

Kuisma Keskinen

POLIITTINEN KIELIKUVITUS
Paul Ricoeur, Jacques Rancière ja metaforan poliittiset
funktiot

TIIVISTELMÄ

Kuisma Keskinen: Poliittinen kielikuvitus: Paul Ricœur, Jacques Rancière ja metaforan poliittiset funktiot
Pro gradu -tutkielma
Tampereen yliopisto
Filosofian tutkinto-ohjelma
Huhtikuu 2021

Metaforat ovat kiehtoneet filosofeja ainakin Aristoteleesta lähtien. Toisinaan niitä on pidetty henkevinä ymmärryksen avartajina, toisinaan vaarallisina, tiedon polulta harhaan johtavina virvatulina. Tämä kaksijakoinen suhtautuminen heijastaa itse metaforan kaksijakoista, jännitteistä rakennetta. Metafora esittää jonkin *yhtäläisyyden* vallitsevan kahden *erilaisen* kohteen välillä. Tämä mahdollistaa sekä analogisten suhteiden havaitsemisen ja ymmärryksen lisääntymisen että harhaan johtamisen korostamalla tiettyjä yhtäläisyyksiä toisten, kenties merkittävien erojen hämärtyessä. Metaforat kehystävät sitä, millainen käsitys niiden kuvaamasta kohteesta välittyy, ja ne voivat ohjata kohti tiettyjä toimintamalleja toisten kustannuksella; esimerkiksi metafora politiikasta puolueiden taisteluna välittää hyvin erilaisen käsityksen kuin metafora politiikasta kansankodin rakentamisena. Puhe pakolaistulvasta tai -laumasta virittää erilaisia ideologioita verkostoja ja ehdottaa erilaista "luonnollista" reaktiota (tulvan patoamista) kuin puhe ihmisoikeuskriisistä ja turvapaikanhakijoista.

Kuten yllä mainituista esimerkeistä käy ilmi, metafora ei ole ainoastaan filosofien (ja sittemmin kielitieteilijöiden, psykologien ja monien muiden tieteenalojen edustajien) teoreettisen mielenkiinnon kohde. Metafora on olennainen osa kaikkia inhimillisen kielen käytäntöjä, joista yksi tutkituimpia lienee poliittinen kielenkäyttö. Metaforat ovat tärkeä työkalu poliittisiin kielipeleihin osallistuvien retorisisessa repertuaarissa, minkä vuoksi poliittisessä puheessa käytettyjen metaforien tutkimus on ollut aktiivista erilaisten retoriikan- ja politiikantutkimuksen sekä diskurssianalyysin suuntausten piirissä. Nämä tutkimussuuntaukset ovat selvitelleet sitä, miten monin tavoin metaforilla voidaan suostutella: vetoamalla tunteisiin ja herättämällä affekteja, korostamalla asiakysymysten yksiä ja häivyttämällä toisia puolia, rakentamalla erilaisia poliittisia mielikuvastoja eli imaginaareja, sekä kehystämällä tietyt politiikat ja toimintamallit luonnollisiksi ja siten ei-poliittisiksi. Kutsun tällaista tutkimusotetta *hallinnallisen* retoriikan tutkimukseksi. Se keskittyy paljastamaan ja purkamaan sitä, miten metaforilla suostutellaan vaivihkaa ja salakuljetetaan ideologioita sisältöjä. Useimmiten hallinnallisen retoriikan ja metaforien tutkimus keskittyy "ylhäältä alas" esitettyyn, esimerkiksi hallitusten, poliittisten johtajien, median ja muiden vaikutusvaltaisten yhteiskunnallisten tai kansainvälisten instituutioiden retoriikkaan. Tämä tutkimus on eittämättä tärkeää: se paljastaa, miten metaforilla epäpolitisoidaan politiikkaa ja kasvattaa tutkijoiden ja toivon mukaan myös kansalaisten ymmärrystä poliittisesta retoriikasta ja sen vaikutuksista. Esitän kuitenkin, että tämä tutkimussuuntaus tavoittaa vain toisen, hallinnallisen ja epäpolitisovan puolen metaforien poliittisistä funktioista. Argumentoinkin tässä tutkielmassa, että metaforilla on myös *politisova* poliittinen potentiaali ja funktio.

Rakennan esitystäni metaforien poliittisistä funktioista kahden ranskalaisfilosofin, Paul Ricœurin ja Jacques Rancièren, avulla. Yhdistämällä Ricœurin filosofis-hermeneuttisen metaforateorian ja Rancièren radikaalit ja haastavat käsitykset politiikan luonteesta hahmottelen argumentin elävään metaforaan rakenteellisesti sisältyvän jännitteen poliittisesta potentiaalista, jonka tiivistän metaforan poliittiseksi funktioksi: elävä metafora on kielelle samaa kuin politiikka yhteiskunnalle – todellisuuden toisin näkemisen ja uudelleen jäsentämisen mahdollisuus. Kehittelen ja tarkennan metaforan poliittisen funktion ajatusta muotoilemalla kaksi sen alalajia, ideologiakriittisen ja utooppisen metaforan, ja havainnollistamalla niiden toimintaa filosofisissa teorioissa ja poliittisessä käytännössä tapaustutkimusten avulla. Tutkielma sekä kritisoi että täydentää yllä kuvattua poliittisten metaforien tutkimuksen nykyparadigmaa kääntämällä huomion metaforien positiiviseen, politisoivaan potentiaaliin. Tämän potentiaalin, metaforan (politisoivan) poliittisen funktion, huomioiminen voisi olla hyödyksi sekä tutkijoille että poliittisille liikkeille: se voisi toimia avaimena radikaalien ja vastahegemonisten mieli- ja kielikuvastojen, toisin näkemisen ja toisin tekemisen tapojen havaitsemisessa, ymmärtämisessä ja kehittelemisessä.

Avainsanat: metafora, kielikuva, retoriikka, poliittinen retoriikka, ideologia, ideologiakritiikki, utopia, Paul Ricœur, Jacques Rancière

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck –ohjelmalla.

Kriisi perustuukin juuri siihen, että vanha on kuolemassa, mutta uusi ei voi syntyä: tänä välikautena esiintyy mitä vaihtelevimpia sairaalloisia ilmiöitä. — Antonio Gramsci (1982, 16).

On turhaa ajatella, että [ajattelutottumusten] sairauden voisi parantaa taistelemalla oireita vastaan. Sen parantuminen merkitsisi kielipeliin muuttumista, kielen uudistumista – ja näin yhteisön ajattelu- ja elämäntavan muuttumista. — Georg Henrik von Wright (1979, 19).

* * *

Järjen uni tuottaa hirviöitä. Järjen hylkäämänä mielikuvitus tuottaa mahdottomia hirviöitä; siihen yhdistyneenä se on taiteiden äiti ja ihmeiden lähde. — Francisco de Goya (Capricho N° 43).¹

Älyllistävä filosofi joka haluaa pitää kiinni sanojen täsmällisistä merkityksistä, joka pitää sanoja kirkkaan ajattelun tuhatosaisena työkalupakkina, voi vain hämmästyä runoilijan rämäpäisyyttä. Mutta aistisuuden synkretismi estää sanoja kristallisoitumasta täydellisen kiinteiksi. Substantiivin keskeinen merkitys kerää ympärilleen odottamattomia adjektiiveja. Uusi ilmapiiri antaa sanalle mahdollisuuden osallistua paitsi ajatuksiin myös uneksintaan. Kieli uneksii. — Gaston Bachelard (2003, 315).

Metafora on kielen unityötä. — Donald Davidson (1993, 197).

¹ ”El sueño de la razón produce monstruos. La fantasía abandonada de la razón, produce monstruos imposibles: unida con ella, es madre de las artes y origen de sus maravillas.” (Goya 1969, 96–97; suom. KK.)

SISÄLLYS

| | |
|--|-----|
| 1. Johdanto | 5 |
| 2. Metafora käytännössä ja teoriassa | 7 |
| 2.1. Metafora poliittisessä retoriikassa..... | 7 |
| 2.2. Metaforateoriat ja metaforan funktiot | 10 |
| 2.3. Aristoteles, retoriikka ja metaforan korvaamisteoria | 12 |
| 2.4. Metaforan vuorovaikutusteoria: sanakäännöksistä semanttisiin innovaatioihin | 19 |
| 3. Paul Ricœurin metaforateoria..... | 26 |
| 3.1. Metaforinen merkitys | 26 |
| 3.2. Metaforinen referenssi ja totuus | 33 |
| 3.3. Elävä metafora tapahtumana, merkityksenä ja uudelleenkuvaailuna | 37 |
| 3.4. Metafora poettisen imaginaation muotona | 44 |
| 4. Jacques Rancière ja poliittinen erimielisyys..... | 52 |
| 4.1. Rancièren käsitys politiikasta..... | 52 |
| 4.2. Rancièren hankala politiikkakäsitys – tarkennuksia ja laimennuksia? | 58 |
| 5. Metaforan poliittinen funktio | 62 |
| 5.1. Metaforan poliittinen funktio | 62 |
| 5.2. Ricœurin näkemykset ideologiasta ja utopiasta | 65 |
| 5.3. Metaforan poliittisen funktion lajit | 74 |
| 5.3.1. Ideologiakriittinen metafora | 75 |
| 5.3.2. Utooppinen metafora | 80 |
| 5.4. Lopuksi: teoreettista reflektiota ja käytännöllisiä yhteyksiä | 82 |
| 6. ”Visible Power to keep them in awe”: Thomas Hobbesin valtioruumis | 87 |
| 6.1. <i>Corpus mysticum sive politicum regni</i> : valtioruumiin historiaa..... | 89 |
| 6.2. Väärinkäytös vai osuva kaltaisuus? Hobbesin käsitykset metaforasta..... | 91 |
| 6.2.1. Mitä Hobbes sanoo metaforasta <i>in foro externo</i> | 92 |
| 6.2.2. ...ja mikä hänen metaforakäsityksensä todella on? | 93 |
| 6.3. Hobbesin keinotekoinen ihminen..... | 95 |
| 7. Antonio Gramscin poliittiset organismit | 101 |
| 7.1. Gramsci, <i>L’Ordine Nuovo</i> ja tehdasneuvostoliike | 101 |
| 7.2. Uuden yhteiskuntaelimityksen solut | 106 |
| 8. Lopuksi: elävä metafora ja politiikka | 112 |
| 8.1. Poliittisen metaforatutkimuksen nykyinen paradigma | 112 |
| 8.2. Poliittikka takaisin poliittisten metaforien analyysiin!..... | 115 |
| 9. Lähteet..... | 118 |
| Liite 1: poliittisten metaforien tutkimuksen nykyparadigma | 129 |

1. JOHDANTO

”Lähtökohta on se, että mustia pilviä on taivaalla, sekä globaalissa että Euroopan taloudessa, Brexit, Italian talous ja Saksankin tilanne.” Näin Antti Rinne hahmotteli talouspolitiikan reunaehtoja Ylelle² hallitusneuvottelujen alkaessa toukokuussa 2019. Twitterissä³ Nuorten Agenda 2030 -ryhmä vetosi Rinteeseen: ”Hallituksen muodostamisessa ei ole varaa joustaa tuumaakaan ilmastopolitiikan osalta. Ilmasto oli yksi @Demarit vaaliteemoista. Ethän pudota palloa nyt, @AnttiRinnepj”.

Kuten yllä siteeratuista esimerkeistä huomataan, metaforat sopivat erilaisiin poliittisiin puhetekoihin. Talouden tilannetta voidaan *kuvata* mustina pilvinä taivaalla. Poliitikoille voidaan esittää metaforisia *vaatimuksia* ja *vetoamuksia* – ethän pudota palloa nyt, Antti.⁴ Tässä tutkielmassa tarkastelen metaforisen ja poliittisen kielenkäytön suhdetta. En kuitenkaan keskity yksittäisten metaforisten ilmausten analysointiin enkä varsinaisesti poliittisten diskurssienkaan perkaamiseen muutoin kuin esimerkitapauksina. Sen sijaan lähestyn abstraktimmin metaforisuuden ja poliittisuuden suhdetta. Yleisesti tunnettua on, että metaforilla väritetään ilmaisuja, esitetään asia mieleenpainuvasti, sanotaan samaa toisin, tehokkaammin sanoin. Tässä tutkielmassa kysyn, *voiko metaforisilla ilmauksilla olla poliittisen kielenkäytön koristelun ja värittämisen ohella perustavammin poliittisiä funktioita*.

Vastaukseni yllä esitettyyn tutkimuskysymykseen on myöntävä, ja sen tueksi hahmotelen tutkielmassani argumenttia kahden ranskalaisfilosofin, Paul Ricœurin (1913–2005) ja Jacques Rancièren (1940–) ajattelun pohjalta. Hermeneuttiseen traditioon lukeutuvan Ricœurin laaja tuotanto sisältää tutkimuksia muun muassa symbolismista, psykoanalyysista, narratiiveista, historiasta sekä oikeusfilosofiasta ja ihmistieteiden filosofiasta. Metaforateoriaansa Ricœur on esitellyt laajimmin teoksessa *La métaphore vive* (1975, engl. *The Rule of Metaphor*, 1978). Jacques Rancièr aloitti Louis Althusserin oppilaana 1960-luvulla strukturalistisesta marxismista, josta hän sittemmin etäännytti. Poliittisen filosofian ohella hän on kirjoittanut etenkin estetiikasta ja kasvatustilosophiasta. Rancièren tuotanto, erityisesti hänen poliittisen filosofian pääteoksenaan pidetty *La mésentente* (1995, suom. *Erimielisyys*, 2009) toimii tutkielmassani Ricœurin metaforateorian keskustelukumppanina. Se puolestaan, mitä yllä mainitsemani ”poliittiset funktiot” voivat olla, täsmentyy tutkielman edetessä.

Vaikka metaforan poliittista käyttöä, siis tekstitason aktuaalisia metaforia, on tutkittu ahkerasti retoriikan- ja politiikantutkimuksen sekä diskurssianalyttisten suuntausten piirissä, filosofisempaa

² Yle, 9.5.2019: ”Antti Rinne tapasi työmarkkinapomoja hallitusneuvottelujen toisena päivänä: Kaikilla osapuolilla hyvä tahtotila – mitään ei ole silti vielä sovittu”. <https://yle.fi/uutiset/3-10774323> (luettu 9.5.2019).

³ Nuorten Agenda2030, Twitter-päivitys 8.5.2019. <https://twitter.com/nuortenagenda/status/1126139699104505856> (luettu 9.5.2019).

⁴ Esimerkit ovat ajalta, jolloin kirjoitin pro gradu -tutkielmani ensimmäisiä hahmotelmia. Oleellista ei ole niiden (epä)ajankohtaisuus, vaan niillä havainnollistetaan metaforien yleisyyttä poliittisessä kielenkäytössä.

hahmottelua metaforisuuden ja poliittisuuden suhteesta ei ole juuri harjoitettu.⁵ Lähinnä voidaan mainita hollantilainen filosofi ja aatehistorioitsija Frank Ankersmit (1993; 1996), joka on korostanut metaforan keskeisyyttä poliittisen teorian klassikoissa Platonista alkaen. Metaforisesti, kuinkas muuten, Ankersmit toteaa metaforan olevan poliittisen filosofian ”elämänverta pumppaava sydän”, jota ilman koko filosofin argumentti romahtaa merkityksettömään kaaokseen. Tällaisina ydinmetaforina hän näkee esimerkiksi Thomas Hobbesin *valtioruumiin* ja John Rawlsin *tietämättömyyden verhon*. (Ankersmit 1993, 155.) Tutkielmassani siirryn tästä vielä astetta abstraktimmalle tasolle: politiikan diskursioiden sekä poliittisen teorian tai filosofian metaforat toimivat esimerkkeinä, päähuomio on poliittisuuden ja metaforisuuden suhteessa.

Tutkielman toisessa luvussa taustoitan tutkimusasetelmaa yleisluontoisella katsauksella yhtäältä metaforaan poliittisessa retoriikassa, toisaalta eri metaforateorioihin. Tarkemmin esittelen näistä kahta, korvaamisteoriaa (erityisesti Aristoteleen metaforakäsitystä) sekä vuorovaikutusteoriaa. Nämä muodostavat keskeisimmän osan siitä traditiosta, jonka kanssa kolmannessa luvussa esitellyt Paul Ricœurin metaforateoria käy keskustelua. Hahmottelen aiempia metaforateorioita vasten Ricœurin teorian päälinjat ja alleviivaan siitä esiin oman argumenttini kannalta olennaiset piirteet. Samanlaisen käsittelyn saavat neljännessä luvussa Jacques Rancièren näkemykset politiikasta – en käytä ilmausta politiikan teoria, sillä Rancière itse luultavasti kiistäisi esittävänsä minkäänlaista kokonaisvaltaista teoriaa. Viidennessä luvussa yhdistän Ricœur- ja Rancière-luentani tulokset ja muotoilen ajatuksen metaforan poliittisesta funktiosta. Seuraavat kaksi lukua omistan tämän ajatuksen testaamiselle ja edelleen kehittämiselle esimerkkien avulla, tapaustutkimusten omaisesti. Kuudennessa luvussa tutkin metaforien käyttöä politiikan teoriassa tai poliittisessä filosofiassa, tarkemmin sanottuna Thomas Hobbesin tapaa käyttää valtioruumiin metaforaa. Seitsemännessä luvussa tarkastelen orgaanisia metaforia poliittisessä käytännössä, italialaisen poliitikon, journalistin ja filosofin Antonio Gramscin lehtikirjoituksissa. Viimeisessä, kahdeksannessa luvussa kokoan yhteen tutkielmani lankoja ja pohdin hahmottelemani poliittisen metaforan teorian suhdetta retoriikantutkimuksen nykysuuntauksiin.

⁵ Laajemmin politiikan ja estetiikan yhteyttä käsittelevää filosofista tutkimusta toki on paljonkin, ja toisinaan siinä sivutaan myös metaforaa; ks. esim. Davide Panagian *The Poetics of Political Thinking* (2006) sekä erityisesti Frank Ankersmitin *Aesthetic Politics* (1996). Muutoin filosofinen metaforatutkimus on varsin ymmärrettävästi keskittynyt kielifilosofiaan. Metaforaa on lähestytty myös filosofianhistoriallisesta näkökulmasta; esimerkiksi Colin Turbayne (1991) tarkastelee Platonin ja Aristoteleen metaforia mielelle ja niiden vaikutusta myöhempään filosofiaan. Mainittujen alojen sekä estetiikan ja taiteenfilosofian (esim. Hester 1967; Goodman 1988) ohella metaforia on tutkittu etenkin tieteenfilosofiassa. Max Blackin (1962b) huomio tieteellisten mallien ja metaforien samankaltaisuudesta käynnisti laajan keskustelun metaforien, mallien ja analogioiden roolista tieteessä. Ks. esim. Leatherdale 1974 ja useat artikkelit teoksissa Ortony (toim.) 1993a ja Ankersmit & Mooij (toim.) 1993a sekä tuoreempana esityksenä Keller 2003. Suomeksi metaforiin liittyvää tieteenfilosofista keskustelua on tiivistänyt Jarmo Pulkkinen (2009).

2. METAFORA KÄYTÄNNÖSSÄ JA TEORIASSA

2.1. Metafora poliittisessa retoriikassa

Poliittisissa metaforissa, kuten tunnetusti retoriikassa yleisemminkin, on kyse vakuuttamisesta ja suostuttelusta.⁶ Kuulija yritetään suostutella hyväksymään esimerkiksi jonkin kuvauksen osuvuus tai tietyn toimintamallin toivottavuus, toisinaan jopa pakollisuus. Mutta miksi metaforaa pidetään niin keskeisenä poliittisten diskurssien tutkimuksessa? Käytetäänhän poliittisessa suostuttelussa mitä moninaisimpia retorisia keinoja alatyylisistä alkusoinnuteluista (”persut ei myy persettä”, joka tosin on myös metafora) luvuilla vakuuttamiseen ja raamatullisiin viittauksiin (”Suomen valtio on velkaantunut melkein miljoona euroa tunnissa seitsemän vuotta – yötä päivää – pyhää arkea”)⁷. Mikä juuri metaforassa kiinnostaa poliittisen puheen tutkijoita? Eivätkö poliittisessa puheessa käytetyt metaforat – kuten Rinteen ”mustat pilvet” ja ”pallon pudottaminen” – ole usein niin triviaaleja tai arkisen oloisia, että tuskin huomaamme ilmausten metaforisuutta?

Juuri huomaamattomuuteen on poliittisten metaforien analyysissä usein tartuttu. Konventionaaliset, ”uinuvat” metaforat ovat omiaan tuottamaan ja uusintamaan usein heikosti tiedostettua ideologista sisältöä. Retoriikantutkija Jonathan Charteris-Blackin mukaan metaforalla suostutellaan paitsi suoraan (kuvaamalla politiikan kohteena tai asialistalla olevat ilmiöt tietynlaisiksi), myös epäsuorasti vaikuttamalla kuulijan tuntemuksiin. Metaforisesti kuvatut kohteet assosioituvat erilaisiin arvojärjestelmiin ja jaettuihin uskomuksiin. Osa näistä assosiaatiosta voi olla alitajuisia. Assosioimalla politiikkoja ja poliitikkoja esimerkiksi matkoihin, elämään ja kuolemaan, sairauteen ja terveyteen, rikoksiin ja rangaistuksiin sekä konflikteihin metaforilla herätetään affekteja, rakennetaan puhujan eetosta ja luodaan ”poliittisia myyttejä”. (Charteris-Black 2005, 20–30; 198–209.) Esimerkiksi huomaamaton talouskasvun metafora perustuu talouden näkemiseen organismina ja liittää talouden laajenemiseen positiivisia konnotaatioita kasvun luonnollisuudesta ja haluttavuudesta. Tämänkaltaiset metaforat voivat salakuljettaa ”latenttia ideologiaa” ja suostutella hyväksymään sen mukaiset arvostelmat tai toimintamallit. (Goatly 2007, 28–29.)

⁶ ”Retoriikka on kyky havaita kunkin asian yhteydessä vakuuttava.” (*Rhet.* I, 1355b27.) Vakuuttamisen sijaan suosin termiä ’suostuttelu’ (*persuasion*), joka tavoittaa nähdäkseni vakuuttamista paremmin poliittisen retoriikan luonteeseen. Aristoteleen *Retoriikan* englanninnoksessa sama passus kääntyy ”observing in any given case the available means of persuasion” (Aristotle 1959, 1355b26–27). Suostuttelun ja vakuuttamisen erosta vrt. myös Perelman (2007, 24–25): ero ei ole niinkään siinä, että suostuttelu vetoasi subjektiiviseen, mielikuvitukseen ja tunteisiin, vakuuttaminen taas objektiiviseen ja järkeen. Sen sijaan ”suostutteluun tähdätään erityisyleisöille suunnatuissa esityksissä ja vakuuttamista taas käytetään universaaliyleisöön vedottaessa” (*ibid.*, 25). ’Suostuttelu’ tavoittaa siis ’vakuuttamista’ paremmin poliittisen retoriikan tilanteisuuden ja pyrkimyksen löytää kuhunkin tilanteeseen soveltuvat vaikutuskeinot.

⁷ Ote on pääministeri Juha Sipilän televisiopuheesta 16.9.2015, saatavilla verkossa <https://yle.fi/uutiset/3-8311098> (luettu 9.5.2019). Kuten Jouni Tilli (2017, 26) huomauttaa, seitsemän vuotta on raamatullisen Joosefin ennustuksen (seitsemän lihavaa ja seitsemän laihaa vuotta) mieleen tuova alluusio. Luvuilla vakuuttamisen ja Raamattuun viittaamisen ohella pääministeri käyttää tässä muitakin retorisia keinoja, ainakin kolmen listaa ja *antithesista*.

Donald Schön (1993, 148) kutsuu *generatiiviseksi metaforiksi* sellaisia, joilla tietty (poliittinen) ongelma asetetaan kehykseen, josta ongelman ”diagnoosi” ja ”resepti” tai ratkaisu seuraavat luonnollisen oloisesti ja ilmiselvästi. Kehystämällä ongelman generatiiviset metaforat siis tavallaan luovat itse ratkaisunsa, minkä lisäksi metafora vaikuttaa usein huomaamattomasti. Kognitiopsykologit ovat havainneet, että politiikkaongelman eri metaforiset kehystykset (”Crime is a *beast/virus* ravaging the city of Addison”) vaikuttivat koehenkilöiden antamiin politiikkasuosituksiin (puututaanko rikollisuuden tehostamalla valvontaa ja rangaistuksia vai selvittämällä ongelman syytä ja tekemällä sosiaalisia reformeja) puoluekantaan tai sukupuolta enemmän. Huomionarvoista on, etteivät koehenkilöt itse tiedostaneet metaforisen kehystyksen vaikuttaneen vastauksiinsa. (Thibodeau & Boroditsky 2011.)

Varta vasten rakennettujen koeasetelmien ohella metaforan generatiivisia vaikutuksia on havaittu myös ”aidoissa” poliittisissa konteksteissa. Esimerkiksi Shaw’n ja Nerlichin (2015) mukaan kansainvälisten ilmastopolitiikkadokumenttien kieltä ovat edellisten kahdenkymmenen vuoden aikana hallinneet tasapaino- ja tilikirjametaforat⁸. Ne ovat tutkijoiden mukaan ohjanneet ilmastopolitiikkaa radikaalimpien muutosvaatimusten sijaan päästökompensaatioiden ja -kaupan suuntaan, marginalisoineet vaihtoehtoisia politiikkoja sekä kehystäneet kestävästä kehityksestä tilanteeksi, jossa *business as usual* voi jatkua, kunhan hiilitilit pysyvät tasapainossa. (Shaw & Nerlich 2015, 35–39.)⁹ Kaikki metaforat eivät toki suoraan generoi valmiita ratkaisumalleja. Artikuloimalla poliittiset kysymykset tiettyillä tavoilla, korostamalla yksiä ja piilottamalla toisia piirteitä, metaforat voivat silti tehokkaasti kehystää, ohjata ja rakenteistaa poliittista keskustelua (Stenvoll 2008, 39).

Kaikki metaforat eivät tietenkään toimi yllä esiteltyjen kaltaisina generatiivisina tai ideologisesti suostuttelevina metaforina. Taloustaivaan synkät pilvet tai kehotus Rinteelle olla ”pudottamatta palloa” lienevät harmittomia kielikuvia. Suomalaisessakin poliittisessa puheessa käytetään silti myös ongelmallisia metaforia. Tarkastelkaamme ilmausta ”pakolaistulva”. Sen avulla kommunikoidaan jokin tietosisältö, yleensä se, että syksyllä 2015 Suomeen saapui suuri määrä pakolaisia. Lisäksi metafora kehystää ilmiön ongelmaksi – tulva on vettä väärässä paikassa, kuten Jouni Tilli (2017, 145) huomauttaa brittiantropologi Mary Douglassia mukaillen – eikä esimerkiksi ihmisoikeus- tai solidarisuuskysymykseksi. Tulvaimetafora assosioi pakolaiset luonnonilmiön kaltaiseen, ei-yksilölliseen voimaan, joka järkyttää normaalitilaa ja uhkaa suomalaisia. ”Luonnollinen” reaktio tulvaan on sen patoaminen. Tällaisia epäinhimillistäviä ja koviin otteisiin kehottavia metaforia kutsun ”vaaralliseksi”. Valitettavan tuttuja esimerkkejä vaarallisista metaforista ovat muun muassa etnisten ja muiden

⁸ Shaw ja Nerlich (2015, 39) summaavat tilikirjametaforaa: ”[Ilmastomuutosta] hillitsevät politiikat täytyy oikeuttaa kustannus-hyöty-analyysilla. Ilmastomuutos on maapallon energiabudjettia koskeva ongelma, jonka aiheuttaa hiili väärässä paikassa. Tämä on seurausta hiilen kavalluksesta [*misappropriation*] lähteiden ja nielujen välillä” (suom. KK).

⁹ Ilmastomuutosmetaforista yleisemmin mediassa ja tiedeviestinnässä ks. Koteyko & Atanasova 2016.

vähemmistöryhmien verbaalinen eläimellistäminen (jota nähtiin myös ”pakolaiskriisin” yhteydessä)¹⁰ ja esittäminen yhteiskunnan sairautena tai kasvaimena. Tällöin kyse ei ole vain väärinesittämisestä, vaan nämä (Schönin sanoin generatiiviset) metaforat voivat rohkaista myös eriarvoistavaan kohteluun, syrjintään ja jopa fyysiseen väkivaltaan: ”tuholaisten”, ”vieraslajien” ja ”valtioruumiin syövän” hävittäminen näyttää ”luonnolliselta” ratkaisulta.¹¹

Toisella tapaa ongelmallinen on keväällä 2020 koronaviruspandemian yhteydessä poliitikkojen ja median laajasti käyttämä sotametafora – olemme ”sodassa virusta vastaan”, lääkärit ja hoitohenkilökunta ”taistelevat etulinjassa” ja niin edelleen. Riippumatta siitä, pitääkö sotametaforan käytön tarcoitusperiä oikeutettuina (tilanteen vakavuuden korostaminen, ”talvisodan hengen” nostattaminen) vai epäilyttävinä (perusoikeuksien rajoitusten legitimointi tunteisiin vetoavalla sotapuheella), metafora kuvaa virukseen reagoivat yksilöt ja yhteisöt monella tapaa väärin. Kuten kirjallisuudentutkija Hanna Meretoja (2020) on korostanut, yksilön selviäminen viruksesta ei riipu rohkeudesta ja taistelutahdosta vaan biologisista tekijöistä ja rakenteellisesta epätasa-arvosta (kuten siitä, kuka pääsee tehokkaaseen hoitoon). Hoitohenkilökunta kaipaisi ”sotasankareiden” juhlinnan sijaan enemmän säällisiä palkkoja sekä kunnollisia työoloja ja suojarusteita. Eikä vanhakantaisen valtiokeskeinen sotapuhe juuri edesauta sellaisen kansainvälisen solidaarisuuden rakentamista, jota koronaviruksen (ja tulevien pandemioiden) aikana kipeästi kaivataan. (Meretoja 2020.)¹² ”Koronasotatilan” kaltaisia, kenties hyvissä aikeissa käytettyjä mutta monella tapaa ongelmallisia poliittisia metaforia voi (eroktuksena tarkoitushakuisista, selvemmin ideologisesti motivoituneista ”vaarallisista” metaforista) kut-sua harhaanjohtaviksi metaforiksi. Jo kapeastakin otoksesta arkista poliittista puhetta voi siis jäsentää esiin useita eri metaforalajeja – harmittomia, harhaanjohtavia ja vaarallisia.

Suuri osa¹³ politiikantutkimuksen sekä erilaisten retoriikan- ja diskurssianalyttisten traditioiden piirissä tehdystä metaforatutkimuksesta vaikuttaa keskittyvän siihen, mitä kutsuisin metaforan

¹⁰ Ison-Britannian pääministeri David Cameron aiheutti kohua todetessaan pakolaisista: ”you have got a swarm of people coming across the Mediterranean, seeking a better life” (Philip 2016, 227; alleviivaus alkuperäinen). Hyönteisparviin viittaavan sanan *swarm* katsottiin epäinhimillistävän pakolaisia ja esittävän heidät ei-toivottuna ongelmana. Kiin-toisasti Philip (ibid.) kertoo pääministerin sanoja kritisoineiden huomauttaneen, että ”aalto” (*wave*) olisi konventionaali-
sempi (ja siten ilmeisesti soveliaampi! mutta vertaa yllä esittämäni tulvametaforan kritiikkiin) sanavalinta kuvaamaan pakolaisten suurta määrää. Tämä näyttäisi tukevan väitettä siitä, että metaforan konventionaalisuus on omiaan kätke-mään sen ideologisuutta (ks. s. 7 yllä).

¹¹ Vaarallisia metaforia esiintyy toki muuallakin kuin (rasistisen) poliittisen diskurssin piirissä. Susan Sontag (1991) on kritisoinut syöpään ja syöpähoitoihin liitettyä sota- ja taistelumetaforiikkaa. Tällaisten metaforien ylläpitämät myytit voivat saada potilaan välttelemään syövän diagnosoimista tai hakeutumaan vaihtoehtoisten parin. Sontagin (ibid., 104) mukaan ”metaforisella rihkamalla” voi siis olla hyvin todellisia seurauksia; metaforat ja myytit todella tappavat.

¹² Referoin tässä vain osia Meretojan monisystemisestä analyysistä. Kertomuksetutkijana hän kirjoittaa pääasiassa so-tanarratiivista (mainiten kyllä sotametaforan ja -analogian). Käytännössä sotanarratiivi ilmenee usein sotametaforina.

¹³ Ei ehkä *suurin* osa, mutta ainakin suuri osa tutkimuksista, joihin olen tutustunut. Hallinnallisen retoriikan tutkimusta edustaa esimerkiksi Jonathan Charteris-Blackin *Politicians and Rhetorics. The Persuasive Power of Metaphor* (2005). Hän analysoi, miten presidentit ja pääministerit Churchillista Thatcherin kautta Bush nuorempaan rakentavat poliittista myyttiään ja hankkivat retorilla suostuttelulla legitimitettä hallitus- tai valtiolliselle politiikalle. Ainoa teoksessa

hallinnalliseksi poliittisuudeksi. Tällä tarkoitan sitä, miten metaforilla suostutellaan salaviihkaa, salakuljetetaan ideologisia sisältöjä niiden avulla sekä kehystetään tiettyjä toimintapolitiikkoja oikeuteiksi tai luonnollisiksi.¹⁴ Tällaisia hallinnallisia retorisen suostuttelun keinoja samoin kuin muitakin harhaanjohtavia ja vaarallisia metaforia osoittava ja purkava kriittinen tutkimus on eittämättä tärkeää. Samaan aikaan se tuntuu kuitenkin tavoittavan vain yhden puolen metaforien poliittisuudesta. Sen vuoksi käänny Paul Ricœurin ja Jacques Rancièren pariin, luen rinnakkain heidän metaforaa ja politiikkaa käsitteleviä kirjoituksiaan ja hahmottelen ajatusta metaforan *politisovasta poliittisuudesta*. Tätä ennen on kuitenkin esiteltävä eri metaforateorioiden pääpiirteet.

2.2. Metaforateoriat ja metaforan funktiot

Eri metaforateorioiden ja niiden alalajien kirjo on niin laaja, ettei sitä ole tässä yhteydessä ole mielekästä esitellä kattavasti. Sen vuoksi hahmottelen niistä alla ainoastaan Ricœurin metaforateorian kontekstiin asettamisen kannalta olennaiset seikat. Jo heti tutkielman alussa olisi kenties ollut syytä määritellä termi metafora¹⁵, mutta eri teoriat ovat tästäkin erimielisiä. Tästä huolimatta,

melko laaja konsensus vallitsee siitä, että metafora liittyy samankaltaisuuksien tai vastaavuuksien havaitsemiseen erilaisten olioiden ja prosessien välillä niin, että voimme nähdä, kokea, ajatella ja kommunikoida yhdestä asiasta toisen termein – elämistämme matkoina, mielistämme koneina, tunteistamme ulkoisina voimina, ihmisistä eläiminä, elottomista kohteista ihmisinä ja niin edelleen. Tämä laajentaa kykyämme tuntea, järkeillä ja kommunikoida tavoilla, jotka ovat tunnusomaisesti inhimillisiä. (Demjén & Semino 2016a, 1; suom. KK.)

Tämä lähtökohta hyväksytään useimmissa metaforateorioissa, joiden luokitteluun esitän kaksi tapaa.

1) Teorioita on usein luokiteltu kutakuinkin sen perusteella, miten niissä katsotaan metaforan ”toimivan”.¹⁶ Perinteisin metaforateoria on *korvaamisteoria*, joka käsittelee metaforaa retorisena kielikuvana, poikkeavana nimeämisenä. Sen kritiikkinä syntyneet *vuorovaikutusteoriat* korostavat

käsitelty hallinnollisen *establishmentin* ulkopuolinen reettori on Martin Luther King. Fokusointi vallanpitäjiin on sikäli luontevaa, että teoksen tutkimusote, kriittinen metafora-analyysi, on sukua kriittiselle diskurssianalyysille, jonka tavoite on tutkia kriittisesti kielessä ilmaistua, konstituoitua ja legitimoitua vallankäyttöä ja eriarvoisuutta (Charteris-Black 2005, 27). Vastaava tutkimusote hallitsee kokoelman *Political Language and Metaphor. Interpreting and changing the world* (toim. Carver & Pikalo, 2008) artikkeleita. James Geary (2011) esittelee metaforien ”salattua elämää” eli huomamatonta läsnäoloa kaikessa kielenkäytössä ja ajattelussa ja huomioi metaforien manipulatiivisuuden poliittisen puheen lisäksi mainonnassa (ibid., 112–136; 58–75). Andrew Goatlyn teos *Washing the Brain – Metaphor and Hidden ideology* pyrkii kasvattamaan tietoisuutta siitä, miten konventionaalisten metaforien kantamat latentit ideologiat vaikuttavat yksilölliseen, sosiaaliseen, ympäristöön liittyvään ja poliittiseen toimintaan (Goatly 2007, 30). Hallinnallisiin metaforiin keskittyviä tutkimuksia voisi lähdeluettelon paisuttamisella listata lisääkin. (Ks. myös liite 1.)

¹⁴ Poliittisten ilmiöiden luonnollistaminen onnistuu toki muillakin välineillä kuin metaforilla. Hyvä esimerkki on Ison-Britannian pääministeri Tony Blairin vuonna 2005 esittämä vertaus tai analogia: ”Kuulen ihmisten sanovan, että meidän pitäisi pysähtyä ja debatoida globalisaatiosta. Yhtä hyvin voisi debatoida siitä, pitäisikö syksyn seurata talvea.” (Sit. artikkelissa Davies 2021, 14; suom. KK.) Näin globalisaatio kehystetään retorisesti luonnolliseksi ja vääjäämättömäksi.

¹⁵ Sanan alkuperä on kreikan ’yli kantamista’ tarkoittavassa sanassa *metaphérein* (μεταφέρειν). ’Metafora’ on siis, kuten myös sana ’kielikuva’, itsessään metaforinen ilmaus.

¹⁶ Hahmotelmani tästä perustuu etenkin Ankersmitin ja Mooij’*n* (1993b, 1–3) sekä Ricœurin (1978a) luokitteluihin.

metaforan kykyä tuottaa uutta ymmärrystä metaforan synnyttämän semanttisen laajentuman kautta. Näitä teorioita esittelen tarkemmin kahdessa seuraavassa alaluvussa, sillä niiden tunteminen on tärkeää sekä yleisesti metaforateorioiden historian että erityisesti Paul Ricœurin teorian kontekstoinnin kannalta. Hiukan uudempaa teoriaperhettä edustavat *pragmatistiset metaforateoriat* kyseenalaistavat metaforan semanttisen analyysin mielekkyyden ja korostavat merkitysten sijaan kielen käyttöä. ”Antropologinen lähestymistapa” metaforaan tutkii kieltä suhteessa ihmisen maailmassa-oloon. Sen tunnetuin edustaja on George Lakoffin ja Mark Johnsonin (2003) alun perin vuonna 1980 ilmestyneessä *Metaphors we live by* -teoksessa esittelemä kognitiiviseen lingvistiikkaan nojaava *konseptuaalinen metaforateoria* (CMT). CMT korostaa kehollisen kokemuksen vaikutusta metaforien taustalla sekä ajattelun, käsitteiden ja kielenkäytön kokonaisvaltaista metaforisuutta. CMT:aa voinee pitää nykyistä metaforatutkimusta hallitsevana paradigmana (vrt. Demjén & Semino 2016a, 8). Käsittelen CMT:aa ja sen suhdetta Ricœurin avulla kehittelemääni teoriaan vielä tutkielman päätösluvussa.

2) Toinen metaforateorioiden luokittelutapa perustuu metaforien kategorisointiin, siihen, minkä tason ilmiöksi metafora katsotaan (ks. Ortony 1993b, 11). Teoriat voi jakaa niihin, joille metafora on puhtaasti kielellinen ilmiö (kuten korvaamisteoriassa), niihin, joille metafora on ensi sijassa ajatteleun ja mentaaliin representaatioihin liittyvä ilmiö (kuten CMT:ssa), sekä metaforaa yleisempänä kommunikaation ilmiönä tarkasteleviin teorioihin.¹⁷

Miten Ricœurin metaforateoria suhteutuu esittämiini luokitteluihin? Hän kehittelee eteenpäin, mutta myös kritisoi vuorovaikutusteoriaa ja korostaa metaforan olevan diskurssin, ei vain lauseen tason ilmiö. Ricœurille (toisin kuin radikaaleimmille pragmatistisille teoreetikoille kuten Donald Davidsonille¹⁸) metaforisesta merkityksestä puhuminen on mielekästä. Hän ei silti pidä metaforaa vain semanttisena ilmiönä vaan korostaa myös sen kokemuksellista ja imaginatiivista luonnetta. Ortonyn luokittelussa (2) Ricœur sijoittunee metaforaa laajemmin kommunikaation ilmiönä tutkivaan leiriin. Ankersmit ja Mooij (1993b, 3) pitävät Ricœuria ”antropologisen lähestymistavan” edustajana ja totta onkin, että Ricœurin metaforatutkimus liittyy osaksi hänen filosofisesta antropologiasta ponnistavia hermeneuttisia tutkimuksiaan symbolien käytöstä ja figuratiivisista diskursseista.¹⁹

¹⁷ On toki monia muitakin tapoja luokitella metaforateorioita. Esimerkiksi Kittay (1987, 178–181) jakaa teoriat kuuteen tyyppiin (*intuitionist, emotive, formulaic, intensional, interactional, contextual*) luokitteluperusteenaan se, miten teoriat katsovat metaforien tulkinnan tapahtuvan. Oman tutkielmani kannalta yllä esitetyt kaksi jaottelua riittävät.

