

Kun sivilisaation perustamisesta kerrotaan tarina, sen tapahtumien näyttämöksi annetaan yleensä metsä. Metsään raivataan tila ja etäisyys ja kulma, josta käsin nähdä, näkökulma. Metsän raivaaminen tekee metsästä maiseman ja kehyksen. Luonto saa kasvat, joiden kanssa ja joita vasten ihminen rakentuu kasvillisena.¹ Auki- on raivaaminen ja sen asuttaminen mahdollistaa sen, että suhde toisten ihmisten läsnäoloon tulee pysyväksi ja hallittavaksi. Metsä itsessään kannustaa hajaannusta, riippumattomuutta ja tuntemattomuutta. Aristotelesta soveltaen voisi sanoa, että oikeastaan ihminen sinänsä syntyy vasta metsään raivatuun avoimeen, ihmiset yhteen kokoavan tilan avulla; onhan itseriittäinen olento ihmisyhteisön ulkopuolella joko ”villipeto tai jumala”.² Metsäläinen ei ole ihminen, sillä hän elää itseriittäisesti yksin eikä syö leipää, eikä hänellä ole muokkaavaa suhdetta maan antimiin.³

Metsäaukion raivaaminen on perustana myös lain, uskonnon ja perheen instituutioille – ainakin Giambattista Vicon tarinassa, joka kertoo alkuihmisten, tuuheassa metsässä asuvien jättiläisten kokoon- tumisesta ja jonka Robert Harrison toistaa teoksessaan *Forests. The Shadow of Civilization*.⁴ Vain aukiolla voidaan säilyttää järjestys ja riittävä yhdenmukaisuus instituutioiden syntyä. Vasta aukio tuo puiden latvojen lomasta näkyville taivaan(isän). Laki tulee taivaasta, jota kohden humukseensa juurtunut ihminen tavoittaa. Aukiolle saatetaan haudata vainajat, jotka muuttuvat perhettä ja perheen puuta ruokkivaksi maaksi. Vasta metsäaukiolle ni-

mittäin saatetaan pystyttää genealoginen sukupuuh, maamerkki, jonka kaikki näkevät ja jonka ympärille voidaan kokoontua. Metsän puut ovat osa kasvillisuuden rihmastoa, raivatulla aukiolla puu on puolestaan keskus ja napa. Suvun maahan perustuu suvun genealogia, suvun historia. Metsä tekee mahdolliseksi genealogisen jatkumon, sillä se taittaa ajan promiskuiteettiseen matriisiinsa, kohtuunsa. Metsän ulkopuolella ihmisestä tulee historiaan sidottu olento. Lakiin, uskontoon ja suvun historialliseen jatkuvuuteen perustuva ihmisyys on väistämättä metsälle vihamielinen. ”Missä pyhyys on samastettu tähtien geometriaan tai kosmiseen äärettömyyteen tai ’taivaaseen’, siellä metsistä tulee hirviömäisiä, koska ne peittävät jumalan näkyvistä.”⁵

Metsän raivaaminen alun eleenä ei ole ainoastaan metaforinen. Nykyisen ihmisasumuksen tilalla on aiemmin ollut – ja jos Vicoa on uskominen, on myös kerran tulevaisuudessa – lähes kaikkialla metsät, joiden raivaaminen aikanamme vain kiihtyy. Kulttuurihistorian, tarinoiden, myytien ja taiteen kautta Robert Harrison kertoo kiehtovasti länsimaisen kulttuurin suhteesta metsään ja sen raivaamiseen ja tämän suhteen muutoksesta. Harrisonin metsä on eräänlainen peili, joka näyttää siihen katsovalle kuvan katsojasta, jotain sivilisaation sisäiselle näkökulmalle saavuttamaton- ta. Metsät näyttävät ”oudon heijastuksen järjestyksestä, jolle ne pysyvät ulkopuolisina”.⁶

TRAGEDIA

Metsä asettuu sivilisaatiolle jollakin tapaa vastakkaiseksi jäsentymättömyydeksi. Se on sivilisaation raja. Mutta rajana metsä on epämääräinen, moninaisuus ilman täsmällistä määrää. Juuri metsä saa kaupunkilaisen ihmisyhteisön näyttämään järkevältä järjestykseltä, joka estää muodonmuutokset. Vastaavasti ilman kaupunkia metsä ei määrittäisi hallitsemattomuudeksi ja muodottomaksi ainekseksi.

Paradoksaalisesti kuitenkin muodon on muodostettava kieleksi, se on nimettävä joksi- kin, jos siitä halutaan puhua. Kuten Harrison selvittää, puheessaan aineksen muodotomuudesta edes Aristoteles ei voinut olla sitä nimeämättä vaan kutsui sitä *hyleksi*. Ennen filosofin antamaa teknistä määrittelyä sana *hyle* merkitsi kreikkalaisille – kuinka ollakaan – metsää. Kun tämä filosofinen käsite käännettiin latinaksi, käyttöön otettiin termi *materia*. Se puolestaan tarkoitti käytettävää puuainesta, ei siis puun kuorta eikä sen hedelmiä. Tällä sanalla onkin sitten tietysti sama ”juuri” kuin sanalla äiti, *mater*. Ei ihme, että antiikin myyteissä metsän matriisia pidettiin syntymisen ja muodonmuutoksen paikkana.

