lääkärin hoidossa, joista mainittakoon Paul Emil Flechsig ja Sigmund Freud.

Vuonna 1903 Schreber julkaisi kuuluisat muistelmansa *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (engl. *Memoirs of My Nervous Illness*), jonka Kittler näkee diskurssiverkosto 1900:n keskeiseksi tapahtumaksi.

Schreberin hallusinaatioiden täyttämät sekavat muistelmat toimivat Kittlerille paranoidina muistiinpanokoneena (vrt. Kittlerin kirjan nimi ja verbi *Aufschreiben*, kirjoittaa ylös, muistiinpanna). Vaikka muistelmat ovat kirjallista tuotantoa, eivät ne toimi 1800-luvun oraalisen, merkityskeskisen kirjoituskäytännön mukaisesti. Schreberin muistiinpanokone ”äänittää” myös hulluuksia – aivan kuten noihin aikoihin tuore keksintö gramofoni pystyi äänittämään ja toistamaan kielen merkityksen tuonpuoleiset: hengityksen, huohotuksen, lipsahdukset, änkytykset ja hiljaisuuden. Nämä ovat oireita uudesta kulttuurisesta merkitysjärjestelmästä, joka laskee sisäänsä hulluuden äänen toimiessaan teknisten mediateknologioiden avulla. Gramofonin lisäksi kirjoituskone ja elokuva ovat teknisiä järjestelmiä, jotka eivät vaadi tietoista merkitystuotantoa vaan mahdollistavat erilaiset sanakokeilut, modernin runouden ja uudenlaisen katkonaisen ajatuksen ihmisestä. Schreberin sija diskurssiverkosto 1900:ssa – ja Kittlerin tapa nostaa tiettyjä yksityiskohtia esiin yleisestikin – on aiheuttanut itselleni aina suuria ongelmia. Millä tavalla Schreber sijaitsee kahden diskurssiverkoston rajalla? Millä tavalla hän on erityinen oire kulttuurin tilasta? Entä eikö Kittler sorru teknologiseen determinismiin esittäessään mediateknologioiden olevan niin keskeisiä kulttuurin muodostumiselle? Vai onko kyseessä jonkinlainen monimutkaisempi teknologiakäsitys, joka ei redusoidu lineaariseen kausaalisuuteen? Ja miksi Kittler ei anna suoria selityksiä?

Jälleen kerran Kittler lukee sekaisin mitä erilaisimpia lähteitä muodostaessaan kuvaa diskurssiverkosto 1900:sta: Rilkeä, Nietzscheä, Schreberin muistelmia, Bram Stokerin *Dracula*-kertomusta, lääkäreiden ja tiedemiesten kertomuksia. Kittler on maanisen uskollinen kulttuuritieteelliselle kliseelle, että kaikki liittyy kaikkeen: kulttuuritieteen paradigmaattiseksi hahmoksi tuntuu implisiittisesti muodostuvan skitsofreenikko, joka näkee yhteyksiä sielläkin, missä ns. tervejärkinen näkee vain sattumanvaraisuuksia. Kittler nostaa strategisesti esiin aina tiettyjä pisteitä, singulariteetteja tai teemoja, joiden kautta diskurssiverkoston tila avataan. (Usein etusijan saavat ns. taiteelliset ilmaukset, jotka Kittler näkee Marshall McLuhania seuraten eräänlaisina kulttuurisina ennakkosignaaleina diskurssiverkoston mahdollisesta muutoksesta.) Schreber, gramofoni, kirjoituskone tai mikä tahansa tarkemmin analysoitu henkilö tai kone eivät ole niinkään transsendenteja merki-

tyksen pisteitä kuin yksittäisiä tapahtumia suuremmassa verkossa. Ne eivät määrää mitään kehitystä, ne eivät ole sulkeuman pisteitä, mutta tarjoavat lukijalle mahdollisuuden kiinnittyä edes hetkeksi johonkin näkökulmaan. Lukeminen tuntuu vaativan itseltä aina sisäisiä pieniä hypoteeseja, jotka eivät välttämättä kestä minuutteja kauempaa – jotkut toki vuosia – mutta joiden avulla voi suunnistaa kohti seuraavaa pistettä tekstin kentällä.