¹⁸ Artikkelissa ”Mitä metaforat merkitsevät?” Davidson kirjoittaa: ”Käsitys, että metafora on ensisijaisesti keino välittää ajatuksia, vaikkakin epätavallisia, on minusta yhtä vääriä kuin ajatus, että metaforalla on erityinen merkitys. [...] [M]etafora ei sano mitään kirjaimellisen merkityksensä lisäksi (ei myöskään sen tekijä sano metaforaa käyttäessään mitään sen kirjaimellisen merkityksen lisäksi).” (Davidson 1993, 198.)

¹⁹ Ks. Ricœur 2000 (7–17, suomentajan alkusanat) sekä Ricœurin ajattelun teemoja esittelevä Pellauer 2007. Filosofista antropologiaa pidetään koko Ricœurin tuotannon läpileikkaavana teemana (Reagan 1996, 19), ja hän itse on todennut saman haastattelussa (ibid., 118). Esseessä metaforasta ja symbolista Ricœur esittää, että inhimilliseen maailmassa-olemisen tapaan liittyy antropologinen, ”alkuperäinen symbolismi”, ja että ”itsepintaisimmat metaforat kiinnittyvät tiukasti symbolisen infrastruktuurin ja metaforisen superstruktuurin yhteenkietoutumiseen” (Ricœur 2000, 109–110).

Esittelen alla erään skeeman metaforan eri funktiosta. Joitain funktioita sivuttiin jo yllä poliittisten metaforien yhteydessä, mutta hyödyllisen teoreettisen hahmotuksen esittää J. J. A. Mooij (1993, 67), jonka mukaan metaforan kolme pääasiallista funktiota ovat:

- 1) *emotiivinen*: metafora ilmaisee ja välittää emotionaalisia asenteita;
- 2) *suostutteleva (persuasive)*: metafora taivuttelee hyväksymään tietyn näkökulman tai toimintatavan tai -linjauksen (*course of action*);
- 3) *kognitiivinen*: metafora tuo ilmi kognitiivisia käsityksiä tai oivalluksia (*insights*).²⁰

Siinä missä korvaamisteoria hyväksyi vain funktiot 1 ja 2, tuoreemmat metaforateoriat, erityisesti vuorovaikutusteoria ja konseptuaalinen metaforateoria (CMT) ovat korostaneet kognitiivista funktiota.²¹ Myös Ricœurin metaforateoriasta voidaan lukea esiin kaikki kolme funktiota. Siirtyessäni tarkastelemaan Ricœurin metaforateoriaa kysymykseni kuuluu, onko sen avulla löydettävissä näiden yleisesti tunnistettujen funktioiden ohella muitakin, kenties poliittisesti mielenkiintoisia funktioita.

Ennen Ricœurin metaforateorian käsittelyä (luku 3) esittelen Ricœurin teorian tärkeimmät keskustelukumppanit. Ne ovat metaforan korvaamisteoria, jonka yhteydessä keskityn Aristoteleen metaforakäsityksiin (alaluku 2.3.) ja metaforan vuorovaikutusteoria (alaluku 2.4.), jonka tunnetuin edustaja on englantilais-amerikkalainen analyttinen filosofi Max Black (1909–1988). Kiinnitän erityistä huomiota metaforan kognitiivisen funktion asemaan eri teorioissa, sillä se on olennainen tekijä myöhemmin tutkielmassa muotoilemani metaforan poliittisen funktion kannalta.

2.3. Aristoteles, retoriikka ja metaforan korvaamisteoria

Metafora on Aristoteleen *Runousopin* mukaan yksi nimisanan (kr. *onoma*) luokista yleisten, vierasperäisten, koristeiden, uudissanojen, pidennettyjen, lyhennettyjen ja muunnettujen sanojen ohella. Nimisana on ”aikaa ilmaisevaton merkitsevä yhdistetty äänne, jonka osat eivät itsessään ole merkitseviä.” (*Poet.*, 1457a10–11; 1457b1–3.) Metaforan lukeminen nimisanojen joukkoon asettaa sen

²⁰ Vastaavaan kolmijakoon viittaa myös Kittay (1987, 2) kommentoissaan kasvanutta kiinnostusta kognitiivista funktiota kohtaan: ”Metaphor is plumed not for its affective and rhetorical efficacy, but for its cognitive contribution.”

²¹ Ricœur (2000, 87) summaa korvaamisteorian kantaa näin: ”Koska metafora ei representoi semanttista keksintöä, se ei anna minkäänlaista uutta tietoa todellisuudesta. Tästä syystä se voidaan lukea yhdeksi diskurssin emotiivisista funktioista.” Mikäli kuitenkin hyväksytään metaforan kognitiivinen funktio, voi metaforan suostuttelevuus (funktio 2) seurata paitsi tunteisiin vetoamisesta (funktio 1), myös sen kognitiivisesta osuvuudesta (funktio 3). Tältä osin metaforan funktiot 1 ja 3 muistuttavat Aristoteleen retoriikan *pathosta* ja *logosta*: ”Vakuuttaminen perustuu kuulijoihin, kun he puheen johdosta tulevat tunnetilaan. Emme näet tee päätöksiä samalla tavalla ollessamme surullisia tai iloisia tai rakastaessamme tai vihatessamme. [...] Puheen [*logos*, myös ’järki’ ym.] perusteella kuulijat tulevat vakuuttuneiksi, kun osoitamme, mikä on todella tai todelta näyttävästi uskottavaa kussakin asiassa.” (*Rhet. I*, 1356a15–20.) Kolmas suostuttelun muoto Aristoteleella on vetoaminen *ethokseen* eli puhujan uskottavuuteen ja (hyveelliseen) luonteeseen. Carola Schoor onkin jakanut poliittiset metaforat Aristoteleen kolmijakoa vastaavasti tunne-, järki- ja strategiaperustaisiin metaforiin. Viimeksi mainitut rakentavat (tai purkavat) puhujan (tai vastustajan) *ethosta* peittämällä (tai paljastamalla) puhujan (tai vastustajan) retorisia ja poliittisia strategioita. (Schoor 2015, 92–95.)

puheen osien, ei tapojen (*modes of speech, élocution*), tasolle. Ricœurin (1978a, 14–15) mukaan tämä raja- ja kohtalokas tulevien metaforateorioiden kannalta: vuosisadoiksi metaforasta tuli nimien korvaamiseen liittyvä sanatason ilmiö, ei lauseen tai diskurssin tason tutkimuksen kohde.

Miten metafora muodostetaan? Aristoteleen mukaan kyse on siirrosta (*epiphora*), jossa sana siirretään kategoriasta toiseen. Käsitys metaforasta nimisanan siirtona sisältää korvaamisteorian olennaiset ideat: metaforisesti käytettynä sana poikkeaa sen normaalista käytöstä, se lainataan normaalilta sovellusalueeltaan ja sillä korvataan jokin normaali sana. (Ricœur 1978a, 17–24.)

Metafora on jotakin tarkoittavan sanan käyttäminen tarkoittamaan toista asiaa. Siirtäminen voi tapahtua suvusta lajiin tai lajista sukuun tai lajista lajiin. [...] Analogisella metaforalla tarkoitan, että sama suhde vallitsee toisen ja ensimmäisen sekä neljännen ja kolmannen välillä. (*Poet.*, 1457b7–17.)

Aristoteleen esimerkissä ”laivani seisoo tässä” suku (seisominen yleensä) korvaa erään seisomisen lajin, ankkurissa olemisen. Lajin siirtäminen suvun tilalle tapahtuu esimerkiksi sanottaessa ”Odysseus on tehnyt tuhansia jaloja tekoja” sillä ”tuhannet ovat paljon ja sitä runoilija käyttää sanan ’paljon’ sijasta”. (*Poet.*, 1457b10–13.) Ilmari Kortelainen (2005, 13) huomauttaa, että Aristoteleen neljästä metaforalajista kaksi ensimmäistä ovat oikeastaan *synekdokeita*, puhekuvioita, joissa kokonaisuus (suku) edustaa osaa (laji) tai päinvastoin. Hänen mukaansa pidämme tällaisia kielikuvioita usein vain synonymioina (*ibid.*, 14). Selkeämmin metaforinen on siirto lajista lajiin. Surmaamista tarkoittava metafora ”ammentaen elämän vaskella” käy järkeen, sillä sekä ammentaminen että surmaaminen ovat jonkin (pois) ottamista.²² Analoginen metafora puolestaan muodostetaan kahden parin avulla: koska vanhuus on elämälle sitä mitä ilta päivälle, käy vanhuutta kutsuminen elämän ehtoopuoleksi. (*Poet.*, 1457b13–25.) Umberto Eco huomauttaa, että kolmen edellisen metaforalajin tapauksessa Aristoteles esitti, miten metafora tuotetaan ja ymmärretään. Analogisen metaforan tapauksessa Aristoteles selvittää myös, mitä metafora kertoo – miten se *lisää tietoa* asioiden välisistä suhteista jo tiedettyjen suku- ja lajisuhteiden hyödyntämisen sijaan. Econ mukaan tällaisella metaforalla on siis kognitiivinen funktio. (Eco 1983, 232–234; Eco 1984, 99–100.)

Huomaamme myös, että Aristoteleelle metafora ei ole yksi kielikuva muiden joukossa vaan perustavampaa laatua oleva kielellinen siirto. Sana metafora sopii Aristoteleella kuvaamaan kaikkia termien vaihdoksia. Sekaannusta aiheutuu, koska metafora on sekä suku (*genus*), nimittäin kielikuva tai figuuri yleensä, että eräs kielikuvallisuuden laji (*species*), samankaltaisuuteen perustuva kielikuva. (Ricœur 1978a, 17; Eco 1983, 217.) Myös vertaus (*simile*, kr. *eikon*) on Aristoteleen mukaan eräs

²² Umberto Eco (1984, 91) kutsuu Aristoteleen lajin korvaamista suvulla (”laiva seisoo”) yleistäväksi synekdokeeksi ja suvun korvaamista lajilla (paljon => tuhat) partikularisoivaksi synekdokeeksi. Myös kolmannessa metaforalajissa siirto tapahtuu synekdokeen avulla: ensiksi yleistävällä synekdokeella yleistetään laji (surmaaminen) sukuun (poisottaminen), sitten palataan suvusta toiseen lajiin (ammentaminen) partikularisoivan synekdokeen avulla (*ibid.*, 92–93).

metaforan (laajemmassa *genus*-merkityksessä) laji: ”hän [Akhilleus] ryntäsi kuin leijona” on vertaus, ”hän, leijona, ryntäsi” on metafora (kapeammassa *species*-merkityksessä). Vertaukset ovat siis metaforia, joihin on lisätty selittäviä sanoja. (*Rhet.* III, 1460b20–22.) Ricœurin (1978a, 24–26) mukaan vertaus metaforan eräänä lajina paljastaa Aristoteleen metaforateoriassa piilevän, myöhempien korvaamisteorioiden unohtaman ”diskursiivisen momentin”. Vertailussa oleellista on kahden termin yhtäaikainen esiintyminen diskurssissa: Akhilleus ryntäsi kuin leijona. Metaforan käsittäminen poikkeavana nimeämisenä (ilmauksessa ”hän, leijona, ryntäsi” sana leijona korvaa nimen Akhilleus) kätkee *epiphoran* dynaamisuuden ja diskursiivisuuden. Molemmista kielikuvissa siirto perustuu samankaltaisuuteen (tässä rohkeuteen), mutta vertaus eksplikoi metaforassa implisiittisen prosessin.²³

Eritoten analogiseen ja lajista lajiin -metaforaan liittyy Aristoteleen runoilijoilta edellyttämä luovuus tai ”luontainen metaforinen lahjakkuus”: ”hyvien metaforien muodostaminen on samaa kuin samankaltaisuuden havaitseminen.” (*Poet.*, 1459a7–9).²⁴ Metaforan ilmaiseman samankaltaisuuden on usein katsottu olevan joko ”fyysistä”, ulkomuotoon liittyvää (kuten kuollessa metaforassa ”pullon kaula”) tai funktionaalista (sydän on ”pumppu”).²⁵ Nämä samankaltaisuuden lajit voivat yhdistyäkin (”ovisilmä”), tai samankaltaisuus voi perustua analogisiin suhteisiin (vanhuus on ”elämän ilta”).

Samuel Levin (1982, 34–35) huomauttaa, että myös Aristoteleen kolme ensimmäistä metaforatyyppiä (siirrot sukujen ja lajien välillä) perustuvat samankaltaisuuteen, joskin semanttiseen tai loogiseen sellaiseen. Analogiametaforat sen sijaan perustuvat ”faktuaaliseen” samankaltaisuuteen, joten niistä voi oppia jotain uutta todellisuudesta (ibid., 34, 38). Käsitys, jonka mukaan metafora ilmaisee jonkin samankaltaisuuden vallitsevan erilaisten välillä, vihjaa näin ollen metaforan tiedollisesta roolista tai kognitiivisesta funktiosta, jota käsitellään *Runousopissa* tarkemmin *Retoriikassa*. *Runousopissa* metaforan funktio on lähinnä ylevän ja tavanomaisesta poikkeavan tyylin²⁶ saavuttaminen, eikä huomiota metaforasta samankaltaisuuksien ilmaisijana kehitellä sen pidemmälle. Aristoteleen

²³ Tämä huomio pätee toki vain yksisanaisiin metaforiin (metafora *in absentia*), esim. ”mikä pääsinpää!”. Kaksiosaiset metaforat *in praesentia* (”Pekka on pääsinpää”) ovat rakenteeltaan selvemmin vertauksen kaltaisia.

²⁴ Vaikka Aristoteles ei *Runousopissa* tätä eksplikoi, on nähdäkseen osuvaa tulkita, että metaforinen ymmärrys havaitsee samankaltaisuuden nimenomaan *erilaisissa*. Vrt. Ingram Bywaterin käännös: ”a good metaphor implies an intuitive perception of the similarity *in dissimilars*” (Aristotle 1959, 1459a6–8; kursiivi KK). Alkukielinen ilmaus ei mainitse erilaisuutta vaan vain samankaltaisuuden havaitsemisen (τὸ γὰρ εἶ μεταφέρειν τὸ τὸ ὁμοιον θεωρεῖν ἐστιν; <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0055%3Asection%3D1459a>, luettu 26.4.2021), mutta Aristoteleen muotoilut *Retoriikassa* vahvistavat, että hänen metaforakäsitykseensä liittyy nimenomaan samanlaisuus erilaisissa: ”terävä mieli huomaa samankaltaisuudet myös kaukana toisistaan olevissa asioissa” (*Rhet.* III, 1412a11–13).

²⁵ Econ (1983, 227) termit samankaltaisuuden perusteelle ovat morfologinen ja funktionaalinen, Geary (2011, 160) puolestaan puhuu fyysikaalisesta ja funktionaalisesta samankaltaisuudesta. Vrt. Kauppinen (1992), joka pitää funktiota ja ulkomuotoa keskeisinä samankaltaisuuden lajeina havainnoissaan lasten metaforista puhetta ja ymmärrystä. Berggren (1962, 241) puolestaan esittää kolme samankaltaisuuden perustetta: kuvallisuus (”kotkannenä”), rakenteellinen analogia (”vuoren juuri”, engl. *foot of the mountain*) sekä emotionaalinen lataus tai ”tekstuuri”. Viimeksi mainittu on tyypillistä runouden metaforille, esimerkkinä Hölderlinin ”riemukas aaltoilu” (*the joyous undulation of the waves*, ibid., 256).

²⁶ Tyyli (*leksis*) on yksi tragedian kuudesta osatekijästä; muut ovat juoni, luonteet, ajatus, nähtävä esitys ja lyyrinen runous. Parhaan eli selkeän ja ylevän tyylin kannalta ”kaikkein tärkeintä on tehdä hyviä metaforia” (*Poet.*, 1459a5–6).

metaforakäsitystä ja metaforan korvaamisteoriaa esiteltäessä siteerataan usein yllä (s. 13) mainittua *Runousopin* määritelmää metaforasta (esim. Elovaara 1992, 9). Hieman harvemmin huomioidaan, mitä Aristoteles *Retoriikassa* kirjoittaa metaforasta. Kuitenkin juuri jälkimmäisessä teoksessa hän käsittelee tutkielmani kannalta olennaisia teemoja, metaforan retorista käyttöä ja sen funktioita.

Retoriikan kolmannen, tyyliopillisia seikkoja tutkivan kirjan alussa Aristoteles erittelee metaforan tehtäviä puhetaidossa (*Rhet.* III, 1405a5–1450b30). Näitä ovat tyylin elävöittäminen, tunteisiin vetoaminen valitsemalla metaforat tietyn luokan sanojen paremmasta tai huonommasta päästä, sekä havainnollistus, asioiden ”silmien eteen tuominen”, joka on Aristoteleen usein korostama retorinen ansio (ks. *Rhet.* II, 1386a30–1386b7; *Rhet.* III, 1410b33–35). Erityisesti kehutaan Homeroksen kykyä havainnollistaa metaforin, jotka ”ilmaisevat asioita toiminnan tilassa”, kuten *Iliassa*: ”keihäänkärki syöksähti raivosta huohottaen läpi rintakehän” (*Rhet.* III, 1411b25–1412a9). Näin eriteltyinä metaforan tehtävät vaikuttavat liittyvän lähinnä emotiiviseen ja taivuttelevaan funktioon.²⁷ *Retoriikasta* on kuitenkin luettavissa esiin myös kognitiivisen funktion hahmottelua.

Aristoteleelle metaforat eivät ole vain kielen koristeita, vaan hän käsittelee niitä yhteydessä retorisiin argumentteihin, *enthymemoihin* (ks. *Rhet.* III, 1410b–1413a). Enthymemat ovat ”eräänlaisia syllogismeja”, onhan retoriikan tehtävä, vakuuttaminen, ”eräänlaista todistamista” (*Rhet.* I, 1355a3–10).²⁸ Enthymemasta on kyse, kun ”joistakin lähtökohdista seuraa jotakin muuta juuri niiden takia, joko yleisesti tai useimmissa tapauksissa” (ibid., 1356b16–18). Aivan *Retoriikan* alussa (ibid., 1354a13–17) todetaan enthymeman olevan ”vakuuttamisen ydin”, joten metaforaakaan ei ole syytä pitää pelkkänä puheen pintakiiltona vaan retoriikan taidon keskeisimmän sukuhaaran eräänä lajina. On kuitenkin syytä tarkentaa, että tässä kyse on osin omasta tulkinnastani. Metaforan ja enthymeman suhde Aristoteleella ei ole aivan selvä; esimerkiksi Kortelainen (2005, 11) esittää, ettei metafora itessään ole enthymema (sillä metafora ei ole päätelmä), vaikka Aristoteles käsittelee niitä rinnakkain. *Retoriikan* toisessa kirjassa esitellään 28 eri ”näkökohtaa” (*topos*) eli enthymeman muodostamisen strategiaa. Eräs näkökohdista perustuu analogiaan (*Rhet.* II, 1399a34–1399b4), joka ei ole kovin kaukana metaforasta. Sanoisin myös metaforan voivan toimia enthymemana: metaforan avulla

²⁷ Lisäksi metaforan teknisluonteisempaan tehtävään mainitaan nimen antaminen jollekin, jolla ei vielä ole nimeä. Tämä onnistuu samankaltaisuuteen tai analogiaan perustuvan metaforan avulla. (*Rhet.* III, 1405a34–36.) *Runousopissa* on tästä esimerkki: ”aurion toiminta valon levittämiseksi on vailla nimeä”, mutta koska se on samassa suhteessa aurinkoon kuin kylväminen siemeneen, sanotaan ”kylväen jumalallista valoaan” (*Poet.*, 1457b25–29). Tutumpia esimerkkejä tästä sanaston aukkoja täyttävästä funktiosta ovat kuolleet metaforat ”pöydän jalka”, ”pullon kaula” ym. Joskus tällaista uudissanaa kutsutaan *katakreesiksi* ja se erotetaan varsinaisista metaforista. Kirjaimellisesti katakreesi tarkoittaa kielen väärinkäyttöä, ja se yhdistää metaforan tapaan kaksi eri semanttista kenttää (kuten huonekalut ja ruumiinosat). Eva Kittayn mukaan katakrestisen ilmauksen syntyprosessi on metaforinen, mutta siitä tulee katakreesi, kun metaforisesti käytetty ilmaus (’jalka’) tulee pysyväksi osaksi toista semanttista kenttää (huonekalusanasto). (Kittay 1987, 296–298.)

²⁸ Enthymeman ohella Aristoteles mainitsee toisen retorisen todistamisen keinon, esimerkin (*paradeigma*). Retorista syllogismia eli enthymemaa voi verrata deduktioon, esimerkkiä induktioon (ks. *Rhet.* I, 1356b–1357a16). Esimerkki on yksittäistapaus, joko tosiasiallinen tapahtuma tai keksitty kertomus kuten Aisopoksen sadut (*Rhet.* II, 1393a27–30).

voidaan kehystää ja johdatella tekemään retorinen päätelmä, jonka erottaminen siihen johtaneesta metaforasta vaikuttaisi keinotekoiselta. Havainnollistan tätä seuraavalla esimerkillä.

Poliitikko toteaa: ”Valtio on kestävyysvajeen takia jatkuvassa aliravitsemustilassa.” Ilmauksen taustalla vaikuttavat premissit eksplikoimalla käy ilmi, miten se muodostaa enthymeman. Ensinnäkin taustalla on poliittisessa puheessa varsin yleinen metafora ”valtio on (kuin) ruumis”. Valtioruumiin metaforaan liittyy toinen implisiittinen premissi: kuten lääkärin on tavoiteltava potilaan terveyttä, on myös valtioruumiin hoitajan (eli poliitikon) tavoiteltava sen ”terveyttä”. Tätäkään ei eksplikoida, sillä kuten Aristoteles enthymeman premissistä toteaa, ”[j]os näet asia on yleisesti tiedossa, sitä ei tarvitse sanoa; kuulija täydentää sen itse” (*Rhet.* I, 1357a18–19). Johtopäätöksenä seuraa, että vastuullisen poliitikon on puututtava valtion aliravitsemukseen eli kestävyysvajeeseen. Koko yllä esitetty enthymema-päätelyn prosessi aktivoitui yhden metaforan seurauksena. Niinpä en näe syytä erottaa metaforaa enthymemasta; metafora sekä johdattaa kuulijan muodostamaan enthymema-argumentin että tarjoaa tai osoittaa diskursiiviset rakennuspalikat, joiden avulla päättely rakentuu.

Pidän siis metaforaa enthymemana, retorisen todistamisen keinona. Retorisina argumentteina metaforilla olisi näin ollen kognitiivinen funktio. Väitteelle voi löytää lisätukea Aristoteleen tekstistä. Tärkeimpiä puhetaidon hyveitä on henkevyys ja ”[p]uhe ja enthymemat ovat pakostakin henkeviä, jos ne saavat meidät käsittämään joutuisasti” (*Rhet.* III, 1410b20–21). Kun Aristoteles vielä toteaa että ”asioiden oppiminen helpolla tavalla on kaikille mieluista [...] ja mieluisimpia ovat sellaiset sanat joiden avulla opimme ymmärtämään”, alkaa metaforien uutta ymmärrystä luova potentiaali hahmotua: ”Oudot sanat eivät sano meille mitään, tavalliset sanat ilmaisevat sellaista minkä jo tiedämme; uusia asioita oppii parhaiten ymmärtämään metaforan avulla.” (ibid., 1410b11–14.)

Metafora on ”sangen tärkeä niin runoudessa kuin proosassakin” antaessaan esitykselle selkeyttä, miellyttävyyttä ja erikoisuutta (*Rhet.* III, 1405a5–7), mutta edesauttaa myös uuden ymmärryksen omaksumista. Metafora sanoo suoraan ”tuo on tämä”, mikä paitsi tekee siitä lyhydessään vertausta miellyttävämmän, myös saa kuulijan pohtimaan sanottua kutsuen uuteen ymmärrykseen (ibid., 1410b18–19). ”Kuten filosofiassakin tapahtuu, terävä mieli huomaa samankaltaisuudet myös kaukana toisistaan olevissa asioissa”, toteaa Aristoteles metaforan vaikutuksesta (ibid., 1412a11–13). Ricœurin ja Kortelaisen mukaan metafora saa Aristoteleella kielen koristetta tärkeämmän roolin. Se havainnollistaa, asettaa asioita silmien eteen ja herättelee ymmärrystä, joten sen voi sanoa toteuttavan kognitiivista funktiota. (Kortelainen 2005, 32; vrt. myös Eco 1983, 234; Levin 1982, 25.) Aristoteleen metaforakäsityksen tarkastelu *Runousopin* teoreettisen jäsenyyksen ohella *Retoriikan* käytännöllisemmästä näkökulmasta antaa perusteita uskoa, että hyvien metaforien luominen on ansiokasta paitsi runoilijalle ja tragediakirjailijalle, myös kaikille argumentoijille ja suostuttelijoille. Niin poliittisissa,

oikeudellisissa kuin epideiktisissä eli ylistys- tai moitepuheissa (nämä ovat *Retoriikan* käsittelemät kolme puheen lajia; ks. *Rhet.* I, 1358b–1359a29) metafora lisää henkevyyttä ja avartaa ymmärrystä.

Antiikissa ”hyvin sanomisen taito” uhkasi alituisen ”toden puhumista” ja siksi esimerkiksi Platon tuomitsi retoriikan kärkevästi. Aristoteleen *Retoriikka* sen sijaan satoi retorisen vakuuttamisen (tai suostuttelun) filosofiseen argumentaatioon – hän aloittaa teoksen toteamalla, että ”[r]etoriikka ja dialektiikka ovat rinnakkaisia taitoja” (*Rhet.* I, 1354a1). Aristoteles siis yhdistää ”kaunopuheisuuden vaarallisen voiman” ”todennäköisyyden logiikkaan” filosofian valvovan silmän alla. (Ricœur 1978a, 10–12.) Näin ymmärretyn retoriikan osana myös metafora voi sisältää sekä verrannollisuuden (*proportionality*) ”loogisen momentin” että kuvallisen, elävöittävän momentin (ibid., 34).²⁹ Aristoteleen ”henkeviin” metaforiin liittyy tyylin ja havainnollisuuden lisäksi kognitiivinen funktio: ne auttavat havaitsemaan samankaltaisuuksia ja ymmärtämään jotakin uutta sanoessaan ”tuo on tämä”.

Aristoteleella retoriikka kattoi teorian argumenttien löytämisestä (*inventio*), kokoonpanosta (*compositio*) ja tyylistä (*elocutio*) (Ricœur 1978a, 9).³⁰ Myöhempi retoriikka kuitenkin taantui kaunopuheisen tyylin teoriaksi; menettäessään yhteyden argumentaation teoriaan se menetti yhteytensä filosofiaan (ibid., 28). Samalla myös metaforan kognitiivinen funktio hämärtyi, jopa katosi (vrt. Kittay 1987, 4). Jo Cicero (106–43 eaa.) vaikuttaa pitävän metaforaa vain kaunopuheisena kielikuvana. *Puhujasta*-teoksessa se luetaan niiden yksittäisten sanojen joukkoon, joilla puhuja ”voi vaikuttaa puheensa tyyllittelyyn ja kaunistamiseen” (*De Orat.* III, 152). Sanaston niukkuuden takia välttämättömiä metaforia³¹ on alettu suosia ”hauskuutensa ja miellyttävyytensä vuoksi”. Ne ovat ”eräänlaisia lainoja, kun otamme muualta sellaista, mitä meillä ei ole”. Metafora on ”yhteen sanaan tiivistetty samankaltaisuus: kun tämä sana on sijoitettu vieraille paikalle ikään kuin omalleen, se ilahduttaa, jos se tunnistetaan”. (ibid., 155–157.) Metafora on ”puheen paras koristus ja ikään kuin valaisee sen jonkinlaisilla tähdillä” (ibid., 170). Sen funktio on Cicerolle siis lähinnä emotiivinen: metafora tuottaa puheeseen koristeellisuutta, miellyttävyyttä ja loistoa. Sama pätee muihinkin roomalaisreettoreihin.³²

²⁹ Vrt. *Rhet.* III, 1411b23–24: ”Olemme siis todenneet, että henkevyyttä saavutetaan käyttämällä analogiaan perustuvia metaforia ja tekemällä asia havainnolliseksi.”

³⁰ Jaottelu viittaa klassisen retoriikan viiteen osaan, joskin Ricœur jättää mainitsematta muistiin painamisen (*memoria*) sekä esittämisen (*actio*), oletettavasti koska nämä kuuluvat lähinnä puhetaitoon siinä missä Ricœur tutkii metaforaa yleisemmin erilaisissa diskursseissa. Puheen jäsentelyyn viitattaessa *composition* sijaan saatettiin puhua *dispositiosta*, esittämiseen viitattiin myös termillä *pronuntiatio*. (Ks. esim. *Rhet. Her.* I.2.3; *De Orat.* I, 187; *Inst.* III.3.1.)

³¹ Tämä muistuttaa Aristoteleen metaforalle antamaa sanaston aukkojen täyttämisen funktiota (katakreesi).

³² Quintilianus (n. 35–100 jaa.) mainitsee oppikirjassaan *Puhujan kasvatus*, että metaforaa (lat. *translatio*, ’käännös’) käytetään välttämättömyyden vuoksi (katakreesi) tai koska se on kirjaimellista (*proprium*) ilmausta merkitsevempi ja ilmaisuvoimaisempi (*significantius*) tai kauniimpi ja miellyttävämpi (*decentius*). Jos metafora ei täytä jotakin näistä tehtävistä, on se sopimatonta (*improprium*). (*Inst.* VIII.6.6.) Aiemmin virheellisesti Ciceron teoksena pidetty *Rhetorica ad Herennium* (n. 86 eaa.) mainitsee kuusi syytä metaforan käyttöön. 1) ”Asioiden asettaminen silmien eteen”; 2) tiivis ilmaisu; 3) hävyttömyyksen välttäminen: kevytkenkäinen ihminen ”on mieltynyt päivittäisiin avioliittoihin” (*cotidianis nuptiis delectatur*); 4) asioiden paisuttelu tai 5) vähättely; lisäksi metaforia käytetään 6) koristamisen vuoksi (*ornandi causa*): ”ylimyspuolueen hyveet saavat rikollisten pahantahtoisuuden kuihduttaman tasavallan uudelleen kukoistamaan” (*rei publicae rationes, quae malitia nocentium exaruerunt, virtute optimatum revirescent*). (*Rhet. Her.* IV.34.45.)

Toisaalta Cicero myös huomaa, että esimerkiksi ilmauksessa ”jos keihäs kädestä karkaa” ei keihään heittäminen tahattomuutta voisi ”täsmällisemmin ilmaista perussanoilla kuin tässä yhdellä metaforisesti käytetyllä sanalla” (*De Orat.* III, 158).³³ Hyvä metafora tuottaa vahvan aistivaikutuksen, on havainnollinen ja selkiyttää asioita (*ibid.*, 157–163). Cicerolla metafora säilyttää siis vielä osin kirjaimellista parafraasia väistelevän luonteensa. Ricœurin (1978a, 45) mukaan roomalaiset reettorit olivat kuitenkin osa ”retoriikan rappiota”, jossa tyylin (*elocutio*) teoria menetti vähitellen yhteytensä argumentaatio- ja kompositioteorioihin muuttuen puhekuvioiden luokitteluksi, tropologiaksi.³⁴ Vastaava kehitys koski metaforateoriaa: Aristoteleen metaforakäsityksestä siirryttiin varsinaiseen korvaamisteoriaan (*substitution theory*), jonka pääpiirteet Ricœur erittelee seuraavasti:

- 1) Metafora on trooppi³⁵, nimeämistä koskeva diskurssin figuuri.
- 2) Se representoi nimen merkityksen laajentumista poikkeamalla sanojen kirjaimellisesta merkityksestä.
- 3) Tämän poikkeaman syynä on kaltaisuus.
- 4) Kaltaisuuden tehtävä on perustaa sanan kirjaimellisen merkityksen (jota oltaisiin voitu käyttää vastaavassa paikassa) korvaaminen figuratiivisella merkityksellä.
- 5) Näin korvattu merkitys ei representoi minkäänlaista semanttista keksintöä. Voimme kääntää metaforan, toisin sanoen palauttaa kirjaimellisen merkityksen, jonka figuratiivinen sana korvasi. Itse asiassa tämän korvaamisen ja ennalleen palauttamisen summa on nolla.
- 6) Koska metafora ei representoi semanttista keksintöä, se ei anna minkäänlaista uutta tietoa todellisuudesta. Tästä syystä se voidaan lukea yhdeksi diskurssin emotiivisista funktioista. (Ricœur 2000, 87.)

Näiden oletusten perusteella on Ricœurin (2000, 87–88) mukaan selvää, että korvaamisteoria käsittelee metaforan kielen koristeena, johon ei liity uutta informaatiota. Metaforan funktiot ovat emotiivisia ja persuasiivisia; metafora koristaa ja havainnollistaa puhetta tai muuta diskurssia (lisäksi sillä voi olla katakreettinen funktio, sanaston aukkojen täyttäminen). (Vrt. Elovaara 1992, 12.) Mitään uutta tietoa metafora ei korvaamisteorian mukaan välitä eli sillä ei ole kognitiivista funktiota.

³³ Vrt. *Inst.* VIII.6.7. Quintilianuksen mukaan tiettyjä metaforia käytetään ”merkityksen takia” (*significandi causa*), kun jotakin asiaa ei voi yhtä osuvasti ilmaista muilla sanoilla. Esimerkkinä mm. ”virheeseen sortuminen” (*lapsus errore*).

³⁴ Ricœur antaa ymmärtää retoriikan alamäen alkaneen pian Aristoteleen jälkeen. Vrt. kuitenkin Perelman (2007, 8–10), joka ajoittaa retoriikan redusoinen kielikuvien tieteen 1500-luvun retorikkoihin Petrus Ramusiin ja Omer Taloniin. *La métaphore vive* historiakatsauksessa Ricœur harppaa antiikista suoraan 1800-luvulle. Metaforaa ei toki tällä välin unohdettu, päinvastoin: etenkin keskiajalla metaforan, analogian ja allegorian käyttö (ja niiden kognitiivinen funktio) oli keskeistä runouden ja fiktion lisäksi teologiassa, filosofiassa ja oikeusopissa. Ricœur ei ole tästä tietämätön, vaan sivuaa metaforatutkimuksessaan esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen (1225–1274) analogiakäsitystä (Ricœur 1978a, 272–280). Retoriikan oppialalla ei kuitenkaan juuri tapahtunut metaforateoreettista kehitystä, vaan keskiajan oppineet seurasivat antiikin auktoireita. Teoreettisesta näkökulmasta keskiajan ohittaminen metaforatutkimuksissa voi täten olla perusteltua. Samalla on silti muistettava, että lähes jokainen keskiaikainen teksti on figuratiivisen kielenkäytön runsaudensarvi.

³⁵ Kielikuvaa tarkoittava ’trooppi’ (jota ei tässä yhteydessä tule sekoittaa ontologiseen ’yksilöominaisuuteen’) johtuu antiikin kreikan sanasta *tropos* (τρόπος), joka tarkoittaa myös käännoästä, käännekohtaa, tietä, suuntaa ja tapaa tai tyyliä.

Korvaamisteoria voidaan haastaa, ja esimerkiksi väite (5) metaforan käännettävyydestä on helppo osoittaa virheelliseksi. Oletetaan että metaforalla 1) ”ihminen on susi” on kirjaimellinen käänös 2) ”ihminen on julma ja petollinen”. Kieltämällä metafora 1) saadaan kirjaimellinen väite 1’): ”ihminen ei ole susi”, joka on täysin yhteensopiva metaforan oletetun käänöksen 2) kanssa. Mutta kahden väitteen (1 ja 2) merkitys ei voi olla identtinen, jos yksi niistä on yhteensopiva toisen negaation (1’) kanssa. (Ankersmit 1996, 262.) Metaforan merkitys ei palaudu kirjaimelliseen käänökseen, vaan oletettavasti metafora sanoo jotakin enemmän. Sitä, miksi näin tapahtuu, ei korvaamisteoria kuitenkaan pysty selittämään. Toinen ongelma on, että korvaamisteoria vaikuttaa olevan ristiriidassa Aristoteleen retoriikan kanssa, siitäkin huolimatta, että hänet mainitaan usein korvaamisteorian taustahahmona³⁶; muistammehan että Aristoteleen mukaan ”uusia asioita oppii parhaiten ymmärtämään metaforan avulla” (*Rhet.* III, 1410b11–14). Ristiriita johtuu Ricœurin mukaan siitä, että metafora nähtiin Aristoteleesta alkaen poikkeavaan nimeämiseen liittyvänä sanatason ilmiönä. Tästä ”sanan tyranniasta” seuraavat yllä esitetyt korvaamisteorian kuusi väitettä, mukaan lukien metaforan kognitiivisen funktion kieltäminen. (Ricœur 1978a, 45–47.) Nämä näkemykset hallitsivat metaforateorioita 1900-luvulle asti. Tuolloin korvaamisteorian kritiikistä syntyi vuorovaikutusteoria, joka kävi vastustamaan ”sanan tyranniaa” ja puolustamaan metaforan kognitiivista funktiota.

2.4. Metaforan vuorovaikutusteoria: sanakäännöksistä semanttisiin innovaatioihin

Semanttisten metaforateorioiden, joihin alla esitelty Max Blackin vuorovaikutusteoria kuuluu, yksi varhaisista edustajista on englantilaisfilosofi Ivor A. Richards, jonka näkemykset ansaitsevat tässä yhteydessä maininnan. Toisin kuin korvaamisteoreetikoille, Richardsille metafora ei ole poikkeavaa kielenkäyttöä, vaan se edustaa kielen perustavaa muotoa (Ricœur 1978a, 80). Niin sanottua kirjaimellista kielenkäyttöä ei voi ”puhdistaa” metaforista päätyttä itse käyttämään metaforaa; ”suoraviivainen” kieli on jo nimessään metaforista. Richardsille metafora on kielen kaikkialla läsnä oleva periaate (*omni-present principle*). (Hawkes 1972, 60.) Hän määrittelee metaforan näin:

Yksinkertaisimmin muotoiltuna, kun käytämme metaforaa, meillä on aktiivisina kahta eri asiaa koskevat ajatukset yhtä aikaa; niitä kannattelee yksittäinen sana tai fraasi, jonka merkitys on seurausta näiden [kahden ajatuksen] vuorovaikutuksesta. (I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric* [1936], s. 93, sit. teoksessa Hawkes 1972, 60; suom. KK.)

³⁶ Toisinaan Aristoteleen katsotaan varsinaisen korvaamisteorian sijaan edustavan erästä sen varianttia, vertaamisteoriaa (*comparison view*). Tämän teorian mukaan metafora on elliptinen eli lyhennetty vertaus, jossa olennaista on sen ilmaiseva analogia tai samankaltaisuus. Metafora ei vertaamisteoriassa pelkisty yhteen poikkeavasti käytettyyn sanaan, mutta se voidaan joka tapauksessa korvata samaa merkitsevällä kirjaimellisella vertailulla. Metafora ”Akilleus on leijona” tarkoittaa siis, että Akilleus on *kuin* leijona sikäli, että molemmat ovat rohkeita. (Black 1962a, 35–36; Elovaara 1992, 14–21.)

Richards kutsuu metaforan muodostavaa kahta eroavaa ajatusta nimillä *tenor* ja *vehicle*. *Tenor* on metaforisen ilmauksen pääajatus ja *vehicle* analogia tai samankaltaisuus, jonka avulla *tenor* saatetaan perille. Esimerkkinä ovat T. S. Eliotin runon ”J. Alfred Prufrockin rakkauslaulu” (1915) avaussäkeet:

Lähtekäämme siis, sinä ja minä,
kun ilta on levällään taivasta vasten
kuin eetterillä nukutettu potilas leikkauspöydällä (Eliot 1988, 67).³⁷

Eliotin säkeissä *tenor* (”ilta levällään taivasta vasten”) ja *vehicle* (”eetterillä nukutettu potilas leikkauspöydällä”) asettuvat vuorovaikutukseen ja vasta tämä vuorovaikutus synnyttää metaforan, tässä tapauksessa Eliotin runokuvan siitä, millainen iltataivas on. Richards korostaa, ettei vuorovaikutuksen tuloksena syntynyt metafora palaudu osiinsa eikä *vehicle* ole pelkkä koriste. Kyse ei ole niinkään ”sisällöstä” ja sen ”kuvasta” vaan dynaamisesta prosessista. *Vehiclen* ja *tenorin* yhtäaikaisesta läsnäolosta seuraa metaforinen merkitys, joka ”ei ole saavutettavissa ilman niiden vuorovaikutusta [...] Vehicle ja tenor yhdessä tuottavat voimiltaan moninaisemman merkityksen kuin mitä voi katsoa aiheutuvan kummastakaan yksin.” (Sit. teoksessa Hawkes 1972, 61; suom. KK, kursiivi alkuperäinen.)

Vuorovaikutusteorian kuuluisin edustaja Max Black lainaa alun perin vuonna 1954 julkaistussa artikkelissa ”Metaphor” hyväksyvästi Richardsin määritelmää: ”kun käytämme metaforaa, meillä on aktiivisina kahta eri asiaa koskevat ajatukset yhtä aikaa; niitä kannattelee yksittäinen sana tai fraasi, jonka *merkitys* on seurausta näiden [kahden ajatuksen] *vuorovaikutuksesta* (Black 1962a, 38; suom. ja kursiivit KK). Huomionarvoista muotoilussa on, että metaforalla on merkitys (*meaning*), ja tämä merkitys syntyy vuorovaikutuksessa (*interaction*). Blackin teoria on selvästi inspiroitunut Richardsin *tenor–vehicle*-erottelusta. Metafora ei ole poikkeavaan nimeämiseen liittyvä, yhden sanan laajuinen kielikuva vaan uusia merkityksiä synnyttävä vuorovaikutusprosessi, joka tapahtuu lauseen tasolla niin, että joitain sanoja käytetään metaforisesti, joitain ei-metaforisesti³⁸ (Black 1962a, 27–28).