Antiikin tarinoissa metsä on sekaannuksen ja sekoituksen tila, jossa vastakohtat voivat muuttua toisikseen. Siellä ihminen saattaa muuttua kauriiksi, metsästäjä metsästyksi, kuten esimerkiksi tarina Aktaionista kertoo. Ollessaan metsästäjässä Aktaion sattuu vahingossa paikalle, kun metsän jumala, villieläinten suojelija mutta myös metsästäjä Artemis kylpee. Artemiksen

näkeminen ei kuitenkaan kuolevalle ole sallittua. Palkkioksi paljastumisestaan Artemis muuttaa Aktaionin, metsästäjän, ruumiiltaan kauriksi eli riistaksi, ja lopulta toverien etsiessä Aktaionia hänen koiransa revivät hänet kappaleiksi, tunnistamatta häntä isännäkseen. Artemiksen hallitsemassa metsässä nähdään, että eläinten ja kasvien muotojen rikkauten taustalla on yhteinen aines, joka mahdollistaa kaikki muodonmuutokset, myös Aktaionin uudelleen-syntymisen eläimeksi.

Antiikin myyteissä välittyvälle metsäsuhteelle on Harrisonin mukaan ominaista tragedian logiikka. Sekä kreikkalaisille että roomalaisille metsä haastaa sivilisaation ja asettaa sitä vastaan toisen ja erilaisen, kaupunkiin palautumattoman lain. Tragedia muistuttaa, että jokainen perustava laki on jonkin toisen lain kohtalokas kyseenalaistaminen. Antiikin tarinoissa metsä ei ole ainoastaan sivilisaation varjo, vaan se on kaupungin laeista poikkeava oma todellisuutensa. Tällainen traagisuus vastaa Harrisonin mukaan polyteismin olemusta: on oikeutuksestaan kiinnipitävien lakien moninaisuus, jossa erot ja ristiriidat saattavat pysyä sovittamattomina.

KOMEDIA

Juutalais-kristillisessä perinteessä yksi universaali Jumalan laki vallitsee koko luomakuntaa. "Niinpä tällä lailla ei ole muuta pelättävää kuin oma varjonsa."⁷ Harrisonin mukaan kristinusko lupaa onnellisen lopun, eikä tragedia ole sille enää suurimman viisauden muoto. Juuri onnellinen loppu, komedialle ominainen sovitus ainoan oikean lain kanssa, on Har-

risonin mukaan tyypillistä keskiajan metsäsuhteelle.

Keskiajalla metsä on korostuneesti yhtä lailla feodaalisten ja uskonnollisten instituutioiden, sivilisaation kuin lainkin *varjo*. Metsä on ulkopuoli, se häiritsee uskonnollisten, poliittisten ja jopa loogisten lakien vakautta. Siellä asuvat hullut, ryövärit, erakot, rakastavaiset, lepraiset, takaa-ajetut ja villit. Lainsuojattomat etsivät suojansa salosta. Metsä ei ole jonkin vaihtoehdoisen lain alue vaan ennemminkin lakia seuraava ja sitä vääristävien varjostava hämärä. Harrisonin mukaan metsät suhtautuvat kristillisenä aikana lakiin kuin komedia, joka kriittisesti ja dialektisesti järjestyttää järjestyntä kuvaa. "Komedia toisin sanoen *varjostaa aiheensa*. Tässä laveassa mielessä ymmärrettyinä koomisuus ei ole välttämättä hauskaa, se voi olla rankkaa, kitkerää, ironista tai jopa epätoivoista. Mutta toisin kuin tragedia, sen tehtävänä on muistuttaa meitä siitä, että vallassa olevan lain tuolla puolen on vain lain hyljitty varjo."⁸

Komedia ei kyseenalaista perustavaa lakia. Ennenminkin se kääntää maailman ylösalaisin tai nurinpäin asettaakseen lopulta uudelleen oikean onnellisen järjestyksen. Esimerkiksi ritaritarinoiden sankarit ovat rakkaudesta hullaantuvia "metsän viljejä", ja juuri metsässä he metamorfoituvat yhteiskuntasopimuksen ulkopuolelle. He ikään kuin luopuvat laista ja järjestyksestä, yhteiskunnan sisäisyydestä sen ulkoisuuteen, josta he tuovat sen sisäisyyttä ylläpitävän voiman. Lopulta rakkauden kohteena olevalta rouvalta saadaan tunnustus, ritari palaa pois metsästä ja asettuu jälleen järjes-

tykseen. Ritarikertomusten lailla myös Robin Hoodin, Fritzwarin ja Herewaldin kaltaisten lainsuojattomien tarinat päättyvät sovittukseen. Kuten Harrison toteaa, lähes kaikki keskiaikaiset lain rajamailla liikkuvat sankarit lopulta saavat armahduksen sekä kunnian todellisen lain ja kuninkuuden puolustamisesta. Sankarillinen lainsuojattomuus kertoo siitä, kuinka järjestyksen perustava oikeus, yksi ja yhdenmukainen, nostetaan arvoonsa ja puhdistetaan sen varjosta käsin. Metsän piilottavan peiton suojassa viihtyy rikollisuus, mutta sieltä käsin pystytään myös kritisomaan lain vääristynyttä soveltamista.

Keskiajalla metsistä tuli myös lakien suoranaisia kohteita. Paetessaan metsään ja nauttiessaan sen rikkauksista lainsuojaton rikko *metsälakeja*. Latinkielinen sana *foresta* ilmaantui aluksi käyttöön nimenomaan juridisena terminä, jolla viitattiin kuninkaan itselleen varaamiin riista-alueisiin.⁹ Näiden tarkoituksena oli suojella villieläimiä tärkeää kuninkaallista rituaalia, metsästystä, varten. Kun jokin alue julistettiin "metsäksi" (*foresta*, ei *nemus*), se asetettiin julkisuuden ulkopuolelle eikä sitä saanut enää hyödyntää tai raivata. Metsäksi julistamalla kuningas suojeli luonnon omaksi riista-alueekseen. Kuninkaallisten metsien perustamisen aikaan suuri osa niiden villipedoista oli jo tuhattu. Niinpä nyt niiden kyseenalaistamaton hallitsija ja peto oli kuningas. Harrisonin mukaan olennainen osa kuninkaan persoonaa kuului metsälle, muurien ulkopuolinen villiys oli yhtä lailla hänen luonteelleen ominaista kuin muurien sisäpuolinen hovielämä.