Kittler on erittäin tietoinen omasta kirjoitustyylistään – hänen idiosynkraattista tekstiään on nimetty jopa *Kittlerdeutschiksi*, sen verran omaperäisiä lauserakenteita ja sanavalintoja se sisältää. Toisin kuin esimerkiksi traditionaalinen angloamerikkalainen tieteellinen teksti, joka etenee hierarkkisesti ja niin sanotun loogisesti, Kittlerin kirjoitus on rihmastollista, assosiativista – kuin eräänlainen kollaasikone. Aivan kuten diskurssiverkosto 1900, Kittler ottaa huomioon, miten mielikuvi- tus ja aktuaalinen, tai lacanilaisittain imaginaarinen, reaalin ja symbolinen, kytkeytyvät yhteen kulttuurisissa koosteissa ja tapahtumissa. Maailma ei ole (ainoastaan) jatkuva ja looginen, joten miksi tieteellisen kirjoituksenkaan pitäisi olla? Tämä tietenkin aiheuttaa harmaita hiuksia monelle lukijalle, jos nämä odottavat saavansa eteensä kauniisti katetun alkulähtökohdan, juonen ja lopputuloksen. Kittlerin mediahistoria ei ole narratiivista kertomusta, koska maailmakaan ei ole sellaista, vaan katkonaista ja yhdistelevää aivan kuten koneet, joilla kirjoitamme. Siinä mielessä hän itse kirjoittajana on 1900:n ja 2000:n välissä omak- suen elementtejä myös hypertextuaalisesta tavasta luoda yhteyksiä eri mediamuotojen välille. Tällöin myös lukijan on viritädyttävä totu- tusta poikkeaviin odotuksiin ja maltettava seurata Kittlerin tekstien tapaa yhdistellä erilaisia lähteitä ja tapahtumia. Lukeminen on pakosti erilaista aina kirjoittamisen tyylien mukaan, koska avatessaan kirjan lukija yhdistyy samaan palautesilmukkaan tekstin kanssa.

Epilogi

Ajoittain syntyy uusia ajatuksia. Kuten alussa määrittelin, myös lukemi- nen on kohtaamista jonkin ulkopuolen kanssa, mistä parhaimmillaan syntyy uusia tapahtumia, suunnanmuutoksia. Ihminen rakentuu aina

ulkopuolelta sisäänpäin, jolloin lukeminen ja kirjat ovat osa meidän muodostumistamme. Kirjamme ovat meitä kirjoittavia mediateknologioita, jotka mahdollistavat toisia ajatuksia, estävät toisia. Me laskostumme tekstien kanssa, välillä niiden sisään upoten, ajoittain enemmän etäisyyttä ottaen.

Kittler korostaa *Discourse Networks 1800/1900* -kirjassaan, että kirjallisuutta ei tulisi lukea etsien merkityksiä tai ajatellen tekstejä yksittäisinä kirjailijoiden luomina Teoksina. Tällä hän on halunnut tehdä eroa muun muassa hermeneutiikkaan. Hänen mukaansa se unohtaa ajatuksen kirjallisuudesta materiaalisena informaatiokanavana ja kirjallisuuden institutionaalisen perustan kouluista yliopistoihin, mitkä toimivat niinä konkreettisina nivelinä, jotka kytkevät ihmiset teksteihin. Tässä Kittler seuraa läheisesti oman esikuvansa Foucault'n jäljeltä. Tämähän oli kiinnittänyt huomiota valtaverkostoihin, jotka tekivät mahdolliseksi kulttuuristen lausumien olemassaolon. Ja todellakin, tämänkin käsillä olevan tekstin on saattanut eläväksi ja toimivaksi tietty (yliopisto)verkosto, minkä osana se on ja mikä mahdollistaa sen sarjakytkenän opiskelijoiden kanssa. Oma töpselöitymäni Kittleriin tosin tapahtui virallisen kulttuurihistorian opetusohjelman ulkopuolella, jolloin tämänkin teksti toimii kittleriläisten ajatusten johdattimena uusiin verkostoihin. Uusien ajatusten saaminen on harvinaista, mutta sitä tärkeämpää on johdattaa ja kytkeä verkostoja toisiinsa.