Blackin mukaan metaforinen ilmaus sisältää metaforisesti käytetyn keskuksen (*focus*) ja kirjaimellisen kehyksen (*frame*), joiden vuorovaikutuksessa metafora syntyy. Koska mitä tahansa sanaa tai fraasia voidaan periaatteessa käyttää metaforisena keskuksena, ilmauksen metaforisuuden havaitseminen ja metaforan merkityksen tulkinta edellyttää usein kontekstin (puhetilanne, puhujan intentiot) tuntemista.³⁹ (Black 1962a, 28–29; Kortelainen 2005, 33–34.) ”Iso laiva kääntyy hitaasti” on kirjaimellinen ilmaus vesikulkuneuvojen liikkeistä puhuttaessa. Kun valtiovarainministeri lausuu sen

³⁷ ”The Love Song of J. Alfred Prufrock”, 1–3. Alkukielellä nämä säkeet kuuluvat: ”Let us go then, you and I / Where the evening is spread out against the sky / Like a patient etherised upon a table” (sit. teoksessa Hawkes 1972, 75).

³⁸ Ricœurin (1978a, 84) mukaan se, että vain osaa metaforisen lauseen tai ilmauksen sanoista käytetään metaforisesti, erottaa metaforan esimerkiksi allegoriasta, arvoituksesta ja sananlaskusta, joissa kaikkia sanoja käytetään metaforisesti.

³⁹ Tietyt ilmaukset (”tuo mies on likakaivo”) tunnistetaan metaforiksi jo kielen sääntöjen perusteella (Black 1962a, 29). Tällainen ”looginen oppositio” on eräs metaforan tunnus, muttei ainoa eikä välttämätön (ks. Elovaara 1992, 45–50).

eduskunnassa pitämässään budjetin esittelypuheessa (PTK 81/2012, 6), puhekonteksti ja ilmausta ympäröivä kehys (talouteen enemmän tai vähemmän kirjaimellisesti viittaava puhe) saavat kuulijan tarkastelemaan fraasia metaforisena keskuksena. Sen tulkinta, mitä ministeri metaforallaan tarkoittaa tai minkä puheteon hän sillä tekee – tässä tapauksessa perustelee valtionvelan kasvun taittamista vaiheittain, ei ”äkkipysäyksenä” – edellyttää paitsi ilmauksen välittömän kehyksen, myös laajemman kontekstin (budjettipuheiden genre, hallitusohjelma, poliittinen tilanne jne.) tuntemista. Myös Black (1962a, 29–30) näyttäisi tunnustavan tämän metaforan pragmaattisen tai kontekstuaalisen puolen.

Metaforan muodostaa siis Blackin teoriassa kokonainen väite, mutta huomio keskittyy tiettyyn sanaan tai ilmaisuun, joka antaa aihetta tarkastella väitettä metaforisena (Ricoeur 1978a, 84–85). Esimerkiksi sote-uudistuksesta kerrottiin, että siinä siirretään ”lähes 200 eri kunnallisen organisaation järjestämä sosiaali- ja terveydenhuolto 18 maakunnalle. Näin palvelujen järjestämisestä vastaa [sic] leveämmät hartiat” (Sipilä 2017). Metaforinen keskus, ”leveämmät hartiat”, avautuu kehyksen ansiosta merkitsemään esimerkiksi maakuntien suurempia resursseja ja laajempia organisaatioita. Nämä ovat tietenkin vain osa mahdollisista tulkinnoista: jos ”leveämmistä hartioista” voitaisiin antaa täydellinen käänös, lipeäisimme takaisin korvaamisteoriaan.⁴⁰ Blackin (1962a, 39) mukaan metafora tuottaa näin ilmauksen merkityksen laajentuman. Ilmauksen sovellusalan leveneminen, merkityksen laajentuma (*extension*), on sanan ekstension, sen viittauskohteiden joukon (*extension*) kasvua, kuten Donald Davidson (1978, 34) huomauttaa. Merkityslaajentuma on toki kontekstuaalinen (”hartiat” viittaavat tiettyihin instituutioihin vain tietyn diskurssin sisällä), mutta aikanaan metafora voi muuttua konventionaaliseksi kielenkäytöksi (kuten vaikkapa ”perässähiihtäjä” tai ”elvytyspolitiikka”).

Vuorovaikutusteoria kuvaa metaforan ymmärtämistä tarkemmin kuin korvaamisteoria tai aristoteelinen kyky havaita samankaltaisuuksia. Metaforinen ilmaus koostuu pää- ja apusubjektista sekä apusubjektiin liittyvästä ”assosioitujen arkipäiväisyyksien” järjestelmästä (*system of associated commonplaces*). Esimerkiksi kuluneessa metaforassa ”ihminen on (ihmiselle) susi” pääsubjektina on ihminen, apusubjektina susi ja assosioituina arkipäiväisyyksinä ovat susiin yleisesti liitetyt kulttuuriset käsitykset (sudet ovat hurjia, julmia, petomaisia ja petollisia; näiden arkipäiväisyyksien ei tarvitse olla millään muotoa tosia, riittää, että ne ovat yleisesti oletettuja). Metafora saa meidät liittämään susiin assosioidut arkipäiväisyydet myös ihmisiin tai korostaa ihmisen ”susimaisia” ja häivyttää muita piirteitä. Metaforinen ilmaus on kuin suodatin, jonka läpi pääsubjektia katsotaan; se organisoi uudelleen käsitystämme pääsubjektista (tässä ihmisestä). (Black 1962a, 39–41.)

⁴⁰ Voidaan esittää, että sote-uudistuksen tapauksessa puhe leveämmistä hartioista yhdistyy maskuliinisiin mielikuviin ja tuottaa edelleen assosiaation kilpailukykyisempään ja robustimpaan yksityiseen sektoriin (jolle uudistuksessa haluttiin siirtää suurempi osa sosiaali- ja terveyspalveluiden tuotannosta) vasten julkisen terveydenhuollon ”feminiinisyyttä”. Metaforan kyky tuottaa tällaisia konnotaatio- ja assosiaatioketjuja – riippumatta siitä, oliko metaforan esittäjän tarkoituksena tuottaa kyseinen assosiaatio vai ei! – puhuu vuorovaikutusteorian puolesta, korvaamisteoriaa vastaan.

Myöhemmin Black (1993) tarkentaa metaforan ymmärtämisprosessia seuraavasti: a) pääsubjekti yllyttää valitsemaan joitakin apusubjektin ominaisuuksia, b) kutsuu rakentamaan paralleelisen, pääsubjektiin sopivan assosioitujen arkipäiväisyyksien järjestelmän ja c) saa vastavuoroisesti aikaan paralleelisia muutoksia apusubjektissa⁴¹. Metaforisen ilmauksen tuottaminen ja ymmärtäminen ”valitsee, korostaa, vaimentaa ja organisoii” tiettyjä pääsubjektin piirteitä soveltamalla siihen apusubjektiin assosioiduista arkipäiväisyyksistä muodostettuja ”isomorfisia” väitteitä. (ibid., 28.) Vuorovaikutus metaforan ymmärtämisprosessissa on kaksisuuntaista: pääsubjekti ohjaa valikoimaan tietyt apusubjektin piirteet, jotka sitten aktivoituvat pääsubjektissa (Elovaara 1992, 29–30). Tällä kertaa Blackin esimerkkinä on metafora ”avioliitto on nollasummapeli”. Tunnistamme apusubjektiksi nollasummapelin ja muodostamme assosioiduista arkipäiväisyyksistä esimerkiksi väitteet: 1) nollasummapeli on kilpailu; 2) kahden vastustajan välillä; 3) joista toinen voi voittaa vain toisen kustannuksella. Kun väitteitä sovelletaan avioliittoon, saadaan: 1’) avioliitto on alituista kamppailua; 2’) kahden kilpailijan välillä; 3’) jossa palkinnot (valta, raha, tyydytys?) saavutetaan ainoastaan toisen osapuolen kustannuksella. Tämä kirjaimellinen analyysi ei silti ole tyhjentävä; Blackin mukaan monitulkintaisuus on metaforan ”suggestiivisuuden” välttämätön sivutuote. (Black 1993, 28–29.)

Black esittää, että metafora on pääsubjektin katsomista apusubjektin ”läpi”. Hän vertaa tätä tähti-taivaan tähyilyyn osin sumennetun lasin läpi, jolloin lasi järjestää katsojan näkemät tähtikuviot uuteen uskoon. Samaan tapaan metaforisessa ”näyssä” korostuvat ne seikat, jotka metafora suodattaa lävitseen. (Black 1962a, 41; Nogales 1999, 41–42.) Black vertaa metaforaa myös tieteelliseen malliin. Metafora tuo kaksi erillistä aluetta yhteen ja asettaa ne kognitiiviseen suhteeseen niin, että yhteen alueeseen kirjaimellisesti soveltuva kieli toimii ”linssinä” toisen alueen tarkasteluun. Tieteellinen malli taas on kuin systemaattinen metafora, joka esittää, että sen ja sovelluskohteen välillä vallitsee jonkinlainen isomorfia. Sekä metafora että malli toimivat ”spekulatiivisina instrumentteina”, jotka mahdollistavat kohteen katsomisen uudella tavalla ja parhaimmillaan auttavat havaitsemaan uusia suhteita ja yhteyksiä. (Black 1962b, 236–238.)

⁴¹ On hieman epäselvää, mitä Black tarkoittaa paralleelilla muutoksilla apusubjektissa. Tarkoittaako hän, että metafora ”ihminen on susi” saa samalla sudet näyttämään ihmismäisemmiltä? Tähän liittyen voisi kehitellä ajatusta virheellisiin assosioituihin arkipäiväisyyksiin perustuvasta ”takaisinprojisoinnista”. John Searlen (1993, 92) mukaan metafora ”Richard on gorilla” perustuu seuraaviin ennakkoluuloihin: gorillat ovat brutaaleja, väkivaltaisia ja ikäviä. Tosiasiassa gorillat saattavat olla ujoja, herkkiä, ja tunteellisia, mikä ei Searlen mielestä tee metaforasta epätotta, sillä metafora koskee Richardia, ei gorilloita. Jos metafora on tosi Richardia koskien, vahvistaako se ennakkoluuloja (vastoin parempaa tietoa) ja peilaa ne gorilloihin aiheuttaen ”paralleeliset muutokset apusubjektissa”? Näin Richardin suhteen ”toimiva” metafora saisi meidät pitämään apusubjektiin liitettyjä ennakkoluuloisia oletuksia tosina – virheellisesti, sillä Searlen mukaan metaforalla ei ole mitään tekemistä gorilloja koskevien faktojen kanssa. Tässä mielessä metaforat voisivat johdattaa harhaan paitsi kohdealueen (*target domain*) myös lähdealueen (*source domain*), kuten gorillojen, suhteen.

Vuorovaikutusteorian mukaan metafora siis synnyttää merkityksen laajentuman soveltamalla normaalisti apusubjektiin assosioituja väitteitä pääsubjektiin ja tuottaa uutta ymmärrystä tavalla, jota metaforan kirjaimellinen parafraasi ei tavoita:

[Kirjaimellisella parafraasilla] ei ole samaa tietoa-antavaa ja valaisevaa voimaa [*power to inform and enlighten*] kuin alkuperäisellä ilmauksella [...]. Eräs seikoista, joita eniten tahdon korostaa on, että sellaisissa tapauksissa menetetään kognitiivista sisältöä; kirjaimellisen parafraasin olennainen heikkous ei ole sen pitkävetisyys tai kyllästyttävä eksplisiittisyys; se epäonnistuu käännoksenä koska se epäonnistuu välittämään saman oivalluksen [*insight*], jonka metafora tuotti. (Black 1962a, 46; suom. KK.)

Black kyllä huomauttaa, että monet metaforat voidaan selittää korvaamis- tai vertaamisteorioiden avulla ja korvata kirjaimellisella käännoksellä, jossa menetetään korkeintaan ”charmia, elävyyttä tai nokkeluutta”. Oletettavasti esimerkiksi Antti Rinteen taloustaivaalle maalailemat ”mustat pilvet” ovat tällaisia triviaaleja, korvaamisteorian puitteisiin sopivia metaforia. Nämä konventionaaliset metaforat eivät saa meitä katsomaan kuvauskohdetta mitenkään olennaisesti aiemmasta poikkeavalla tavalla, toisin kuin ”ihminen on susi” -tyyppiset metaforat (vaikka Blackin esimerkki onkin kieltämättä kuulunut)⁴². Blackin teoriassaan kuvaamat ”vuorovaikutusmetaforat” ovat hänen mukaansa ainoa filosofisesti kiinnostava ja tärkeä metaforalaji, sillä niillä on kyky ilmaista uusia kognitiivisia sisältöjä. (Black 1962a, 45–46.)

Vuorovaikutusteorioiden keskeiset piirteet voidaan nyt tiivistää seuraaviin kuuteen teesiin:

- 1) Metaforat ovat lauseita, eivät yksittäisiä sanoja.
- 2) Metafora koostuu kahdesta osasta [*components*].
- 3) Näiden kahden osan välillä on jännite.
- 4) Nämä osat on ymmärrettävä systeemeinä.⁴³
- 5) Metaforan merkitys syntyy näiden osien vuorovaikutuksesta.
- 6) Metaforan merkitys on palautumaton [*irreducible*] ja kognitiivinen. (Kittay 1987, 22–23; suom. KK; vrt. Black 1962a 44–45.)

⁴² Blackin korostama metaforan palautumattomuus kirjaimelliseen parafraasiin tulee usein selkeämmin esiin runollisten metaforien kohdalla. Otetaan esimerkiksi metafora ”silmäkulmissa ajan viiltämät koristeet” (Kesä: ”Se ei sanonut miitään” levyltä *Kesä*, Svart Records 2015; san. Toni Salminen & Tuomas Mäkinen). Tämä metafora ei käänny yksinkertaisesti sanaksi rypyt (kuten korvaamisteoria esittäisi) eikä pidempikään ajan ja vanhenemisen luonnetta käsittelevä kirjaimellinen parafraasi täysin tavoita metaforaan tiivistynyttä, vaikeasti sanoitettavaa oivallusta.

⁴³ Kittayn ’osat’ tai ’komponentit’ ovat lähellä Blackin ’pää- ja apusubjektia’, joita myös Black (1962a, 44) pitää systeemeinä: ”These subjects are often best regarded as ’systems of things,’ rather than ’things.’” Myöhemmässä artikkelissa Black (1993, 27) tosin tarkentaa, että ainoastaan apusubjektin kohdalla on syytä puhua systeemistä; kyse on siis apusubjektiin assosioitujen arkipäiväisyyksien järjestelmästä tai siihen liittyvästä ”implikaatiokompleksista”.

Vuorovaikutusteoriassa on selviä etuja korvaamisteoriaan nähden. Se siirtää huomion poikkeavasta nimeämisestä pää- ja apusubjektin väliseen vuorovaikutukseen. Siirtymä sanatasolta lausetasolle sekä merkityksen laajentuma näyttävät antavan metaforalle kirjaimelliseen käännökseen palautumattoman semanttisen statuksen. Metaforalla on emotiivisen ohella kognitiivinen, ymmärrystä luova funktio.

Vuorovaikutusteoriassa on silti ongelmansa. On totta, että usein yksinkertaisiakin metaforia (”laiva kyntää merta”) on vaikea palauttaa tiettyyn kirjaimelliseen parafraasiin (Searle 1993, 88). Tämän tunnistaminen on vuorovaikutusteorian etu korvaamisteoriaan nähden muttei vielä tarkoita, että edellinen onnistuisi selittämään, mikä tämän redusoitumattomuuden tuottaa. Sen sijaan että teoria valaisi Blackin edellä korostaman uuden kognitiivisen sisällön ja ”oivalluksen” syntyä, näyttää siltä, että liittämällä metaforan ymmärtämisprosessin assosioituihin arkipäiväisyyksiin se uhkaa sitoa metaforan valmiisiin konnotaatioihin luovuuden sijaan. Metafora voidaan yhä korvata, ei kirjaimellisella sanalla, vaan assosioitujen arkipäiväisyyksien järjestelmästä muodostetuilla väitteillä. (Ricoeur 1978a, 88–89, 98.)⁴⁴ Malleja ja metaforia vertaillessaan Black (1962b, 239) kirjoittaakin metaforan operoivan lähinnä ”arkisilla merkityksillä” (*commonplace implications*) eikä niiden ymmärtäminen usein vaadi kuin stereotyyppistä tietoa; tieteelliset mallit puolestaan muodostavat laajempia ja monimutkaisempia verkostoja, jotka johtavat uusiin kysymyksiin ja hedelmällisiin hypoteeseihin.⁴⁵

Vaikka Black toisaalla (1962a, 37) korostaa metaforan luovaa aspektia väittäen sen pikemmin luovan kuin osoittavan samankaltaisuuksia, kritisoi John Searle ”avioliitto on nollasummapelejä” -esimerkin perusteella, ettei vuorovaikutusteoria varsinaisesti selitä metaforassa esiintyvää vuorovaikutusta vaan näyttää lähinnä vertaamisteorian versiolta (Searle 1993, 94, 111: viite 3). Ainakin kyseisen esimerkin perusteella metaforan tulkinta vaikuttaa kirjaimellisen parafrasoin antamiselta – vaikka Blackin teoria nimenomaan kiistää sen mahdollisuuden. Jos taas metaforan tulkinnassa pääsubjektiin sovellettuja lauseita (kuten yllä 1’) avioliiton osapuolet ovat ”kilpailijoita”) pidetään yhä metaforisina, ei metaforien tulkintaa ole selitetty vaan siirretty ongelma askeleen kauemmaksi. (Kittay 1987, 184–186.) Vaikuttaa siltä, ettei Blackin teoria onnistu selittämään sitä metaforista ”ylijäämää”, jonka

⁴⁴ Artikkelissa ”More about metaphor” Black (1993, 28), osin vastauksena Ricoeurin esittämään kritiikkiin, hylkää ”assosioitujen arkipäiväisyyksien järjestelmän” siirtyen puhumaan ”implikaatiokompleksista”. Kyse on metaforan apusubjektin määrittämisestä, osin kontekstiriippuvaisesta tietyn puheyhteisön jakamasta mielipidejoukosta, jota Black vertaa aristoteeliseen *endoksaan*, yleisesti hyväksytyihin tai uskottaviin käsityksiin, joihin uskovat ”kaikki, useimmat tai viisaat” (ks. *Top.* 100 a29–b23). Black (ibid.) korostaa, että metaforan laatija voi aina esitellä uuden, ei-latteen ”implikaatiokompleksin”. Aiemmassa metaforaesitelmässään hän antoiikin esimerkin luonnontieteilijästä, joka voi korjata arkikäsitteisiämme susista niin, että ”ihminen on susi” -metaforan merkitys muuttuu oleellisesti (ks. Black 1962a, 43). Black ei kuitenkaan selvennä, miten esimerkiksi runoilija käytännössä esittelee uuden ”implikaatiokompleksin”.

⁴⁵ Ricoeur vaikuttaa nimenomaan pitävän eläviä metaforia tällaisina hedelmällisinä avauksina. Niillä on, yhtä lailla kuin tieteellisillä malleilla (ks. Black 1962b, 233) kyky laajentua lausetason tuolle puolen, levittyä diskurssiverkostoiksi ja ehdottaa uusia perspektiivejä, tutkimushorisontteja ja tulkinnan suuntia. (Ks. Ricoeur 1978a, 243–244; vrt. Leatherdale 1974, 23, 134; konkreettisenä tieteenhistoriallisena esimerkkinä tästä metaforien hedelmällisyydestä ks. Keller 2003, johon viitataan tarkemmin alla alaviitteessä 128.)

hän väittää olevan niin keskeinen osa metaforaa ja syy sen ei-käännettävyydelle. Lisäksi semanttista tarkastelua korostava vuorovaikutusteoria unohtaa metaforisen luovuuden psykologiset aspektit (Ricœur 1978a, 86–89). Kielellisten merkitysten lisäksi olisi tehtävä selkoa metaforan kuulijan assosiaatioiden toiminnasta laajemminkin: mitä oikeastaan tarkoittaa yhden asian näkeminen toisen ”läpi”? Entä mikä on samankaltaisuuden rooli metaforan tuottamisessa ja ymmärtämisessä? (Kortelainen 2005, 43–44.) Yhtä kaikki Ricœur näkee vuorovaikutusteorian huomattavana parannuksena korvaamisteorioihin verrattuna. Hän kehittää sen oivalluksia eteenpäin omassa metaforateoriassaan pyrkien samalla vastaamaan yllä mainittuihin ongelmiin.

Varoituksen sana on paikallaan ennen siirtymistä seuraavaan lukuun ja Ricœurin metaforateorian esittelyyn. Luonnehdin teoriaa vain pääpiirteissään ja keskittyen sen tutkielmani kannalta olennaisiin puoliin. En pyri kattavaan esitykseen Ricœurin metaforateoriasta, mikä olisikin tutkielmani puitteissa liian laaja tehtävä. Mittavassa metaforatutkimuksessa *La métaphore vive* Ricœur arvioi ja yhdistelee ajatuksia paitsi yllä käsitellyistä aristoteelisesta tai korvaamisteoriasta sekä vuorovaikutusteoriasta, myös lukuisilta muilta filosofeilta sekä kieli- ja kirjallisuustieteilijöiltä. Hän ammentaa aineksia metaforateoriaansa muun muassa ranskalaisesta strukturalismista sekä angloamerikkalaisesta tavallisen kielen filosofiasta, eivätkä mannermaisen filosofian suurnimet Martin Heidegger ja Jacques Derrida jää kommentoimatta heidän. Tälle vaikutteiden ja tulkintojen runsaudelle ei ylimalkainen käsittely tutkielman yhden luvun puitteissa voisi tehdä oikeutta.

Seuraavassa luvussa hahmoteltu esitykseni Ricœurin metaforateoriasta kattaa siis vain murto-osan Ricœurin todellisuudessa käsittelemistä teemoista. *La métaphore vive*n lisäksi Ricœur esittää metaforaa koskevia näkemyksiään lukuisissa, erityisesti 1970-luvulla julkaistuissa artikkeleissa, joista osaan olen tarpeen tullen viitannut. Kommentaarikirjallisuuteen tutustumalla olen pyrkinyt varmistumaan Ricœur-tulkintojeni oikeansuuntaisuudesta. Poimin Ricœurin rikkaasta metaforateoriasta käsitteilyyn tutkimusaiheeni kannalta relevantit teemat, joita ovat metaforinen merkitys ja referenssi, metaforinen ”näkeminen” sekä semantiikan ja kuvallisuuden suhde Ricœurin metaforateoriassa, ja edelleen metaforan kytkeytyminen laajempaan imaginaation⁴⁶ tematiikkaan. Näillä huomioilla varustettuina siirrymme nyt tarkastelemaan Paul Ricœurin metaforateoriaa.

⁴⁶ Käytän tässä tutkielmassa ’imaginaatiota’ teknisenä terminä. Kyse ei siis ole ’mielikuvituksesta’ sanan arkimerkityksessä, vaan imaginaatio on tässä ymmärrettävä nimenomaan filosofian tutkimuskohteena, inhimillisenä kykynä (*faculty*) tai taipumuksena, jonka suhde aistihavaintoihin, järkeen ja luovuuteen on askarruttanut filosofeja aina Aristoteleesta alkaen. Imaginaation tematiikkaan palataan alaluvussa 3.4.

3. PAUL RICŒURIN METAFORATEORIA

”Päähuomio on kiinnitetty rakenteellisiin tekijöihin, jotka pysyvällä tavalla parantavat pöhötautiin sairastunutta julkista taloutta.” Näin totesi lamavuosien valtiovarainministeri Iiro Viinanen 13.9.1991 eduskunnassa pitämässään talousarvion esittelypuheessa (PTK 50/1991, 1264). Havainnollistan tässä luvussa Viinasen lausuman avulla Paul Ricœurin teoksessa *La métaphore vive* (1975, engl. *The Rule of Metaphor*, 1978a) esittämää metaforateoriaa. Mikäli Ricœurin teoria pitäisi tiivistää yhteen fraasiin, se kuitenkin olisi Viinasen lausuman sijaan mallorcaalaisten tarinankertojen perinteinen kertomuksen aloitus *Aixo era y no era*, ”olipa kerran ja ei ollut” (Ricœur 1978a, 224). Lause kiteyttää Ricœurin metaforateorian keskeisen lähtökohdan, *jännitteen*.⁴⁷

Jännite vaikuttaa Ricœurin mukaan metaforisen lausuman eri tasoilla. Lausuman sisällä jännite ilmenee (kuten metaforan vuorovaikutusteoriassa) metaforisen keskuksen ja kirjaimellisen kehyksen välillä. Viinasen väitteen keskus, ”pöhötautiin sairastunut”, asettuu erilaisuutensa vuoksi jännitteeseen julkisen talouden rakenteiden kanssa. Myös väitteen kirjaimellisen ja metaforisen luennan välillä on jännite. Kirjaimellisen merkityksen absurdius aiheuttaa ”semanttisen hävyttömyyden” (*impertinence*), joka pakottaa metaforisen tulkinnan rakentamiseen kirjaimellisen lauseen raunioista. Jännite kuuluu lisäksi kopulaan (metaforinen ’on’), jossa esiintyvät samanaikaisesti identiteetti ja ero: julkinen talous *on (kuin)* pöhötynyt elollinen olento ja se *ei ole* pöhötynyt elollinen olento. Jännitteen aiheuttaa samankaltaisiksi predikoitujen termien ristiriitaisuus. (Ricœur 1978a, 247; 2000, 89–90.)

3.1. Metaforinen merkitys

Ricœur (1978a, 197; 2000, 91) viittaa metaforiseen ilmaukseen tahallisenä kategoriavirheenä, joka tuo ristiriitaiset termit yhteen muodostaakseen uuden merkityssuhteen. Semanttisen hävyttömyyden haasteeseen vastaaminen tuottaa ”uutena osuvuutena” ilmenevän metaforisen merkityksen. Miten tämä uusi osuvuus syntyy? Miten aiempi semanttinen etäisyys muuttuu läheisyydeksi, kuten Ricœur toisaalla (1978b, 147) muotoilee? ”Samankaltaisuuden työllä” (*work of resemblance*) on tässä tärkeä rooli. Myös korvaamisteoriassa metaforan ajateltiin perustuvan samankaltaisuuteen, mutta siinä metafora lähinnä toistaa jonkin ennalta tutun samankaltaisuuden, kun taas Ricœurin mukaan elävässä metaforassa (sen tulkinnassa) syntyy uusi samankaltaisuus. Kyse ei ole samankaltaisuuden mieleen palauttamisesta korvaamalla kirjaimellinen sana kuvaannollisella vaan uuden samankaltaisuuden tuottamisesta predikoimalla jotakin semanttisesti ristiriitaista – esimerkiksi kutsumalla julkista taloutta pöhötautiin sairastuneeksi. Aristoteleen *epiphoran* (nimen siirron) ohella metaforaan sisältyy

⁴⁷ Ennen Ricœuria erityisesti yhdysvaltalainen filosofi ja kirjallisuustieteilijä Monroe C. Beardsley on korostanut jännitettä tai konfliktia metaforan tunnusomaisena piirteenä (Elovaara 1992, 40; Ricœur 1978a, 95).

diaphora, uuden merkityksen konstruointi.⁴⁸ Tämä uusi merkitys on tulosta metaforan ilmaisemasta samankaltaisuudesta, joka havaitaan erilaisuudesta huolimatta – tai pikemmin tuotetaan erilaisten asioiden samankaltaiseksi predikoimisen takia. (Ricœur 1978a, 194–196.) Paradoksaalisesti samaan aikaan semanttinen ristiriita ratkeaa ja metaforiselle ilmaukselle ominainen jännite säilyy:

Metaforinen merkitys itsessään ei ole semanttinen törmäys vaan uusi osuvuus, joka vastaa sen synnyttämään haasteeseen. Metafora on se, mikä muodostaa merkityksellisen, itseristiriitaisen lauseen itsetuhoisesta itseristiriitaisesta lauseesta. Tässä merkityksen muuntumassa samankaltaisuudella on roolinsa. [...] Toisin sanoen, metafora panee esille samankaltaisuuden työn, koska kirjaimellinen ristiriita säilyttää eron metaforisen lausuman sisällä; ”sama” ja ”eri” eivät ainoastaan sekoitu, ne myös säilyvät vastakkaisina. (Ricœur 1978a, 194, 196; suom. KK.)

Samankaltaisuus ratkaisee metaforisessa predikaatiossa tuotetun semanttisen ristiriidan ja perustaa metaforisen merkityksen eli uuden osuvuuden, joka ylittää kirjaimellisen luennan semanttisen sopimattomuuden (Ricœur 1978a, 194–195). Tahallisen kategoriavirheen kautta metafora voi tuoda esiin uusia samankaltaisuuksia, joita kielen aiemmat luokittelut estivät havaitsemasta (ibid., 197). Jos esimerkiksi yhteiskunta tai tarkemmin julkinen talous on totuttu kuvaamaan mekanismina tai koneena, voi pöhöttymismetafora avata vaihtoehtoisen tavan käsitteellistää yhteiskuntaa ja taloutta.⁴⁹

Yllä todetun perusteella Ricœurin muotoilu muistuttaa paljolti vuorovaikutusteoriaa. Siinä keskuksen ja kehyksen eriparisuus johtaa ilmauksen tulkintaan metaforana, Ricœurilla semanttinen hävyttömyys käynnistää metaforisen merkityksen etsinnän. Toisaalta hän kuitenkin korostaa samankaltaisuuden roolia, mikä muistuttaa enemmän korvaamis- kuin vuorovaikutusteoriaa. Semanttisissa ja vuorovaikutusteorioissa samankaltaisuuteen ja eritoten sen kanssa assosioituun metaforan (mieli)kuvallisuuteen suhtaudutaan torjuvasti (ks. Ricœur 1978a, 81, 192, 199, 207).⁵⁰ Kuvallisuus (kuten myös tunteiden herättäminen) yhdistetään korvaamisteoriaan, joka ei katso metaforan sisältävän uutta informaatiota (Ricœur 1978b, 143). Miten kuvallisuuteen liitetty ”samankaltaisuuden työ” ja metafora semanttisena innovaationa voidaan yhdistää? Pulmaan vastakseen Ricœur tutkii metaforan

⁴⁸ *Diaphora* on Philip Wheelwrightin teoksessa *Metaphor and Reality* kehittämä vastapari Aristoteleen *epiphoralle*. Wheelwrightin määritelmät ovat seuraavat: *epiphora* = ”the outreach and extension of meaning through comparison”; *diaphora* = ”the creation of new meaning by juxtaposition and synthesis” (sit. artikkelissa Berggren 1962, 241–242).

⁴⁹ Tämä esimerkki ei ole kovin osuva; organismimetafora yhteiskunnasta on ikivanha. (Tästä lisää luvussa 6.) Toisaalta tietyssä kontekstissa mekanisminmetafora voi olla hallitseva ja organismimetafora siihen nähden ”tuore” vaihtoehto.

⁵⁰ ”Olla samankaltainen tai muistuttaa jotakin [*to resemble*] on, eräässä mielessä, olla jonkin kuva” (Ricœur 1978a, 192; suom. KK). Max Black puolestaan toteaa samankaltaisuudesta: ”Olisi valaisevampaa sanoa [...] että metafora luo samankaltaisuuden [*similarity*] pikemmin kuin sanoa, että se pukee sanoiksi [*formulates*] jonkin ennalta olemassa olevan samankaltaisuuden.” (Black 1962a, 37; suom. KK.) Lausahdus sopisi sinänsä yhteen Ricœurin metaforateorian kanssa, mutta Blackilla se liittyy kuitenkin vain vertaamisteorian kritiikkiin; vuorovaikutusteoriaa muotoillessaan hän ei enää mainitse samankaltaisuuden roolia metaforan tuottamisessa ja ymmärtämisessä. Eri termit ’samankaltaisuudelle’ (Ricœurilla *resemblance*, Blackilla *similarity*) eivät viittaa (ainakaan tarkoituksella) eri merkitykseen. Ricœur (1975, 298) kääntää ranskankielisessä alkuteoksessaan Blackin *similarityn* sanalla *ressemblance*, jota käyttää itsekin: esimerkiksi englanninnoksen luku ”The work of resemblance” on ranskaksi ”Le travail de la ressemblance”.

tulkintaan liittyvää imaginaatiota.⁵¹ Semanttisesti yhteensopimattomien samankaltaisuus syntyy ja paljastuu imaginaatiossa, josta tulee ”itsessään semanttinen momentti metaforisessa lausumassa” (Ricœur 1978a, 194; suom. KK). Väittäisin, että tätä prosessia hahmottelemalla Ricœur samalla lähestyy sen metaforisen ”ylijäämän” ymmärtämistä, jonka selittämisessä esitin edellä Blackin vuorovaikutusteorian jäävän puolitiehen.

Metafora ei Ricœurille merkitse kirjaimellisen sanan korvaamista kuvaannollisella⁵² vaan merkitysten ja mielikuvien, semantiikan ja imaginaation välistä prosessia. Imaginaatiota korostamalla hän pyrkii yhdistämään metaforan verbaalisen ja ei-verbaalisen puolen. Vaan miten sovittaa yhteen semanttinen ja kuvallinen tai aistinen (*sensible*) elementti lankeamatta subjektivismiin tai psykologismiin, kysyy Ricœur (1978a, 208)?⁵³ Avuksi löytyy Marcus Hesterin teos *The Meaning of Poetic Metaphor*. Erittelen alla Hesterin metaforakäsitystä varsin laajasti, koska se on nähdäkseni sekä osuva itsessään että oivallinen tuki Ricœurin metaforateorialle. Tarkennan vielä, että Hesterin tutkimus koskee nimenomaan runouden poeettisia metaforia, kun taas Ricœurin hyödyntämänä Hesterin huomiot laajenevat koskemaan kaikenlaisia eläviä (ei-konventionaalisia) metaforia, ei ainoastaan runoutta.

Hesterin mukaan metaforisen kielen herättämät mielikuvat eivät perustu subjektivismiin, vapaa-eseen assosiaatioon vaan ne ovat ”sidottuja”. Kuvat eivät ole vapaita, sillä muisti assosioi sanoja niiden viittauskohteiden kuviin ja kulloinkin verbaalinen konteksti rajoittaa sanan tai ilmauksen kuvallisia assosiaatioita, sen ”imagistista auraa”. Historialliset ja kulttuuriset syyt (vaikkapa kristinuskon symboliikka) ohjaavat niin ikään assosiaatiota. Lisäksi tekstin, jonka osa metafora on, intentio ja tyyli kontrolloivat kuvastoa.⁵⁴ (Hester 1967, 142–150.) Ylipäätään metaforinen kuvasto on aina

⁵¹ Ricœurin käsitystä imaginaatiosta esitellään laajemmin alaluvussa 3.4. Tässä vaiheessa riittääköön se huomio, että metaforaan liittyvä imaginaatio on Ricœurille sekä kielellistä että psykologis-”kuvallista”.

⁵² Eikö ilmaus ’kuvaannollinen merkitys’ oleta jo ennalta metaforisuuden? Ricœurin (1978a, 199) mukaan metaforassa tulee näkyväksi, miten kuvaannolliset merkitykset *muodostuvat* identiteetin ja eron vuorovaikutuksena. Kuvaannollinen merkitys ei ole yksittäisen sanan poikkeava merkitys, vaan koko metaforisesta ilmauksesta syntyvä uusi merkitys; *sanojen* ”kuvaannollisesta merkityksestä” voi ylipäätään puhua vain suhteessa kulloiseenkin kontekstiinsa (ibid., 96).

⁵³ Vuorovaikutusteorian edeltäjänäkin tunnettu filosofi ja kirjallisuustieteilijä I. A. Richards (1970, 88) pitää mielikuvia (*images*) yksilöpsykologisina ”luksustuotteina”, joihin kirjallisuuskriitikon ei sovi kiinnittää liikaa huomiota runon muiden, tärkeämpien tekijöiden kustannuksella. Vrt. Richardsin toteamus runon tulkinnasta: ”[Runon lukijoiden] vapaat kuvat [*free images*] ovat se seikka, jossa kaksi eri luentaa todennäköisimmin eroavat. [...] Viisikymmentä eri lukijaa eivät koe yhtä yhteistä kuvaa [*picture*] vaan viisikymmentä eri (laista) [*different*] kuvaa.” (ibid., 93; suom. KK.)

⁵⁴ On syytä huomata, ettei Hester tarkoita intentiolla metaforan laatijan yksityistä mielensisältöä tai muuta ”kummaa” (*spooky*) tapahtumaa (ks. Hester 1967, 40, 127–130). Sen sijaan hän korostaa, yhtäältä Ludwig Wittgensteinia, toisaalta kirjallisuustieteen uskriitikkojen koulukuntaa seuraten, intension julkisuutta. Wittgenstein (1981, 176 [§337]) toteaa: ”tarkoitus [intentio] on upotettuna tilanteeseen, ihmisten tapoihin ja instituutioihin”. Uskriitikot Wimsatt ja Beardsley kehittivät intentioniharhan (*intentional fallacy*) käsitteen. On intentioniarha väittää runon (tai metaforan) intension ja siten sen ”todellisen merkityksen” olevan runoilijan (tai metaforan laatijan) päässä. Runon tai metaforan intentio on julkinen, se löytyy itse runosta tai metaforasta, sen kielestä, rakenteesta ja tyylistä. (Hester 1967, 128–129, 149–150.) Käsitys runon tai metaforan autonomiasta ja intension julkisuudesta lähenee Ricœurin käsitystä tekstistä: ”kirjoitetussa diskursissa tekijän intentio ja tekstin merkitys eivät enää yhtene. [...] Tekstin elinkaari pakenee tekijänsä elämän äärellisestä horisontista [...] [mutta] teksti pysyy edelleen diskurssina, jonka joku on kertonut, jonka joku on sanonut jostakin jollekin toiselle. [...] Tekijän merkityksestä tulee varsinaisesti tekstin ulottuvuus [...], kielellisen merkityksen dialektinen vastinkappale ja ne on konstruoitava toistensa ehdoilla. [...] Hermeneutiikka alkaa, kun dialogi loppuu.” (Ricœur 2000,

sidottua *mediumiinsa* eli kieleen, eikä se voi perustua vapaaseen assosiaatioon ja spontaanisuuteen kuten vaikkapa unikuvasto (ibid., 132). Metaforan kuvallisuus avautuu siis lukijan kielellistä, kulttuurista, ja historiallista taustaa vasten, mikä sopii hyvin Ricœurin hermeneuttisen metaforateorian henkeen. Hesterin huomiosta tärkeimmäksi Ricoeur nostaa kuitenkin ”*seeing as*”-näkemisen. Termiä käytti jo Ludwig Wittgenstein *Filosofisissa tutkimuksissa* tunnetun jänisanka-esimerkin yhteydessä (Wittgenstein 1981, 303), ja Hester soveltaa sitä oivaltavasti metaforaan. Muut edellä mainitut kielen kuvallisuutta sitovat tekijät pätevät kaikkeen imagistis-runolliseen kuvaukseen mutta *seeing as* on Hesterin (1967, 150) mukaan nimenomaan metaforan ainutlaatuinen piirre.

Mistä *seeing as*-näkemisessä sitten on kyse? Ei toki näköhavainnosta sanan arkimerkityksessä – näköaistimus sinänsä lienee aivan sama, näkipä kuviossa sitten ankan tai jäniksen – vaan ennemmin ”aspektin huomaamisesta” (Wittgenstein 1981, 302). Wittgenstein käyttää esimerkkinä kasvojen näkemistä. Ensin katselija vain näkee kasvot, kunnes huomaa niiden muistuttavan toisia, tuttuja kasvoja. Voimme sanoa hänen näkevän kasvot nyt eri tavoin, vaikka ne eivät olekaan muuttuneet. (ibid.) Aspektin huomaaminen tai *seeing as* on jonkinlainen ylijäämä tai lisä, joka ei palaudu havaintoon: ”Näkeminen jonakin’ ei kuulu havaintoon. Siksi se on kuten näkeminen, toisaalta taas ei kuten näkeminen” (ibid., 307). Kyse ei liioin ole tulkinnasta. Wittgensteinin (ibid., 330) mukaan tulkinnassa muodostetaan hypoteeseja, jotka, toisin kuin kuvion näkeminen ankkana, voidaan osoittaa oikeiksi tai vääriksi. Sen sijaan *seeing as* on sukua kuvittelulle. Wittgenstein korostaa, että toisin kuin havainto, ne ovat tahdonalaisia toimintoja: ”On olemassa käsky ’Kuvittele *tämä*’, samoin käsky: ’Näe kuvio nyt *niin-ja-niin!*’ – mutta ei käskyä: ’Näe lehti nyt vihreänä!’” (ibid., 331). *Seeing as* on siis kuvittelun kaltaista, tahdonalaista ja jopa eräänlainen tekniikka tai kyky⁵⁵ (ibid., 324; vrt. 331–332).

61–63.) Ricœur ei tosin puhu julkisesta intentiosta, mutta hänen voi tulkita sanovan, että tekstin laatijan intentio lakkautuu tai muuttuu tekstin merkitykseksi. Kirjotettu teksti ”sekä täyttää että kumoaa” tekijänsä mentaalisen intention, jonka ”korvaaminen merkityksellä tarkoittaa juuri sitä, että ymmärtäminen tapahtuu ei-psykologisessa ja varsinaisesti semanttisessa tilassa, jonka teksti on muodostanut erottamalla itsensä tekijän mentaalisesta intentiosta.” (ibid., 119–121.) Ricœurin esittämä romantisistisen ja psykologisoivan hermeneutiikan kritiikki yhtä kaikki lähestyy Wittgensteinin, uus-kriitikkojen ja Hesterin tapaa painottaa intention julkisuutta ja siirtää huomio itse tekstiin. Tekstin (tai metaforan) tulkinnassa kyse ei ole tekstin ”taakse” kätkeytyväksi oletetusta tekijän intentiosta vaan itse tekstin eteensä avaamasta merkityksestä tai maailmasta. (ibid., 52–53, 137, 142.) Ricœur (ibid., 142) toteaaakin, että ”[s]e, mitä tekstissä on omakuttava, on itse tekstin merkitys ymmärrettynä dynaamisella tavalla tekstin avaamana ajattelun suuntana”. Ajatus ei vai-kuta olevan kovin kaukana uskriitikkojen julkisesta, tekstissä ilmenevästä intentiosta.