Jahti ritualisoi ja vahvisti kuninkaan muinaisen luonnon, jonka mukaan hän on sivilisoija ja maan valloittaja. Kuninkaan metsät olivat pyhäkköjä, joissa hän saattoi symbolisesti uusia olemuksensa valloittajana.

Englannin sanaan *wilderness*, erämaa, tiivistyy metsän villiys, kaupungin ja viljelyksen ulkopuolelle jäävän alueen kesyttämättömyys, jonka kuningas kuitenkin ylittää. ”Kuningas ruumiillistaa ja esittää henkilökohtaisesti historian sivilisoivan voiman, mutta samalla hänen suverenisuuteensa kuuluu villiys, joka on suurempi ja voimakkaampi kuin erämaa itse. Ellei hänellä olisi tätä alkukantaista luonnetta, hän ei voisi olla kuningaskuntansa suojaaja eikä hallitsija. Maan suverenina kuningas ylittää erämaan, koska hän on luonnoltaan kaikkein viljeleminen.”¹⁰ Kuninkaalla on kaksoisluonne, joka yhdistää hänet sekä metsään että hoviin. Hän on erämaan ja metsän suurin suojelija mutta myös suurin ja voimakkain peto, joka pitää muut sudet poissa. Kuten ritariromanssin sankari tai lain suojaajan, myös kuningas hakee metsän villeydestä voiman järjestykselle ja laille.

IRONIA

Harrisonin mukaan uudelle ajalle on ominaista, että yhä enemmän aletaan pelätä metsää sinänsä, ei siellä piileviä voimia, olioita, ryöväreitä, hulluja, jumalia tai mörköjä. Ensimmäistä kertaa ihminen on metsässä *yksin*, ilman vaikkapa ”pyhiin yhteyttä”. Koska metsä sellaisenaan on pelottava, Descarteskin tavoittelee polkua, jolla sieltä pääsee suorinta tietä pois. *Metodin esityksen* kolmannen osan alussa hän

luettelee ”väliaikaisen” moraalin perusohjeet, joita hän sitoutuu noudattamaan, kun hän käytännön elämässä kerää lisää kokemuksia ajattelunsa ainekseksi. Toisessa ohjeessaan hän kertoo sitoutuneensa lujuuteen ja päättäväisyyteen keran omaksumiensa mielipiteiden noudattamisessa, vaikka ne olisivat epävarmoja tai epämiellyttäviäkin, aivan kuin ne olisivat täysin varmoja tietoja. ”Jäljittelin tässä matkustajia, joiden ei pidä johonkin metsään eksyneinä harhailia kääntyen milloin toiseen, milloin toiseen suuntaan, vielä vähemmän jäädä paikalleen, vaan kulkea yhä niin suoraan kuin osavat samaan suuntaan, väistymättä siitä heikoilla perusteilla, vaikka olisivatkin aluksi vain sattumalta päättäneet sen valita; jos he näet eivät siten menetellessään pääsekään juuri sinne, minne haluavat, he ainakin saapuvat viimein johonkin paikkaan, missä heidän on parempi olla kuin syvällä metsässä.”¹¹

Eksyneen ei pidä kierrellä sinne ja tänne tai pysyä paikoillaan vaan kulkea suoraan, vaikka suunnan valinta alunperin olisikin satunnainen. Näin päädytään *jonnekin*, mikä on aina parempi kuin olla korven keskellä, siis ei missään, ilman aukion antamia koordinaatteja. Metsä on moninaisten ja koettelemattomien mielipiteiden tai yleisen epävarmuuden paikka, josta on päätäväisesti päästävä pois. Harrisonin mukaan se samastuu Descartesilla perinteeseen, kasaantuneisiin vääriin tietoihin ja oletuksiin, joita vastaan voidaan nousta vain yksilöllisin voimin. Juuri tästä menneisyyden polkujen torjumisesta ja hylkäämisestä on kyse valis-

tuksessa. Sen sijaan, että oletettaisiin aiempien polkujen varsilta kerääntyneen tietoa, tieto on nyt perustettava yhä uudestaan itse; ajatukset on rakennettava ”täysin omaperäiselle pohjalle”.¹² Descartes tallaa omia polkujaan viimeiseen asti, yksin ja päättäväisenä kuin Camel-mies.

Minne valistuksen suorat polut vievät? Metsästä on päästävä mitä pikimmin puhtaasti inhimilliseen tilaan, kaupunkiin. Harrison esittää, että juuri uudella ajalla valistus luo kaupungista humanismin linnoituksen, jossa ihmisyyys sulkeutuu itseensä ja jonka näkökulmasta metsä joko voidaan tuntea kokonaan tai sitten siitä pitää päästä kokonaan pois, koska se on erheen paikka. Metsä on valistukselle kiinnostavilta osiltaan hallittava ja hyödynnettävä luonnonvara, ei jonkin toisen lain alue tai edes lain varjo. Olenainen valaistuminen metsien suhteen onkin ollut systemaattinen metsätiede ja sille ominainen hyödyn näkökulma.

Tie metsästä puhtaaseen kaupunkiin on kuitenkin aina vaikea. Jos pyrkii Descartesin tapaan mahdollisimman suoraa polkua metsästä pois, helposti alkaakin mutkitella. Tämän tietää Beckettin *Endgame*’in päähenkilö Molloy. Niinpä hän valistuneesti päättää kaarta, jotta kulkisi suoraan. Valistunut ironia päättyy päättymättömästi, kun kaarros on suoran kritiikki ja suora pakko mutkittelevista poluista. Valistus joutuu aina suhtautumaan annettuun ironisesti ja epäilevästi, se on tuomittu valistumaan loppumattomasti itse valistuksestakin, eikä metsäpolku pääty ikinä täysin metsästä vapaaseen kaupun-

kiin, puhtaasti omaan inhimilliseen alueeseen. Valistuksen ironian perustana on kriittinen suhde menneisyyteen. Se tietää aina paremmin, se on edistyneen suoralla aina edempänä kuin traditio, mutta se on tuomittu olemaan ikuisesti matkalla kohti tulevaisuudesta kajastavaa valoa.