Kittler itse laskostuu teoksessaan *Unsterbliche* omien vaikuttajiensa kanssa. Teoksessa korostuu ensinnäkin impulssien moninaisuus: insinöörit, filosofit, psykoanalyttikot ja taiteilijat ovat vieritysten muodostamassa ajatuksia. Samalla näitä avainajattelijoihin ei lähestytty vain virallisten tekstien kautta, vaan myös erilaisten pienien, sattumanvaraisilta tuntuvien anekdoottien, tapahtumien, piirteiden ohjaamana. Toisin sanoen, tekstit tai ajatukset ovat aina osa elämää laajemminkin, jolloin kulttuurihistoriallinen kartoitus on laajojen kytkentöjen ja yllättävien hyppyjen tekemistä. Ehkäpä Kittlerille kulttuurihistorioitsija toimii kuin psykoanalyttikko, joka potilastaan kuunnellen kytkee tämän tahattomia henkäyksiä, odottamattomia hiljaisuuksia tai merkityksettömiä sivupolkuja yhteen muodostaakseen niistä uudenlaisia, odottamattomia analyysijä? Pitää huomata, että psykoanalyttikoille tapahtuu virheitä, eikä Kittleriä voi pitää ongelmattomana kirjoittajana.

Kriitikoiden mukaan Kittler ei pääse eroon ihmiskeskeisyydestä ja on pakostakin sokea omille preferensseilleen. Hän on ajoittain ristiriitainen itsensä kanssa, eivätkä hänen aineistonsa ole aukottomia. Kittler onkin monessa suhteessa enemmän filosofi kuin historioitsija siinä, että häntä tuntuu enemmän kiinnostavan hyvä teoria kuin eheän menneisyyskuvan luominen. Ehkäpä juuri tässä ongelmallisuudessa on osa tekstin viehätystä. Jokaiselle tekee hyvää lukea tekstejä, jotka ongelmien uhalakin tekevät omalaatuaisia kytkentöjä. Tärkeintä on rikkoa omia sisäisiä poliisivoimia ja rajoja vastaan – tämä ajatus myötäilee Aby Warburgin näkemystä, jonka mukaan kulttuurihistoriallisen tutkimuksen täytyy taistella perinteisiä tieteenalojen rajapoliiseja vastaan.

Muuten Kittlerin lukemisessa korostuu tietty kohtaamisen temaattiikka, jota Gilles Deleuze ja Félix Guattari ovat hahmotelleet. Lainatakseni Deleuzen *Difference and Repetition* -teosta (1968), joka on yksi oleellinen niistä suodattimista, joiden kautta olen Kittleriä lukenut (sillä mitkään tekstit eivät tietenkään lähesty meitä yksinään):

Thought is primarily trespass and violence, the enemy, and nothing presupposes philosophy: everything begins with misosophy. Do not count upon thought to ensure the relative necessity of what it thinks. Rather, count upon the contingency of an encounter with that which forces thought to raise up and educate the absolute necessity of an act of thought or a passion to think. [-] Something in the world forces us to think. This something is an object not of recognition but a fundamental *encounter*. (Deleuze 1994, 139.)

Lukeminen on vieraiden asioiden kohtaamista, ja kun luemme esimerkiksi Kittleriä, emme lue vain tietyn ihmisen ajatuksia. Luemme hänen kohtaamisiaan lähteiden, maailman, teknologioiden, teorioiden kanssa – ja teksti välittyy meille myös epäpuhtaana: samalla tavalla erilaisten teorioiden ja välitysten kautta. Siinä Kittlerin opetus: emme ajattele vain maailmaa, vaan maailmassa. Lukija asettuu tekstin kanssa samalle tasolle ja se johdattelee hänet maailmaansa. Tämä toimii tietenkin myös toiseen suuntaan: tekstit asettuvat osaksi meidän maailmaamme. Kirjallisuus on tehty käytettäväksi, ei tulkittavaksi, kuten Deleuze ja Kittler muistuttavat. Tekstit menneisyydestä eivät ikinä vain kuvaa jotakin poistunutta, vaan myös tarjoavat itsensä nykyisen – ja tulevan – ajattelun kumppaneiksi. Samalla tavalla kuin me olemme tiettyssä rajalli-