⁵⁵ Oletettavasti kykyä voi harjoittaa tutkimalla esimerkiksi jänisankan kaltaisia piilokuvia tai yksinkertaisia geometrisia kuvioita (tavallisen kolmion voi nähdä kannallaan seisovana, kärjestään riippuvana, kaadettuna, vuorena, nuolena ja monena muuna; ks. Wittgenstein 1981, 312). Metaforista *seeing as* -näkemistä, jota seuraavaksi käsittelem, voinee harjoittaa lukemalla ja tutkimalla figuratiivisia tekstejä. Toisaalta Wittgenstein (1981, 331–332) toteaa, että *seeing as* -kyky voi joiltakuilta puuttua. Tätä hän kutsuu aspektisokeudeksi ja vertaa sitä sävelkorvan puutteeseen. Mielenkiintoisesti aspektisokeus vaikuttaa koskevan myös metaforien ymmärtämistä. Kielitieteilijä Roman Jakobson (1956) totesi afasi-animisen kielellisen häiriön erään muodon (jota hän kutsuu nimellä *similarity disorder*) aiheuttavan kyvyttömyyttä tuottaa ja ymmärtää metaforia (ynnä muita samankaltaisuuteen perustuvia kielellisiä valintoja kuten synonyymeja). Autismin kirjoon kuuluvilla yksilöillä on havaittu usein suuria vaikeuksia ymmärtää metaforia (ks. Geary 2011, 44–57). Yleiskatsauksena metaforien hallintaan vaikuttavista neurologisista kehityshäiriöistä ks. Rundblad 2016.

Hesterin metaforinen *seeing as* eroaa joiltain osin Wittgensteinin käsitteestä. Hester korostaa, että Wittgenstein analysoi käsitettä *seeing as*, hän itse toimintaa (*the act of seeing as*). Metaforinen *seeing as* tapahtuu imagistisen kuvauksen (*imagistic description*) elementtien – kuten julkisen talouden ja pöhötaudin – välillä. Se ei siis liity konkreettisiin kuviin, toisin kuin kirjan sivulla olevan kuvan näkeminen jäniksenä tai ankkana. ”Jonakin-näkijän” tehtäväkin on erilainen kuvan ja metaforan tapauksissa. Jänisankan katsojalle on annettu jänisankka (B, yhdistävä tekijä) ja tehtävänä on nähdä (vuorotellen) sen erilaiset osat, jänis (A) ja ankka (C). Metaforan lukijalle sen sijaan on annettu erilaiset asiat kuten julkinen talous (A) ja pöhötauti (C) ja tehtävänä on löytää yhdistävä tekijä B, eli ne relevantit seikat, joiden perusteella julkinen talous on (kuin) pöhöttynyt. (Hester 1967, 176–179.)

Seeing-as-näkemisessä on kyse yhtäaikaisesta kokemuksesta ja toiminnasta, *kokemusaktista*⁵⁶, joka on passiivinen ja aktiivinen. Hesterin ohje runollisen tai elävän metaforan lukemiseen ja kokemiseen on husserlilainen *epokhé*, metaforan tapauksessa kirjaimellisten oletusten ja ”naturalististen” arvostelmien sulkeistaminen, jonka tarkoitus on antautua metaforan herättämille mielikuville ja ”ottaa kaikki data todesta” (*allowing the original right of all data*). (Hester 1967, 119, 124.) Tässä mielessä metaforan lukija on kokija, joka antaa kuvien tulla. Toisaalta lukija aktiivisesti ”kuulustelee” metaforaa valitakseen relevantit piirteet sen tuottamasta kuvastosta. (ibid., 180–181.) Kun julkista taloutta väitetään pöhöttyneeksi, poikkeavan ilmauksen herättämiä kuvia kuulustellaan ja arvioidaan talouspuheen kehyksessä. Sopsisiko yhteiseksi tekijäksi pehmeys, kalpeus tai nihkeys, kesäkilot tai krapula-aamun kasvot? Nämä piirteet eivät ole relevantteja, vaikka pöhöttyneisyys tällaisiakin kuvia herättää. Paisuminen, liikakasvu, kömpelyys ja sairaalloisuus lienevät osuvampia yhteisiä tekijöitä. Nämäkin ovat tosin metaforia (joiden taustalla vaikuttanee valtioruumiin metafora), mutta luultavasti vähemmän eläviä kuin ”pöhötauti”.⁵⁷ Ainakin ne ovat varsin vakiintuneita poliittisen kielenkäytön kontekstissa. Näin julkisen talouden näkeminen pöhöttyneenä palauttaa lukijan kielipeliin tai diskurssiin, jossa poikkeava ilmaus käy ymmärrettäväksi. *Seeing as* -kokemusakti sekä säilyttää metaforan kuvallisen elävyyden että tuottaa semanttisen hävyttömyyden tilalle uuden osuvuuden.

Annan vielä toisen esimerkin metaforisesta *seeing as*:sta havainnollistaakseni, että se ei ole vain eksoottisempi nimi semanttisille operaatioille ja assosiaatioille, joihin metaforan ymmärtäminen vuorovaikutusteoriassa palautuu. Tällä kertaa esimerkkinä on metafora metaforalle: ”metafora on aurin-gonpimennys” (lainattu artikkelista Paivio & Walsh 1993, 323). Lukijalla lienee nyt mielikuva aurin-gonpimennyksestä. Väittäisin kuvan myös edeltävän verbaalisia pohdiskeluja siitä, mitkä ovat

⁵⁶ Vrt. Wittgenstein 1981, 308: ”[A]spektin välähtäminen näyttää puoliksi näköelämykseltä, puoliksi ajattelemiselta”.

⁵⁷ Tarvittaessa voidaan etsiä kirjaimellisempia vastineita, kuten paisuneen sijaan ”normaalitilaan nähden epätavallisen kookas” tai kömpelyyden sijaan ”toiminnan sujuvuuden estyminen”. Toisaalta *seeing as*:n ei ole tarkoituskaan antaa metaforasta kirjaimellista käännoästä, vaan tuottaa imaginatiivinen vastaus metaforan semanttiseen poikkeavuuteen.

pimennykseen assosioituvia arkipäiväisyyksiä tai konnotaatioita. Lukija *näkee* auringonpimennyksen pikemmin kuin alkaa muodostaa väitelauseita kuten ”aurionpimennys aiheutuu kuun osuessa maan ja auringon väliin”. Vasta kun meillä on metaforan tuottama kuva, alamme kuulustella sitä, soveltaa sitä metaforaa koskevaan kielelliseen kehikkoon etsien relevantteja samankaltaisuuksia. Olisiko metaforalle ja auringonpimennykselle yhteistä tietty poikkeuksellisuus (joko luonnon- tai kielen ilmiönä)? Täydellinen auringonpimennys ja elävä metafora ovat myös varsin vaikuttavia ilmiöitä. Ehkä lukija lisäksi näkee mielessään pimennyksen mustan keskuksen ja ympärillä hehkuvan auringon koronan. Voisiko näitä verrata metaforan keskukseen ja kehykseen? Keskussana hämärtyy, sitä ei enää käytetä yksikäsitteisesti, mutta samalla uudenlaista valoa säteilee ympäristöön tai kontekstiin.

Auringonpimennyksen tapaisissa elävissä metaforissa kuvallisuus ja *seeing as* on olennainen osa metaforan ymmärtämistä. Vahvasti kuvallinen apusubjekti (aurionpimennys) tuottaa tehokkaasti assosiaatioita, joita kuitenkin ohjaa metaforan pääsubjekti (Paivio & Walsh 1993, 326). Auringonpimennyksen mielikuva ei ole pelkkä miellyttävä koriste, vaan kiinteä osa metaforan ymmärtämisprosessia, jopa sen lähtökohta. Lisäksi metaforan näkeminen auringonpimennyksenä vaikuttaa produktiiviselta, se perustaa ja paljastaa yhä uusia yhteyksiä kielen ja valoilmioiden välillä. Onko kirjaimellinen kieli siis kirkasta päivänvaloa? Vai onko se sittenkin valjua sähkövaloa, joka poeettisiin auringonpimennyksiin verrattuna ei tee vaikutusta? Yhdistääkö loistava metafora runollisen hämärän järjen valoon? Käytetäänkö metaforia joissain diskursseissa manipulointiin samaan tapaan kuin (uus)kolonialistisissa fiktiivisissä esityksissä länsimaiset seikkailijat kliseisesti hyödyntävät auringonpimennystä alkuasukkaiden puijaamiseen? Assosiaatioita voisi eritellä pitempäänkin, mutta olen toivoakseni onnistunut havainnollistamaan oleellisen: *seeing as* on erottamaton ja produktiivinen osa elävän metaforan ymmärtämistä.

Seeing-as ratkaisee aiemmin mainitun metaforan sisäisen jännitteen: X voi olla (kuin) Y ja olla olematta Y, sillä X *nähdään* Y:nä.⁵⁸ Näin metafora sekä perustaa että paljastaa samankaltaisuuden, joka elävän tai tuoreen metaforan tapauksessa ei edellä *seeing as* -kokemusaktia vaan määrittyy sen perusteella. Vain kulunut metafora yhdistää asiat, jotka kaikki jo tietävät samankaltaisiksi. (Hester 1967, 183–184; vrt. Ricœur 1978a, 195–196.) *Seeing as* ylittää myös aiemmin todetun dikotomian metaforan kuvallisen ja semanttisen elementin välillä. Koska *seeing as* on, kuten jo Wittgenstein totesi, puoliksi ajatus ja puoliksi kokemus, sen tuloksena syntyvässä metaforisessa merkityksessä sekoittuvat kieli ja kuva, semantiikka ja imaginaatio. Kuvallisuus ei enää tarkoita pintapuolisia

⁵⁸ Hester (1967, 172–173) korostaa, että metaforinen *seeing as* eroaa tunnistamisesta. X:n tunnistaminen Y:ksi edellyttää, että X *nähdään* Y:nä tietäen tai siinä oikeassa uskossa, että X on Y. Metafora puolestaan edellyttää X:n näkemistä Y:nä ja sitä, että X *ei ole* Y. Myös Ricœurin ajatus metaforisesta jännitteestä edellyttää tätä.

koristeita: metaforan tuottama kuvasto paitsi ilmenee, myös merkitsee. Kieli ja kuva, merkitys ja ”kvasi-kokemus” ovat metaforassa erottamattomia. (Hester 1967, 187–188.)

Koska *seeing as* ja siten metaforan ymmärtäminen sisältävät semanttisen ohella kuvallisen, kokemuksellisen elementin, ei metaforan merkitys ole kielellisesti täysin eksplikoitavissa; kuten Ricœur (2000, 92) osuvasti toteaa, sanakirjassa ei ole eläviä metaforia. Kokemusaktia koskevat väitteet eivät tavoita kokemusaktia kokonaisuudessaan sen enempää kuin punaista väriä koskevat väitteet tavoittavat punaisen värin aistimisen. (Hester 1967, 178.) Tämä ei silti tarkoita, ettei *seeing as*:iin ja metaforan merkitykseen voisi pyrkiä viittaamaan kielellisesti – kuten itsekin yllä erittelin talouden pöhötäytymetaforaa. Se tarkoittaa vain, ettei elävän metaforan merkitys tyhjenny sen kielelliseen eksplikointiin (kuolleen tai konventionaalisen metaforan tapaus on asia erikseen). Metaforan analyysi ei saavuta sulkeumaa vaan säilyy avoimena. Tämä ei toki tee metaforan analysoinnista turhaa, mutta osoittaa sen rajat. Kirjallisuustieteilijä William K. Wimsatt on todennut, että runon analysointi on kuin $\sqrt{2}$:n korvaamista likiarvolla 1.414... tai π :n korvaamista likiarvolla 3.1416... – siinä ei ole kaikki, mistä on kyse, mutta se on kaikki mitä voimme tehdä, ja sinänsä se on oikein hyödyllistä. Hesterin mukaan tuoreeseen tai elävään metaforaan pätee sama: metaforan merkitystä voi selventää ja lähestyä, mutta se jää lopulta aina avoimeksi. (ibid., 194–197.)

Ricœurin Hesteriltä lainaama analyysi metaforisesta *seeing as* -kokemusaktista tukee oivasti hänen metaforateoriaansa. Se vaikuttaisi selvittävän sen metaforisen ”ylijäämän” luonteen, jonka suhteen yllä esitin Blackin vuorovaikutusteorian epäonnistuvan.⁵⁹ Tämä ylijäämähän olisi korvaamisteoriaa kritisoivien teorioiden syytä pyrkiä selittämään – mieluiten turvautumatta puhtaan subjektiiviseen ”visioon” tai muihin mystifikaatioihin. Blackia kritisoiva Donald Davidson kysyykin osuvasti: ”Jos metaforalla on erityinen kognitiivinen sisältö, miksi sitä pitäisi olla niin vaikea tai mahdoton ilmaista?” (Davidson 1993, 213). Väitän, että Hester (ja häntä seuraten Ricœur) löytää vastauksen. Metaforan lukeminen *seeing as*:na tuottaa sen ”ylijäämän”, jonka vuoksi elävän metaforan kognitiivista sisältöä (merkitystä) on niin vaikeaa tai mahdotonta määritellä tyhjentävästi ja yksiselitteisesti. Metafora ei käänny kirjaimelliseksi parafrasiksi, koska sen merkitykseen kuuluu kielellisen ohella kokemuksellinen, imaginatiivinen elementti, mutta toisaalta metaforan kuvasto on, kuten Hester osoitti, monin tavoin sidottua. Metaforan kuvasto ei tämän näkemyksen mukaan vain korista, se myös merkitsee. Voitaneen siis todeta Ricœurin onnistuvan Hesterin avulla osoittamaan imaginaation olevan ”itsessään semanttinen momentti” metaforassa (vrt. Ricœur 1978a, 194). Metaforan merkityksen erittelyä seuraa luontevasti kysymys referenssistä: jos metaforisella ilmauksella Ricœurin mukaan on merkitys, millainen on sen viittaussuhde todellisuuteen? Tätä tarkastelen seuraavassa alaluvussa.

⁵⁹ Ks. Black-sitaatti (s. 23) ja Blackin teorian kritiikki (s. 24–25) yllä.

3.2. Metaforinen referenssi ja totuus

Kielellisen ja kuvallisen yhdistävänä skeemana metafora ylittää merkityksen rajat kumoamatta niitä. *Seeing-as* sitoo verbaalisen merkityksen ja kuvallisen ”täyteyden”, määrittelee metaforassa ilmaistun samankaltaisuuden, tuottaa uuden semanttisen sopivuuden ja siten metaforisen merkityksen/mielen⁶⁰. (Ricœur 1978a, 213–214.) Näin Ricœurin teoriaan sisältyy myös metaforan kognitiivinen funktio, sen kyky tuottaa uusia oivalluksia. Mutta *viittaako* metaforinen kuvaus, jonka kirjaimellinen, absurdi merkitys on sivuutettu, enää maailmaan? Mikä on uuden, metaforisen merkityksen suhde todellisuuteen? Voiko metaforinen ilmaus olla tosi? Jos metafora viittaa osuvasti asiointilaan todellisuudessa, tämä referenssi täytyisi selittää, ei olettaa. Näillä kysymyksillä on paitsi teoreettista, myös käytännön merkitystä: jos tietty metafora halutaan kyseenalaistaa, esimerkiksi kritisoida käsitystä julkisen talouden pöhöttyneisyydestä, tämä edellyttää metaforalta jonkinlaista viittaussuhdetta todellisuuteen, jotta sen (epä)totuutta voi arvioida. Poliittisen väittelyn ja kritiikin kannalta on nähdäkseen epäsuotavaa, jos tällaisia metaforia voidaan arvostella vain esteettisin perustein (metafora on ”mauton”, ”ruma” tai ”vain retorinen”). Siksi pidän kysymystä metaforan referenssistä ja totuusarvosta tärkeänä.⁶¹

Ricœurin metaforista referenssiä koskeva tarkastelu limittyy hänen laajempiin teoretisointeihinsa diskurssista ja erityisesti kaunokirjallisten tai poettisten diskurssien referenssistä (ks. esim. Ricœur 2000, erityisesti luvut 1–2). Hän ei usko poettisiin diskursseihin liitettyyn referenssin itsetuhoon vaan kiistää tämän ”absoluuttisten tekstien ideologian”.⁶² Hänen mukaansa ”diskurssi ei voi olla olematta jostakin”, ja myös poettiset tekstit (ja metaforat niiden osana) puhuvat tavalla tai toisella maailmasta (ibid., 69–70). Ricœur argumentoi metaforisen referenssin puolesta esittäen, ettei poettinen funktio tuhoa referenssiä vaan jakaa sen ensimmäisen asteen kirjaimelliseen referenssiin ja metaforiseen, uudella tavalla todellisuuteen viittaavaan *toisen asteen referenssiin*. Metaforisen lausuman kirjaimellisen luennan absurdi itsetuhoisuus mahdollisti metaforisen merkityksen synnyn *seeing-as* -

⁶⁰ Tässä ajankohtaiseksi tulee erottelu metaforan ’mielen’ (vrt. fregeläinen *Sinn*) ja ’tarkoituksen’ (vrt. *Bedeutung*) välillä. Ricœurin mukaan mieli on ”puhdas predikatiivinen suhde” ja tarkoitus ”sen pyrkimys sanoa jotain todellisuudesta, lyhyesti sen totuusarvo” (Ricœur 2000, 110). Ricœurin *La métaphore vivessa* (1975) käyttämät termit ovat *sens* ja *référence*, kun taas englanninnoksessa (1978a) merkityksestä käytetään useammin ilmausta *meaning*, toisinaan enemminkin ’mieleen’ viittaavaa ilmausta *sense*. *Tulkinnan teoria* -teoksen (Ricœur 2000) suomentaja puolestaan käyttää vaihtelevasti ’merkitystä’ ja ’mieltä’, ’tarkoitusta’ ja ’referenssiä’. Olen selvyyden ja yhtenäisyyden vuoksi kääntänyt termin *meaning* merkitykseksi kuten edelläkin, en mieleksi; termin *reference* olen kääntänyt referenssiksi, en tarkoitukseksi.

⁶¹ Marcus Hester, jonka esitys *seeing as* -kokemusaktista osoittautui tärkeäksi metaforan merkityksen selvittelyssä, kieltää metaforan referenssin olemassaolon (Hester 1967, 64). Max Blackin (1993, 39) mukaan ”vahvoillakaan” metaforilla ole totuusarvoa, vaikkakin ne voivat karttojen ja valokuvien tapaan *näyttää* ”miten asiat ovat”.

⁶² Kielitieteilijä Roman Jakobsonin mukaan *poettisen funktion* hallitsemassa diskurssissa (kuten runoudessa, ja myös elävässä metaforassa) viestiä korostetaan itseisarvoisena. *Referentiaalisen funktion* hallitsema deskriptiivinen diskurssi viittaa viestin avulla kielen ulkopuoliseen kontekstiin. (Kielen eri funktioista, joita on kaikkiaan kuusi, Jakobsonin kommunikaatiomallissa ks. Ricœur 2000, 43, 56.) Poettisen funktion hallitsema teksti on eräiden strukturalististen kirjallisuustieteilijöiden mukaan sisäänpäin kääntynyt, ”läpinäkymätön diskurssi”, joka todellisuuden sijaan viittaa itseensä, ja jolla on vain emotionaalisia vaikutuksia tuottava konnotatiivinen merkitys. Tämä ”poettisen viestin reifikaatio” uhkaa Ricœurin mukaan johtaa poettisen kielen referenssin itsetuhoon. (Ricœur 1978a, 222–228, 238.)

kokemusaktissa. Tuottaessaan uuden semanttisen sopivuuden kirjaimellisen merkityksen raunioista metaforinen tulkinta tukee myös uudenlaista metaforisen referenssin mallia, joka lakkauttaa tai ylittää kirjaimelliseen kieleen perustuvan referenssin. (Ricœur 1978a, 230.)

Metaforista referenssiä puolustaessaan Ricœur (1978a, 229–239) seuraa filosofi Nelson Goodmanin teoksessa *Languages of Art* esittämää teoretisointia symbolisesta referenssistä. Goodmanin teoria perustuu kahden erisuuntaisen referenssin, *denotaation* (vrt. nimilappu, *label*) ja *eksemplifikaation* (vrt. näyte, *sample*) suhteelle. Denotaation Goodman (1988, 5) määrittelee laajasti: symboli viittaa objektiin eli denotoi sitä, kuvataide representaation, kieli deskription avulla.⁶³ Mikäli referenssi ymmärretään symbolista asiaan kulkeväksi ”tapahtumien nimilaputtamiseksi”, näyttää se identtiseltä denotaation kanssa. Goodmanin mukaan denotaatio symbolista asiaan on vain toinen referenssin kulkusuunnista. Eksemplifikaatioksi hän kutsuu referenssiä, joka kulkee asiasta symboliin, viittauskohteesta (*denotatum*) nimilappuun. (ibid., 65.) Olkoon nimilappuna sana ’silkki’ ja näytteenä silkkikan-kaan pala. Nimilappu ’silkki’ denotoi kangaspalaa. Eksemplifikaatiossa näyte (kangaspala) viittaa nimilappuun ’silkki’ olemalla esimerkki siitä, manifestoimalla tietyt ”silkkyyden” piirteet. Jos x (kangasnäyte) eksemplifioi y:tä (’silkki’), niin y denotoi x:ää. (Goodman 1988, 52–59.)⁶⁴ Hahmottelen seuraavaksi lyhyesti, miten Goodman perustelee metaforan referenssiä ja totuutta.

Esimerkkinä toimii metafora ”surullinen maalaus”. Goodman kuvailee maalausta seuraavasti: ”Edessäni on kuva puista ja kallioista merenrannalla. Kuva on maalattu hengettömällä harmaan sävyillä ja ilmaisee [*expresses*] suurta surua.” (Goodman 1988, 50; suom. KK.) Kuvauksen voi korvata fraasilla ”surullinen maalaus” mutta maalaus voi olla surullinen ainoastaan kuvaannollisesti. Vain elolliset olennot ovat kirjaimellisesti surullisia; maalaus on kirjaimellisesti harmaa, surullisuuden se voi omata vain metaforisesti. (ibid., 50–51.) Mitä ilmaus ”surullinen maalaus” sitten oikeastaan sanoo ja mikä voisi tehdä siitä toden?

Näkemyks metaforasta elliptisenä vertauksena, jolloin metafora ”surullinen maalaus” palautuisi vertaukseen ”maalaus on kuin surullinen ihminen”, hylätään. Tämä ei Goodmanin (1988, 77–78) mukaan oikeastaan selitä mitään: niin metafora kuin vertaus esittävät, että predikaatti ’surullinen’ soveltuu paitsi ihmisiin, myös maalauksiin; ihmisiin kirjaimellisesti ja maalauksiin metaforisesti. Sen sijaan jako denotaatioon ja eksemplifikaatioon selventää metaforisten ilmausten totuusehtoja ja takaa metaforan yhdistymisen referenssin teoriaan. Tähän liittyen Goodmanilla keskeisiä ovat skeeman ja

⁶³ Kuvan ja sen esittämän kohteen suhde on sama kuin predikaatin ja sen soveltamiskohteen (Goodman 1988, 5).

⁶⁴ Ricœurin (1978a, 234) mukaan eksemplifikaatio ja denotaatio ovat erisuuntaiset mutta symmetriset viittaustavat. Tässä hän kuitenkin hieman oikoo Goodmanin näkemystä. Goodmanin mukaan denotaatiossa referenssi kahden objektin välillä on yksisuuntaista, eksemplifikaatiossa kaksisuuntaista. Sana voi denotoida punaisia asioita, kunhan se viittaa niihin (kuten ’punainen’ tai ’red’); sanan itsensä ei tarvitse olla väriltään punainen. Eksemplifikaatio sen sijaan edellyttää kaksisuuntaista referenssiä: jotta villapaita eksemplifioisi punaisuutta, ei riitä, että paita viittaa predikaattiin ’punainen’ vaan predikaatin pitää lisäksi viitata paitaan, siis ’punaisen’ pitää denotoida paitaa. (Goodman 1988, 59.)

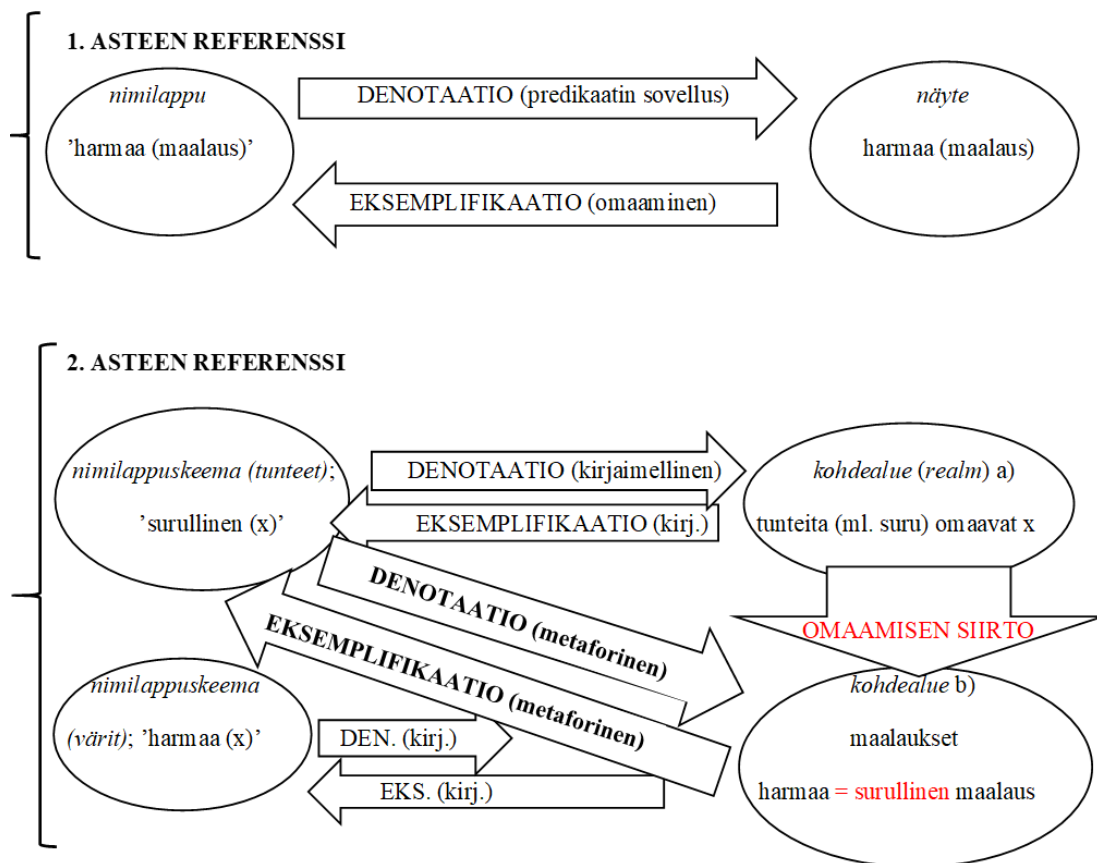
kohdealueen (*realm*) käsitteet. Skeema on tietty kontekstin tai tavanmukaisen käytön yhdistämä nimilappujen joukko, vaikkapa värisanojen joukko. Kohdealue puolestaan on niiden asioiden joukko, joita skeeman nimilaput⁶⁵ denotoivat, kuten kaikki siniset, punaiset, harmaat ynnä muun väriset asiat. Metaforisesta referenssistä on kyse, kun jotakin nimilappua käytetään viittaamaan kohdealueeseen, johon nimilapun skeemaa ei normaalisti sovelleta. Metafora, esimerkiksi ”surullinen maalaus”, aiheuttaa siis tietyn nimilappujen – tässä tapauksessa tunnesanaston – muodostaman skeeman siirron ja soveltamisen poikkeukselliseen kohdealueeseen, tässä maalausten värimaailmaan. (ibid., 71–73.)

Esimerkkinä mainittu maalaus kirjaimellisesti omaa harmaan värin eli eksemplifioi ’harmaata’. Tällöin predikaatti ’harmaa’ denotoi maalausta. Väri yhdistyy (oletettavasti tiettyjen esteettisten ja kulttuuristen konventioiden vuoksi) metaforisesti surullisuuteen, joka nyt siirretään ihmisalueelta (*realm*) tauluihin.⁶⁶ Tätä nimilappujen skeeman siirtoa eli tunnesanaston soveltamista maalaukseen vastaa muutos siinä, mitä maalaus eksemplifioi. Kun maalauksen omaama harmaus nähdään surullisuutena (vrt. *seeing as*), tapahtuu ”omaamisen siirto”: maalaus eksemplifioi metaforisesti surullisuutta. Tällöin metafora ”surullinen maalaus” viittaa denotatiivisesti maalaukseen. Goodmanin mukaan voidaan puhua metaforisesta totuudesta, jos predikaatti (’surullinen’) soveltuu kohteeseen metaforisesti.⁶⁷ Harmaa, metaforisesti surullinen maalaus todella (*actually*) on surullinen, vaikka se ei kirjaimellisesti ole surullinen. Maalauksen kutsuminen keltaiseksi sitä vastoin olisi kirjaimellinen epätotuus, sen kutsuminen iloiseksi sekä kirjaimellinen että metaforinen epätotuus. (Goodman 1988, 70–85.) Seuraavan kuvion avulla voidaan vielä havainnollistaa Goodmanin referenssin teoriaa:

⁶⁵ ”Nimilapun” (*label*) ei tarvitse olla sana. Muutkin kuin kielelliset symbolit, esimerkiksi kuvalliset symbolit (lippu, vaakuna jne.) ja eleet (nyökkäys, kumarrus, kapellimestarin liikkeet), käyvät nimilapuista. (Goodman 1988, 57, 61.)

⁶⁶ Miksi nimilappu ’surullinen’ soveltuu harmaisiin tauluihin, ’iloinen’ jonkin muun värisiin – eli mihin metaforisten yhteyksien näkeminen perustuu? Tähän ei Goodman varsinaisesti anna vastausta. Hän kyllä hylkää sellaiset perinteiset käsitykset, joissa katsotaan ”surullisen maalauksen” ilmaisevan joko tekijän tai katsojan tunteita (Goodman 1988, 47–48). Pääosa hänen metaforaesimerkeistään – värit ja tunteet, värit ja kylmyys/lämpömyys, äänet ja korkeus/mataluus – liittyy taidetta koskevista diskursseista konventionaalisiin tai kuolleisiin metaforiin. Toisaalta Goodman liittyy hyvään metaforaan osuvuuden ja uutuuden, joten tuoreidenkin metaforisten yhteyksien näkeminen lienee mahdollista (ibid., 79). Nimilappuskeeman siirto näyttäisi hänen teoriassaan *tuottavan* metaforisen yhteyden tai soveltuvuuden. Skeeman voi hänen mukaansa siirtää lähes mille tahansa kohdealueelle – lämpötilasanastoa voi soveltaa ääniin, värisävyihin, persoonallisuuksiin, oikean vastauksen läheisyyteen (”polttaa”, ”viilenee”) ynnä muuhun. Skeema uudelleenorganisoi kohdealuetta, muttei mielivaltaisesti: usein on varsin määrättyä, mitkä asiat kohdealueella ovat lämpimiä tai lämpimämpiä kuin toiset. Skeeman soveltamista ohjaa sanaston aiempi kirjaimellinen (ja metaforinen) käyttö. (ibid., 74–75.) Siihen, miksi predikaatit ylipäättään soveltuvat (*apply*) metaforisesti, Goodman ei vastaa vaan toteaa kysymyksen koskevan myös kirjaimellisia predikaatteja. Nominalistina Goodman jättää ”kosmologien” pohdittavaksi sen, miksi olioilla on ne kirjaimelliset tai metaforiset ominaisuudet, jotka niillä on. (ibid., 78.) Ricœur (1978a, 239) kritisoi Goodmanin nominalistista kielikäsitystä, joka kyllä mahdollistaa metaforisen referenssin vaatiman nimilappujen siirtomekanismin muttei selitä onnistuneisiin metaforiin liittyvää osuvuuden tai soveltuvuuden tuntua. Goodmanin näkemystä voisi tältä osin täydentää edellä käsitellyillä metaforisen merkityksen ja *seeing as*:n teoretisoinneilla: metafora soveltuu ja on osuva, kun se perustaa ja paljastaa samankaltaisuuden *seeing as* -kokemusaktissa.

⁶⁷ Metaforiselle totuusarvolle on löytynyt jonkinlaista tukea myös psykologisista tutkimuksista. Eräessä kokeessa, jossa tehtävänä oli erottaa kirjaimellisesti epätodet ilmaukset tosista, ”kuvaannollisesti todet” metaforat hylättiin hitaammin kuin kirjaimellisesti epätodet ilmaukset tai ”sotketut” metaforat, joille ei löydy selvää tulkintaa. Tämän tutkijat esittivät olevan seurausta toden metaforan hylkäämiseen liittyvästä kognitiivisesta dissonanssista. (Ks. Geary 2011, 118–119.)



Kuvio 1: 1. ja 2. asteen referenssi (osin mukailtu teoksesta Taverniers 2002, 99).

Ricœur osoittaa Nelson Goodmanin symbolisen referenssin teorian avulla, miten metaforiset ilmaukset voivat viitata todellisuuteen (denotoida), mikä pelastaa metaforan poeettisen diskurssin väitetyltä ei-viittaavuudelta. Ricœurin (1978a, 238) mukaan metaforisesti ilmaistut ”poeettiset ominaisuudet” voivat Goodmanin esittämän siirtomekanismin ansiosta – sikäli kuin ne ovat ”soveliaita” eli liittävät osuvuuden uutuuteen – olla tosia. Jos metaforinen totuus riippuukin Goodmanin symbolisen referenssin teoriasta, ei se sinänsä ole kirjaimellista totuutta kummallisempi tai mystisempi ilmiö. Itse asiassa, kuten Goodman toisaalla toteaa, voi usein olla helpompikin määrittää esimerkiksi onko joku metaforisesti ”Don Juan” vai ”Don Quijote” kuin onko joku kirjaimellisesti paranoidinen vai skitsofreeninen (Goodman 1978, 103–104).

Metaforisen referenssin teorian ansiosta myös poliittisia metaforia on mahdollista kyseenalaistaa ja arvioida. Julkinen talous on pöhöttynyt, jos predikaatti ’pöhötauti’ denotoi sitä metaforisesti, eli julkinen talous eksemplifioi metaforisesti pöhötautia. Tämä taas on seurausta omaamisen siirrosta: jos julkinen talous omaa tiettyjä piirteitä kuten suuren budjetin verrattuna tehokkuuteen, ja jos pöhötyminen yhdistyy näihin metaforisesti (vrt. *seeing as*:n analyysi yllä), niin talous omaa pöhötaudin.

Jos talouden tunnusluvut kuitenkin kertovat julkisen sektorin olevan kooltaan maltillinen ja toimivan siihen nähden tehokkaasti, sen kuvaaminen pöhöttyneeksi on metaforinen epätotuus.

Ricœur havainnollistaa metaforista referenssiä vielä vertaamalla – kuten Max Black (1962b) häntä ennen – tieteellisiä malleja ja metaforia. Tämä vahvistaa edelleen metaforan kognitiivisen funktion roolia Ricœurin teoriassa. Sekä metaforissa että malleissa on kyse maailman uudelleen kuvauksesta, kumpikaan ei kuulu oikeuttamisen tai todistamisen vaan löytämisen tai keksinnön (*discovery*) logiikkaan. Molemmat ovat heuristisia fiktioita, jotka muuttamalla tutkimuskohteesta käytettävää kieltä ja sulkeistamalla tavanomaiset käsityksemme pyrkivät kiertotietä pitkin ”todempaan todellisuuteen”. (Ricœur 1978a, 240; 2000, 110–112.) Toisen asteen referenssi sekä edellyttää että ylittää kirjaimellisen referenssin. Sen ansioista metafora (kuten tieteellinen malli toisessa kielipelissä) voi kuvata maailmaa uudella tavalla, tuottaa uudelleen organisoitua ymmärrystä todellisuudesta:

Samalla tavoin kuin kirjaimellinen mieli [merkitys] on hylättävä, jotta metaforinen mieli pääsisi esiin, myös kirjaimellisen referenssin on sorruttava, jotta heuristinen fiktio voisi työstää todellisuuden uudelleen kuvauksensa. (Ricœur 2000, 113.)

3.3. Elävä metafora tapahtumana, merkityksenä ja uudelleen kuvailuna

Ricœurin teoria ehdottaa siis metaforan syntyvän tulkinnassa, johon metaforisen ilmauksen sisältämä jännite kutsuu ja pakottaa. Miten tämä sopii yhteen sen kanssa, että ymmärrämme tai ohitamme monet metaforiset ilmaukset (”synkät pilvet talouden taivaalla”) lähes huomaamatta? Eikö Ricœurin näkemys ole ristiriidassa myös poliittisten metaforien tutkijoiden väitteiden kanssa, joiden mukaan metaforan poliittinen suostuttelevuus perustuu usein juuri alitajuisiin assosiaatioihin? Nämä teoriat selittäisivät Viinasen metaforan pöhöttyneestä julkisesta taloudesta kansan suostuttelemiseksi konkreettisesti abstraktia ilmiötä⁶⁸ ja herättämällä sairauksiin liittyviä negatiivisia affekteja. Onko Ricœurin metaforateorialla siis mitään relevanssia poliittisten metaforien tarkastelun kannalta?

Onpa hyvinkin, jos muistetaan että Ricœurin teoria koskee nimenomaan *elävää metaforaa* (kuten jo hänen teoksensa *La Métaphore vive* nimi kertoo). Ricœurin analysoimia eläviä tai tuoreita metaforia voi pitää metaforisuuden perustavana muotona, vaikka ne ovatkin kuolleita tai konventionaalisia metaforia harvinaisempia. Nyt arkipäiväisinä pitämämme ilmaukset ovat joskus olleet eläviä: mietipä vaikka tietokoneen hiirtä.⁶⁹ Miten elävä metafora sitten määritellään – muutoin kuin kehällisesti

⁶⁸ CMT tunnistaa konseptuaaliseen metaforaskeeman YHTEISKUNTA ON HENKILÖ (Lakoff & Johnson 2003, 17). Monet poliittiset metafora-analyysit keskittyvät tällaisiin ydinmetaforiin operoiden enemmän tai vähemmän CMT:n puitteissa.

⁶⁹ Vrt. ’muskeli’ (engl. *muscle*), jonka kantasanana on latinan *muscula*, kirjaimellisesti ”pieni hiiri”. Lihaks on nähty ihon alla liikkuvana hiirenä, sittemmin sanan alkuperä on unohtunut ja metafora kuollut. Ricœur (2000, 92) toteaa elävien metaforien kuolevaisuudesta: ”tämänkaltaiset kekseliäät metaforat pyrkivät muuttamaan kuolleiksi metaforiksi toiston kautta. Tällaisissa tapauksissa laajennettu merkitys muuttuu osaksi sanastoamme ja on vaikuttamassa kyseisten sanojen polysemiaan. Näin näiden sanojen jokapäiväiset merkitykset lisääntyvät. Sanakirjassa ei ole eläviä metaforia.”

metaforana, joka ei ole kuollut? Ricœur ei anna mitään eksplisiittistä määritelmää. Hän kyllä luonnehtii elävää metaforaa erilaisin adjektiivein: uusi mutta osuva, outo mutta ilmiselvä, yllättävä mutta tyydyttävä (Ricœur 1978a, 237). Samoin hän toteaa, että poettisen metaforan (jota hän toisinaan käyttää synonyymina elävälle metaforalle) parafraasi on loputon, toisin kuin triviaalin metaforan (ibid., 188). Tämä vaikuttaisi viittaavan sekä metaforisen merkityksen avoimuuteen (vrt. *seeing as*:n käsittely yllä) että elävän metaforan taipumukseen herättää uutta imaginaatiota, laajentua itsensä ulkopuolelle ja kutoa monimutkaisempia metaforaverkostoja (vrt. ibid., 243–244).

Se, mikä on elävä metafora, tai metafora ylipäätään, on lähes aina relatiivista ja kontekstisidonnaista, eikä absoluuttisia määritelmiä voi antaa. Uskomusjärjestelmät ja kielenkäytön tavat määrittävät, mikä kulloinkin on kirjaimellista, mikä metaforista. (Kittay 1987, 19–20.)⁷⁰ Kontekstuaalisuutta tai historiallisuutta ei kuitenkaan tule ymmärtää väärin. Elävän ja kuolleen metaforan ero ei ole niiden iässä vaan siinä, ovatko metaforan yhdistämät semanttiset kentät säilyttäneet erilaisuutensa ja jännitteensä. Esimerkiksi Sokrateen metafora itsestään kätilönä on pysynyt elossa, sillä opetuksen ja kätilöityksen semanttiset kentät ovat edelleen merkittävän erilaisia. (ibid., 284–286.) Vastakkaisena esimerkkinä voisi mainita J. A. Hollon nimiin pannun tokaisun ”kasvatus on kasvamaan saattamista”. Tämä metafora on lähes kuolleenä syntynyt, sillä tapanamme on kuvata milloin mitäkin prosesseja matkan metaforan avulla. Kasvajen saattaminen yhteisellä matkalla (tai matkan alkuun) ei täräytä esiin uutta oivallusta tai tarjoa poikkeavaa tapaa jäsentää todellisuutta, sillä melkein kaikkea on jo kuvattu matkaksi kyllästymiseen saakka. Jännitettä ei synny, koska matka on niin ”luonnollinen” tapa organisoida muihin ilmiöihin liittyviä semanttisia kenttiä. Kittayn (ibid., 292) mukaan metaforan kognitiivinen rooli edellyttääkin juuri metaforan yhdistämien asioiden (semanttisten kenttien) oleellista erilaisuutta (vrt. Philip 2016, 224–225). Sama pätee nähdäkseni Ricœurin elävään metaforaan.