Eteenpäin kiitävän ja menneisyydestä eroon haluavan valistuksen vastinpari, yhtä lailla erotettu perinteen polusta ja yhtä lailla ironinen, on metsiin kohdistuva *nostalgia*. Kun usko edistyksekkään suoran tien ideaan hiipuu, menneisyydestä kohotetaan kaipuun kohteeksi koskemattoman puhdas metsä, kadotettu paratiisi. Tästä nostalgisen muistelun näkökulmasta ihmiskunnan historia on asteittaista vieraantumista alkuperän välittömästä ilosta. Metsän ajatellaan säilyttävän menneisyyden salat. Niinpä onkin syytä suhtautua ironisesti metsän ulkopuoliseen elämään, johon moderni ihminen on tuomittu. Luonto ja sen kantama muisti syntyvät etäisyydessä läsnäoleviksi. Toisin sanoen luonnon oleminen syntyy ihmisen valmistaman maailman kautta, ja nostalgian onnen metsä jää aina tavoittamattomaksi. Jos valistuksen onni projisoidaan tulevaisuuteen, nostalgian onni projisoidaan saman suoran toiseen päähän. Etäisyys metsästä ja tunne erkaantumisesta tulkitaan joko edistykseksi tai vieraantumiseksi.

Kertomassaan metsäsuhteen tarinassa Harrison seuraa Giambattista Vicon haamotusta historian kulustua: ”Tämä oli inhimillisten instituutioiden järjestys: ensin metsät, sitten majat, sitten kylät, seuraavaksi kaupungit ja lopuksi akatemi-

at.”¹³ Instituutioiden muuttuessa toisiksi metsäaукio yhä laajenee, puiden rungot etäännyvät yhä kauemmaksi sen keskustasta. Lehtien peitto harvenee, taivas näkyy yhä selkeämpänä ja kirkkaampana. Kun päästään kosmopoliittisen akatemian abstraktiin reflektiivisyyteen, lopulta unohdetaan asumusta ympäröivän aukion olevan metsäaукio. Keskustasta tulee utooppinen, paikaton. Mitä laajemmaksi aukio käy, sitä vähemmän keskusta on missään ja sitä ironisemmiksi mutta myös nostalgisemmiksi käyvät aukiolla oleskelevat ihmiset. Harhaileva moderni ihminen ei asu pysyvästi tutun metsän reunalla, enää aniharva on kiinni viljelemässään maassa. Tilalle on tullut yleistyntynyt ”juurettomuus”, vaeltaminen universaalina elämäntapana, kuten Harrison toteaa: ”ensimmäistä kertaa koko kulttuurisen muistin aikana useimmat ihmiset länsimaissa yhteiskunnissa eivät ole varmoja siitä, mihin heidät haudataan tai mihin heidät pitäisi haudata tai edes mihin he toivoisivat tulevansa haudatuiksi.”¹⁴

ASUMINEN METSÄN REUNALLA

Tragedisen metsäsuhteen mukaan metsä on kokonaan toisen lain ja toisen totuuden paikka. Komedian mukaan metsä puolestaan esittää varjostuneena ja vääristyneenä yhden ainoan ja oikean lain. Ironinen metsäsuhde sen sijaan joko asettaa metsän valistuksen tapaan sellaisen epätotuuden ja sekaannuksen kuvaksi, josta on tehokkaasti päästävä eroon, tai sitten nostalgisesti näkee siinä sellaisen alkuperän ja totuuden paikan, josta olemme suorullisesti ja lopullisesti vieraan-

tuneet ja erkaantuneet; ironisesti suhtauduaan joko menneisyyden metsäläisyyteen tai nykyiseen metsättömään elämänmuotoon. Kaikissa näissä tapauksissa ihminen on metsän ulkopuolella mutta kuitenkin olennaisesti tähän ulkopuolisuuteensa sidottu.

Harrisonin keskeinen sanoma on, että ulkopuolisuuden suhde syntyy kielen avulla. Juuri kieli raivaa luonnon sulkeumaan tilan ihmiselle, kieli on ihmisasumuksen todellinen ”paikka”. ”Ennen kuin asumme tuossa tai tässä sijainnissa, tuossa tai tässä maakunnassa tai tuossa tai tässä kaupungissa tai valtiossa, asumme *logoksessa*.”¹⁵ Juuri kielen avulla ihminen avautuu suhteessa siihen, mikä ei ole inhimillistä. Kieli etäännyttää, mutta etäisyys luo ja mahdollistaa samanaikaisesti myös yhteyden. Harrison painottaa, että *logos* on ymmärrettävä ennen muuta suhteena. Ihminen ei niinkään asu luonnossa kuin suhteessa luontoon, metsän ulkopuolella. ”Emme asuta maata vaan asutamme ylimääräisyyttämme maahan nähden. Emme asu metsässä vaan ulkoisuudessa suhteessa sen sulkeumaan.”¹⁶ Kielellinen ihminen ei ainoastaan pysy hengissä biologisessa lokerossaan, hän asuu jossain paikassa.

Harrisonin mielestä ongelmia syntyy aina, kun ihmiset kuvittelevat voivansa kääriytyä instituutioidensa itsenäisyyteen. Tällöin luullaan kielen olevan yhteydessä vain kielelliseen eikä enää nähdä sen perustavaa suhdetta sitä pakenemaan mykkyyteen. Kotimme on vieraantumisessa, asumisessa suhteessa meille vieraaksi jäävään, ja kuten Harrison selkeästi kirjassaan tuo

esille, tämän vierauden keskeinen vastine länsimaisessa kulttuurisessa mielikuvituksessa on ollut metsä.