sessä perspektiivissä niihin, tarjoavat ne perspektiivin tähän päivään. Itselleni on ollut tärkeä Kittlerin lukemista ohjannut ajatus, ettei ei tule pelästyä hänen vaikeudestaan, vaikka kaikkia ajatuksia ei osaisi tulkita. Ennemminkin tulee miettiä, mihin jotakin ajatusta voisi käyttää. Entä tuota viitettä? Tuota lähdettä? Voisiko tämän 1800-luvun ajatuksen soveltaa myös myöhempään aikakauteen? Entä tuo yhteys, onko se vieläkin pätevä? Tässä mielessä voimme pitää Kittlerin ajatuksia keveinä: ne pyrkivät yhdistelemään historiallisia teemoja yli kontingenttien kategorioiden sekä rohkaisevat käyttämään historiaa ja aikaa omassa ajattelussamme. Tämä tietenkin on aivan eri asia kuin ”kevytmielisyys”, joka kaikessa raskaudessaan on helposti sama asia kuin ”maalaisjärki”: ne ottavat totutut kategoriset erottelumme tosissaan, mikä estää uusien ajatusten, tekstien ja yhdistelmien syntyminen.

Kiitän tekstin lukemisesta ja kommentoinnista toimittajia sekä Sakari Ollitervoa, Milla Tiaista ja Juha Wakosta.

Vara-avaimia

- Deleuze, Gilles: *Difference and Repetition*. Trans. Paul Patton. Alkuteos *Différence et Répétition* (1968). Columbia University Press: New York 1994.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix: *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Transl. Brian Massumi. Alkuteos *Mille Plateaux* (1980). Minnesota University Press: Minneapolis 1987.
- Kittler, Friedrich: *Discourse Networks 1800/1900*. Trans. Michael Metteer, with Chris Cullens. Alkuteos *Aufschreibesysteme 1800/1900* (1985). Stanford University Press: Stanford, CA, 1990.
- Kittler, Friedrich: *Unsterbliche. Nachrufe, Erinnerungen, Geistergespräche*. Wilhelm Fink: München 2004.
- Parikka, Jussi: "Ihmisestä teknologiaan – Friedrich Kittlerin materialistinen mediahistoria." Teoksessa Sakari Ollitervo, Jussi Parikka ja Timo Väntsi (toim.): *Kohtaamisja ajassa. Kulttuurihistoria ja tulkinnan teoria*. k&ch, Cultural History – Kulttuurihistoria 3: Turku 2003. 136–163.
- Salmi, Hannu: "Atoomipommilla kuuhun!" *Tekniikan mentaalihistoriaa*. Edita: Helsinki 1996.
- Sebastian, Thomas: "Technology Romanticized: Friedrich Kittler's Discourse Networks 1800/1900." *MLN*, volume 105, issue 3 (April 1990). 583–595.
- Wellbery, David: "Foreword." Teoksessa Friedrich Kittler: *Discourse Networks 1800/1900*. Stanford UP: Stanford 1990. vii– xxxiii.

KIRJOITTAJAT

Ritva Hapuli

FT, dosentti, kulttuurihistoria, TY

Taika Helola

FM, tutkija, kulttuurihistoria, TY

Hanna Järvinen

FT, Tutkijakollegium, HY

Marjo Kaartinen

FT, Akatemiatutkija, dosentti, kulttuurihistoria, TY

Kimi Kärki

FM, Suomen Akatemian projektitutkija, kulttuurihistoria, TY

Silja Laine

FM, tutkija, kulttuurihistoria, TY

Maarit Leskelä-Kärki

FL, Suomen Akatemian projektitutkija, kulttuurihistoria, TY

Tom Linkinen

FM, Suomen Akatemian projektitutkija, kulttuurihistoria, TY

Paavo Oinonen

FT, avoin yliopisto, kulttuurihistoria, TY

Anne Ollila

FT, dosentti, kulttuurihistoria, TY

Sakari Ollitervo

FL, tutkija, kulttuurihistoria, TY

Jyrki Outinen

FM, kulttuurihistoria, TY

Petri Paju

FL, tutkija, kulttuurihistoria, TY

Jussi Parikka

FL, tutkija, kulttuurihistoria, TY

Pauliina Pekkarinen

FM, tutkija, kulttuurihistoria, TY

Leena Rossi

KK, FL, tutkija, kulttuurihistoria, TY

Jaakko Suominen

FT, professori, digitaalinen kulttuuri, TY