Ricœur ei selkeästi määrittele elävää metaforaa. Pikemmin hän kuvaa sitä *tapahtumana*, semanttisten kenttien ristetessä tapahtuvana semanttisena innovaationa (Ricœur 1978a, 98–99). Ricœurin käsitys metaforasta yhtä aikaa tapahtumana ja merkityksenä (ibid., 99) muistuttaa hänen diskurssikäsitystään: diskurssi aktualisoituu tapahtumana mutta ymmärretään merkityksenä (Ricœur 1978a, 70; 2000, 38). On paikallaan selventää, mitä tapahtuma tässä tarkoittaa. Ensinnäkin tapahtumalla tarkoitetaan sitä, että diskurssi toteutuu ajallisesti, kun kielijärjestelmä (Ferdinand de Saussuren *langue*)⁷¹

⁷⁰ Douglas Berggren kylläkin tarjoaa määritelmää elävästä tai ”vitaalisesta” metaforasta. Koska käännöksestä uhkaa tässä tulla, Aristoteleen sanoin, ”arvoitus tai barbarismi” (*Poet.* 1458a25), siteeraan alkukielellä: ”[A]ny vital metaphor should be defined as a plurisignative sign focus whose referents can be univocally conjoined or fused only at the experience of absurdity, but which implicitly involves a process of assimilative construing whose cognitive import cannot be entirely resolved into literal or non-tensional assertions.” (Berggren 1962, 244.) Huomautan, ettei määritelmä ole ajaton tai universaali: metaforisuus riippuu siitä, mikä kielipelissä kulloinkin on kirjaimellista, mikä jännitteistä.

⁷¹ Puhe on strukturaalisen kielitieteen perustajahahmo Ferdinand de Saussuresta (1857–1913). En referoi tässä hänen ajatteluaan vaan otan Ricœurin tulkinnat siitä annettuina. De Saussuren ajattelusta kiinnostuneille mainittakoon, että

on olemassa vain virtuaalisesti ja ei-ajallisesti. Toiseksi diskurssilla tapahtumana on puhuja toisin kuin kielijärjestelmällä, ja diskurssi viittaa takaisin puhujaan. Tämä onnistuu indeksikaalisten ilmausten avulla (ne ovat sanoja, joiden merkitys riippuu puhetapahtumasta, kuten persoonapronominit ja demonstratiivit; ks. Ricœur 2000, 40). Kolmanneksi diskurssi on aina jostakin, se viittaa maailmaan toisin kuin kielijärjestelmä (puhe on edelleen saussurelaisesta *languesta*), jonka merkit ovat suhteessa vain toisiinsa.⁷² Siksi diskurssi on tapahtuma, maailman tuloa kieleen (*the advent of a world in language*). Neljänneksi diskurssilla on puhetilanteen määräämä vastaanottaja, se on dialogia (jopa yksinpuhelu on!) ja siten tapahtuma. (Ricœur 1989a, 133–134; Ricœur 2000, 34–35, 42.)

Tarkastelkaamme elävää metaforaa tapahtumana. Kyse on kontekstuaalisesta toiminnasta, joka luo uutta merkitystä. Aikanaan uusi merkitys voi vakiintua kieleen ja muuttua polysemiaksi, mutta silloin kyse ei enää ole elävästä metaforasta. Vain elävät metaforat ovat yhtä aikaa tapahtumaa ja merkitystä. (Ricœur 1978a, 99.) Tapahtuman ja merkityksen dialektiikan (ks. Ricœur 2000, 37–39) seuraus metaforalle on kaksinainen. Yhtäältä metafora voi menettää tapahtumaluonteensa ja sopeutua kieleen, muuttua vakiintuneeksi merkitykseksi. Toisaalta elävään metaforaan, semanttiseen innovaatioon, sisältyy uutta luova dynaaminen elementti, jota hahmottelen vielä hieman tarkemmin.

Elävä metafora sekä tapahtumana että merkityksenä on analoginen diskurssin kanssa – tai jo diskurssi itsessään⁷³ – joten sillä voi tulkita olevan samoja ominaisuuksia, joita Ricœur pitää diskurssille tai tekstille⁷⁴ perustavina. Diskurssi tekstinä on Ricœurin mukaan etäännytetty: se on objektivoitunut tekstiksi ja sen rakenteiksi, jättänyt taakseen diskurssin puhujalle ja kuulijalle yhteisen puhetilanteen ja siihen liittyvän ostensiivisen referenssin (ks. Ricœur 2000, 67–68). Fiktion ja runouden tapauksessa

hänen kieliteoriaansa keskeisistä teemoista löytyy lähestyttävä yleisesitys suomeksi (ks. Culler 1994, 23–56). Myös de Saussuren luentojen muistiinpanoista postuumisti koottu *Yleisen kielitieteen kurssi* (alun perin 1916) on suomennettu.

⁷² Tällä viitataan de Saussuren ajatuksiin merkin arbitraarisuudesta ja kielestä erojen järjestelmänä. Esimerkiksi sana 'ruskea' ei saa merkitystään siksi että se viittaisi johonkin fysikaaliseen väriin tai ruskean käsitteen olemukselliseen piirteeseen, vaan ainoastaan suhteessa muihin värisanoihin eli osana erojen järjestelmää. (Ks. Culler 1994, 24–34.)

⁷³ Ks. esim. Ricœur 1989b, jossa ehdotetaan ja perustellaan sitä, että myös metafora on diskurssi. Toisaalla Ricœur on todennut, että metafora on ”miniatyyriteksti” tai ”miniatyyriruno ja siten teksti” (Ricœur 1979, xv, xvii).

⁷⁴ Ricœurin tapa käyttää diskurssin käsitettä voi vaikuttaa hämmäntävältä. Yhtäällä Ricœur (2000, 34–35) viittaa sillä hetkelliseen puhetapahtumaan erotuksena tekstistä. Toisaalla (Ricœur 1989b, 169) hän toteaa, että kaikki tekstit ovat diskursseja sikäli, että niiden lähtökohta on lause, pienin diskurssin yksikkö (vrt. Ricœur 2000, 31). Tulkitsen diskurssin olevan Ricœurille yhtäältä yläkäsite, joka vastaa de Saussuren *parolea* erotuksena *languesta* (ks. *ibid.*). Puhetapahtuma on diskurssin paradigmaattinen muoto. Toisaalta diskurssia voi tarkastella myös propositiona, identifikaation (subjektin) ja predikaation (predikaatin) muodostamana lauseena. Tämä on puhetapahtuman objekti tai sisältö, sen merkitys, joka voidaan tapahtuman hetkellisyydestä huolimatta tunnistaa ja uudelleentunnistaa samana (*ibid.*, 35). Ricœur kutsuu tätä tapahtuman ja merkityksen yhteyttä diskurssin dialektiseksi konstituutioksi (*ibid.*, 37). Teksti taas on puhetapahtuman ”säilyttäen kumoamista”, alkuperäisestä dialogisesta esittämistilanteesta itsenäistynyt kirjattu diskurssi, inskriptio. Tapahtumana katoava diskurssi tulee tekstissä kiinnitetyksi merkityksinä. Ricœur näkee tekstin diskurssin dialektiikan tuotteenä: diskurssi tapahtumana lakkaa ja samalla sen säilöö kirjoitus, ”diskurssin täysi manifestaatio”. (*ibid.*, 37–38, 57–60.) Huomattakoon, että Ricœurin käsitys tekstistä on laajempi kuin mitä edellä esitetystä voisi päätellä. Tekstiksi voi lukea kaikki merkkijärjestelmät, joita voi luonnehtia teokseksi (*work*; Ricœurilla on teokselle spesifit ehdot), ja jopa inhimillistä toimintaa voi ihmistieteissä tulkita tekstinä (ks. Tontti 2005b, 69–71). Ricœurin yleisestä ja laajennetusta tekstikäsitteestä ks. Pellauer 1979. Katson myös välittömästä esittämistilanteesta poeettiseksi objektiksi irrotetun metaforan olevan teksti, kuten myös Ricœur vaikuttaa tekevän (vrt. *ibid.*, 111–112; Ricœur 1989b; ja alaviite 73 yllä).

etäännyttämiseen kuuluu myös kirjaimellisen ensimmäisen asteen referenssin sulkeistaminen. Tekstin hermeneuttinen omaksuminen paitsi pyrkii ylittämään tämän etäisyyden, myös edellyttää sitä. Hermeneuttiseen tekstien tulkintaan liittyvällä etäännyttämisen ja omaksumisen dialektiikalla on vastineensa metaforan toiminnassa: kirjaimellisen merkityksen ja referenssin sulkeistaminen johtaa metaforiseen jonakin-näkemiseen ja uuden osuvuuden syntyyn. Etäännyttäminen mahdollistaa ”tekstin maailman” avautumisen, ja tämä maailma ehdottaa lukijalle uusia maailmassa-olon tapoja. (Ricœur 1989a, 138–143.) Näiden omaksuminen, ”uuden olemisen muodon vastaanottaminen” tekstiltä, on ricœurlaisen hermeneutiikan päämäärä (Ricœur 2000, 139).⁷⁵ Esittämäni analogian perusteella elävällä metaforalla voisi olla samankaltainen tehtävä.

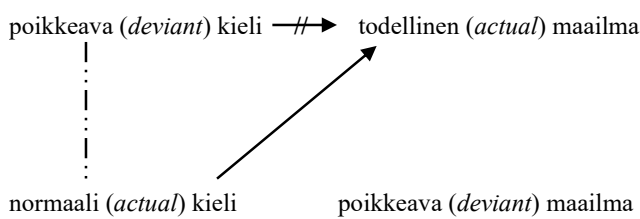
Tekstin (tässä yhteydessä Ricœur tarkoittanee laajasti kaunokirjallisia, poettisia, filosofisia, uskonnollisia ja ylipäätään hermeneutiikan kohteena olevia tekstejä) kyky avata maailma, osoittaa kohti mahdollista maailmaa ja uusia olemisen muotoja, on tekstin tärkeimpiä piirteitä (ks. Ricœur 2000, 137–144 ja alaviite 54 yllä). Tämä tekstin maailman avautuminen, paljastuminen ja omaksuminen on nähdäkseni muutakin kuin tekstissä uinuvan merkityksen auki koodaamista – se on tapahtuma. Ricœurin sanoin, tekstistä omaksutaan ”merkitys ymmärrettyinä dynaamisella tavalla tekstin avaamana ajattelun suuntana” (ibid., 142). Onnistuneen tulkinnan tuloksena ei ole niinkään tekstiin valmiiksi pakattu ja siitä esiin uutettu merkitys vaan tapahtuma, ajattelun uudelleensuuntautuminen. Toisin sanoen tapahtumasta tekstiksi ja merkitykseksi kiteytynyt diskurssi palaa tulkinnan myötä lukijalle uutena tapahtumana. Mikäli esittämäni analogia tekstin ja metaforan välillä on pätevä, myös elävän metaforan tulisi merkityksen välittämisen ohella tuottaa tapahtuma: avata uusi näkökulma maailmaan ja ohjata kuulijan tai lukijan ajattelua uusiin suuntiin.

Mutta olemmeko kulkeneet kehässä? Emmekö lähteneet Ricœurin toteamuksesta, että elävä metafora on yhtä aikaa tapahtuma ja merkitys? Ja päädyimme siihen, että elävän metaforan tehtävä on ... olla tapahtuma? Väitän, ettei kehä ole noidankehä vaan hermeneuttinen kehä. Alkuperäinen tapahtumahan oli eroavien semanttisten kenttien risteytyminen, poikkeava predikaatio tai semanttinen hävyttömyys. Metaforan tulkintaprosessin päättävä tapahtuma sen sijaan on ajattelun uudelleensuuntautuminen ja maailman avautuminen toisin nähtäväksi. Samalla siirrytään metaforan esittäjään liittyvästä tapahtumasta sen vastaanottajaa koskevaan tapahtumaan. Mikäli tulkintani osuu oikeaan eikä ajaudu noidankehään, tapahtumaksi ymmärretyn elävän metaforan eräs tärkeä tehtävä on kielen ja ajattelun pitäminen elossa ja liikkeessä. Näin se toteuttaa kognitiivista funktiota, joka ei Ricœurilla nähdäkseni rajoitu tiedon välittämiseen vaan liittyä laajemmin ajattelun uudelleensuuntautumiseen.

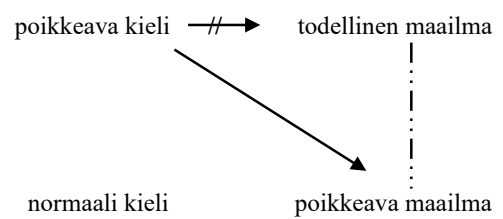
⁷⁵ Myöhemmässä narratiivisessa hermeneutiikassaan Ricœur on käyttänyt myös refiguraation käsitettä, jota Jarkko Tontti (2005b, 74) luonnehtii lukijan ja tekstin maailmojen kohtaamiseksi niin, että ”[I]ukemisessa *Lebenswelt* ja sen traditiot muuttuvat uuden tulkinnan myötä”. Ricœurin narratiivin teoriasta lyhyesti ks. Ricœur 2005b.

Päätän reflektioni metaforan elävyydestä tältä erää, mutta palaan siihen vielä seuraavassa alaluvussa. Sitä ennen kokoan ja havainnollistan Ricœurin teorian pääpiirteitä ja vahvuuksia. Linaan ensin kaksi kaaviota Samuel Leviniltä (1988). Kaavio A) kuvaa perinteisiä metaforakäsityksiä (kuten korvaamisteoriaa), joissa poikkeava kieli on ensin konstruoitava normaaliksi (eli palautettava metaforinen ilmaus kirjaimelliseen parafrasiin), jotta se viittaisi todellisuuteen. Kaavio B) puolestaan edustaa Levinin omaa metaforakäsitystä. Levinin mukaan metaforinen ilmaus on luettava kirjaimellisesti ja konstruointia vaatiikin *maailma*: on kuviteltava, millainen todellisuuden tulisi olla, jotta metafora viittaisi siihen.

A) Standardikäsitys metaforasta

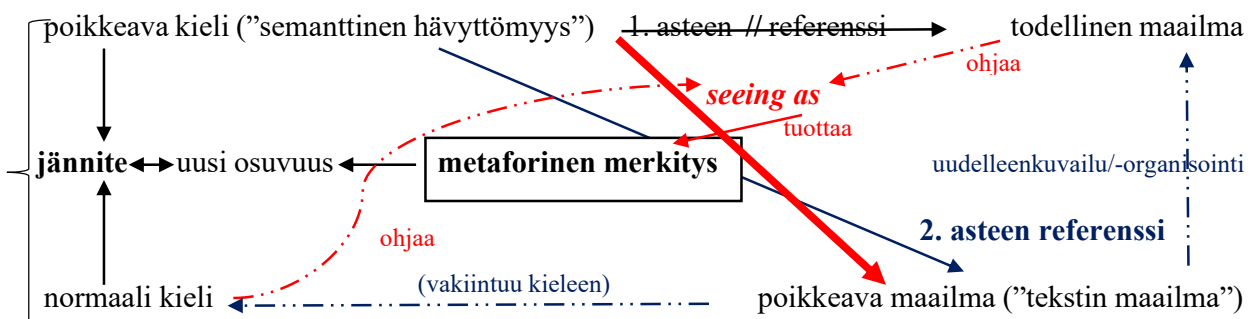


B) Levinin ”kirjaimellinen” metaforakäsitys



Kuvio 2: kaksi metaforakäsitystä (mukailtu teoksesta Levin 1988, 2).

Levinin käsityksen mukaan tulkinnessa ei konstruoida niinkään metaforan (kirjaimellista) merkitystä vaan konstruoidaan tai uudelleenajattelaa se, mitä tiedämme maailmasta. Kuten hän toisaalla ilmaisee, metafora ei ole uusi tapa sanoa vanha ajatus vaan uusi ajatus, jota ei voinut sanoa vanhoilla tavoilla ja sanoilla (Levin 1993, 91–92). Levinin ajatus metaforasta todellisuuden uudelleenkuvaailuna (*refashioning*; *ibid.*, 90) muistuttaa Ricœurin elävää metaforaa (tosin metaforan tulkinnessa Levin painottaa metaforisen ilmauksen lukemista kirjaimellisesti, Ricœur taas metaforisessa ilmauksessa vaikuttavaa kirjaimellisen ja poikkeavan kielen jännitettä). Esitän alla hahmotelmani Ricœurin metaforateorian keskeisistä käsitteistä Levinin kaavioon sovitettuna.



Kuvio 3: Ricœurin metaforateorian pääpiirteet

Kuvio 3 tavoittaa toivoakseni – varsin sekavasta muodostaan huolimatta (pahoitteluni!) – Ricœurin metaforateorian pääpiirteet, ainakin sen oman tutkielmani kannalta keskeisiksi katsomani piirteet.

Metafora on yhtäältä merkitystä: poikkeavasta predikaatiosta johtuva semanttinen hävyttömyys, jännite absurdin kirjaimellisen merkityksen ja uuden osuvuuden perustavan metaforisen merkityksen välillä. Toisaalta metafora on myös tapahtuma: metaforisen merkityksen tuottamista *seeing as* -kokemusaktissa, toisen asteen referenssin viittauskohteen eli tekstin maailman syntymää ja sen kautta mahdollistuvaa todellisuuden uudelleenkuvausta, maailman avautumista lukijalle uudella tavalla.

Jos ricœurlainen elävä metafora hyväksytään metaforisuuden alkuperäiseksi muodoksi, metaforaan kuuluu värikkään kuvailun lisäksi semanttisen innovaation momentti. Siitä voi seurata (mikäli metafora on osuva ja elävä) kognitiivinen funktio, todellisuuden uudelleenkuvausta tai toisin näkeminen⁷⁶. Kenties ”pöhötäutiin sairastunut” julkinen talouskin on aikanaan ollut tuore metafora, tapa kuvata uudelleen aiemmin itsestään selvänä pidettyä laajaa ja edelleen kasvavaa julkista sektoria. Valtiovarainministeri Viinaseen budjettipuheessa pöhöttymismetaforaa seuraavat vaatimukset *tilan* luomisesta avoimelle sektorille, markkinavoimille ja kilpailulle, samoin lupaus keskushallinnon ja maataloustukien *supistamisesta* (PTK 50/1991, 1264). Ehkäpä pöhötäutimetafora näin avaa uusia poliittikamahdollisuuksia kuvailemalla julkista sektoria aiemmista ”normaaleista” kuvauksista (esimerkiksi vankat rakenteet) poikkeavasti? Tämän osoittaminen vaatisi toki omaa tutkimustaan.

Paul Ricœurin metaforateorian suhdetta yllä käsiteltyihin aiempiin metaforateorioihin voi nyt tiivistää seuraavasti. Ricœurin teoria korostaa aristoteelisen teorian tavoin samankaltaisuuksia, analogioita ja metaforan kykyä ”tuoda asiat silmien eteen”. Semanttisia tai vuorovaikutusteorioita seuraten Ricœur huomioi metaforan lause- ja tekstitason ilmiönä, joka luo uutta ymmärrystä metaforisten ja kirjaimellisten elementtien vuorovaikutuksessa.⁷⁷ Ylipäätään Ricœurin filosofialle on tyypillistä

⁷⁶ Haastattelussa vuodelta 1982 Ricœur toteaa olevansa tyytymätön ilmaukseen ”uudelleenkuvausta” (engl. ja ransk. *re-description*), jonka hän *La métaphore vivessa* lainasi Max Blackin ja Mary Hessen tieteellisiä malleja koskevasta terminististä. Ricœurin huolena vaikuttaa olevan, että (re)deskriptiosta puhuminen yhdistyy Richard Rortyn kritisoimaan representationalismiin eli käsitykseen tiedosta todellisuuden heijastuksena mielessä (representationalismista ja anti-representationalismista ks. esim. Rorty 1991). Ricœur korostaa haastattelussa, että metaforan referentiaalisuus on luovaa referentiaalisuutta, ja että (re)deskriptio sijaan hän puhuisi nyt metaforan kyvystä ”uudelleenmuotoilla tapaamme katsoa asioita” (*reshaping our way of looking at things*). (Reagan 1996, 106–107.) Tällä käsitteellisellä siirtymällä Ricœur tahtonee myös korostaa lukijan aktiivisuutta ja lukemisen välittävää roolia uudelleenkuvaustessa tai -tulkinnaassa, minkä hän katsoo *La métaphore vivessa* jääneen liian vähälle huomiolle (ks. Ricœur 2005b, 164–166).

⁷⁷ En ole käsitellyt pragmatistisia metaforateorioita, koska keskeiset niistä edustavat tekstit (mm. Davidson 1978, Searle 1993 [1979]) julkaistiin vasta *La métaphore vivessa* jälkeen, eikä Ricœur varsinaisesti käy keskustelua pragmatististen metaforateoreetikkojen kanssa. He – toisin kuin Ricœur – kiistävät metaforan olevan semanttinen innovaatio. Donald Davidsonille metaforan ymmärtäminen ei edes ole sen kognitiivista prosessointia, metaforisen merkityksen dekodeusta (semanttisten teorioiden tapaan) tai ilmauksen piilomerkitysten päättelyä puheaktin metaforisena sisältönä (Paul Griceen pragmatismien tapaan). (Nogales 1999, 113–114.) Toisaalta yhtäläisyytenä voi havaita sekä pragmatistien että Ricœurin tutkivan metaforaa dynaamisena kielenkäytön ilmiönä. Niin Ricœur kuin Davidson pitävät metaforaa tapahtumana, joka pakottaa jäsentämään maailmaa uudelleen. Ricœur korostaa metaforisen ja kirjaimellisen luennan välistä jännitettä, joka semanttisen sopimattomuuden kautta johtaa toisen asteen merkitykseen ja uuteen tapaan katsoa asioita, kun taas Davidsonille (1978, 38–46; 1993, 205–215) metafora on huomion herättämistä ja lukijan ravistelua, ”tönäisy” tai ”isku päähän”; metafora hätkäyttää ajattelemaan yllättäviä samankaltaisuuksia, mutta uutta semanttista sisältöä (metaforista merkitystä) siihen ei pragmatistien mukaan kuulu. Ricœurin teoriaa (tai siitä kehittelemääni versiota) ja konseptuaalista metaforateoriaa (CMT) puolestaan vertailen lyhyesti tutkielman päätösluvussa poliittisen metaforien tutkimuksen osalta.

toimia välittäjänä erilaisten traditioiden välillä; siellä missä muut näkevät dikotomioita, näkee Ricœur dialektiikkaa (Reagan 1996, 99). Tämä välittävä rooli ilmenee myös Ricœurin metaforateoriassa. Italialainen filosofi, kielitieteilijä ja semiootikko Umberto Eco on väittänyt, että kaikki metaforatutkimus joutuu valitsemaan kahden kannan väliltä: joko kieli on alkujaan ja perustavasti metaforista tai se on sääntöjen hallitsema järjestelmä, kone, jossa metafora on poikkeus, ellei peräti toimintahäiriö (Eco 1983, 218; vrt. Hawkes 1972, 92). Ricœurin teoria yhdistää nämä vastakohtaiset käsitykset kielestä ja metaforasta. Yhtäältä metafora edustaa semanttista innovatiivisuutta, kielen perustavaa luovuutta. Toisaalta säännöllisesti käyvä ”kielikone”, sanojen vakiintuneet tai kirjaimelliset merkitykset, ovat välttämätön osa uuden, metaforisen merkityksen syntyprosessissa. Ricœurin välittäjän rooli näkyy paitsi hänen filosofointinsa tyyliässä, myös sen vaikutteissa. Franke (2000, 143–144) toteaa, että metaforaa on filosofiassa tutkittu kolmesta teorialaditiosta tai paradigmasta käsin. Lähtökohtana on ollut joko angloamerikkalainen analyttinen kielifilosofia, ranskalainen strukturalismi ja semiotiikka tai saksalaisvaikutteinen hermeneutiikka. Ricœurin metaforatutkimus *La métaphore vive* yhdistää suvereenisti vaikutteita kaikista kolmesta mainitusta perinteestä.

Ricœurin dialektinen välittäjärooli ei kuitenkaan jää vain eri teorioita ja traditioita kertaavaksi referoinniksi. Aiempien teorioiden vahvuuksia yhdistellen ja eri traditioita keskusteluttamalla hän onnistuu myös tuottamaan uutta ymmärrystä, laajentamaan kielifilosofista näkemystä metaforan toiminnasta. Ricœurin hermeneuttinen metaforateoria mahdollistaa puheen metaforisesta merkityksestä, metaforisesta toisen asteen referenssistä sekä – onnistuneiden metaforien tapauksessa – metaforan totuudesta. Jonkinlainen intuitio siitä, että metafora tuottaa uutta, tai ainakin uudenlaista ymmärrystä maailmasta ohjaa niin runoilijaa, malleja hyödyntävää tieteilijää kuin tavallista metaforan kuulijaa. Ricœurin teoria tarkentaa käsitystämme siitä, miten metafora tämän uuden ymmärryksen tuottaa. Samalla hermeneuttinen metaforateoria, etenkin sen korostama jonakin-näkeminen, *seeing-as*, säilyttää metaforalle olennaisen jännitteen eikä palauta metaforaa kirjaimelliseen käännökseensä.

Juuri jonakin-näkemisessä piilee Ricœurin teorian vahvuus.⁷⁸ Elävä metafora ei ole valmiina annettu kielikuva vaan aktiivinen tulkintaprosessi. Aristoteleen (*Rhet.* III, 1411b25–28) mukaan hyvät ja havainnolliset metaforat ”ilmaisevat asioita toiminnan tilassa” – hyvät metaforat ovat eläviä. Yli kaksi vuosituhatta myöhemmin saksalaisfilosofi ja hermeneutiikan suurnimi Hans-Georg Gadamer toteaa: ”on selvää, että kieli elää aina konventionaalisuuden ja vallankumouksellisen avautumisen

⁷⁸ Tältä osin Ricœurin metaforateoria eroaa muista samankaltaisista ns. jänniteteorioista. Näistä esimerkkeinä voidaan mainita Douglas Berggrenin (1962) teoria, jossa ”vitaaliset” ja jännitteiset metaforat ovat olennaisia niin tieteissä, taiteissa kuin filosofiassa, sekä Eva Kittayn (1987) ”perspektivalistinen” teoria, jossa metaforan toimintaa ja sen tuottamaa uutta ymmärrystä selitetään semanttisten kenttien välisen jännitteen avulla. Kittayn teosta voi suositella analyttisempään kielifilosofiaan taipuvaisille lukijoille; Kittayn käsitykset metaforan merkityksestä, referenssistä ja kognitiivisesta roolista ovat pitkälti yhteneviä Ricœurin kanssa mutta esitystapa on huomattavasti teknisempi.

jännitteessä” (Gadamer 2004, 97). Vaikkei Gadamer kyseisessä yhteydessä kommentoikaan metaforaa, saati Ricœuria, lausahdus kiteyttää kirjaimiksi Ricœurin metaforateorian hengen niin sattuvasti, ettei sitä sovi jättää siteeraamatta. Todellisuuden, ihmisymmärryksen ja kielen välisenä jännitteisenä vuorovaikutuksena ja uudelleenkuvaailuna toimiva *metafora on elävää kieltä*. Kyse ei ole pelkästä retorisesta kielikuvasta vaan perustavammin inhimillisestä tavasta havaita ja ”tehdä” maailmaa. Näin ymmärrettynä metafora edustaa Ricœurille erästä luovan imaginaation muotoa. Hahmottelenkin seuraavassa alaluvussa lyhyesti ricœurilaisen elävän metaforan suhdetta Ricœurin laajempaan käsitykseen imaginaatiosta.

3.4. Metafora poeettisen imaginaation muotona

Tässä alaluvussa tarkastelen Ricœurin käsitystä imaginaatiosta. Tämä on tutkimustehtäväni kannalta tärkeää kahdesta syystä. Yhtäältä imaginaation tarkastelu suhteuttaa metaforan Ricœurin filosofian laajempiin linjoihin. Toisaalta imaginaation tarkastelu yleisellä tasolla enteilee ja alustaa analyysiani Ricœurin sosiaalista ja poliittista imaginaatiota koskevasta teoretisoinnista. Näitä imaginaation muotoja tutkin luvussa 5, jossa kehitellen niiden avulla esitystäni metaforan poliittisista funktioista.

Ensin on todettava, ettei Ricœur tarkoita imaginaatiolla mielikuvitusta sanan arkimerkityksessä. Hänen mukaansa imaginaation tuotteiden (*images*, joilla ei tarkoiteta vain kuvia, *pictures*) ”huonosta maineesta” johtuu, ettei imaginaatiota ole nykyfilosofiassa juuri käsitelty. Imaginaation tuotteita on pidetty subjektiivisina ja psykologistisina ilmiöinä, yksityisinä mielentiloina tai mielikuvina, joissa ei ole erityistä filosofista mielenkiintoa. (Ricœur 2008a, 165.) Imaginaatio on ymmärretty joko aistimusten näkökulmasta, jolloin sitä on pidetty ”pseudo-havaintona”, tai käsitteellisen ajattelun näkökulmasta, jolloin se edustaa esikäsitteellistä; kummassakin tapauksessa imaginaatio edustaa vastakohtaa ”itsessään todelle”, ja se on samastettu illuusioon (Schaldenbrand 1979, 60). Mitä imaginaation tuotteet sitten ovat, ja miksi imaginaatio on filosofisesti mielenkiintoinen ilmiö? Sitä pyrin tässä alaluvussa selvittämään Ricœurin ja Ricœur-kommentaattoreiden tekstejä tarkastellen.

Tärkeimmät Ricœurin tutkimat imaginaation lajit ovat symbolinen imaginaatio, jota käsittelee teos *Finitude et culpabilité* (1960; engl. *The Symbolism of Evil*), uni-imaginaatio, jota tutkii teos *Essai sur Freud* (1965; engl. *Freud and Philosophy*) sekä poeettinen imaginaatio, johon pureutuvat erityisesti metaforatutkimukset ja *Temps et récit*-trilogia (1983–1985; engl. *Time and Narrative*). (Kearney 2004, 42.) Kaikki kolme imaginaation lajia liittyvät Ricœurin filosofiseen antropologiaan. Samalla siirtymä symbolisesta ja uni-imaginaatiosta kohti poeettista imaginaatiota vastaa Ricœurin käännöstä kohti hermeneutiikkaa ja tekstin kysymyksiä. Ricœurin erona edeltävään imaginaation tutkimukseen nähden onkin imaginaation kielellisyyden korostaminen. Aiemmassa fenomenologisessa filosofiassa

(Husserl, Sartre ja Merleau-Ponty) imaginaatio ymmärrettiin visuaalisesti, jonkinlaisena näkemisen muotona tai suhteessa näkemiseen. Ricœur korvaa visuaalisen lähtökohdan verbaalisella, mikä on omiaan korostamaan imaginaation poeettista roolia, sen kykyä tuottaa jotakin uutta. (ibid., 35–40.) Ricœurin käsitykset imaginaatiosta ja elävästä metaforasta vaikuttavat näin ollen varsin läheisiltä.

Edellä (alaluvussa 3.1.) imaginaatio mainittiin *seeing as*:n yhteydessä mutta metaforiseen imaginaatioon sisältyy muutakin. Ricœur erottaa siitä kolme momenttia. Ensimmäinen on kielellinen ja Ricœur vertaa sitä Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* produktiivisen imaginaation skematismiin, joka on eräänlainen syntetisoiva operaatio.⁷⁹ Metaforan tapauksessa kyse on *predikatiivisesta assimilaatiosta*, joka yhdistää aiemmin erilliset ja etäiset semanttiset kentät tuottaen semanttisen innovaation. Metaforisen imaginaation semanttinen momentti on produktiivista imaginaatiota, kyky tuottaa uusia yhdistelmiä (assimilaatioita) eroista huolimatta ja niiden kautta. (Ricœur 1978b, 147–149.) Toinen Ricœurin erottama momentti seuraa edellisestä ja on kuvallinen (*pictorial*), ikoninen tai ”kvasi-optinen”. Kyse on metaforisesta *seeing as*:sta, jota edellä laajasti esiteltiin (ks. myös ibid., 149–151). Myös kolmatta metaforisen imaginaation momenttia on jo käsitelty: se on kirjaimellisen referenssin sulkeistaminen (*epokhé*) ja toisen asteen referenssin muodostaminen (ibid., 151–153).

Metaforisen imaginaation momenteista syntyvät metaforinen merkitys ja referenssi, metaforan ”maailma” ja metaforan (mahdollinen) totuus. On silti muistettava näiden jännitteinen luonne: ne kaikki perustuvat predikaatiolle, jossa X on (kuin) Y ja X ei ole Y. Metaforinen imaginaatio tuottaa siis, kuten Mary Schaldenbrand osuvasti toteaa, ”sukulaisuutta konfliktin kautta” (*kinship through conflict*). (Schaldenbrand 1979, 69–75.) Ricœur itse tiivistää metaforisen imaginaation seuraavasti:

⁷⁹ Ricœur (1978a, 199; 1991a, 126; 2008a, 169) vertaa usein metaforaan liittyvää predikatiivista assimilaatiota Kantin skematismiin, muttei valitettavasti selvennä jälkimmäistä muuten kuin toteamalla skematismien imaginaation prosessiksi, joka tarjoaa käsitteelle kuvan. Kantilla skematismi tarkoittaa kutakuinkin mekanismia, jolla empiirinen käsite (esim. lautanen) voidaan ”subsumoida” puhtaan käsitteen (esim. ympyrän geometrinen käsite) alle eli soveltaa kategoriaa ilmentymään. Transsendentaalinen skeema on empiirisen intuition ja puhtaan ymmärryksen käsitteen erilaisuutta välittävä representaatio. Skeema toimii kategorian ja ilmentymän välittäjänä, koska se on (eri tavoin) samanlainen sekä kategorian että ilmentymän kanssa; *aika* on ymmärryksen ja aistimellisuuden yhdistävä tekijä (ks. Koistinen 2013, 32). (Kant 2013, 130.) Skeema on kuvittelukyvyn (imaginaation) tuotos, joka hankkii käsitteelle kuvan. Ymmärryksen skematismi on Kantin sanoin ”salattu taito”, josta ”voidaan sanoa vain sen verran, että *kuva* on produktiivisen kuvittelukyvyn empiirisen kyvyn tuotos, ja aistimellisten käsitteiden (kuten avaruudessa olevien figurien) *skeema* on puhtaan *a priori* -kuvittelukyvyn tuotos ja ikään kuin sen monogrammi, ja vasta tämän kyvyn avulla ja sen mukaisesti tulevat mahdollisiksi kuvat, jotka kuitenkin on yhdistettävä käsitteeseen aina niitä kuvaavan skeeman välityksellä ja jotka eivät sinänsä ole täysin yhdenmukaisia sen kanssa.” Esimerkiksi koiran aistimellinen käsite perustuu skeemaan, ”jonka mukaan kuvittelukyky voi piirtää yleisesti nelijalkaisen eläimen avaruudellisen muodon olematta minkään yksittäisen, kokemuksen minulle tarjoaman erityisen avaruudellisen muodon [...] rajoittama.” (ibid., 131–132.) Kant vaikuttaa erottavan tällaiset puhtaan aistimellisten käsitteiden (kuten nelijalkaisen eläimen) skeemat puhtaan ymmärryksen käsitteiden skeemoista (esim. ”[s]ubstanssin skeema on reaalisen pysyvyys ajassa”). Ricœur viitanee skematismilla pikemmin sen aistimelliseen muotoon. Joka tapauksessa myös puhtaat ymmärryksen käsitteet saavat suhteen objektiin ja tarkoitteen ainoastaan skeemojen kautta, ja kategoriat eivät ilman skeemoja representoi mitään kohdetta. (ibid., 132–134.) Skematismien tarkempi erittely jääköön Kant-tuntijoille (jollainen kirjoittaja ei väitä olevansa). Schaldenbrand (1979, 71) tiivistää, että Kantin skematismi yhdistää käsitteen empiiriset ja ymmärrykseen liittyvät (*intelligible*) aspektit, kun taas Ricœur antaa skematismille ”kielellisen käänteen”: produktiivinen imaginaatio skematisoi metaforista attribuutiota.

Imaginaatio ei ainoastaan skematisoi termien välistä predikatiivista assimilaatiota synteettisellä käsityksellä [*insight*] [niiden] samankaltaisuuksista, eikä se ainoastaan kuvita merkitystä kognitiivisen prosessin herättämien ja kontrolloimien kuvien avulla. Pikemmin se osallistuu konkreettisesti tavallisen referenssin *epokhéhen* ja uusien maailman tosin kuvaamisen mahdollisuuksien projisoimiseen. (Ricœur 1978b, 154; suom. KK.)

Metaforinen imaginaatio on siis sekä semanttista että kuvallista mutta mikä olennaisinta, se on produktiivista eli tuottaa uusia tapoja todellisuuden kuvaamiseen. Ricœur (1978b, 154) korostaa, että tämä metaforan (ja laajemmin fiktion⁸⁰) produktiivinen rooli voidaan tunnistaa vain, jos se erotetaan reproduktiivisesta imaginaatiosta, jonka tuotteet ovat vain mielikuvia jo aiemmin havaituista asioista.

Reproduktiivisella imaginaatiolla Ricœur viittaa David Humeen näkemykseen imaginaation tuotteista (*images*; käytän jatkossa latinan termiä *imago*⁸¹) havainnon haalistuneina jälkinä⁸². Tämä muistuttaa erottelua ideoihin ja impressioihin, ja Hume katsookin imaginaation muodostavan ideoita impressioiden pohjalta (Hakkarainen 2005, 84). Imaginaatio on siis kyky (*faculty*), joka voi jäljitellä aistihavaintoa, muttei saavuta sen voimaa ja eloisuutta (Hume 2008, II.1). Niinpä humelainen *imago* viittaa todelliseen mutta poissaolevaan kohteeseen, se reprodusoi havainnon kyseisestä kohteesta tai tuottaa havainnon heikentyneen läsnäolon. (Ricœur 2008a, 165–166.)⁸³ Huomattakoon, että tiukassa mielessä reproduktiivinen imaginaatio ei salli ”jonakin-näkemistä” (*seeing as*), joka ei ole havainto.

Produktiivisella imaginaatiolla Ricœur viittaa kykyyn kutsua esiin poissaolevan sijaan olematon kohde. Produktiivisen imaginaation tuotteet ovat fiktioita, joiksi Ricœur lukee muun muassa unet ja kaunokirjallisuuden (mutta myös esimerkiksi tieteelliset mallit). (Ricœur 2008a, 165–166.) Tätä imaginaation lajia edustaa jo mainittu Kant, jolla imaginaatio toimii aistimellisuuden ja ymmärryksen

⁸⁰ Fiktiolla Ricœur viittaa tässä produktiivisen imaginaation tuotteisiin ylipäättään. Toisessa tekstissä hän erottaa fiktiot reproduktiivisen imaginaation tuottamista mielikuvista. Jälkimmäisiä voi pitää analogisina muotokuvien (*portrait*) kanssa: kumpikin viittaa johonkin poissaolevaan (menneeseen aistihavaintoon tai poissaolevaan henkilöön). Fiktio sen sijaan ei viittaa mihinkään poissaolevaan originaaliin, vaan sillä on ”produktiivinen referenssi”: se keksii ja löytää viitaukskohteensa. (Ricœur 1991a, 120–121.) Ricœur ei luo dikotomiaa poeettisen ja epistemologisen imaginaation välille vaan lukee fiktioiksi niin kirjallisten ja kuvataiteiden tuotteet kuin tieteelliset mallit ja analogiat. (ibid., 134–135.)

⁸¹ Monimerkityksinen *imago* tarkoittaa niin kuvaa, muotoa, näkyä, harhakuvaa, mielikuvaa, vertauskuvaa kuin ajatusta.

⁸² Sama ajatus esiintyy jo Thomas Hobbesilla: ”MIELIKUVITUS ei siis ole muuta kuin *vaimenevaa aistimusta*” (Hobbes 1999, 38; kursiivi alkuperäinen). Jani Hakkarainen (2005) esittääkin, että Hobbesin ja Humeen imaginaatiokäsitysten perustana on sama empiristinen kopioperiaate (kaikki yksinkertaiset ideat johtuvat yksinkertaisista impressioista; ibid., 78). Aikanaan jo Aristoteles totesi, että ”mielikuvitus [*fantasia*] on eräänlainen heikko havainto” (*Rhet.* I, 1370a28–29).

⁸³ Hume kylläkin näyttää ehdottavan, että imaginaatio ei kykene ainoastaan palauttamaan havaintoja mieleen vaan myös yhdistelemään niitä luovasti: ”Hirviöiden muodostaminen ja ristiriitaisten [*incongruous*] muotojen ja hahmojen yhteen liittäminen käy imaginaatiolta yhtä helposti kuin kaikkein luonnollisimpien ja tutuimpien kohteiden mieltäminen.” (Hume 2008, II.4; suom. KK.) Kyse ei kuitenkaan ole produktiivisesta imaginaatiosta ricœurlaisessa merkityksessä, sillä Humeen mukaan imaginaation tuottamat yhdistelmät (kultainen vuori, hyveellinen hevonen) palautuvat ennalta tuttuihin kokemuksiin ja aistimuksiin. Mielen luova voima rajoittuu näiden annettujen materiaalien muokkaamiseen ja yhdistelyyn. (ibid., II.5.) Jätän lukijan pohdittavaksi, onnistuisiko Hume redusoidaan ”pöhöttyneen julkisen talouden” yksinkertaisiin impressioihin, tai voiko aistihavaintojen raaka-aineesta muodostaa surullisen puun tai nauravan meren kaltaisia metaforia (vrt. Levin 1988, 64, 70, jonka mukaan tällaisia affektiivis-emotionaalisia metaforia ei voida mieltää [*conceive*] samalla tavoin kuin Humeen kultaista vuorta). Joka tapauksessa Ricœurille produktiivisen imaginaation tuotteiden syntyprosessi (ja ontologinen status) eroaa Humeen reproduktiivisista *imagoista*. Vrt. kuitenkin Hakkarainen (2005, 85–98) Humeen imaginaation aktiivisista, assosiatiivisista, ideoita elävöittäivistä ja intellektuaalisista funktioista.

syntetisoijana (Matherne 2016, 57). Toisena produktiivisen imaginaation edustajana mainitaan Jean-Paul Sartre, joka esittää teoksessa *L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination* (1940), että imaginatiivisen tietoisuuden kohde (toisin kuin havainnon kohde) asetetaan ei-minään, ja että taideteos imaginaation tuotteena on jotain epätodellista (*irréel*) (ks. Hester 1967, 122–125). Tiivistäen voi sanoa, että jos reproduktiivinen imaginaatio liittyy *imagon* objektiin ja havaintoon, produktiivinen imaginaatio katsoo *imagon* subjektin ja luovuuden tuotteeksi (Kearney 2004, 38).