ASUMINEN ASFALTTIVII- DAKON REUNALLA

Harrisonin kirjaa on nautinnollista lukea, sen tarjoamat runsaat analyysit ovat innostavia. Aikana, jolloin ihminen hävittää metsiä ympäriltään kiihtyvää vauhtia, Harrison kysyy konkreettisesti ja kiinnostavasti metsän ja kaupungin suhdetta. Hän näyttää, kuinka avautuminen luonnon sulkeumaan kielen avulla, metsäaukion raivaaminen, on ihmisyyden ehto. Ihmisyyden olemassaolo on olennaisesti suhde hallitsemattomaan, mutta tämän suhteen sisältö on muutoksenalainen. Aukio luo mahdollisuuden etäisyyteen, näkemiseen ja toisiin tekemiseen, sanalla sanoen mahdollisuuden mahdollisuuteen ja siten myös etiikkaan. Ehkä juuri siksi lienee paikallaan muutama kaupunkia, ulossulkemista ja kieltä koskeva reunahuomautus täydentämään Harrisonin kysymystä luontosuhteesta.

Harrisonin tekstin perusviereenä on sitoutuminen paikallisuuteen. Juuri raivaaminen luo paikan, se on paikallisuuden synnyttämisen ehto, mutta kohtuuttomasta raivaamisesta seuraa Harrisonin kammoksuma paikattomuus. Ja juuri puhtaassa ja universalisoituvassa maailmankaupungissa katoaa mahdollisuus erityiseen paikkaan ja siten sellaiseen erityisyyteen sinänsä, joka syntyy suhteesta metsään. Harrisonin kritiikki kohdistuu siihen, että paikallisuus ylitetään, että ei osata pitäytyä paikallisen metsän reunalla. Mutta onko taakertuminen lähimetsään riittä-

vä, ainoa tai paras ohjenuora luontosuhteelle aikanamme? Kuten Harrison itse esittää, nykyään metsäaukiomme kattaa koko maapallon. Ihmisen toiminnalla on seurauksia jo kaikkialla, eikä ihminen ole enää luonteeltaan pelkästään paikallinen. Niinpä ihminen ei voi enää myöskään vetäytyä olemaan vastuussa vain paikallisesta, kuten Michel Serres – jolle Harrisonin kirja on omistettu – on useissa yhteyksissä terävästi tuonut esiin. Globaaleihin talous- ja tietoverkkoihin takertunut ihminen ei ole eettinen olento ainoastaan suhteessa lähimetsäänsä.

Harrisonin teos tuo selkeästi esille, että ihmisenä oleminen on perustavasti raivaamista ja ulossulkemista. Jo alun ele, metsäaukion raivaus, on ulossulkemista, jossa tila abstrahoidaan puista. Serresin käsityksen mukaan paikan anastaminen tai uudelleenraivaaminen kuitenkin synnyttää konfliktin, sillä maapallolla ei enää ole ihmisestä vapaata raivaamatonta paikkaa. Niinpä tiukasti paikallisuuteensa sitoutuva ”siellä-oleva” on ennen muuta sotilas, luutnantti (*lieutenant*), joka yrittää pitää paikkansa ja puolustaa sitä ja sulkea ulos muun.¹⁷ Itselleen vieraan ja epäpaikallisen se joutuu torjumaan. Sillä ei ole kykyä johonkin toiseen, paikan sanelemasta poikkeavaan; kuuluuhan jo paikallisuuden määritelmään paikkaan kuulumattoman ulossulkeminen. Paradoksi on siinä, että paikallinen sulkee ulos kaiken yleisen, mutta yleisyyden esiin abstrahoiwa pyrkimys universaalisuuteen puolestaan joutuu kieltämään kaiken paikallisuuden. Miten yhdistää erityisyyden ja yleisyyden pyrkimy-

set? Onko paikallisuuden ylittäminen ihmiselle mahdollista ilman paikallisia rajaselkkauksia? Serresin oma vastaus tähän on matematiikka tai matematiikan idea, niin puhdas ja abstrakti ulossulkeminen, että oikeastaan mitään ei suljeta pois – täydellisen rajattomuuden keksiminen. Ja juuri tämä on Serresin tulkinnan mukaan oikea tapa tulkita Anaksimandrosen käsite *apeiron*.¹⁸

Serresin mukaan paikallisuuden ylittämistä ei tarvitse välttämättä ajatella yhden ”siellä-olevan” laajentumiseksi yli toisten. *Apeironin* kaltainen yleinen yhdistää ilman, että yhdistymisen ele sulki jotain muuta pois. Sen luoma yhteisö ei määrity negatiivisesti kielon kautta. Tässä yhteisyydessä ei myöskään ole kyse jaetusta ominaisuudesta tai identiteetistä. *Apeiron* on ennemminkin kaikkiin asioihin sisältyvä perustava rajattomuus. Se on paradoksaalinen tila, joka ei ole kenenkään oma vaan avoin kaikille, ei ainoastaan mahdollisuutena vaan aina jo sitoutuneena asioiden ainutlaatuisuuksiin. Niinpä erityisyyden ylittävä yleisyys ei sinänsä ole ongelma – toisin kuin Harrison näyttää ajattelevan. Ongelmana on jonkin erityisen yleistymisen yleiseksi siten, että se syrjäyttää muut erityiset. Olennaista on, että mahdollisimman yleisen on kyettävä yleisyyteensä ilman ulossulkemista. Teoksessaan *Luontosopimus* Serres hahmottelee kein mahdollisuutta samanaikaisen paikallisuuden ja globaaliuden huomioionottamiseen niin ihmisten kuin luonnonkin suhteen.¹⁹ Serresin mukaan luonto on aina ihmisten välisissä suhteissa läsnä, se on näitä suhteita luova mutta samalla

niistä ulossuljettu välittävä "kolmas". Vastaavasti se suhde, joka tuottaa luonnon objektina ihmisille, on aina yhteisöllinen. Siksi kiinnostava tapa asettaa luontosuhde vaatikiin rakkautta kaupunkiin. Ihminen ei elä ainoastaan metsäaukiolla vaan yhtä olennaisesti asfalttiviidakon reunalla, toisin sanoen torin laidalla toisten ihmisten kanssa.