Reproduktiivinen–produktiivinen -jaon⁸⁴ lisäksi Ricœur esittää toisenkin ”imaginaation akselin”. Imaginaatiota voi tarkastella sen perusteella, mikä on havaitsijan käsitys imaginaarisen ja todellisen suhteesta. Tämän akselin ääripäät ovat ”lumoutunut tietoisuus” (*fascinated consciousness*) ja kriittinen tietoisuus. Edellinen ottaa *imagon* todesta, sekoittaa sen todellisuuteen. Esimerkkinä tästä Ricœur antaa Spinozan tajunnan teorian käsitteen *imaginatio*, jonka Spinoza kontrastoi luotettaviin tiedon muotoihin, järkeen ja intuitiiviseen tietoon. Spinozan imaginaatio eli ”mielipide tai kuvittelu” (*opinio vel imaginatio*) perustuu joko yksilöolioiden havaitsemiseen tai merkkeihin ja sen ideat ovat ”epäadekvaatteja ja sekavia”. Rationalisti Spinozan mukaan imaginaatio on ainoa epätoden syy, kun taas yleisillä käsitteillä ja olemuksilla operoivat järki ja intuitiivinen tieto johtavat totuuteen. (Spinoza 1994/1967, II.40–41.) Akselin toisessa päässä on kriittinen tietoisuus, joka tiedostaa etäisyyden todellisen ja imaginaarisen välillä ja käyttää imaginaatiota todelliseen kohdistuvan kritiikin instrumentina. Ricœurin esimerkkinä kriittisestä tietoisuudesta on Husserlin transsendentaalinen reduktio (siirtymä luonnollisesta fenomenologiseen asenteseen).⁸⁵ (Ricœur 2008a, 166–167.)

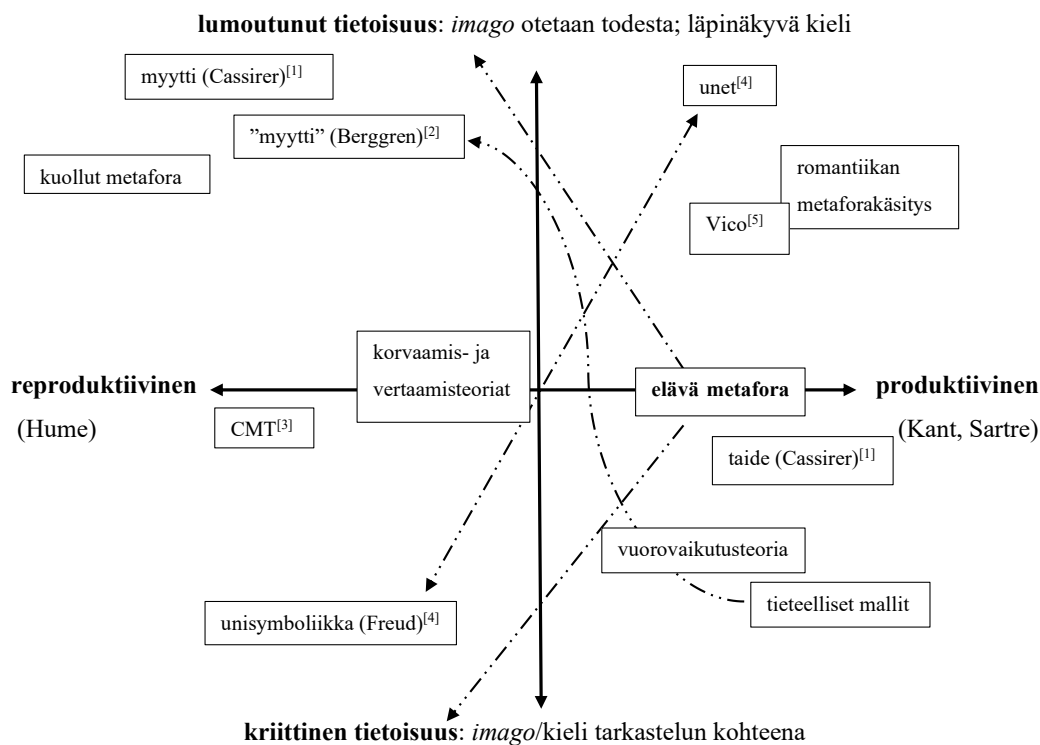
Ricœur selvästi pitää elävää metaforaa produktiivisen imaginaation tuotteena. Epäselvempää on, mihin se sijoittuu kriittisen ja ”lumoutuneen” tietoisuuden akselilla. Vaikuttaa siltä, että metafora voi taipua molempiin suuntiin. Yhtäältä Ricœur toteaa poeettisen kielen pyrkivän kiertotietä ”vaikutelmia todempaan todellisuuteen” (Ricœur 2000, 112), mikä viittaisi *imagojen* todesta ottamiseen ja siten lumoutuneeseen tietoisuuteen. Romantiikan edustajat katsoivatkin imaginaation yleensä ja metaforan erityisesti tuovan runoilijan (ja lukijan) syvempään yhteyteen luonnon tai todellisuuden kanssa, kuin mihin järki ja kirjaimellinen tai proosan kieli kykenevät (ks. Hawkes 1972, 36–56; Levin 1988, 206–

⁸⁴ Itse asiassa Kant erottaa ainakin luennessa *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) kolme imaginaation (*Einbildungskraft*) muotoa: reproduktiivisen, produktiivisen ja luovan (*schöpferisch*) (Hakkarainen 2005, 90). Kaksi ensimmäistä sisältyvät Hakkaraisen mukaan myös Humeen imaginaatiokäsitykseen (ibid., 90–91). Tämä problematisoi Ricœurin vastakkainasettelun reproduktiivisen (Hume) ja produktiiviseen imaginaation (Kant, elävä metafora) välillä. Kenties Ricœurin Hume-tulkinta on turhan karkea. Voi myös kysyä, miksi hän viittaa vain Kantin produktiiviseen imaginaatioon (”l’imagination productrice kantiennne”; Ricœur 1975, 264) eikä käsittele luovan imaginaation suhdetta elävään metaforaan. Ricœur tosin viittaa metaforateksteissään vain Kantin *Kritiikkeihin*, ei luento, jolla Kant esittää Hakkaraisen mainitseman kolmijaon. Yleisemmin Kantin yhteydessä viitataankin reproduktiivisen (empiirisen) ja produktiivisen (transsendentaalisen) imaginaation kahtiajakoon, jota hän käyttää myös mainitulla luennessa (Matherne 2016, 55–57). Ainakin *Arvostelukyvyyn kritiikissä* produktiivinen imaginaatio ja luovuus samastetaan (ibid., 63). Jätän näiden ongelmien selvittelyn Hume- ja Kant-tuntijoille ja pitäydyn Ricœurin esittämässä imaginaation kahtiajaossa.

⁸⁵ Imaginaation tärkeydestä osana Husserlin fenomenologista metodia ks. tarkemmin Jansen 2016, 76–79.

237). Toisaalta samassa yhteydessä Ricœur (2000, 112) toteaa myös tieteellisten mallien pyrkivän ”todempaan todellisuuteen”. Kun huomioidaan metaforien ja mallien samankaltaisuus konstruktioina ja heuristisina fiktioina (ibid.), avautuu kriittisen tietoisuuden mahdollisuus. Eikö elävä metafora voisi lumoamisen sijaan tai ohella kiinnittää lukijan huomion luonteeseensa fiktiona ja konstruktiona, saada pohtimaan omaa tuotantoprosessiaan ja ylipäättään korostaa kieltä todellisuutta (tai vähintään käsitystämme todellisuudesta) konstruoivana tekijänä, ei ainoastaan läpinäkyvänä mediumina?

Tulkitsen Ricœurin imaginaation akseleiden avulla elävän metaforan produktiivisen imaginaation tuotteeksi, joka sisältää sekä ”lumoavan” että kriittisen potentiaalin. Hahmottelen akseleiden pohjalta kuvion, johon sijoitan eri metaforateorioihin perustuvia metaforatyyppejä sekä muita imaginaation ja symbolismin⁸⁶ muotoja. Koko asetelma on ricœurlaisesti virittynyt, eikä esitys edusta viimeistä sanaa imaginaation muotojen ontologisesta statuksesta tai (epä)kriittisyydestä. Kaavio on oma tulkintani ja suuntaa-antava hahmotelma elävän metaforan suhteesta imaginaatioon ja sen eri muotoihin.



Kuvio 4: Ricœurin ”imaginaation akselit”

Perusteet eri metaforakäsitysten asemoimiseen imaginaation akseleille lienevät pääosin lukijan pääteltävissä tutkielman aiemmissa osissa käydyin keskustelun pohjalta. Kaaviossa yläindeksillä varustetuista imaginaation muodoista on kuitenkin syytä sanoa muutama selventävä sananen.

⁸⁶ Ricœurin symbolikäsitys on laaja: ”Kutsun symboliksi kaikkia merkitysrakenteita, joissa on suoran, ensisijaisen tai kirjaimellisen merkityksen ohella lisämerkitys, ja tätä epäsuoraa, toissijaista, figuratiivista lisämerkitystä ei voi käsittää kuin ensimmäisen, suoran merkityksen kautta.” (Ricœur 2005a, 150.) Metafora sisältyy tähän symbolin määritelmään.

[1] Ernst Cassirer on teoksessa *Philosophie der symbolischen Formen* esittänyt, että myytit edustavat maagista maailmankuvaa ja mimeettistä ajattelua, jossa sana ja sen viittauskohde sulautuvat yhteen (mistä todisteena ovat esimerkiksi nimitäbut: sana 'Jahve' jollakin tavalla on Jahve, joten sitä ei tule turhaan lausua). Taiteet ovat askel mimeettisestä kohti puhtaan symbolista: taideteos on konkreettinen ja "itseriittoinen kosmos", mutta toisin kuin myytti, taide tiedostaa oman symbolisuutensa ja etäännyttää todellisuudesta. (Ks. Hester 1967, 103–105.)

[2] Douglas Berggren käyttää termiä myytti hiukan erilaisessa merkityksessä kuin Cassirer. Myytti on metaforan tai tieteellisen mallin väärinkäyttöä (*abuse*). Myytti on "uskottu absurdi-teetti", joka syntyy, kun metafora tulkitaan yksiselitteisesti, pää- ja apusubjekti sekoittuvat, jännite katoaa ja metaforasta tulee kirjaimellinen totuus (*the [ei a] literal truth*); tai kun mallille – joka on imaginaatiivinen konstruktio – annetaan itsenäinen ja "substansiaalinen" todellisuus eli reifioidaan malli. (Berggren 1962, 244–245; Berggren 1963, 455–456.)⁸⁷

[3] Konseptuaalinen metaforateoria (CMT) lähenee reproduktiivista imaginaatiota, sillä teorian keskeisiin oletuksiin kuuluu, että konseptuaaliset metaforat (eräänlaiset ajattelun skeemat) perustuvat (keholliseen) kokemukseen. Konseptuaalinen metafora (esim. ENEMMÄN ON YLHÄÄLLÄ) perustuu kokemukseen (nesteeseen pinta astiassa kohoaa tai pinon korkeus kasvaa, kun siihen lisätään jotakin); TIETÄMINEN ON NÄKEMISTÄ, sillä saamme useimmat asiat tietoomme näköaistin kautta. (Lakoff 1993, 240–241; Taverniers 2002, 137.) Verbaaliset metaforat (CMT:n termin metaforailmaukset) kuten "hinnat nousivat" tai "kirkas ja selkeä idea" reprodusoivat konseptuaalisia metaforia, ne taas reprodusoivat kokemuksellista perustaa.

[4] Freudilaisen psykoanalyysin tutkimat unisymbolit sijoitan reproduktiivisen imaginaation ja kriittisen tietoisuuden puolelle. Unet reprodusoivat (vääristyneessä muodossa tosin) torjuttuja, tiedostamattomia haluja, ja psykoanalyysi ottaa unisymboliikan kriittisen tarkastelun kohteeksi. Toisaalta Ricœur lukee unet produktiivisen imaginaation piiriin ja toteaa psykoanalyysistä, että se "ei tunne kuin yhden symbolisen ulottuvuuden: tukahdutettujen halujen torjunnan symboliikan". Ricœur katsookin, että hermeneutiikan eräs tehtävä on tällaisten totalisoivien tulkintojen välittäjänä toimiminen ja niiden pätevyysalan kartoitus. (Ricœur 2005a, 152–153.)

[5] Napolilaisfilosofi Giambattista Vico (1668–1744) kehitti teoksessa *Scienza Nuova* (1725/1730/1744) omintakeisen historianfilosofian. Vicolle imaginaatio oli ajattelun ja kielen kehityksen lähde ja hän kutsui imaginaation ohjaamaa maailmankuvaa ja kieltä "poeettiseksi metafysiikaksi" ja "poeettiseksi logiikaksi". Vicon mukaan varhaiset kansat hahmottivat todellisuuden personifikaatioiden ja antropomorfismien kautta, mitä kielen kehitys heijastaa (esimerkkeinä ukkosen jumalallistaminen sekä lukuisat 'joen suun', 'hedelmälihan' ja 'janoisten peltojen' kaltaiset ilmaukset). Niinpä hän piti trooppeja (kielikuvia) – joista metafora on yleisin ja tärkein – ensisijaisena ja välttämättömänä kielen muotona, kun taas abstraktiot, lajitermit ynnä muut ovat myöhäisempää perua. Vicolle kieli ja todellisuuden hahmottamisen tapa yleensä olivat perustavalla tavalla metaforisia tai "trooppisia"; ihmiset ikään kuin loivat maailmaa omaksi kuvakseen. (Ks. Vico 1982, 209–232, erit. 223–226 [*The Third New Science*, §404–409].) Sittemmin samankaltaisia ajatuksia kielen metaforisesta alkuperästä esittivät useat romantiikan edustajat kuten saksalaisfilosofi Johann Gottfried von Herder (Hawkes 1972, 38).

Esittämäni kuvio selityksineen toivoakseni havainnollistaa sitä, millaisten keskustelujen ja traditioiden kanssa Ricœurin imaginaatiotutkimus ja metaforinen imaginaatio asettuvat dialogiin. Ricœur kannattaa produktiivista imaginaatiota ja pitää sitä inhimillisen maailmanhahmotuksen kannalta

⁸⁷ Esimerkki metaforien "mytologisoitumisesta" on "perustan" ja "päällysrakenteen" kohtalo ns. ortodoksimarxismissa. Marxille metaforiset termit, yhteiskunnan (taloudellinen) perusta ja (juridinen, poliittinen, kulttuurinen, ideologinen) päällysrakenteen olivat analyttisiä apuvälineitä kompleksisen sosiaalisen kokonaisprosessin jäsentämiseen. Myöhempi marxismi kuitenkin reifioi metaforat kategorioiksi ja erillisiksi todellisuuden osa-alueiksi. (Williams 1988, 91–99.)

olennaisena. Metafora on hänelle eräs ihmiselle luonteenomaisista imaginatiivisista todellisuuden jäsentämisen muodoista. Elävä metafora on samalla myös uudelleen kuvauksen keino, joten kenties siinä voi nähdä potentiaalia paitsi maailman selittämiseen, myös sen muuttamiseen?

Metaforisen imaginaation seurauksena tavallinen referenssi sulkeistetaan ja mielikuvista (entisten havaintojen reproduktioista) siirrytään fiktion, uuden kuvitteluun. Tavallisen referenssin *epokhé* mahdollistaa uuden, *radikaalimman* tavan katsoa asioita. (Ricœur 1978b, 154–155.) Elävä metafora myös säilyttää ominaisen jännitteensä eikä tuota ilmiselvyyttä ja luonnollistumista toisin kuin usein huomaamattomiksi jäävät konventionaaliset metaforat.⁸⁸ Ricœurin teoria rohkaisee ajattelemaan metaforaa aktiivisena tulkintaprosessina, joka voi osoittaa ”uusia todellisuuden käsitteellistämisen ja artikulaation tapoja” ehdottamalla ennen erillisten semanttisten kenttien jännitteistä yhtäläistymistä (Ricœur 2000, 98–99). Tässä mielessä metaforat paitsi tuottavat semanttisia innovaatioita, myös *muuttavat todellisuutta* sellaisena kuin se meille ilmenee. Ricœurin metaforan ja imaginaation teorioiden perusteella metaforan funktioihin voidaan näin ollen lisätä *poeettinen funktio*: elävä metafora luo uutta (tapaa tulkita) todellisuutta, uutta kieltä sen käsitteellistämiseen ja käsittelyyn.⁸⁹

Ricœur luonnehtii metaforan poeettista funktiota todellisuuden uudelleen kuvailuksi heuristisen fiktion kiertotien kautta (Ricœur 1978a, 247). Miten poeettinen funktio eroaa aiemmin käsitellystä kognitiivisesta funktiosta, saattaa lukija nyt kysyä. Antiikin kreikkalaisille *poiesis* tarkoitti luomista, paljastamista, jonkin ilmestymisen aiheuttamista. Poeettisella funktiolla haluanakin kognitiivisen uuden ymmärryksen lisäksi korostaa uutta käsitteellistämistä ja todellisuuden uudenlaista käsittelyä, uusien, jaettujen kieli- tai käsitepelien luomista. Poeettinen – uutta luova tai paljastava – metafora on kielen artikulaatiokyvyn laajentamista, todellisuuden käsittelytapojen moninaistamista (vrt. Kittay 1987, 125). Jos korvaamisteoria piti metaforaa puhtaan esteettisenä ilmiönä ja vuorovaikutusteoria lisäsi siihen kognitiivisen tai epistemologisen ulottuvuuden, ottaa Ricœur poeettisen funktion myötä vielä askeleen pidemmälle. Sekä Ricœur (1978a, 43) että häntä kommentoiva David Pellauer (2007, 67) ovat maininneet elävän metaforan yhteydessä jopa ontologisen funktion. Ricœur toteaa, että poeettisen kielen funktiona on mahdollisten maailmojen avaaminen (Kearney & Ricœur 2004a, 124). Poeettinen kieli, ja metafora poeettisen imaginaation muotona *par excellence*, voi siis osoittaa kohti nykyisestä todellisuudesta poikkeavia mahdollisia maailmoja, ehdottaa uutta ontologiaa.⁹⁰

⁸⁸ Goatly (2007, 28) havainnollistaa konventionaalisen ja originaalin (elävän) metaforan eroa ilmauksilla *talouskasvu* ja *taloussyöpä*. Nykypäivänä talouden laajeneminen, kuten syöpäkasvain, vahingoittaa ympäristöään ja uhkaa elämän kannalta olennaisia toimintoja. Syöpämetafora ei silti ole ”luonnollisena” otettu ja ohitettu, vaan sen jännite säilyy.

⁸⁹ Käytän termiä poeettinen funktio siis eri merkityksessä kuin aiemmin mainitut poeettisen diskurssin itseensä-viittaa- vuutta korostavat teoreetikot (ks. alaviite 62).

⁹⁰ Vrt. Ricœur (2000, 137): ”Tämä on syväsemantiikan kantama referenssi. Teksti puhuu mahdollisesta maailmasta ja mahdollisesta tavasta suunnata itseään siinä. Tämän maailman ulottuvuudet ovat varsinaisesti tekstin avaamia ja paljastamia. [...] Diskurssissa näyttäminen on samalla *uuden olemisen muodon luomista*.” (Kursiivi KK.)

Imaginaation tematiikka paljastaa Ricœurin hermeneuttisen filosofian (toisin)kuvittelun ja elävän, dynaamisen todellisuuden tulkinnaksi. Se on kaukana kliseestä, joka esittää hermeneutiikan taaksepäin katsovana ja traditiolle uskollisena vanhojen auktorien kanonisiin teksteihin kätkeytyneiden unohdettujen tai epäselvien merkitysten esiin toimittamisena. Elävä metafora alleviivaa, mistä kielen elävyydessä laajemminkin on kyse: ”tekeillä oleva kieli juhlii tekeillä olevaa todellisuutta”⁹¹, kuten Ricœur (1991b, 462) eräässä haastattelussa kauniisti toteaa. ”Kielen tekeillä oleminen”, metaforan poeettinen (tai ontologinen) funktio vihjaa Ricœurin imaginaatiokäsitykseen ja metaforateoriaan implisiittisesti sisältyvästä tai sen sisään luettavissa olevasta poliittisesta potentiaalista.

Jos Ricœurin tavoin nähdään elävä metafora produktiivisen imaginaation tuottamana uudelleenkuvailevana, eivät poliittisetkaan metaforat pelkisty alitajuisiksi assosiaatioiksi ja affektiiviseksi suostutteluksi (edellä kutsuin tätä metaforan hallinnalliseksi poliittisuudeksi), vaikka suuri osa niistä sellaisia olisikin. Sen sijaan elävä poliittinen metafora on ontologinen tapahtuma, imaginatiivinen käytäntö, joka semanttisen innovaation kautta voi osoittaa kohti toisenlaista todellisuuden jäsentymisen tapaa. Kyse ei ole ainoastaan toisin näkemisen vaan myös toisin toimimisen mahdollisuudesta. Imaginaation tuotteet (kuten metaforat ja kertomukset) tarjoavat Ricœurin sanoin ”imaginatiivisia variaatioita” todellisuudesta ja nämä imaginaation mahdolliset maailmat voidaan kenties tehdä todelliseksi toiminnalla. (Kearney 2004, 41–42.) Ricœur ei vain hahmottele teoriaa produktiivisesta ja metaforisesta imaginaatiosta, hän tunnistaa myös erilaisia sosiaalisia imaginaation *käytäntöjä*, joista merkittävimmät ovat ideologia ja utopia (Ricœur 2008a, 177). Näitä palaan tarkastelemaan tutkielman viidennessä luvussa.

Olen tässä luvussa esitellyt Paul Ricœurin metaforateoriaa sekä sen suhdetta metaforateorioiden perinteeseen ja imaginaation tematiikkaan. Ricœurin teoriassa metaforan kognitiivisella funktiolla on tärkeä rooli, minkä lisäksi elävällä metaforalla on poeettinen funktio, kyky luoda uudenlaista (tapaa nähdä ja käsitellä) todellisuutta. Ricœurin filosofiasta esiin lukemani produktiivisen imaginaation, metaforisen uudelleenkuvaamisen ja toisinnäkemisen teemat tarjoavat jo aavistuksia metaforan poliittisesta potentiaalista. Ennen kuin siirryn luvussa 5 hahmottelemaan metaforan poliittista funktiota tai sen politisoivaa poliittisuutta, omaa jatkokehitelmääni Ricœurin metaforateoriaan, on tehtävä selkoa politiikan luonteesta. Tässä tehtävässä hyödynnän toisen ranskalaisfilosofin, Jacques Rancièren politiikkakäsitystä, jota seuraavaksi käymme tarkastelemaan.

⁹¹ ”Language in the making celebrates reality in the making.” Latinankielisen etymologian (*celebro*) elävöittäminen antaa Ricœurin lausahdukselle uusia (vanhoja?) ja varsin osuvia lisämerkityksiä: tekeillä oleva kieli *tunneksii* tekeillä olevan todellisuuden ympärillä; tekeillä oleva kieli *levittää* ja *tekee tunnetuksi* tekeillä olevaa todellisuutta.

4. JACQUES RANCIÈRE JA POLIITTINEN ERIMIELISYYS

4.1. Rancièren käsitys politiikasta

Jacques Rancièren epäortodoksista politiikkakäsitystä voi helpoimmin lähestyä sen kautta, mitä politiikka *ei* ole. Poliitiikka ei ole konsensushakuista yhteisten asioiden parlamentaarista hoitamista. Tämä käy selväksi jo Rancièren teoksen *Erimielisyys. Poliitiikka ja filosofia* (2009) otsikosta. Rancièren politiikkakäsityksen omaksuminen vaatii lukuisten muidenkin politiikkaan assosioitujen arkipäiväisyyksien – Max Blackin oivaa termiä soveltaakseni – purkamista. Poliitiikka ei ole ammatti tai professio, se ei rajoitu ’poliitikkojen’ toiminnaksi. On korostettava, ettei politiikka ole erillinen yhteiskunnan tila tai sfääri. Rancière kritisoikin ankarasti Hannah Arendtin ja Jürgen Habermasin ihanekäsityksiä politiikasta julkisena toimintana tai järkeilynä. Hänen mukaansa käsitys politiikasta julkisen keskustelun tilana ja yksityisen sfäärin vastakohtana on omiaan vain sulkemaan osan ihmisistä poliittisen elämän ja sfäärin ulkopuolelle, ”paljaan elämän”, työn ja uusintamisen sfääriin.⁹² Rancièrelainen politiikka pyrkii pikemminkin paljastamaan, horjuttamaan ja purkamaan edellä mainittujen kaltaisia kategorioita ja rajoja. (Tuomikoski 2017b, 12–13, 22; Rancière 2014, 55–62.)

Rancièrelle politiikka on rajatun ja määritellyn sfäärin, kategorian tai toimen sijaan tällaisia jakoja ja kategorisointeja radikaalisti haastava *tapahtuma*. (Tarkkaavainen lukija huomaa Rancièren politiikkakäsityksen ja Ricœurin elävän metaforan yhteyden alkavan jo hahmottua.) Poliitiikka on *erimielisyyden* esiin tulemistä. Erimielisyys (*mésentente*) ei ole tietämättömyyttä (*méconnaissance*) eikä johdu siitä. Kyse ei liioin ole sanojen epätarkkuudesta ja monimerkityksisyydestä johtuvasta väärinymmärryksestä (*malentendu*). Sen sijaan erimielisyys koskee politiikan kohteen, *yhteisen aistisen* esittämistä. Kyse on siitä, miten keskustelun kohdetta ja poliittisten keskustelijoiden asemia suhteessa siihen tulisi jäsentää tai artikuloida. (Rancière 2009, 17–19.) Radikaaleimmillaan erimielisyys on, kun ”X ei näe Y:n hänelle esittämää yhteistä kohdetta, koska ei ymmärrä Y:n päästämien äänen muodostavan sanoja ja sanajärjestyksiä, jotka muistuttavat hänen omiaan” (ibid., 19–20).⁹³

”Yhteinen aistinen” politiikan kohteena viittaa Rancièren keskeiseen käsitteeseen *aistisen jako* (*le partage du sensible*)⁹⁴. Kyse on hänelle tärkeästä esteettisen ja poliittisen yhteydestä. Aistisen jako

⁹² Arendtin politiikkakäsityksen eksklusiivisista tai antidemokraattisista piirteistä tarkemmin ks. myös Havu 2019.

⁹³ Rancièren ilmaisu on usein kärjistettyä ja metaforista. Tätä väitettä voisi purkaa ja havainnollistaa esimerkiksi nuorten ilmastolakoista. Jos väitetään lakkoilun vain heijastavan ilmastoahdistusta tai yleistä ”nuorison levottomuutta”, sitä ei tunnusteta poliittiseksi teoksi eikä nuoria poliittisiksi toimijoiksi – heidän ääntelynsä ei muistuta poliittista puhetta.

⁹⁴ Seuraan Heikki Kujansivun (Rancière 2009) tapaa kääntää *le partage du sensible* ”aistisen jaoksi”. Janne Kurki (Rancière 2006) kääntää sen vaihdellen ”aistittavan osaksi/jakamiseksi/jaoksi”. Huomionarvoista on, että termiin *partage* liittyy sekä jaon tai erotuksen että osan ja osallisuuden merkitys (vrt. suomen sana ’jaettu’). Kuten Kurki (Rancière 2006, 48–49) huomauttaa: ”vain toisistaan erilliset voivat osallistua johonkin yhteiseen ja vain johonkin osallistuneet/osallistuvat voivat eriytyä.” Huomattakoon lisäksi adjektiivi *sensiblen* kantasanan *sens* monimerkityksisyys: *sens* voi tarkoittaa paitsi aistia, myös merkitystä, mieltä ja järkeä. Aistisen jaot eivät siis ole ’vailla merkitystä’, ilmauksen kaikissa mielissä, vaan ne tuottavat ja jakavat sekä aistein havaittavaa että ymmärrettävää, järkeen käypää todellisuutta.

tarkoittaa ”sitä aistittavien selvyyksien systeemiä, joka antaa nähtäväksi samalla kertaa sekä yhteisen olemassaolon että ne leikkaukset, jotka määrittävät siinä vastaavat paikat ja osat” (Rancière 2006, 8). Jako on ymmärrettävä yhteisen luovana toimintana joka samaan aikaan erottaa ja yhdistää yhteisen osia, tuottaa osallisuutta ja ulossulkemista. Se ”kiinnittää samaan aikaan sekä jaetun yhteisen että sen yksinomaiset osat” (ibid.). Esimerkistä voisi käydä Platonin valtion kansalaisten jako eri luokkiin: juuri (ja vain) tässä hierarkkisessa jaossa Platonin visioima yhteinen valtio toteutuu. Aistisen jako näyttää mikä on itse kunkin paikka ja osa yhteisessä sen perusteella, mitä hän tekee – käsityöläinen ei Platonin mukaan voi osallistua yhteisiin asioihin (politiikkaan), koska hänellä ei ole aikaa muulle kuin työlleen. Aistisen jako viittaa siis politiikan perustana tai puitteina olevaan estetiikkaan⁹⁵, joka määrittää mitä ja miten yhteisessä tilassa nähdään, ketä ja mitä politiikka koskee. (ibid., 8–9.) Rancière kutsuu samaa ilmiötä myös yhteisön esteettiseksi tai aistiseksi perustamiseksi ja kirjoittaa: ”Yhteisö ei ole pelkkä instituutio vaan pikemminkin joukko havaintoja, eleitä ja asenteita, jotka edeltävät ja muokkaavat jo ennalta lakeja ja poliittisia instituutioita” (Rancière 2016, 12). Yhteisö muodostuu siis aina tietyn esteettisen järjestyksen tai aistisen jakojen perustalle, tämä järjestys on politiikan kohde, ja kuten pian tarkemmin ilmenee, politiikkaa on kyseisen järjestyksen haastaminen.

Olenainen erottelu Rancièren filosofiassa on ’poliittisen’ (*la politique*) ja ’poliisin’ (*la police*) välillä. *Poliisi* edustaa vallitsevia aistisen jakoja ja niiden ylläpitämistä. Poliisilla Rancière ei tarkoita (vain) poliisivoimia tai muuta väkivaltakoneistoa, vaan (foucaultlaisittain) laajasti yhteiskunnallisen järjestämisen tekniikoiden kokonaisuutta. Näin ollen poliisiin sisältyvät muun muassa hallinto ja lainkäyttö, sosiaaliturva ja terveydenhuolto. (Hirvonen 2010, 339.) Perinteisesti politiikkana käsitetyt prosessit, siis vallan, tehtävien ja paikkojen jako yhteisössä sekä tämän jaon oikeuttaminen kuuluvat poliisiin. Poliisijärjestys paikkojen ja tehtävien jakona on ruumiiden kurinpidon sijaan niiden ”ilmenemisen sääntö”. Tämä aistisen jako määrittää tekemisen ja puhumisen mahdollisuuksia. (Rancière 2009, 55–57.) Esimerkkinä tästä on työpaikan käsittäminen yksityisalueeksi, jossa eivät vallitse julkiselle tilalle ominaiset näkemisen ja sanomisen tavat (ibid., 57). Työpaikkademokratian vaatimista voinee pitää haasteena tälle työsuhteeseen ja arvohierarkiaan perustuvalla aistisen jaolle.

Mikä sitten kuuluu *politiikkaan*, jos eivät vaalit, puoluepolitiikka ynnä muu perinteisesti politiikaksi ymmärretty? Rancièren mukaan politiikassa ei ole kyse myöskään vallankäytöstä sinänsä. Esimerkiksi kodinhoidosta ei hänen mukaansa tullut kiistaa sen takia, että kodeissa on valtasuhteita vaan

⁹⁵ Rancière ymmärtää estetiikan hyvin laajasti. Suomentaja Kurki selventää: ”Estetiikkaa voidaan lähestyä *a priori* muotojen systeeminä, joka määrittää koettavaa. Kyse on siitä leikkauksesta, joka asettaa ajat ja tilat, näkyvän ja näkymättömän, sekä ne diskurssit, jotka määrittävät politiikan paikan ja panoksen.” (Rancière 2006, 50.) Aistisen jako ei silti koske pelkkää poliittisen sfääriä (sikäli kuin sellaisen voi muista erottaa). Aistinen ei ole yksi kokonaisuus, vaan on useita risteäviä aistisen alueita ja niiden erilaisia, historiallisesti järjestyviä jakoja (Hirvonen 2010, 340; Rancière 2006, 50). Esimerkiksi kreikkalainen teatteri edusti esteettistä käytäntöä tai aistisen jakoa, joka julkisen toiminnan ja ”fantastisen” näyttämisen tilat yhdistämällä kyseenalaisti Platonille oleellisia poliittisia aistisen jakoja (ks. Rancière 2006, 11).

koska siitä tuli ”naisten yhteisöllistä kapasiteettia koskevan kiistan paikka”. (Rancière 2009, 61.) Sama käsittekin voi olla ei-poliittinen tai poliittinen: ’mielipide’ voi tarkoittaa joko valintaa valmiiden vastausvaihtoehtojen välillä tai ”sellaisen kysymyksen keksimistä, jota kukaan ei ole aiemmin kysynyt” (ibid., 62). Mikään ei itsessään ole poliittista, vaan politiikka edellyttää poliisilogiikan ja tasa-arvologiikan kohtaamista ja konfliktia (ibid., 61). Poliitiikka syntyy näiden epäyhteneväisten logiikojen tai prosessien kohdatessa. Toinen on aistisen jaon asettava ja sitä ylläpitävä poliisilogiikka, toinen taas politiikan perustava tasa-arvon logiikka. Jälkimmäisellä Rancière (ibid., 58) tarkoittaa ”niiden käytäntöjen avointa kokonaisuutta, joita ohjaa oletus kaikkien puhuvien olentojen keskinäisestä tasa-arvosta ja huoli tämän tasa-arvon toteennäyttämisestä”.

Tasa-arvon oletus on Rancièrelle politiikan *lähtökohta*, ei sen päämäärä. Tietenkään yhteiskunnat eivät todellisuudessa ole tasa-arvoisia, joten oletus on todennettava yhä uudelleen. Rancière kutsuu tätä tasa-arvon syllogismiksi: on otettava ”naiivisti” todesta tasa-arvon oletus tai pääpremissi (kuten ”yleinen” äänioikeus) ja asetettava se vastakkain empiirisen alipremissin kanssa (äänioikeuden puuttuminen naisilta)⁹⁶. Vastakkainasettelusta seuraa kysymys, onko hylättävä pääpremissi eli tasa-arvo vai muutettava yhteiskunnallista tilannetta niin, että se voi toteutua. Näin tasa-arvon syllogismi tekee näkyväksi ristiriidan nimellisen tasa-arvon ja todellisen epätasa-arvon välillä. (Tuomikoski 2017b, 26–27.)⁹⁷ Tasa-arvo politiikan lähtöoletuksena muistuttaa Rancièren usein toistamaa ajatusta kaikkien älyllisestä yhdenvertaisuudesta. Yllättäen tämän ”kaikkien puhuvien olioiden tasa-arvon” (Rancière 2009, 58) mahdollisuus piilee hierarkkisissakin aistisen jaoissa. Jos nimittäin alistetuille yrittään perustella eriarvoista aistisen (*sensible*) jakoa, edellytetään että näillä on perustelun ymmärtämiseksi vaadittava järki (*sens*), eli tullaan olettaneeksi älyllinen tasa-arvoisuus (ibid., 52).⁹⁸

Politiikka on vallitsevan poliisijärjestyksen kyseenalaistamista tasa-arvon oletuksen perustalta. Poliitiikan olemassaoloa varten tarvitaan keskeytys tai ”vääntymä”, vääryys joka ”perustaa politiikan vääryyden avaamisena tai perustavana kiistana” (Rancière 2009, 39). Poliitiikka on ”herruuden luonnollisen järjestyksen keskeyttämistä” (ibid., 37), joka edellyttää yhtä aikaa tasa-arvon oletuksen ja vääryyden, jotta tasa-arvon syllogismi voidaan esittää. Tämä prosessi muodostaa olioista poliittisia subjekteja, annetun poliisijärjestyksen kyseenalaistajia, jotka avaavat politiikan näyttämöitä. Näillä näyttämöillä ”puhuvien olioiden tasa-arvon ja yhteiskunnallisten ruumiiden jakautumisen yhteismittattomat mittailevat toisiaan” ja vallitsevat aistisen jaot voivat muuttua. (ibid., 70–71.)

⁹⁶ Tämä tilanne vallitsi Ranskassa vuosina 1848–1944. Rancière (2009, 72–73) kertoo ranskalaisfeministi Jeanne Deroinista, joka asettui ehdolle vuoden 1849 vaaleissa vaikkei voinut niin tehdä, toteuttaen näin tasa-arvon syllogismia.

⁹⁷ Lisää esimerkkejä tasa-arvon syllogismista poliittisessa käytännössä löytyy teoksesta Rancière 2007, 45–49, 55–58.

⁹⁸ Rancièren (2009, 49–55) esimerkkinä on Rooman patriisien yritys perustella kapinoiville plebeijeille vallitsevaa herruuden järjestystä allegorisen kertomuksen avulla. Näin he tulivat tahtomattaan olettaneeksi, että plebeijeilläkin on *logos*, joka Rancièren Platon- ja Aristoteles-luennassa viittaa *osallisuuteen* julkisesta tai poliittisesta puheesta/järjestä.

Politiikka ja poliittinen subjekti syntyvät siis vasta poliisin ja tasa-arvon logiikkojen kohdatessa, ja poliittiseksi subjektiksi tuleminen on kyky tuottaa ”poleemisia ja paradoksaalisia kohtauksia, jotka tekevät näkyväksi kahden logiikan ristiriidan esittämällä olevia, joita ei samaan aikaan ole, tai olemattomia, jotka ovat yhtä aikaa myös olevia” (Rancière 2009, 72).⁹⁹ Rancièren politiikkakäsitys korostaa yksilöä, ei individualismin mielessä vaan poliittiseksi subjektiksi tulemistakin painottaessaan. Yhteiskuntarakenteiden analyysin, foucaultlaisen vallan tekniikoiden läpivalaisun tai ”väärää tietoisuutta” paljastavan (vulgaari)marxilaisen ideologikritiikin sijaan politiikan keskiössä ovat historialliset, poliittiseksi subjekteiksi muodostuvat yksilöt (vrt. Rockhill & Watts 2009b, 4). Politiikka aistisen jakojen haastamisena ei tarkoita, että intellektuelli tai puolue kertoo alistetuille, miten asiat ovat (väärin) ja miten niiden tulisi olla. Sen sijaan politiikka edellyttää yksilöllistä esteettistä katkosta, jossa poliittiseksi subjektiksi muodostuva yksilö alkaa nähdä uusia olemisen tapoja: ”Alistettujen ongelmana ei näet koskaan ole ollut se, kuinka tulla tietoiseksi hallinnan mekanismeista, vaan kuinka tehdä itsestään ruumis jonka kohtalona on jotakin aivan muuta kuin alistua” (Rancière 2016, 72).¹⁰⁰

Rancière korostaa yksilöiden poliittista subjektiutta ja toimintaa, mikä ei silti sulje pois politiikan yhteiskunnallista ulottuvuutta. Seuraava tapaus havainnollistaa, mitä poliisijärjestyksen keskeyttävä ja *osattomien osan*¹⁰¹ näkyväksi tekevä poliittinen toiminta voi olla. Vuonna 1832 sosialistiaktivisti Auguste Blanquilta kysytään oikeudessa tämän ammattia. Blanqui vastaa sen olevan proletaari. Oikeuden puheenjohtajan mielestä se ei ole mikään ammatti. ”Se on niiden kolmenkymmenen miljoonan ranskalaisen ammatti, jotka elävät työllään ja joilta puuttuvat poliittiset oikeudet”, vastaa syytetty. Puheenjohtaja taipuu, ammatiksi kirjataan proletaari. Kohtaus tiivistää politiikan ja poliisin välisen konfliktin. Kiista ei koske niinkään ’ammatin’ merkitystä vaan osattomien osan tekemistä näkyväksi tai pikemminkin olevaksi. Kuten Rancière toteaa, proletaarit ovat olemassa ”ainoastaan julistaessaan laskevansa itsensä niiksi, joita ei ole laskettu”. (Rancière 2009, 68–69.)

⁹⁹ Huomionarvoista on, että poliittinen kyky järjestää paradoksaalisia ja poleemisia kohtauksia muistuttaa metaforista kykyä nähdä samankaltaisuus erilaisissa ja muodostaa semanttisesti ristiriitaisia mutta samalla osuvia metaforia.

¹⁰⁰ Rancièren ajatukset poliittisten subjektien muodostumisesta ovat lähellä hänen käsitystään emansipaatiosta, joka ei hänelle tarkoita suuria yhteiskunnallisia kumouksia tai valistushenkistä ihmiskunnan vapautumista ”alaikäisyytensä” tilasta. Sen sijaan emansipaatiot ovat ”pieniä murtumia”, jotka sotkevat yhteiskunnan ja sitä koskevan diskurssin järjestyksen; emansipaatio on politiikankin lähtökohtana olevan tasa-arvon oletuksen toteennäyttämistä yksittäisissä historiallisissa teoissa. (Korhonen 2017, 40–44.) Rancière näkee emansipaatiota esimerkiksi tutkimiansa 1800-luvun työläiskirjoittajien tavassa kuvata vapaapäiväänsä. Lukijan odotusten vastaisesti kuvaukset eivät välitäkään tietoja työoloista tai luokkatietoisuudesta, vaan kirjoittajat osoittautuvat tarkkailijoiksi ja haaveilijoiksi: ”Hänen kertomuksensa ei todellakaan ollut tarina työläisen lepopäivästä, jolloin hän palauttaa fyysiset ja henkiset voimansa jaksaaakseen tulevan työviikon. Kyse oli aivan toisenlaisesta vapaa-ajasta: esteetikon, joka nauttii maiseman muodoista, sen valoista ja varjoista, filosofin, joka asettuu majataloon kehitelläkseen siellä metafysisiä hypoteesejaan”. Nämä emansipoituneet kirjoittajat muuttavat tilan ja ajan, työn ja vapaa-ajan jakautumisen muotoja; he purkavat aistisen jaon, jossa työläisillä ei ole aikaa ylempien luokkien yksilöllisyyteen kuuluvaan katseluun, tarkkailuun ja harhailuun. (Rancière 2016, 26–27.)

¹⁰¹ *La part des sans-parts* (huomaa osattomien osan ja aistisen jaon [*le partage du sensible*] yhteys). Ilmaus viittaa kuta-kuinkin ”pois laskuista” jätettyyn, ulossuljettuun tai tunnustusta vailla olevaan yhteiskunnalliseen ryhmään. Poliisijärjestyksen nimeämästä osattomien osasta esimerkkinä ovat ”laittomat” maassa oleskelijat (Hirvonen 2017, 148).

Rancièren vaikuttaa tarkoituksella antavan osattomien osalle kaksi merkitystä. Yhtäältä se on poliisijärjestyksen tuottama ulossulkeminen. Toisaalta osattomat perustavat osansa, tekevät siitä poliittisen subjektiutensa perustan ja pakottavat poliisin huomioimaan itsensä ja ulossulkemiseensa liittyvän vääryyden, kuten Blanqui pakotti oikeuslaitoksen tunnustamaan proletaarien olemassaolon. Rancièren poliittiset subjektit ovat siis osattomia tai ulossuljettuja, jotka silti laskevat itsensä mukaan yhteisöön. Ari Hirvonen (2017, 133) selventää ajatusta todeten, että ulossuljettu ”laskee itsensä mukaan ylimääräisenä poliittisena subjektina, joka on epäoikeudenmukaisuuksien todistaja ja vielä toteutumattomien oikeuksien kantaja”. Rancièrelle politiikka on tällaista epäoikeudenmukaisuuksien ja (vielä) toteutumattomien oikeuksien näkyväksi tekemistä, joka osattomien osan perustamalla purkaa poliisijärjestyksen aistisen jakoja.¹⁰²

Toisena esimerkkinä aistisen jakoja purkavasta, osattomien osan perustavasta kohtauksesta voi ajatella yhdysvaltalaisesta kansalaisoikeusaktivisti Rosa Parksia, joka kieltäytyi luovuttamasta paikkaansa linja-autossa valkoiselle matkustajalle. Kohtauksen merkitys ei ole siinä, että Parks olisi halunnut käydä valkoisesta tai saada valkoisten etuoikeuksia. Sen sijaan kohtaus toi esiin ja haastoi vallitsevan aistisen jaon, rotusyrjinnän. Parks ei siis halunnut tulla Rancièren sanoin ”lasketuksi” valkoisten joukkoon, vaan laski itsensä sellaiseksi, joita ei ole laskettu (musta tasavertaisena ”valkoisen paikalla”). Teollaan Parks artikuloi poliittista konfliktia tuoden näkyviin yhteismitattomat aistisen jaot, hierarkian ja tasa-arvon (vrt. Tuomikoski 2017b, 29, 31). Rancièrea lainaten voisimme sanoa Parksin tehneen itsestään ruumiin, jonka kohtalona oli jotakin aivan muuta kuin alistua.

Suomalaiset tutkijat mainitsevat turvapaikanhakijoiden Oikeus elää -mielenosoitusleirin Helsingin Rautatientorilla vuonna 2017 rancièrelaisena politiikkana. Kuukausia jatkunut mielenosoitus vastusti pakkopalautuksia ja vaati turvapaikkahakemusten uudelleenkäsittelyä. Rancièrelaisittain olennaista on, että erilaisten – hallinnollisten, oikeudellisten, humanitaaristen tai rasististen – toimien kohteena nähdyt turvapaikanhakijat asemoivat itsensä poliittisiksi subjekteiksi. Kohteina olemisen sijaan he ottivat haltuun julkisen tilan ja äänensä pakottaen poliisin (suomalaiset politiikan toimijat) dialogiin kanssaan, siis tunnustamaan itsensä poliittisina subjekteina. (Hirvonen 2017, 149–158; Tuomikoski 2017b, 25.) Myös Tahdon2013 -kansalaisaloitekampanjaa voi pitää osattomien osan esiin tuovana totunnaisten aistisen jakoja purkamisena. Aloitetta vuonna 2017 seurannut avioliittolain muutos toi avioliittoinstituution piiriin siitä aiemmin osattomat samaa sukupuolta olevat parit.¹⁰³ Ajankohtainen

¹⁰² Tässä Rancièren politiikkakäsitys muistuttaa paljon sitä, mitä jamaikalais-brittiläinen kulttuurintutkija Stuart Hall on kulttuurin saralla kutsunut marginalisoitujen ryhmien *representaation politiikaksi*. Siinä on kysymys ”niiden suhteiden muuttamisesta, joissa nämä erilaiset subjektit ilmenevät kulttuurin diskurssissa. [...] Luodakseen itsensä marginaaliryhmien oli kyettävä representoimaan itsensä tietyistä asemasta käsin, asemasta joka poikkesi siitä mihin hallitseva diskurssi oli ne asettanut.” (Hall 1992a, 310.)

¹⁰³ Poliitiikan kiteytyminen lainsäädännöksi ja siten osaksi poliisijärjestyksestä ei ole vastakkainen Rancièren käsitykselle, jossa ”poliittinen tapahtuma jähmettyy ajan myötä aina uudeksi aistisen jaoksiksi” (Lindroos-Hovinheimo 2017, 122–123).

esimerkki meneillään olevasta, osattomien osan esiin tuovasta tasa-arvokamppailusta puolestaan on vaatimus Suomen nykyisen translain¹⁰⁴ uudistamisesta.

Rancièrelle poliittisuus ei siis liity mihinkään tiettyihin ilmiöihin tai instituutioihin. Poliittisuus on jokaisessa tilanteessa tuotettava uudelleen, avattava sille uusi näyttämö. Poliittisuutta on, kun politiikka keskeyttää poliisijärjestyksen toteuttaman aistisen jaon, problematisoi sen instituutioiden ja käytäntöjen oikeutuksen. Poliitiikka haastaa poliisin määrittelemän diskurssin pelisäännöt, sen määrittelemän rationaalisuuden ja sen, kuka sen puitteissa on pätevä puhumaan. Poliitiikka toimii poliisin kanssa samassa tilassa ja samalla kielellä, mutta muuttaa niitä. (Hirvonen 2010, 340.) Tätä Rancièrè (2009, 20) tarkoittaa pitäessään erimielisyyttä politiikalle ominaisena rationaalisuutena. Sen mukaisesti toimi yllä tapaamamme Blanqui kiistellessään ammatin käsitteestä, tehden samalla proletaarit ja heitä koskevan vääryyden näkyviksi. Koska poliittisen argumentaation rationaalisuutena on erimielisyys ja lähtökohtana kiistanalainen aistisen jako, se on aina paitsi argumentaatiota, myös sellaisen maailman avaamista, jossa tämä argumentaatio voi vaikuttaa. Se tuottaa samanaikaisesti sekä argumentin että näyttämön, jolla se tulisi ymmärtää. (Rancièrè 2009, 92–93.)

Ari Hirvonen kuvaa Rancièren politiikkakäsitystä sattuvasti toteamalla, että ”politiikka muodostaa poliisijärjestyksessä mahdottomina pidettyjä mahdollisia maailmoja” (Hirvonen 2017, 130). Poliittisen toiminnan voisikin sanoa olevan Rancièrelle eräänlainen imaginaation muoto:

Poliittinen keksiminen toteutuu tekoina, jotka ovat yhtä aikaa argumentoivia ja poeettisia; voimannäyttöinä, jotka avaavat ja avaavat uudelleen, niin monta kertaa kuin on välttämätöntä, maailmoja, joissa nämä yhteiset teot ovat yhteisön tekoja. (Rancièrè 2009, 96.)

Eikö poliittisuus Rancièren määrittelemänä muistutakin Ricœurin näkemystä elävästä metaforasta, joka kuvailee maailmaa uudella tavalla, avaa uusia maailmoja? Rancièrè mainitseekin eksplisiittisesti metaforan. Hän korostaa argumentin ja metaforan yhteyttä ja sitä, että politiikkaa tuottavat kielelliset teot ovat samanaikaisesti rationaalisia argumentteja ja poeettisia metaforia. (Rancièrè 2009, 92–93.) Hän jatkaa: ”Politiikkaa on, kun argumentaatiokyvyn ja metaforisen kyvyn yhteisyys voi tapahtua milloin tahansa ja kenen tahansa toimesta.” (ibid., 97.) Kuten jo Aristoteles opetti, metaforinen kyky tarkoittaa mahdollisuutta nähdä samanlaisuus erilaisissa. Rancièrelle tämä merkinnee kykyä nähdä tasa-arvoisuus hierarkkisen poliisijärjestyksen erottamissa olioissa. Tulkitsenkin hänen tarkoittavan argumentaatiokyvyn ja metaforisen kyvyn yhteisyydellä sekä kykyä osallistua argumentaatioon

¹⁰⁴ Laki transseksuaalin sukupuolen vahvistamisesta; ks. <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2002/20020563> (luettu 1.10.2020). Nykyinen laki vaatii sukupuolta korjaavalta henkilöltä lisääntymiskyvyttömyyttä (muiden ongelmallisten vaatimusten ohella). Useat kansainväliset toimielimet ja järjestöt ovat todenneet tämän loukkaavan ihmisoikeuksia. Lain uudistaminen ja lisääntymiskyvyttömyysvaatimuksen poisto onkin kirjattu Suomen nykyiseen hallitusohjelmaan. Translaista tarkemmin ks. esim. <https://seta.fi/ihmisoikeudet/tasa-arvo-ja-yhdenvertaisuus/translaki/> (luettu 1.10.2020) ja <https://asianajajaliitto.fi/blogi/translain-kasvavat-muutospaineet/> (luettu 1.10.2020).

nykyisessä (poliisi)diskurssissa että kykyä ylittää se. Erimielisissä keskusteluissa uusilla kuvauksilla ja metaforilla voi pyrkiä muokkaamaan yhteistä, jaettua aistista. Aikanaan nämä uudet kuvaukset ja metaforat kiteytyvät osaksi aistisen jakoa ja poliisijärjestystä. (ibid.) Poliitiikan ja poliisin kamppailu kuitenkin jatkuu, ja siinä osansa on metaforisella toisin näkemisellä.

Rancièren poliittisessa teoriassa estetiikka vaikuttaa kaiken poliittisen (niin poliisin kuin politiikan) taustalla aistisen jakoina. Samalla esteettiset tuotteet, ”poliittiset ja kirjalliset lausumat”, jotka ”hahmottavat uudelleen aistittavan kartan sekoittaen tuotannon, lisääntymisen ja alistumisen luonnollisiin kiertokulkuihin sopeutuneiden eleiden ja rytmien funktionaalisuuden” voivat auttaa kyseenalaistamaan annettuja aistisen jakoja. (Rancièrè 2006, 39–40.) Rancièrelle poliittisuus tarkoittaa jännitettä poliisin ja politiikan, vallassa olevien ja osattomien, vallitsevien aistisen jakojen ja niiden uudelleenjärjestelyn mahdollisuuden välillä. Ilman näitä jännitteitä ei politiikkaa ole.

Rancièren politiikkakäsitys on ainakin ”yleisiin” tai ”arkijärkisiin” näkemyksiin verrattuna epäortodoksinen.¹⁰⁵ Radikaaliudesta ja raikkaudesta huolimatta se ei ole vailla ongelmia. Tarkastelen näitä ongelmia seuraavassa alaluvussa, jossa esitän kritiikkiä ja täsmennyksiä Rancièren politiikkakäsitykseen ja tarkennan, millä tavoin ja miltä osin allekirjoitan sen tässä tutkielmassa.

4.2. Rancièren hankala politiikkakäsitys – tarkennuksia ja laimennuksia?

Rancièren käsitys politiikasta on kärjekäs, haastava ja hankala. Sen tarkoituksena lienee puolustaa politiikan tärkeyttä, mutta purkaessaan perinteisiä politiikkakäsityksiä ja -käsitteitä Rancièrè samalla epäpolitisoi monet ilmiöt kuten poliisijärjestyksen sisällä käydyt kamppailut ja neuvottelut. Poliitiikan omalajisuutta puolustaessaan Rancièrè tekee siitä uhanalaisen lajin. Hän vaatii, että ”politiikan nimi varataan tarkkaan määritellylle ja poliisitoiminnalle antagonistiselle toiminnalle” (Rancièrè 2009, 57) ja toteaa, että politiikkaa ”on itse asiassa vähän ja harvoin” (ibid., 43). Tässä alaluvussa kritisoin ja tarkennan Rancièren politiikkakäsitystä. Ensin suhteutan sen traditioihin, joita vastaan hän polemisoi.

Määrittelemällä uudelleen politiikan käsitettä Rancièrè käy kiistaa politiikan luonteesta kahdella rintamalla. Yhtäällä vastassa on perinteinen ”poliittinen filosofia”, joka Platonista lähtien on pyrkinyt samastamaan politiikan ja poliisin, peittämään niiden konfliktin ja esittämään valtion tai yhteiskunnan

¹⁰⁵ Suomen Lukiolaisten Liiton vuonna 2012 julkaisemassa tutkimuksessa kysyttiin 1) mitä politiikka on ja 2) mitä sen pitäisi olla. Vaihtoehdot olivat ”yhteisten asioiden ajamista”, ”eriävien poliittisten suuntausten kamppailua” tai ”jotain muuta, mitä?”. Deskriptiivisesti lukiolaiset pitivät politiikkaa samassa määrin yhteisten asioiden ajamisena (47%) ja kamppailuna (45%). Kysyttäessä normatiivisesti mitä politiikan pitäisi olla, 94% vastaajista valitsi yhteisten asioiden ajamisen, vain 2% kamppailun. (Vesänen *et al.* 2012, 18–19.) Dikotomista kysymyksenasettelua voi kritisoida: kuka sanoi, ettei yhteisiä asioita voisi hoitaa parhaiten juuri erimielisten suuntausten kamppailun kautta? Miksi vaihtoehdot olisivat toisensa poissulkevia? (Toki mahdollisuus yhdistää molemmat sisältyy vaihtoehtoon ”jokin muu, mikä?”, mutta sen valitsi harva: 1. kysymyksessä 9%, 2. kysymyksessä 4%.) Rancièreläinen käsitys politiikasta erimielisyytenä oli siis lukiolaisten normatiivisissa näkemyksissä harvinainen. Rohkenen spekuloida saman pätevän kansalaisiin laajemminkin.

harmonisena kokonaisuutena, jonka kaikilla osilla on luonnollinen paikkansa eikä osattomien osaa ole (Rancière 2009, 21, 100–102). ”Poliittinen filosofia” on politiikan toteuttamista poistamalla politiikka, se on ’poliittisen’ tukahduttamisen taitoa (ibid., 100; Rancière 2007, 11). Modernina versiona tästä voi pitää Michael Oakeshottin *rationalistiseksi politiikaksi* nimeämää traditiota, jonka pyrkimys on sulauttaa politiikka hallintoon, teknologisoida ja siten depolitisoida se. Rationalismi näkee politiikan yhteiskunnan patologisena jännitystilana ja pyrkii kääntämään poliittiset konfliktit tieteellisiksi väittelyiksi. Samalla politiikan perustava piirre, erimielisyys ja jännite kokemustilan ja odotushorisontin (tai rancièrelaisittain nykyisen aistisen jaon ja emansipatorisen toisin näkemisen) välillä neutralisoidaan. (Lappalainen 1992, 38–43.) Juuri vasten näitä ”poliittisen filosofian” ja rationalismin traditioita Rancièren radikaali ja antagonistinen käsitys politiikasta on ymmärrettävä.

Toisella rintamalla Rancière kiistelee konsensusdemokratiaksi kutsumaansa ajattelutapaa vastaan. Konsensus on niiden sopusointu, ”jotka ovat ymmärtäneet, että tieto mahdollisuuksista ja osallistujien välinen keskustelu ovat jokaiselle osapuolelle tapa hankkia paras osa [sic] siitä, mitä tilanteen objektiiviset mahdollisuudet sallivat, ja että tämä on parempi kuin konflikti” (Rancière 2009, 147). Ongelmana tässä ei ole vain politiikan konfliktiluonteen häivyttäminen. Konsensusdemokratiassa poliittisen keskustelun osapuolet otetaan annettuina, kaikki on laskettu ja näkyvillä eikä tilaa uusien poliittisten subjektien ilmenemiselle ja osattomien osan näkyväksi tekemiselle ole (ibid., 148–149). Konsensus ei Rancièrelle siis tarkoita päätymistä yhteisymmärrykseen keskustelun kautta, pikemmin sen vastakohtaa: koska politiikan raameista, panoksista ja osapuolista *jo vallitsee* ”objektiivinen” yhteisymmärrys, ei tilaa eikä tarvetta poliittiselle keskustelulle edes ole (Rancière 2010, 1).¹⁰⁶

Politiikan tiukka raja- ja poliisin ja politiikan välinen antagonismi käyvät ymmärrettäviksi kohti teknokratiaa viettävän poliittisen filosofian sekä tämän luontaisen perillisen, rationalistisen hallinnon kansikuvana toimivan konsensusdemokratian, kritiikkinä. Tästä huolimatta voi kritisoida Rancièren tapaa määritellä politiikka hyvin harvinaiseksi ja radikaaliksi ilmiöksi – kärjistäen hänelle politiikkaa ovat lähinnä alistettujen ja osattomien tuottamat performatiiviset katkokset.¹⁰⁷ Rancièren ”teatrokratiaa” (hän käyttää politiikasta usein teatterimetaforia kuten uusien näyttämöiden avaamista) on arvosteltu siitä, ettei se tarjoa mahdollisuutta pitkäjänteisempien poliittisten projektien toteuttamiseen (Tuomikoski 2017b, 30). Hän näyttää pitävän *status quo*a hetkellisesti horjuttavia dramaattisia katkoksia tärkeämpinä kuin poliittisten liikkeiden organisointia ja strategista jatkuvuutta. Olisi kuitenkin syytä huomioida myös poliittisten tapahtumien avaamisen tasa-arvon ja mahdollisuuksien

¹⁰⁶ Rancièren konsensuskritiikin taustana on Ranskassa 1980-luvulta lähtien vallinnut konsensus- ja markkinavetoinen uusliberaali politiikka (Hewlett 2010, 7, 102–104). Ks. lähemmin Rancièren *Chronicles of Consensual Times* (2010).

¹⁰⁷ Alla kritisoin Rancièren politiikkakäsitystä sisällöllisesti. Metakritiikkinä voi mainita, että hän pitää kaikkia muita *paitsi omaa* politiikkakäsitystään kontingenteina, osana tiettyä aistisen jakoa tai poliisijärjestystä. Rancièren politiikka- ja demokratiakäsitteiden ylihistoriallisuudesta ks. Rockhill 2009, 203–205; Mecchia 2009, 79; Hewlett 2010, 105.

tilojen vakiinnuttaminen, laajentaminen ja kehittäminen, mikä vaatisi politiikan ajattelua yksittäisiä katkoksia laajempina ja pitkäjänteisempinä projekteina ja liikkeinä. (Hallward 2009, 152–153.)

Rancièrelaisen politiikan ”teatraalisuuden” ohella voi kritisoida sen rajaamista alistettujen ja osattomien teoiksi. Tällöin jää huomiotta konkreettisten poliittisten pyrkimysten vaatima yhteistyö. Kansalaisyhteiskunnan tai paperittomien puolustamisen ei tarvitse olla vain osattomien aktivistien yksinäistä kamppailua, vaan poliisijärjestyksen toimijat (akateeminen tiedontuotanto, poliittisten instituutioiden kuten parlamenttien edustajat) voivat olla tärkeitä liittolaisia. Rancièrea voi kritisoida siitä, että osattomien poliittiseksi subjektiksi tulemista korostaessaan hän vapauttaa hyväosaisemmat toimijat poliittisesta vastuusta. Onkin kysyttävä, edellyttäisikö rancièrelainen politiikka, poliittisten subjektien erimielisyyden näyttämöillä pitämä demokraattinen meteli, vastaparinaan aktiivista ”kuulemisen politiikkaa”, yleisöjen kykyä ja herkkyyttä havaita tasa-arvoa toteuttavia, aistisen jakoja purkavia politiikan hetkiä (Feola 2014, 514–519). Jos politiikka kuitenkin käsitetään vain alistettujen ja osattomien asiaksi, tapahtuu politiikan ”reduktio alaspäin” (vastaparina reduktiolle ylöspäin, jolloin se käsitetään aristokraattisesti vain hyveellisten, rikkaiden tai muuten etuoikeutettujen asiaksi).¹⁰⁸

Myös luokan käsitteen käyttö Rancièren politiikkakäsityksessä on ongelmallista. Rancièr (2009, 45) samastaa politiikan luokkataisteluun. Luokka kuitenkin on yksinkertaisesti ”kiistan toimija, nimi laskemattomien laskemiselle” (ibid., 126). Rancièr siis hylkää kaikki luokan käsitteeseen liittyvät historialliset, taloudelliset ja sosiaaliset seikat tehdessään siitä yksinomaan poliittisen kiistan itsensä perustavan osapuolen (Mecchia 2009, 80–81). Tätä kapeaa (tai tyhjää) luokkakäsitettä vastaan esitän kritiikkini retorisen kiasmin muodossa: politiikka ei ole pelkästään luokkien asia eivätkä luokat ole pelkästään poliittinen asia. Muotoilun ensimmäisellä osalla tarkoitan, ettei politiikkaa tule pelkistää kahden antagonistisen luokan törmäykseksi Rancièren mielessä (osattomien ja poliisijärjestyksen ylläpitäjien luokat). Poliittikka koskee monia intersektionaalisesti risteäviä ryhmiä, joiden mutkikkaita ja muuttuvia artikulaatioita on analysoitava sen sijaan että palautetaan politiikka yksinkertaiseen antagonismiin. (En silti kiistä luokkien olemassaoloa tai työn ja pääoman ristiriitaa.) Toisaalta luokat eivät ole pelkästään poliittinen asia. Tällä kritisoin Rancièren (2009, 145) tapaa erottaa luokkien (rancièrelaisessa merkityksessä) poliittinen kiista osapuolten eturistiriidoista koska poliittinen kiista koskee itse osapuolen olemassaolon huomioimista. On ongelmallista erottaa poliittista näkyvyyttä ja osallisuutta koskevat kamppailut (Rancièren politiikka) sosiaalisista ja taloudellisista kamppailuista. Pitkästi työväenliikkeiden toiminnan ansiosta 1800- ja 1900-luvuilla suuri osa kansalaisista tuli

¹⁰⁸ Jos Rancièren käsitystä politiikasta vain alistettujen asiana kutsutaan reduktioksi alaspäin, olisi Hannah Arendtin käsitys politiikasta ”massojen” ryhmäintresseistä vapaiden eliittien pyyteettömänä toimintana (ks. Havu 2019, 296) reduktio ylöspäin. Linaan ilmaukset ”reduktio alaspäin ja ylöspäin” kulttuurintutkija Stuart Hallilta, joskin varsin erilaisesta kontekstista. Hall kutsuu yhteiskunnan käsittämistä diskurssien kenttänä reduktioksi ylöspäin, ekonomismia (käsitystä, jonka mukaan yhteiskunnalliset ilmiöt palautuvat talouteen) taas reduktioksi alaspäin (Hall 1992b, 374).

osallisiksi politiikasta (sekä äänioikeuden että poliittisen näkyvyyden mielessä). Tämän Rancière hyväksyy politiikaksi, mutta olisi keinotekoisista erottaa kyseinen poliittisen osan ottaminen ja tunnustuksen saaminen työväenliikkeen samanaikaisista taloudellisista ja sosiaalisista pyrinnoista.

Yllä esitetyn kritiikin valossa Rancière'n politiikkakäsitys on yksinään riittämätön poliittisen toiminnan hienojakoisempaan analyysiin ja poliittisten projektien pitkäjänteisempään organisointiin. Sen sijaan se toimii poleemisena teoreettisena interventiona. Erimielisyyden logiikkaa korostamalla se haastaa harmonisoivat ja rationalisoivat käsitykset politiikan luonteesta ja asettaa konsensuksen ja vaihtoehdottomuuden kaksipäistä hirviötä vastaan poliittisen imaginaation ja uusien aistisen jakojen mahdollisuuden. Jos Rancière'n käsitys politiikasta toimintana tai praksiksena vaatiikin täydennystä, avaa hänen ajattelunsa silti hedelmällisiä näkökulmia politiikan luonteeseen. Tarkennan lopuksi suhdettani Rancière'n käsitykseen vertaamalla sitä erääseen toiseen tapaan jäsentää politiikan käsitettä.

Politiikantutkija Kari Palonen (2003a) erottaa politiikan (*politics*) käsitteestä neljä ulottuvuutta. *Polity* on politiikan pelitila, poliittisiksi tunnustettujen ilmiöiden, mahdollisuuksien ja toimijoiden piiri; *policy* on *polityn* sisällä muotoiltu linjaus, ohjelma tai toimintatapa; *politikointi* on politiikan taidon harjoittamista (performointia, praksista) *polityn* sisällä; *politisointi* on jonkin asian avaamista politiikalle ja *polityn* laajentamista. Rancièrelle politiikkaa on lähinnä politisointi. Itse pidän muitakin Palosen erottamia ulottuvuuksia aidosti poliittisina ja niiden huomioimista tärkeänä. Havainnollistan asetelmaa agraarisella vertauksella. Rancièrelle politiikka on auran kärki, joka avaa uuden poliittisen maaperän, Palosen termein politisoi. Ei kuitenkaan pitäisi rajata toiminnan poliittisuutta vain tähän kääntämiseen tai kumouksellisuuteen. Avattu politiikan maaperä (*polity*) – vaikka se aikanaan muuttuukin poliisin pelloksi – vaatii muokkausta ja huolenpitoa eli kamppailuja perustetun *polityn* olemuksesta ja sen sisällä toteutettavien *policyjen* linjauksista. Näin ollen myös kyky toimia tämän politiikan pelitilan sisällä (politikoida) on poliittista. Toisaalta hyväksyn Rancière'n kapeamman¹⁰⁹ politiikkakäsityksen sikäli, että se (eli politisointi) on kaiken politiikan olemassaolon välttämätön ehto (ks. Palonen 2003a, 182). Oleellista Rancièrelle on poliittisen ja esteettisen järjestyksen kytköksen ja samalla näiden järjestysten ”keinotekoisuuden” korostaminen (vrt. Rancière 2007, 91). Rancière'n muotoilema käsitys politiikasta avaa tilan poliittiselle luovuudelle ja toisinkuvittelulle painottamalla, ettei mikään aistisen jako ja herruuden järjestys ole luonnollinen ja välttämätön.

¹⁰⁹ Esittelin ja kritisoin Rancière'n politiikkakäsitystä lähinnä *Erimielisyys*-teoksen pohjalta, jossa politiikka hahmottuu politiikan ja poliisin antagonismin kautta. On kuitenkin esitetty, että Rancière'n myöhemmässä tuotannossa käsitys politiikasta muuttuu moniulotteisemmaksi. Poliitiikka voi tarkoittaa 1) poliittiseksi subjektiksi tuleamista ja tämän toimintaa poliisia vastaan (*la politique*), 2) tasa-arvologiikan ja poliisilogiikan kohtaamisen tuottamaa tilaa, jota voi kutsua ’poliittiseksi’ (*le politique/the political*), sekä 3) aistisen jakoa yleensä. Näin ollen politiikka ei rajautuisi vain osattomien teat-raalisiin tekoihin, vaan viittaisi laajemmin aistisen jakoihin, jotka sisältävät aina uudelleenjakamisen potentiaalin. (Rockhill 2009, 199–202.) Itse asiassa tähän laajempaan käsitykseen viitataan jo *Erimielisyys*-teoksessakin: ”Politiikka on yhteistä koskeva toiminnan piiri, ja tuo yhteinen voi olla vain kiistanalainen.” (Rancière 2009, 41.)

5. METAFORAN POLIITTINEN FUNKTIO

Ensisilmäyksellä hermeneuttista ymmärtämisen ja suopeiden tulkintojen perinnettä edustavalla Paul Ricœurilla ja tinkimättömän teräväsanaisista aikalaisdiagnooseistaan (ks. Rancière 2010) tunnetulla poleemikko Jacques Rancièrelle ei ole paljoakaan yhteistä. Tässä luvussa luen kuitenkin yhteen Ricœurin metaforateoriaa ja Rancièren politiikkakäsitystä. Hahmottelen ensin luvuissa 3 ja 4 esitetyt Ricœur- ja Rancière-tulkinnat yhteen liittäen tai ”varttaen” (tämä on Ricœurin suosikkimetafora eri ajattelijoiden tai traditioiden dialektiselle keskusteluttamiselle) ajatuksen metaforan poliittisesta funktiosta yleensä. Ricœurin ja Rancièren filosofiprofiilien erilaisuudesta huolimatta esiin piirtyy analoginen ajatusrakenne, jonka perusteella muotoilen ehdotukseni metaforan poliittisesta funktiosta. Tätä seuraa ekskursio Ricœurin poliittiseen filosofiaan, erityisesti hänen tapansa käsitellä ideologiaa ja utopiaa sosiaalisen imaginaation muotoina, minkä inspiroimana erittelen luvun lopussa metaforan poliittisen funktion eri lajeja. Näin metaforan poliittinen funktio tarkentuu ja konkretisoituu.

5.1. Metaforan poliittinen funktio

Lukiessamme rinnan Ricœurin näkemystä metaforisuudesta ja Rancièren käsitystä poliittisuudesta voimme havaita niiden väliset analogiat. Metaforisen merkityksen synty edellyttää kirjaimellista merkitystä, politiikan synty vaatii poliisijärjestystä. Tässä jännitteessä on niin metaforisuuden kuin poliittisuuden ydin. Metafora katsoo vakiintuneiden merkitysten tuolle puolen, politiikka perustaa vakiintuneen järjestyksen kyseenalaistamisen näyttämön. Ricœurin elävässä metaforassa yhdistyvät kognitiivinen funktio eli uusi ymmärrys, sekä poeettinen funktio eli uuden maailman luominen tai paljastaminen. Analogisesti tämän kanssa Rancièrelle politiikka riippuu ”niistä osoittamisen muodostelmista, jotka ovat joka kerta samalla sekä argumentteja että maailman avauksia” (Rancière 2009, 95). Ricœurille metaforisen imaginaation tuottama uusi tapa katsoa todellisuutta, samoin kuin poeettisen diskurssin ”tekstin maailma”, ehdottaa lukijalle ”uusien olemisen muotoja” (Ricœur 2000, 139). Rancièrelle politiikka on aistisen jakojen haastamista ja muuttamista, esteettinen katkos, jonka myötä alistetut ja osattomat voivat nähdä ja artikuloita itsensä osana toisenlaista todellisuutta. Alleviivaan vielä rancièrelaisen politiikan ja ricœurilaisen elävän metaforan samankaltaisuutta sitaatein:

Poliittinen toiminta on osien ja ruumiiden siirtämistä niille osoitetusta paikasta tai tämän paikan tarkoituksen muuttamista. Se tekee näkyväksi sen, millä ei ollut paikkaa tulla nähtyäksi, ja ymmärrettäväksi puheeksi sen, mikä aiemmin kuultiin vain meluna. (Rancière 2009, 57–58.)

[Metafora] tuo yhteensopimattomia asioita yhteen, ja tämän näennäisen väärinymmärtämisen keinoin muodostaa termien välille uuden, tähän asti huomaamattoman merkityssuhteen, jonka aiemmat luokittelun järjestelmät olivat jättäneet huomiotta tai kieltäneet. (Ricœur 2000, 91.)

Ricœur (2000, 103) toteaa, että poeettista diskurssia sitoo tarve ”tuoda kieleen olemisen muotoja, jotka tavallinen katse hämärtää tai jopa tukahduttaa”. Eikö Rancière vaadi politiikalta jotakin hyvin samankaltaista? Hän vieläpä eksplisiittisesti liittää ”poeettiset teot” poliittisen keksimisen osaksi, kuten luvussa 4 nähtiin. Ricœur kirjoittaa tutkimuksissaan poeettisesta metaforasta, joka mahdollistaa todellisuuden uudelleenkuvaamisen. Miksei siis onnistunut poliittinen metaforakin mahdollistaisi vastaavaa radikaalia uudelleen kuvittelua? Konventionaaliset metaforat suostuttelevat huomaamatta (ja siksi niitä käytetään kehystämään politiikkaa luonnolliseksi, ilmiselväksi ja välttämättömäksi), elävä metafora toimii avoimena kutsuna näkemään toisin, tulkitsemaan politiikan kenttää uudelleen.

Yllä esitetystä Rancièren ja Ricœurin teorioiden analogisuudesta sekä aiemmin muotoillusta metaforan poeettisesta funktiosta voimme nyt johtaa *metaforan poliittisen funktion*.¹¹⁰ Sen ydinajatus on lopulta varsin yksinkertainen. Metafora on kielelle samaa kuin politiikka yhteiskunnalle, tai Rancièren termein yhteiselle: *todellisuuden/aistisen toisin näkemisen ja uudelleen kuvailemisen mahdollisuus*. Siksi metafora voi toimia uusien poliittisten näkemisen tapojen ja uusien käsitteellis-poliittisten pelitilojen avaajana. Korostan erityisesti sitä, ettei tämä tapahdu pelkästään metaforan suostuttelevan, affekteja herättävän tai muun vastaavan *sisällön* vuoksi. Elävä metafora on poliittinen osin jo jännitteisen *rakenteensa vuoksi*, sanoessaan samaan aikaan mitä on ja mitä ei ole, kutsuessaan siten kuvittelemaan todellisuutta toisin ja kyseenalaistamaan aiemmat kuvaukset (eli aistisen jaot).

Tarkennan seuraavaksi ehtoja, joiden vallitessa metaforalla voi olla poliittinen funktio. Ensinnäkin metaforalla on oltava kognitiivinen funktio. Jos sitä ei ole, metafora ei tuota kuulijalle uutta oivallusta. Se voi silloinkin vaikuttaa kuulijaan (kuten luvussa 2 mainitussa Thibodeaun ja Boroditskyn [2011]

¹¹⁰ Tarkoitan tästä lähin metaforan poliittisellä funktiolla nimenomaan metaforan politisoivaa poliittisuutta vastakohtana hallinnalliselle poliittisuudelle (ks. luku 2 yllä). Tässä yhteydessä on mainittava, etten ole ensimmäinen, joka ehdottaa Ricœurin metaforateorian yhdistämistä politiikkaan. Poliitikantutkija Kyösti Pekonen on artikkelissa ”Elävä metafora antiautoritaarisen karisman retoriikkana” (1996) (johon tutustuin vasta muotoiltuani oman tutkielmani johtojatukset) esittänyt ajatuksen Ricœurin elävän metaforan ja politiikan yhteydestä. Pekonen lainaa sosiologi Max Weberiltä karismaattisen auktoriteetin käsitteen, joka on yksi vallan legitimeetin muoto (rationaalisen ja traditionaalisen auktoriteetin lisäksi). Weberille karismaattinen politiikka (ja retoriikka) on uuden edellytys, vallankumouksellinen voima, joka hylkää menneisyyden. Antiautoritaarinen karismaattinen politiikka esiintyy ”politiikan rutiinistuneita, vakiintuneita ja itsestään selviä käytäntöjä uudistavana voimana” ja Pekonen ehdottaa elävän metaforan sopivan tällaisen politiikan välineeksi. (Pekonen 1996, 98–100.) Äkkiseltään Pekosen esitys vaikuttaa samanlaiselta kuin hahmottelemani metaforan poliittinen funktio. Esitystemme yhtäläisyyksistä huolimatta taustalla ovat hyvin erilaiset poliittikkakäsitykset. Rancière korostaa, kuten muistamme, politiikkaa alhaalta nousevana, kenen tahansa (osattoman) poliittiseksi subjektiksi tulemisena ja emansipatorisena aistisen jakojen haastamisena. Weberin karismaattisuus sen sijaan on johtajakeskeinen, herooinen ja uskonnollissävytteinenkin politiikan muoto (ks. Pekonen 1989, 189–193). Vaikka antiautoritaarinen legitimiitys riippuu yleisön hyväksynnästä (jota tavoitellaan retoriikalla), on antiautoritaarinenkin karismaattinen johtaja lopulta yleisön poikkeuksellisenä pitämä, jopa profeettainen hahmo (Pekonen 1996, 100–101). Tämä hieman vesittää Pekosen (ibid., 108) väitettä antiautoritaarisen karisman demokraattisuudesta – ellei sitten poikkeusyksilöiden johtajuuteen liittyvä karisma (”armolahja”) ole jo käsitteellisestikin ristiriidassa demokraattisuuden kanssa. Näyttääkin siltä, että weberiläinen antiautoritaarisen karisman retoriikka sopii tuottamaan messiaanista, populistista johtajuutta siinä missä Rancièren poliittikkakäsityksessä olennaista on, että ”argumentaatiokyvyn ja metaforisen kyvyn yhteisyys voi tapahtua milloin tahansa ja kenen tahansa toimesta” (Rancière 2009, 97). Totean lopuksi Pekosen artikkelin ja tutkielmani täydentävän toisiaan. Yhdessä ne osoittavat, että ricœurlainen elävä metafora sopii monenlaisiin käyttöihin, niin weberiläiseen karismaattiseen politiikkaan *von oben* kuin rancièreläiseen alhaalta päin tulevaan vastahegemoniseen politisointiin.

tutkimuksessa havaittiin) huomaamattomasti esimerkiksi vetoamalla stereotyyppeihin ja tuottamalla affekteja. Tällaista salavihkaista suostuttelua en lue politisoivan poliittisuuden piiriin. Kognitiivisen funktion vaatimuksesta ei seuraa, toisin kuin voisi äkkiseltään luulla, vaatimus metaforan totuudesta tai edes sen totuusarvosta. *Jos* poliittinen metafora esittää jonkin proposition, on sen totuutta syytä arvioida (vrt. Viinasen pöhöttymismetaforan käsittely luvussa 3), *mikäli mahdollista*¹¹¹. Tällöin epätoiseksi osoittautuva metafora ei silti ole sen epäpoliittisempi kuin tosi metafora. Kaikki poliittiset metaforat eivät kuitenkaan ole propositioita mutta niillä voi silti olla kognitiivinen funktio.¹¹²

Metaforan poliittisen funktion ehtoihin kuuluu kognitiivisen funktion lisäksi elävyys. Poliittinen metafora sisältää ricœurlaisen semanttisen jännitteen, tai rancièrelaisittain haastaa olemassa olevia aistisen jakoja. Tämä erottaa sen luvussa 2 mainitusta hallinnallisesta retoriikasta, jossa metaforat näkyvien ristiriitojen tuottamisen sijaan toimivat huomaamattomasti kehystäen ilmiöitä ja ratkaisuja luonnollisiksi ja siten epäpoliittisiksi. Hallinnallisen metaforatyypin lisäksi mainitsin luvussa 2 harhaanjohtavan ja vaarallisen metaforan. Harhaanjohtavat metaforat kuvaavat kohdetta tavoilla, jotka eivät välttämättä edesauta sen ymmärtämistä ja voivat haitata toimintaa. Esimerkistä käy talouspoliittisessa ajattelussa yleinen ydinmetafora valtiontaloudesta kotitaloutena, kaikkine siitä seuraavine retorisine heittoineen (”emme voi syödä lastemme lautasilta” perusteluna valtionvelan kasvattamista vastaan).¹¹³ Mikäli harhaanjohtava metafora ei ole hallinnallinen, katson, että sillä voi

¹¹¹ Totuuden selvittäminen voi olla hankalaa eri syistä. Metafora voi esimerkiksi olla epäselvä tai monitulkintainen, tai se voi viitata kontrafaktuaalisesti menneisyyteen tai hypoteettisesti tulevaisuuteen (ks. sitaattit Alexander Stubbilta ja Toimi Kankaanniementä alla, s. 77–78 ja 87), jolloin myös arvio sen totuudesta on kontrafaktuaalinen tai hypoteettinen.