Harrison rakastaa kaupunkia kirjoittamalla kauniisti sen kauniista asioista, sen taiteista ja sen sanoista ja kirjoista. Hänen tarkkanäköinen luontosuhteen kuvauksensa ei kuitenkaan tuo esiin ihmisen kaupunkiluonnon luonnollisuutta. Jos luonto on ihmiselle vieraus, joka löytyy "valmiina" ihmisen raivatessa siihen tilansa, on ihmisen kuitenkin yhtä lailla olennaisesti suhteessa omiin tekeleisiinsä, toisiin ihmisiin mutta myös itseensä sellaisella tavalla, että tämä suhde on vakiintunut luonnolliseksi, toiseksi luonnoksi. Kieli ja yhteisellämän tavat muodostavat itsessään metsän kaltaisen labyrintin. Pelottava hallitsemattomuus ja villiys, joiden tähden metsään on raivattu aukio, ovat myös kaupungin sisällä, kaupungin luonnossa.²⁰

Aukion avulla luodaan suhde hallitsemattomaan, suhde määrittymättömään, ja etiikan perustana on juuri tällaiseen suhteeseen kiinnittyvä ajatus mahdollisuudesta, ajatus siitä, että inhimillinen toiminta ei ole minkään olemuksen määräämää. Etiikan paikka ei kuitenkaan ole raivattu ainoastaan suhteessa metsään vaan yhtä lailla suhteessa ihmisen toiseen luontoon, joka ensimmäisen luonnon tavoin kohdataan aina jonain valmiina. Yhteisön paikallisuus ei synny ainoas-

taan ulkoisen metsän kautta vaan myös suhteessa yhteisön sisäisiin käytäntöihin, sillä kaiken aloittamisen ja abstraktion ele, tyhjän tilan luominen, toistuu myös yhteisön sisällä. Kun Harrison painottaa kielen avaavan ihmiselle suhteen mykkään ja hallitsemattomaan luontoon, on vielä muistettava korostaa kielen suhdetta mykkyteen ihmisen luonnossa.

Kieli ei yhdistä ihmistä ainoastaan metsään, se ylittää ihmisen myös suhteessa toisiin ihmisiin ja välittää yhteisön yhteisöksi. Giorgio Agambenin mukaan kieli yksilön ylittävänä toisena luontona ei palaudu kielen käyttöön. Hän esittää, että perustava inhimillinen kokemuksellisuus on juuri kielen käytön ja puhtaan kielen yhdistymisen pisteessä. Ihmisyyden on Agambenin mukaan "kulttuuri puhtaasta kielestä puheeseen".²¹ Ihminen on olio, joka ei ole täysin kielessä. Hän on kielen reunalla, suhteessa kieleen, hän kykenee kieleen kykenemällä kielettömyyteen ja toisin päin. Puhumattomuus ja kielen käyttö perustavat toinen toisensa, sillä kielen mahdollisuus toimia edellyttää mykkyyttä. Perustava inhimillinen kokemus ei ole kielessä vaan kielen ja kielettömyyden välissä, eräänlaisessa "lapsuudessa". "*Kokemuksen konstituoiva juuri se, että ihminen ei aina jo ole puhuva, että hän on ollut ja on yhä lapsi* (en-fant)".²² Yleisen kielen ja ainutlaatuisen mykkyyden yhdistymisessä yhdistyvät globaali ja paikallinen, ja juuri kielen ja sisäisen metsän välisessä siirtymässä, kokemuksessa kielen rajoista syntyy sekä yksilö että yhteisö.

Ihminen on olentona raivaava. Mutta raivaava ihminen ei

väistämättä luo metsästä puhdistettua autiomaata, jos raivaus voi olla kaikkiin asioihin sisäisesti kuuluvan alkuperäisen rajattomuuden näkemistä, rajattomuuden, joka kuuluu yhtä lailla kaupunkiin kuin metsäänkin. Tällöin erilaisuudet sopivat samaan rajattomaan tilaan ilman, että yksikään niistä on hallitsevasti tai toiset ulossulkevasti "siellä". Tämä on Agambenille kokemuksen, Serresille matematiikan tila.

Turo-Kimmo Lehtonen

v i i t t e e t

1. Kasvojen ja maiseman suhteesta, ks. Deleuze & Guattari 1980, 211–213.
2. Aristoteles 1991, 1253a.
3. Leivän syöminen ihmisyyden määrittäjänä on teemana selkeästi esillä kreikkalaisissa myyteissä; näissä ihminen eroaa yhtä lailla jumalista kuin luonnonvaraisilla kasveilla elävistä tai ihmisyydjistäkin. Esimerkiksi matkallaan kotiinsa Ithakaan Odysseus etsii niistä maista, jonne hän joutuu, pitkään jälkiä inhimillisestä kulttuurista, maan muokkaamisesta viljelyyn ja leivän valmistamisen tarpeisiin, mutta turhaan. Ks. Vidal-Naquet 1991, 110–111.
4. Harrison 1992, 3–13.
5. Mt., 6.
6. Mt., 63.
7. Mt., 64.
8. Mt., 64.
9. Etymologisena taustana tällä termillä lienee latinan *foris*, joka tarkoittaa ulkopuolisuutta; vastaavasti verbi *forrestare* viittaa ulkopuolella pitämiseen ja ulossulkemiseen.
10. Mt., 74.

11. Descartes 1994, 27–28. Kiinnostavaa kyllä, myös Francis Bacon käyttää tradition antamasta kokemuksesta puhuessaan metaforinaan ”met-sää” ja ”labyrinttiä”, joista pitää päästä eroon tai jotka ainakin pitäisi suoristaa ja järjestää. Agamben 1989, 24.
12. Descartes 1994, 20.
13. Vico: *The New Science* §239; lainaus Harrison 1992, 245.
14. Mt., 198.
15. Mt., 200.
16. Mt., 201.
17. Serres 1993, 89.
18. Matematiikan universaalius ei Serresin mukaan tarkoita sitä, että jokin paikallinen pyrkii maailmanvallaksi muut alistamalla, sillä matemaattinen universaali ei itse ole paikallista. Matematiikka on virtuaalisen yhteisön yhdistäjä; sen puhdas elektiää kvasiobjektissaan yhteisön sekä itseensä että sille ulkopuoliseen ”objektiivisuuteen”. Aktuaalisessa matematiikassa kohdataan aina tämä virtuaalinen objekti. Serresin mukaan Anaksimandroksen ajattelu on radikaaleinta mahdollista matemaattisuutta; kyseessä on ”abstraktio sellaisenaan” (mt., 76). Anaksimandroksen mukaan maailmankaikkeuden perusta, sen peruseriaate tai elementti ei ole tuli, maa, vesi tai ilma eivätkä edes nämä kaikki yhdessä vaan rajaton ja silti määrätty substanssi, *apeiron*, josta kaikki syntyy ja joksi kaikki tuhouduttuaan myös palaa. Perusta ei ole siis mikään laajeneva, paikallinen elementti eikä edes yleinen määritelmä; se ei sisällä rajoituksia eikä sen rajoja siksi tarvitse puolustaa. *Apeiron* on yleisyyden tila, joka mahdollistaa erityisyyksien paikantamisen. Se itse ei ole paikallinen, mutta se on yhteistä kaikille paikallisuuksille. ”Ei siellä eikä muuallakaan, siis poissa; kerralla

- kaikkialla läsnä, koska rajaton” (mt., 75). *Apeironissa* onkin kyse *aukiosta ilman reunoja, ilman ulossulkemista*. Se ei ole empirian kohde, mutta juuri se tekee empirian mahdolliseksi, eikä sen ulossulkemisesta vapaassa tilassa sellaisenaan voi elää. ”Se on puhdas utopia, ja maailman objektit kerääntyvät ja hiljentyvät siinä” (mt., 225). *Apeiron* on sekoittunut kappale ennen kolmatta ulossuljettua (mt., 82). Niinpä se on tila, jossa juuri rajattomuuden ansioista ulossulkemisen, vihan ja koston ”siellä” voidaan jättää (mt., 89). Rajaton peruselementti on kaikkialla, kaikissa väleissä ja välityksissä.
19. Serresin tavoitteena on uusi moraalilaki, joka käskee ihmisiä rakastamaan toinen toisiaan, mutta yhtä lailla maailmaa. Kummassakin tapauksessa on ylitettävä ”lähimmäisyyden” – siis paikallisuuden – perspektiivi; rakkauden on kyettävä ”siirtymään paikallisesta globaaliin” kuitenkin paikallisuutta, lähimmäisyyttä kieltämättä. Tiivistetysti Serresin antama uusi moraalilaki kuuluu: ”Älä koskaan unohda paikkaa, josta lähdet, mutta jätä se ja kurota universaaliin. Rakasta sidosta, joka yhdistää sinun maasi ja Maan ja joka saa lähimmäisen ja vieraan muistuttamaan toinen toisiaan.” Serres 1994, 81.
20. Ks. myös Vähämäki 1995, 170–171.
21. Agamben 1989, 72.
22. Mt., 65. Agambenille alkuperäinen inhimillinen kokemus on jotain ennen subjektiivisuutta ja kieltä olevaa; kyseessä on ”sananmukaisesti ’mykkä’ kokemus, ihmisen lapsuus (*en-fance*), jonka raja juuri kielen läpisy merkitä” (mt., 61). Lapsuus ei ole mikään psykkinen substanssi, mutta toisaalta

subjektiivisuuttakaan ei ole kielen ulkopuolella: ”lapsuus ja kieli vaikuttavat viittaavan kehämäisesti toisiinsa lapsuuden ollessa kielen alkuperä ja kielen ollessa lapsuuden alkuperä”. Juuri tässä kehässä Agambenin mukaan näkyy sellainen kokemuksen paikka, joka on ”ihmisen lapsuus”. (Mt., 62.) Tämä kokemus, tai lapsuus, ei mitenkään yksinkertaisesti edellä kronologisesti kieltä eikä se katoa puheen mukana. Kyse ei siis ole mistään kadonneesta ja kadotettavasta mykkyuden paratiisista vaan ennemminkin jostain alkuperäisesti kielen kanssa olevasta. Ja tuottaessaan ihmisen subjektina kieli sulkee ulos juuri tämän mykkyuden. Agambenin ajatuksena on, ehkä ajattelutottumustemme vastaisesti, että eläimet eivät suinkaan ole kielen ulkopuolella. Päin vastoin, ne eivät saavuta kieltä, koska ne ovat ”aina ja absoluuttisesti” kielessä. ”Ihminen sitä vastoin, siinä määrin kuin hänellä on lapsuus ja siinä määrin kuin hän ei aina jo puhu, hajauttaa tämän kielen yhtenäisyyden ja ilmenee sinä, jonka puhuakseen on konstituoiduttava kielellisenä subjektina (*sujet de langage*) ja jonka on sanottava *minä*.” (Mt., 67.) Jos kieli todella on ihmisen luonto, ”luonto” merkityksessä kieli ilman puhetta, silloin ihmisen luonto on jakautunut alkuperäisellä tavalla, sillä lapsuus tuo tähän luontoon epäjatkuvuuden ja eron kielen ja puhumisen välillä. ”Vastoin muinaisen tradition opetusta, ihminen ei tästä näkökulmasta ole ’kielellä’ varustettu eläin’ vaan ennemminkin kieltä paitsi oleva eläin, ja tämän seurauksena hänen on saatava kieli ulkopuoleltaan” (mt., 77).

JOUKKOJEN

INTEGROINNIN

RAPAUTUVA APPARAATTI

KIRJALLISUUS

Agamben, Giorgio: *Enfance et histoire. Dépérissement de l'expérience et origine de l'histoire*. Traduction de Yves Hersant. Éditions Payot, Paris 1989.

Aristoteles: *Politiikka*. Suomentanut A.M. Anttila. Gaudeamus, Jyväskylä 1991.

Deleuze, Gilles – Félix Guattari: *Mille plateaux*. Éditions de minuit. Paris 1980.

Descartes, René: *Metodin esitys*. Teoksessa *Teoksia ja kirjeitä*. Suomentanut J.A. Hollo. WSOY, Juva 1994.

Harrison, Robert Pogue: *Forests. The Shadow of Civilization*. The University of Chicago Press, Chicago – London 1992.

Serres, Michel: *Les origines de la géométrie*. Tiers livre des fondations. Flammarion, Paris 1993.

— Serres, Michel: *Luontosopimus*. Suomentaneet Aila Virtanen ja Jussi Vähämäki. Vastapaino, Jyväskylä 1994.

Vidal-Naquet, Pierre: *Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée*. Teoksessa Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet: *La Grèce ancienne. 2. L'espace et le temps*. Éditions du Seuil, Paris 1991.

Vähämäki, Jussi: *Metsäläisestä kaupunkilaiseksi*. *TiedeSedistys* 2/1995.

Kaj Ilmonen – Kimmo Kevätsalo: Ay-liikkeen vaikeat vallinnat. Sosiologinen näkökulma ammatilliseen järjestäytymiseen Suomessa. Palkansaa- jien tutkimuslaitos, Tutkimuksia 59, Helsinki 1995.

Kun kaksikymmentä vuotta sitten puhuttiin ammattiyhdistysliikkeestä joukkointegraation apparaattina, niin kaikkihan me muistamme, millainen raskauttava syytös se oli. Tässä durkheimilaisittain viritetyssä tutkimuksessa integraatiossa ei ole mitään pahaa – päinvastoin, ay-liike tekisi tehtävänsä, jos se sitoisi yksilön osaksi kokonaisuutta. Hakeaan sävyyn tutkijat toteavat, etteivät joukkoliikkeet enää onnistu kytkemään yksilöä yhteiskuntaan.

Ilmonen ja Kevätsalo huomauttavat, että ay-liike on tutkimuksessa ”tavalla tai toisella merkitty negatiivisesti”. Jotain hyvin ambivalenttia suhteessamme ay-liikkeeseen on, vaikka jäsenyys on meillä rutiini. Ehkä ay-liike kaikesta normalisoitumisestaan huolimatta kantaa jotain proletaarista vai olisiko vastamodernia? Tällä hetkellä yksi selvimmistä suomalaisen yhteiskunnan jakolinjoista kulkee suhteessa ”korporatiiviseen valtaan” ja työelämän pelisääntöihin.

Ilmonen ja Kevätsalo erittelevät monia ay-liikkeen jäsenmäärää, neuvotteluvoimaa ja yleistä kannatuspohjaa uhkaavia tekijöitä. He olettavat, että luottamus ay-liikkeeseen on rapautumassa, sen arvostus on laskussa, normatiivinen paine jäsenyyteen heikkenee ja jäsenyyden syyt yksilotteistuvat; aatteellisuus väistyy taloudellisten motiivien tieltä. Yleensä Euroopassa ja USA:ssa

1980- ja 90-luvun taloudelliset ja poliittiset suhdanteet ovatkin heikentäneet ay-liikettä. Suomessa jäsenyysluvut ja tuoreet mielipidetutkimukset näyttäisivät kuitenkin, että lama ja hallitusten säästöohjelmat ovat toimineet ay-liikkeen puolesta. Ay-liike näyttää häviäjien viimeiseltä turvalta.

Ilmonen ja Kevätsalo aloittavat kirjan hahmottamalla ay-liikkeen paikkaa systeemiteoreettisesti kuten *Industrial Relations* -perinteessä on tehty. Systeemiteoriat eivät oikeastaan anna muuta kuin luette- loita siitä, mistä kaikesta työelämän suhteiden rakenne ja ammattiyhdistysliikkeen asema riippuu. Työelämän suhteet tai ammattiyhdistysliikkeen vaikutusvalta ovat kytköksissä lukuisiin ”ulkoiisiin rakenteellisiin tekijöihin”. Mitä siis ottaa lukemattomista vaikuttavista voimista esille?

Moninaisuudesta tarkaste- luun otetaan yksilöllistyminen, suomalaisen yhteiskunnan frag- mentoituminen (sopiiko yhteis- kunnan tilaa kuvaamaan osu- vammmin massayhteiskunta vai refleksiivinen moderni), työ- markkinoiden lohkotuminen ja uudelleenmuotoutuminen, ay-liikkeen hallitseminen, työ- organisaatioiden muutos, jous- tavan yrityksen synty, määräl- linen ja toiminnallinen jous- tuusstrategia, jäsenten ja ay- liikkeen suhde.

Kirjan alaotsikko lupaa ”so- siologisen näkökulman amma- tilliseen järjestäytymiseen Suo- messa”. Pikemminkin kirja on joukko sosiologisia näkökul- mia. Epäilen, että niiden valin- ta ei ole ohjannut niinkään itse kohde kuin sosiologinen suuntautuminen. Kun Ilmonen on parhaillaan kiinnostunut