¹¹² Imperatiiviset metaforiset ilmaukset ovat yleisiä (”työn orjat sorron yöstä nousee” jne.). Kysymysmuotoisikin poliittisia metaforia löytyy. Esimerkiksi feminismin edeltäjänä pidetty Mary Astell (1661–1731) kysyi: ”Jos kaikki miehet syntyvät vapaina, miksi kaikki naiset syntyvät orjina?” (*If all Men are born Free, how is it that all Women are born Slaves?*; Astell 1730). Poliittisen metaforan ei edes tarvitse olla (kokonaan) verbaalinen, mikä ilmenee pilakuvissa. Suomettarelainen poliittinen pilalehti *Tuulispää* kuvasi vuonna 1906 anarkismia niin paiseena Suomea symboloivan nais-hahmon kaulassa kuin omaa kättään luukasan päällä järsivänä riutuneena hahmona (Kauranen & Pollari 2009, 195, 217). Kuviiin kyllä sisältyi myös kielellinen merkitysijä ’anarkia’, mutta metafora muodostuu vasta kuvan perusteella. En tutki tarkemmin metaforan ei-kielellisiä muotoja, mutta totean, että ne eivät näytä ainakaan täysin yhteensopimattomilta Ricœurin metaforateorian kanssa. Vaikka Ricœur korostaa imaginaation kielellisyyttä, mainitsin toisaalta hänen laajan tekstikäsitteensä, jonka mukaan teksteinä voi lukea muitakin kuin kielellisiä merkkijärjestelmiä, jopa sosiaalista toimintaa (ks. alaviite 74 yllä). Voisiko näin ollen esimerkiksi mielenosoittajien kehollisia tekoja (suun teippaaminen sananvapauden tukahduttamisen kritiikkinä, veren käyttö hallinnon väkivaltaisuuden ja mielenosoittajien uhrautumisen merkinä) lukea poliittisina metaforina? Vaikka tässä ehkä lähestytään jo metaforaa yleisempää symbolismia, ajatus on kiehtova. ”Verisestä politiikasta” (*sanguinary politics*) – verimetaforista eri diskursseissa ja veren konkreettisesta käytöstä poliittisessa toiminnassa – ks. Copeman 2013 ja Weston 2013. Esimerkiksi Intiassa nationalistijohtaja Subra Chandas Bosen (1897–1945) metafora ”antakaa minulle verenne, niin annan teille vapauden [brittihallinnosta]” on kääntynyt kirjaimelliseksi ja inspiroinut konkreettista veren antamista kuten verenluovutuksia muistopäivinä ja verellä maalattuja ”martyyrien” tai vapaustaistelijoiden muotokuvia (Copeman 2013, S149). Tässä ”verisessä politiikassa” metaforinen, symbolinen, konkreettinen ja poliittinen sekoittuvat kiehtovalla tavalla. Weston (2013, S37) liittää veren kaltaisten symbolisesti latautuneiden aineiden käyttöön *metamateriaalisuuden* käsitteen. Juuri fyysisyydessään verestä tulee myös tehokas (poliittinen) merkitysijä, jossa symboli- ja metaforaverkostot ja materiaaliset kamppailut risteävät.

¹¹³ Taloustieteilijä Paul Krugman (2015) kritisoi valtiontalous = kotitalous -analogiaa ja sitä heijastavia moralisoivia sloganeita (”stop stealing from our kids”). Analogian (tai metaforan) tukema yönkiristyspolitiikka valtionvelan pienentämiseksi hidastaa talouskasvua ja voi siten jopa nostaa velka/BKT-suhdetta. Kun kaikki euromaat kiristivät vyötä finanssikriisin jälkeen, taantuma syveni ja Krugman ehdotti jo euron hautakiveen tekstiä ”kuoli pahaan analogiaan”.

harhaanjohtavuudesta huolimatta olla poliittinen funktio. Vaarallisia metaforia, jotka esimerkiksi epäinhimillistävät ihmisryhmiä ja kehottavat aggressiiviseen toimintaan heitä kohtaan, en sen sijaan laske metaforan poliittisen funktion piiriin. Eittämättä ne ovat poliittisia puhetekoja, mutta kuten kiihottaminen kansanryhmää vastaan ei teon poliittisuudesta huolimatta nauti sananvapauden suojaa, eivät myöskään vaaralliset metaforat saa sijaa hahmotelmassani metaforan poliittisesta funktiosta.¹¹⁴

Olen määritellyt metaforan poliittisen funktion ehdoiksi metaforan elävyyden ja sen kognitiivisen funktion. Tietenkin täytyy edellyttää myös, että metaforalla osallistutaan poliittiseen keskusteluun tai tehdään poliittinen puheteko. Tämä tarkoittaa kontekstisidonnaisuutta: poliittisia metaforia ei tule arvioida irrallisina esimerkkilauseina vaan osana niiden esittämistilannetta. Esimerkiksi lausuma ”Me olemme kaikki saksalaisia juutalaisia” (*Nous sommes tous des Juifs allemands*) on monissa tilanteissa vain epätosia tai absurdi, kenties jopa loukkaava¹¹⁵ väite. Tunnetuimmassa esiintymiskontekstissaan ilmausta voi kuitenkin pitää poliittisena metaforana: Ranskan vuoden 1968 opiskelijaprotesteissa sillä ilmaistiin solidaarisuutta ja vastustettiin opiskelijaliikkeen erääseen johtohahmoon Daniel Cohn-Benditiin kohdistuneita ksenofobisia ennakkoluuloja (Hewlett 2010, 98). Poliittisten metaforien analyysi siis edellyttää – tai se on – samalla aina laajemmin poliittisen tilanteen analyysia. Annan lisää esimerkkejä poliittisen funktion täyttävistä metaforista alaluvussa 5.3.

Jos normaalista poliittisesta puheesta onkin usein vaikea löytää eläviä, politisoivia metaforia (hallinnallisia metaforia ja niillä politikointia näyttäisi esiintyvän enemmän), ei tämä ole syy pitää niitä merkityksettöminä. Päinvastoin, jos hyväksytään Ricœurin ja Rancièren avulla esittämäni ajatus metaforan poliittisesta funktiosta, on yhä tärkeämpää kysyä elävien, uusia pelitiloja avaavien metaforien perään. Poliittisen kielen jähmettyminen yleisesti hyväksytyiksi, konventionaaliseksi tai kuolleiksi hallinnallisiksi metaforiksi tarkoittaa erimielisyyden sanaston sukupuuttoa sekä poliisin ja politiikan välisen jännitteen katoamista – eli rancièrelaisittain itse poliittisuuden loppua. Ricœurin ajatus jännitteisen, tekeillä olevan kielen ja tekeillä olevan todellisuuden yhteydestä ei ole kaukana tästä rancièrelaisesta politiikan kielen tulkinnasta: ”Eikö meidän nyt tulisi päätyä siihen, että metafora sisältää jännitteisen kielen käytön pitääkseen yllä jännitteistä todellisuuden käsitettä?” (Ricœur 2000, 113).

5.2. Ricœurin näkemykset ideologiasta ja utopiasta

Luvussa 3 keskityin Ricœurin metaforatutkimuksiin, joissa hän ei käsittele politiikan kysymyksiä. Näitä hän tarkastelee erityisesti luentosarjallaan ideologiasta ja utopiasta (Ricœur 1986). Vaikka Ricœur harvoin eksplisiittisesti yhdistää metaforan ja politiikan, huomionarvoista on, että hän puhuu

¹¹⁴ Tämä vaarallisten metaforien ulossulkeminen on siis enemmän eettinen kuin analyttinen ratkaisu. Tosin rasistiset tai muuten syrjivät puheteot eivät myöskään noudata rancièrelaista politiikan ehtoa, tasa-arvon ennakko-oletusta.

¹¹⁵ Esimerkiksi jos ilmausta käyttäisi uusnatsi, joka kokee ”fasistisen”(!) lainsäädännön loukkaavan sananvapauttaan.

utooppisesta imaginaatiosta samaan tapaan kuin elävästä metaforasta: ”Tämä uusien, vaihtoehtoisten perspektiivien kehittely määrittää utopian perustavimman funktion. Emmekö voisi sanoa, että imaginaatiolla – sen utooppisen funktion kautta – on *perustava* rooli siinä, että se auttaa meitä *uudelleenajattelemaan* sosiaalisen elämän luonnetta?” (ibid., 16; suom. KK, kursiiivit alkuperäiset.) Tämä sopii hyvin yhteen sen kanssa, mitä Ricœur yleisemmällä tasolla esittää mahdollisia maailmoja avaavasta poeettisesta imaginaatiosta (vrt. alaluku 3.4.). Utooppisen ja metaforisen imaginaation yhteys tuskin on sattumaa, sillä Ricœur piti kyseiset luennot *La métaphore vivente* ilmestymisvuonna 1975. Luentojen toimittaja George Taylor rinnastaakin esipuheessaan Ricœurin metaforateorian ja utopian esittäen, että jos utopia avaa näkymiä mahdolliseen, sen perustana on olemassa olevan metaforinen muutos (ibid., xxxii). Ricœurin ideologia- ja utopialuentojen tarkastelu on kuitenkin luontevaa aloittaa ideologiasta, joka on hänelle tietyllä tapaa perustavampi sosiaalisen imaginaation muoto.

Aluksi Ricœur toteaa ideologian olevan kaksi- tai moniselitteinen (*ambiguous*) ilmiö, jolla on sekä negatiivinen tai ”patologinen” että positiivinen, konstitutiivinen puolensa. Sama koskee utopiaa. (Ricœur 1986, 1.) Hän luennoi ensin laajasti ideologian patologisen puolen tutkimuksen klassikoista, Karl Marxista ja myöhemmistä marxilaisista ideologiateorioista. Marxille ideologia tarkoittaa representaatioiden (*Vorstellung*) maailmaa erotuksena todellisesta (*wirklich*) maailmasta ja sen esityksestä (*Darstellung*) todellisen elämän kielellä (ibid., 76–81). Marxin mukaan hallitsevat ideat ovat hallitsevan aineellisen (taloudellisen) luokan ideoita; toisin sanoen ideologiset representaatiot ilmaisevat ja oikeuttavat vallitsevia taloudellisia ja poliittisia herruussuhteita (ibid., 89). Esimerkiksi työsuhteen käsittäminen vapaiden ja tasa-arvoisten yksilöiden välisenä vapaana sopimuksena on ideologinen ajatusmuoto, joka kätkee perustavan yhteiskunnallisen ristiriidan, sen, että yksi luokka omistaa tuotantovälineet ja toinen ainoastaan työvoimansa, jota on ”vapaa” myymään.

Ricœur pitää Marxin ideologiakäsitystä (jota en tässä voi laajasti esitellä) osuvana ja tunnustaa tärkeäksi marxilaisen näkemyksen ideologiasta vääristyneenä¹¹⁶ ymmärryksenä yhteiskunnallisista suhteista, joskin hän esittää Marxista ortodoksimarxismin ja Louis Althusserin tulkintoja kritisoivan luennan. Edelliset asettavat vastakkain ideologian ja tieteen, Ricœur kontrastoi ideologian toimintaan (*praxis*); talouden rakenteiden (”perusta” ortodoksisesti ymmärrettynä eli tuotantovoimat ja -suhteet)

¹¹⁶ Seuraan tässä ja jatkossa Ricœurin sanavalintaa: ideologia tuottaa vääristymiä (*distortion*). Tarkennan, ettei kyse ole ”vääristä tietoisuudesta” tai subjektiivisista illuusioista, vaan ideologia limittyy tiiviisti sosiaalisiin *käytäntöihin*. Eräät keskeiset (esi-)ideologiset representaatiot ovat *objektiivisia ajatusmuotoja*, jotka tietyn yhteiskuntamuodostuman (kuten kapitalismin) puitteissa ovat ”käyviä”, eivät suinkaan vääriä. Tutkitaanpa yllä mainittua työsuhdetta. Osapuolet tosiaan ovat lain edessä vapaita ja tasa-arvoisia. Työläisen on tosiaan toimittava työsuhteen ehdoilla, mikäli hän tahtoo ansaita jokapäiväisen leipänsä. Palkkatyösuhte käsitettynä vapaiden ja tasa-arvoisten yksilöiden sopimukseksi on objektiivinen ajatusmuoto, sillä kapitalistisessa taloudessa sen mukaan *toimiminen on normaalia*; samalla se voi toimia ideologisesti esiintyessään luonnollisena ja universaalina sekä piilottaessaan kapitalismin perustavan ristiriidan tuotantovälineiden omistajien ja työvoimansa myyjien välillä. (Objektiivisista ajatusmuodoista ks. Rehmann 2013, 41–51; esi-ideologisina perusmuotoina [ks. ibid., 50–51] niitä voisi verrata tuonnempana esiteltyyn Ricœurin konstitutiiviseen ideologiaan.)

sijaan hän korostaa ideologian tuottajina ”todellisia ihmisiä määrätyissä olosuhteissa” ja mekanistisen kausaalisuuden (perusta tuottaa tai määrää ideologisen päällysrakenteen) sijaan painottaa toimijoiden motivaatiota, pyrkimyksiä legitimaatioon ja siihen kohdistuvia uskomuksia. (Ricœur 1986, 108.)

Vääristäminen on Ricœurille kuitenkin vain yksi ideologian funktioista. Toiseksi ideologialla on *legitimoiva* ja kolmanneksi *konstituiva* tai *integroiva* funktio. (Ricœur 1986, 5–14.) Legitimoivan funktion ajatus sisältyy jo Marxin muotoiluun hallitsevan luokan hallitsevista ajatuksista, mutta koska Ricœur kritisoi marxilaisten ideologiateorioiden perustan ja päällysrakenteen metaforiin perustuvien mallien mekanistista kausaalisuutta, hän kehittää ideologiakäsitystään Max Weberin avulla. Tämä ei itse juuri teoretisoinut ideologiaa, mutta tarjoaa kausaalisuuden sijaan motivationaalisen kehikon ideologialle. Ricœur kytkeekin ideologian Weberin ajatuksiin hallinnan tai herruuden (*Herrschaft*) legitimaatiosta. Weberin mukaan herruus, jopa valtion pakottava valta, pyritään legitimoimaan. Tässä ideologia voi tuottaa eräänlaisen ”lisäarvon”, joka kuroo umpeen eron vallanpitäjien sosiaaliselle järjestykselle vaatiman legitimaation ja yleisön uskomusten välillä. (ibid., 183–202.) Ideologiassa on pohjimmiltaan pelissä valtajärjestelmän legitimiys, utopiassa taas kuvitellaan vaihtoehtoisia vallankäytön tapoja (ibid., 192). Juuri pyrkimys herruuden legitimaatioon, nykyisen valtajärjestelmän luonnollistamiseen, tuottaa ideologian patologisen muodon, ideologian vääristymisenä (ibid., 14).

Ricœurin mukaan vääristävän ja legitimoivan funktion taustalla on oltava kolmas, perustavampi ideologian taso. Jotta ideologia voisi vääristää, on oltava jotain, mitä vääristää. Tämä jokin ei toki ole todellisuus sinänsä vaan käsitykset todellisuudesta, suhteemme todellisuuteen – ja tämä suhde on aina jo tulkinta, jotakin symbolisesti välittyntä. Niinpä, Ricœur argumentoi, ei voi olla vääristynyttä kuvaa todellisuudesta ilman primaaria kuvaa, primaaria imaginaaria, joka konstituoii suhteemme maailmaan. (Ricœur 1986, 144–145.) Ricœur kehittää ajatusta ideologian ensisijaisesta (jos ei ajallisesti, niin loogisesti ensisijaisesta) konstituivasta funktiosta antropologi Clifford Geertziin tukeutuen. Geertz esittää esseessä ”Ideology As a Cultural System” (1973), että sosiaalinen toiminta on symbolisesti välittyntä. Sosiaalinen toiminta tulee ymmärrettäväksi, kun se yhdistetään tiettyihin symbolisiin järjestelmiin: tapahtuma tai liikesarja tulkitaan esimerkiksi jumalanpalvelukseksi vasta tiettyä symbolista kehikkoa vasten.¹¹⁷ Juuri tämä symbolisuus on Ricœurin mukaan se, jota ideologia voi vääristää ja jonka puitteissa legitimointi tapahtuu. (Ricœur 1986, 255–256.)

Geertzin mukaan perinteiset sosiologiset ja yhteiskuntateoriat ovat usein redusoineet ideologiat intressien tai konfliktien heijastukseksi, eräänlaisiksi ”taidokkaiksi kivunhuudoiksi”, selittämättä

¹¹⁷ Rituaalisesta toiminnasta on helpompi havaita, että se ”käy järkeen” vasta kun se yhdistetään tiettyyn symboliseen järjestelmään. Ricœur ja Geertz kuitenkin vaikuttavat pitävän kaikkea *sosiaalista* toimintaa symbolisesti välittyneenä. Esimerkiksi puheenjohtaja on muuta ryhmää vaikutus- tai arvovaltaisempi tietyn symbolisen konvention takia (Geertz 1973, 212). Geertz toteaaakin, että kulttuuriset symbolijärjestelmät (uskonnolliset, filosofiset, esteettiset, tieteelliset, ideologiset ynnä muut) ovat ”ohjelmia” tai ”pohjapiirroksia” sosiaalisille ja psykologisille prosesseille (ibid., 216).

kuitenkaan tarkemmin, *miten* ideologiat oikeastaan ilmaisevat näitä intressejä. Hänen mukaansa ideologioita on tarkasteltava symbolisena toimintana tai figuratiivisena kielenä esimerkiksi retoriikan avulla. (Geertz 1973, 208–209.) Geertz havainnollistaa symbolista toimintaa korostavaa tulkintaansa analysoimalla ideologisesta ilmausta: ammattiliitot nimeävät erään lakiesityksen ”orjatyölaiksi”. Kyse *ei* ole siitä, että ilmaus kärjistää ja liioittelee esittääkseen kysymyksen intresseilleen edullisessa valossa, koska sellaista ideologia nyt on – mustavalkoista, kärjistävää, liioittelevaa. Sen sijaan ilmaus on metafora, joka pyrkii aktivoimaan sosiaalisessa todellisuudessa vaikuttavia monimutkaisia ja muuttuvia symbolisia ja retorisia kytköksiä, ja ideologisen ilmauksen toimivuus riippuu siitä, osuuko se sosiaalisesti, symbolisesti ja psykologisesti ”ajan hermoon”. Tässä tapauksessa taloudellinen ja poliittinen tilanne olivat sellaisia, ettei orjatyölain metafora osunut. Ideologiset ilmaukset eivät siis ole vain vääristymiä, yliyksinkertaistuksia tai valikoivaa puhetta, mutta eivät toisaalta heijasta mitään universaalia symbolismiakaan. Sen sijaan ne rakentavat tietyn ideologisen position uskottavuutta hyödyntämällä käsillä olevaa historiallisesti muuttuvaa symbolivalikoimaa, ja saavat merkityksensä aina vuorovaikutuksessa kulloisenkin laajemman sosiaalisen tilanteen kanssa. (ibid., 209–213.)

Yleisimmällä tasolla ideologiat ovat yrityksiä jäsentää maailmaa symbolien avulla, ”ongelmallisen sosiaalisen todellisuuden karttoja ja kollektiivisen tietoisuuden luomisen matriiseja” (Geertz 1973, 220; suom. KK).¹¹⁸ Tämä ei sulje pois ideologian muita merkityksiä kuten motiivien kätkemistä tai pelkojen ilmaisua, ja käytännössä ideologiat saavatkin erilaisia muotoja nationalismista marxismiin, liberalismista rasismiin (ibid., 220–221). Päivänpolttava esimerkki ongelmallisen sosiaalisen todellisuuden symbolisesta jäsentämisestä ovat ilmastonmuutosnarratiivit tai -kertomukset ja niiden ydinmetaforat, jotka yhdistyvät usein tiettyyn ideologiseen positioon. Yleisiä ilmastonarratiiveja ovat ”pelastusvene” ja ”kollektiivi”. Edellinen yhdistyy uusklassisen taloustieteen ja sosiaalidarwinismin ihmiskuviin, autoritaarisuuteen ja ulossulkemisen politiikkoihin, kuten kansallisvaltiokeskeisyyteen; jälkimmäiseen liittyy altruistinen, empaattinen ja resilientti käsitys ihmisestä sekä anarkismiinkin viivahtavia ajatuksia desentralisaatiosta ja yhteisöjen spontaanista järjestäytymisestä. (Fiskio 2012.)

Ilmastonarratiiveissa on havaittu uskonnollistakin symbolismia: neljä yleistä ilmastonmuutoksen kertomista rakenteistavaa narratiivista metaforaa on nimetty ”Eedenin suremiseksi”, ”apokalyptin ennustamiseksi”, ”Baabelin rakentamiseksi” (teknologiausko) ja ”riemuvuoden juhlistamiseksi”

¹¹⁸ Näin laaja määritelmä näyttää kattavan ideologian lisäksi tieteen: kumpikin on sosiaalista todellisuutta symboleilla jäsentävä järjestelmä. Geertz ei toki samasta tiedettä ja ideologiaa; niitä erottavat asenne kohteeseen (puolueettomuus/sitoutuneisuus), tyyli (hillitty ja analyttinen/eläväinen ja motivoiva) ja yhteiskunnallinen tehtävä (diagnostisuus ja kriittisyys/oikeuttaminen ja apologeettisuus). Ideologia ja tiede eivät silti ole täysin erillisiä ilmiöitä. Ideologinenaan diskurssi ei aina vääristä vaan voi osuvasti kiteyttää jonkin tilanteen tai ryhmän mielialan (Geertzin esimerkkinä ovat Churchillin puheet englantilaisille 2. maailmansodan aikana). Mutta koska ideologiatkin esittävät empiirisiä väitteitä yhteiskunnan tilasta ja suunnasta, on tieteen tehtävänä ymmärtää niiden toimintaa ja arvioida niitä kriittisesti. (Geertz 1973, 230–233.) Sivuutan tässä kysymyksen siitä, voiko tiedekin toimia ideologisesti; jääköön se lukijan pohdittavaksi.

(ilmastovelan ja -oikeudenmukaisuuden tematiikka). Uskonnollisesta symboliikasta ammentavilla ilmastokertomuksilla pyritään paitsi kuvaamaan mistä on kyse, myös merkityksellistämään muutosta, tuottamaan tunteita, motivoimaan sekä ohjaamaan eettistä ja poliittista toimintaa. (Menning 2018.)¹¹⁹ Ilmastokertomukset tukevat väitettä siitä, että sosiaalista toimintaa merkityksellistetään, jäsennetään ja välitetään erilaisten symbolismin muotojen avulla. Ei liene sattumaa, että Ricœur (1986, 257) käyttää sosiaalisen symbolisuudesta metaforateoriastaan tuttua ilmausta *seeing as*. Poliittista ja laajemminkin sosiaalista toimintaa ja todellisuutta merkityksellistävät ja legitimoivat kertomukset ja kuvaukset rakentuvat usein jonkin ydinmetaforan tai -symbolin ympärille (kansankodista kansojen sulatusuuniin, suuresta harppauksesta kilpailukykyloikkaan). Näin tuotetaan jonakin-näkemistä.

Geertz pitää siis ideologiaa sosiaalista toimintaa välittävänä symbolijärjestelmänä, jolla on tiettyä ryhmää (kuten luokkaa, kansakuntaa tai etnistä ryhmää) integroiva ja konstituiva funktio. Tässä mielessä ideologiaan sisältyy sekä integraation ja yhtenäisyyden positiivinen potentiaali että tietyn valtajärjestyksen legitimoinnin ja reifioinnin negatiivinen potentiaali. Hyvänä esimerkkinä tällaisesta integroivasta (ja samalla *status quo*a legitimoivasta) ideologisesta toiminnasta ovat kansakuntien tai valtioiden ”perustamishetkien” (ja siten niiden identiteetin) toistaminen ja vakiinnuttaminen erilaisien juhlapäivien, seremonioiden ja monumenttien muodossa. (Ricœur 1986, 261.)

Ricœurin tulkinta ideologian konstitutiivisesta funktiosta (jota hän kutsuu ei-pejoratiiviseksi ideologiakäsitykseksi) voi herättää ihmetystä esimerkiksi marxilaisissa ideologiakriitikoissa: minne katoaa luokkataistelu? onko mikään ideologista, jos kaikki sosiaalinen toiminta on ideologista? onko näin laajalla ideologiakäsitteellä poliittista käyttöä? Pyrin puolustamaan Ricœuria näitä syytöksiä ja väärinkäsityksiä vastaan. Ensinnäkään konstitutiivinen funktio ei ole muita todempi eikä neutralisoi kaikkea ideologiaa; päinvastoin, Ricœur (1986, 265) toteaa, että konstitutiivinen tai integratiivinen funktio – joka ilmenee ainakin jossain määrin jaettuna symbolisena ”sanastona” ja ”kielioppina” – on ideologian muiden funktioiden ennakkoehto, mutta käytännössä usein toteutuu näiden kautta. Ideologian poliittisuus, sen käyttö legitimoimiseen ja vääristämiseen, ei siis katoa mihinkään. Toisaalta Ricœur (ibid., 155) kehottaa erottamaan tietyn ideologisen kentän sisällön (johon kuuluu ideologia konstitutiivisen symbolismin mielessä) sen ideologisesta käytöstä. Esimerkiksi uskontoa voi käyttää kansan oopiumina ideologiseen vääristämiseen, mutta tämä käyttö ei ole uskonnon koko merkitys.

Konstitutiivinen näkökulma ideologiaan ei nähdäkseni tee kaikesta ja siten ei mistään ideologista. Päinvastoin se kutsuu tekemään tarkempia tilannekohtaisia erotteluja siitä, miten kielen ja muiden

¹¹⁹ Menning huomioi vallitsevien trooppien ongelmat (mm. nostalgia, pelko, hybris ja kontrollinhalu) ja ehdottaa tilalle niiden huonot puolet ylittävää ja hyvät puolet säilyttävää siirtymäriitin metaforaa. Sopiva ilmastonarratiivi on eettisesti vaikuttava, voimaannuttava ja mahdollisuuksia luova. Siirtymäriitin metafora on toiveikas, mahdollistaa realististen päämäärien esittämisen, turvallisen muutosprosessin kuvittelun ja kannustaa yhteistyöhön (Menning 2018, 348). Menning myös reflektoi uskonnollisen kielenkäytön oikeutusta sekulaareissa konteksteissa (ks. ibid., 351).

merkkijärjestelmien symbolismin ideologista potentiaalia aktivoidaan legitimaatiopyrkimyksissä, ja miten tämä prosessi vääristää käsityksiä sosiaalisesta todellisuudesta. Korostankin, ettei Ricœurin käsitys konstitutiivisen ideologian ensisijaisuudesta tarkoita sen hallitsevuutta. Ideologian kolmijako ei myöskään tarkoita kolmea eri ideologian muotoa vaan kolmea näkökulmaa monimutkaisiin sosiaalisiin prosesseihin. Olisi houkuttelevaa muotoilla asia aristoteelisesti: kolmijaossa hahmotetaan ideologian materiaallinen syy (konstitutiivinen ideologia eli sosiaalinen toiminta symbolisesti välittyneenä), muodollinen syy (ideologia vääristymisenä) sekä kausaalinen ja päämääräisyys (legitimaatio prosessina ja päämääränä) – mutta tämä ei tee oikeutta konstitutiiviselle ideologialle. Se ei ole passiivista materiaalia, jota ideologiset toimijat mielensä mukaan muokkaavat, vaan sosiaalisen todellisuuden symbolista välittyneisyyttä ja todellisuuden edeltäviä ideologisia muotoiluja, jotka aina jo olemassa olevina paitsi mahdollistavat, myös ehdollistavat ja rajoittavat sosiaalista toimintaa.

Ricœurin konstitutiivisen ideologian näkökulman etuna on myös se, että jäljittämällä ideologian aineksia symbolisesti välittyneen sosiaalisen toiminnan tasolle vältetään joitain marxilaisia teorioita vaivannut taloudellisen perustan ja ideologisen päällysrakenteen mekaaninen dualismi. Symboliset järjestelmät, joiden avulla ja kautta ideologiaa tuotetaan, kuuluvat ihmistoiminnan perusluonteeseen siinä missä taloudellinenkin tuottaminen, eikä jyrkkää jakoa perustaan ja päällysrakenteeseen tarvita. Samalla ylitetään virheellinen käsitys ideologiasta yksinomaan tietoisuuden tason ilmiönä, ”vääränä tietoisuutena” (ks. Rehmann 2013, 6–7; Haug 1991; Pietilä 1991), kun materiaalista ja symbolista toimintaa ei eroteta toisistaan, vaan nähdään molemmat osana sosiaalisia *käytäntöjä*, joissa ideologiaa tuotetaan. Konstituoiva näkökulma ideologiaan kytkee sen osaksi laajempia kulttuurisia ja sosiaalisia käytäntöjä, muttei silti tee siitä universaalia tai neutraalia lähtökohtaa: Ricœurin mukaan ideologia käytännössä usein vaikuttaa erilaisina legitimaatiopyrkimyksinä ja vääristyneinä representaatioina.¹²⁰

Pidän Ricœurin ideologiakäsityksen tärkeänä ansiona sitä, että se sekä mahdollistaa ideologioiden kriittisen tutkimisen legitimaation ja vääristämisen välineinä että kytkee ideologiat laajempaan inhimillistä ja sosiaalista maailmassa-oloa välittävään symbolismiin. Tällöin ideologia ei ilmene vain pinnallisena, instrumentaalisen taivuttelun ja hämärryksen välineenä tai materiaalisista käytännöistä

¹²⁰ Ricœurin ideologiakäsitystä voi vertailla marxilaisen ideologiateorian eri muotoihin. Eräät ideologiakriitikot (mm. Georg Lukács, Frankfurtin koulukunta) pitivät ideologiaa ”vääränä” tai ”nurinkääntyneenä” tietoisuutena. V. I. Lenin käsitti ideologian neutraalisti, tietyn luokan maailmankuvana. Antonio Gramsci ja Louis Althusser näkivät ideologian erilaisina ”apparaatteina” ja käytäntöinä (esim. koulutus, uskonto), joilla organisoidaan yksilöiden suhdetta itseensä ja yhteiskuntaan. Althusser käyttää myös ongelmallista, ylihistoriallista yleisen ideologian käsitettä, jossa ideologia liittyy subjektiksi tulemiseen ylipäätään. (Kyyrönen 2020, 8–11; Rehmann 2013, 21–22; ks. myös Pietilä 1991.) Marxilaisista teorioista kenties lähinnä Ricœuria ovat alempana mainitun Valentin Vološinovin laaja käsitys ideologiasta sosiaalisen todellisuuden ulottuvuutena, jossa merkitykset ja arvot tuotetaan (Williams 1988, 86–87), sekä toisaalta Rehmannin ja Kyyrösen esittelemä *Projekt Ideologie-Theorie*, joka määrittelee ’ideologisen’ erilaisissa sosiaalisissa käytännöissä tapahtuvaksi vertikaaliseksi ja vieraantuneeksi sosialisaatioksi (vrt. Ricœurin käsitys ideologiasta vallan legitimoitina ja sosiaalisen todellisuuden vääristyneinä representaatioina), ja asettaa sitä vastaan anti-ideologisen, demokraattisen ja horisontaalisen itsesosialisaation ”alhaalta päin” (vrt. Ricœurin utopia valtajärjestysten haastajana). (Kyyrönen 2020.)

irrallisena tietoisuuden ilmiönä, vaan se nähdään laajemmin sosiaalista todellisuutta ehdollistavana ja mahdollistavana kehyksenä, joka silti on muokattavissa. Tässä Ricœurin ideologiakäsitystä voi verrata Neuvostoliitossa 1920-luvulla marxilaista kielifilosofiaa kehitelleen Valentin Vološinovin viehättävään vertauskuvaan: ”Yksilöllinen tietoisuus ei ole ideologisen päällysrakenteen arkkitehti, vaan vain ideologisten merkkien sosiaalisen rakennuksen asukas.” (Vološinov 1990, 30.) Huolimatta ongelmallisesta yksilötoimijan näkemisestä *vain* asukkaana, Vološinovin (ibid., 28) tapa painottaa ideologista tuotantoa materiaalisena ja sosiaalisena tosiasiana (”väärän tietoisuuden” sijaan), kieltä ideologisen tuotannon materiaalisena todellisuutena (ibid., 19) ja (kielen) merkkiä ”luokkataistelun areenana” (ibid., 40) sointuu varsin hyvin yhteen Ricœurin ideologiakäsityksen kanssa.

Laajemminkin voisi esittää Ricœurin ideologiakäsityksen olevan lähellä sellaista ”humanistista marxilaisuutta”, jossa ihmistoimijuuden merkitystä korostava filosofinen antropologia (sosiaalisen todellisuuden symbolisine välittymisineen) yhdistyy talouden ja politiikan rakenteet huomioivaan ideologiakritiikkiin. Marx totesi tunnetusti, että ”[i]hmiset tekevät itse historiaansa, mutta he eivät tee sitä mielensä mukaan, he eivät tee sitä omavalintaisissa, vaan välittömästi olemassaolevissa, annetuissa ja perinnöksi jääneissä olosuhteissa” (Marx 1978a, 148). Ricœurin laajin, konstitutiivinen näkökulma ideologiaan havainnoi juuri näiden annettujen olosuhteiden symbolista ulottuvuutta, joka sekä mahdollistaa että ehdollistaa ideologista toimintaa, joka on eräs sosiaalisen imaginaation muoto.

Ideologian sisään virittyä jännite positiivisen, integroivan funktion (sosiaalista toimintaa välittävä symbolismi) ja patologisen funktion (vallan legitimoinnin tuottama vääristyminen) välille. Herruuden järjestystä legitimoidessaan ideologia jähmettyy helposti integroivasta sosiaalisesta symbolismista vastarinnaksi muutokselle ja toisin kuvittelulle. Ideologia onkin kaikissa funktioissaan järjestystä ja yksilön tai ryhmän identiteettiä *säilyttävä* imaginaation muoto. Sosiaalinen imaginaatio voi kuitenkin saada myös järjestystä *horjuttavan* muodon, se voi olla ”läpimurto”, jonkin sellaisen kuvittelua, jota ei (vielä) ole. Tämä ulkopuolista tai ei-missään-olevaa kuvitteleva imaginaation produktiivinen¹²¹ muoto on utopia, joka identiteettien ja järjestysten säilyttämisen sijaan avaa uusia mahdollisuuksia.

¹²¹ Kyse on Ricœurin metaforateoriasta tutusta produktiivisesta imaginaatiosta. Ideologiaa ei silti voi symmetrisesti samastaa reproduktiiviseen imaginaatioon. Vaikka ideologia pyrkii reprodusoimaan vallitsevaa sosiaalista järjestystä, symbolisesti rakentuneena sekin kuuluu produktiivisen imaginaation piiriin. Suhteessa utopiaan ideologia on kuitenkin lähempänä imaginaation asteikon reproduktiivista päätä. (Ricœur 1986, 320; toimittajan loppuviite 41.) Havainnollistan ideologian produktiivisuutta kirjallisuustieteilijä Roland Barthesin analyysillä ’myyteistä’ (joilla hän tarkoittaa erilaisia ideologisia merkkijärjestelmiä). Barthes pitää myyttejä tietyn *tuottavan* operaation tuloksena. Myytti on kaksitasoinen semiologinen järjestelmä. Se sisältää objektikielen, joka voi olla muukin kuin kielellinen merkkijärjestelmä (valokuva lehden kannessa: nuori musta sotilas tekee kunniaa trikolorille). Lisäksi siihen kuuluu metakieli, joka ottaa objektikielen haltuunsa ja tekee sen raaka-ainekseen: kuvasta tulee osa Ranskan suurvaltamyyttä ja siirtomaavallan oikeutusta. (Barthesin kirjoituskontekstina on 1950-luvun Ranska.) Metakieli tyhjentää objektikielen merkityksistään ja käyttää sitä myyтин rakennusaineena: mustalta sotilalta viedään oma historia ja muutetaan tämä eleeksi. Näin tehdessään myytti toteaa eikä selitä; samalla päästään eroon kaikesta todellisuuden (tässä Ranskan siirtomaavallan) historiallisuudesta, satunnaisuudesta ja ”tekaistusta” luonteesta. Barthesille myytti on depolitisoitua puhetta, joka luonnollistaa ja ikuistaa asiat. (Barthes 1994, 177–202.) Myyttä (ja ideologiaa) voisi oksymoronisesti kutsua *luonnollisuuden tuottamiseksi*.

Jännite vallitsee siis paitsi ideologian sisällä, myös ideologian ja utopian välillä (sekä, kuten pian havaitaan, myös utopian sisällä). (Ricœur 1986, 2, 182, 265–266.)

Ricœur kommentoi ja hyödyntää luennoillaan laajasti tiedonsosiologi Karl Mannheimin ajatuksia. Mannheim teoretisoi yhtenä harvoista ideologiaa ja utopiaa yhdessä. Hänen mukaansa niitä yhdistää yhteensopimattomuus (*noncongruence*) todellisuuden kanssa ja erottaa tämän sopimattomuuden tapa. Ideologia on representaatioiden ja todellisuuden yhteensopimattomuutta, joka legitimoii vallitsevaa järjestystä. Utopian yhteensopimattomuus ilmenee järjestyksen hajottamisen haluna. Tässä mielessä utopia, toisin kuin ideologia, on ”transsendenttia”: se kurottaa yli vallitsevan tilanteen. Näin tulkittuna ideologiat ovat hallitsevien ryhmien ilmauksia, utopiat taas luonnostaan yhdistyvät alempiin ja nousuviin ryhmiin sekä tulevaisuuden kuvitteluun. (Ricœur 1986, 170–173, 272–274.) Utopioita voi erotella eri tavoin, esimerkiksi rationaalsiin ja emotionaalsiin. Tärkein jako on (kauno)kirjallisten ja käytännöllisten utopioiden välinen. Edelliset (kuten Thomas Moren *Utopia*), esittävät vaihtoehdon todellisuudelle ja voivat kyllä sikäli toimia kritiikin välineinä, mutta eivät tavoittele toteutumistaan. Käytännölliset utopiat, kuten Ricœurin esittelemät 1800-luvun utopiasosialistien Henri de Saint-Simonin ja Charles Fourierin visiot, on nimenomaan tarkoitettu toteutettaviksi (ibid., 309).¹²²

Vaikka utopia usein saa pejoratiivisen leiman toteuttamiskelvottoman haaveilun synonyymina (siksi ortodoksimarxismi piti utopioita nimenomaan ideologisina) Ricœur pitää utopian liikevoimana nimenomaan halua realisoida itsensä ja muuttaa maailmaa (Ricœur 1986, 271, 289). Hänen mukaansa utopioille ominaista on ideologioiden luonnollistamien ja piilottamien valtarakenteiden paljastaminen ja purkaminen. Tästä seuraa kaksi mahdollisuutta: joko hylätään hallitsijat kokonaan tai asetetaan uusi rationaalisempi vallan muoto, ”hyvät hallitsijat” sortajien tilalle. Molemmissa tapauksessa utopia toteuttaa ”vallan imaginatiivisia variaatioita”. (ibid., 298–299.) Tällaiset utopiat ovat fiktioita – ei kaunokirjallisessa mielessä vaan uusina tapoina konstruoida sosiaalista todellisuutta – kun taas nykyjärjestystä toistavia ja sementoivia ideologioita Ricœur kutsuu (vääristyneiksi) kuviksi (ibid., 309–310). Vaikka Ricœur ei tätä varsinaisesti eksplikoi, imaginaatio ei synnytä utopioita *ex nihilo*. Nekin muotoillaan yllä konstitutiiviseksi ideologiaksi kutsutun jaetun sosiaalisen symboliikan perustalta.¹²³

Todellisuutta särkeviin ja uutta luoviin utopioihin liittyy kuitenkin taipumus jähmettyä fiktioista kuviksi, esimerkiksi säätämällä ennalta jokainen utopiyhteiskunnan yksityiskohta. Tähän liittyy myös utopioiden välittömyys: ”ajatuksen magia” visioi uuden yhteiskunnan kerralla valmiiksi. Se ei

¹²² Toisaalla Ricœur (2008b, 313) mainitsee myös (osin) toteutetut utopiat, esimerkiksi luostari- ja kibbutsiyhteisöt.

¹²³ Esimerkiksi utopiasosialisti Fourier hyödyntää uskonnollisesta kuvastoa. Hän kuvaa modernia kaupunkia helvetiksi, ja toisaalta tuomitsee pappien helvetistä varoittavat saarnat, jotka symboloivat koko sivilisaation sortavaa rakennetta. Hänen utopiaansa kuuluu pikkutarkkaa kaupunki- ja aikataulusuunnittelua, mutta sen peruskuvana on Eedenin paratiisi, jossa vallitsee sosiaalinen harmonia ja passioiden vapaus. Fourierin kosmologian ydin on ”newtonilainen” vetovoima (*attraction*), jonka hän laajentaa metaforisesti myös yhteiskuntaa ohjaavaksi periaatteeksi. (Ricœur 1986, 303–307.) Utopoppinen imaginaatio siis hyödyntää olemassa olevaa symboliikkaa ja kuvastoa muotoillen sitä luovasti uudelleen.

näe rakennusprosessia konkreettisena toimintana, ei myöskään ristiriitaisia päämääriä ja niiden väliltä valitsemista osana uuden yhteiskunnan muotoilua. (Ricœur 1986, 295–296.) Ongelmallista utopiassa ei ole, että utopia on 'ei-paikka' (tämä on olennaista, jotta se voisi erottua vallitsevasta todellisuudesta ja kritisoida sitä), vaan se, ettei sinne johda polkua. Kuten ideologialla, myös utopialla on patologinen puoli: huolimatta halusta muuttaa todellisuutta utopia uhkaa kääntyä kadotetun paratiisin haikailuksi, kirjalliseksi eskapismiksi tai pakkomielteisen systemaattiseksi perfektionismiksi (ibid., 17, 295).¹²⁴

Vaikka utopia voi patologisoida, Ricœur pitää Mannheimia seuraten utopiaa välttämättömänä: yhteiskunta vailla utopiaa on yhteiskunta vailla päämääriä ja halua muovata historiaa (Ricœur 1986, 283). Italialainen lehtimies, poliitikko ja marxistifilosofi Antonio Gramsci (1982, 16) kuvasi *Vankilavihkoissaan* yhteiskunnallisen kriisin, pysähtyneisyyden ja ideologisen hajaannuksen aikaa mieleenpainuvasti: ”vanha on kuolemassa, mutta uusi ei voi syntyä: tänä välikautena esiintyy mitä vaihtelevimpia sairaalloisia ilmiöitä”.¹²⁵ Ricœur kirjoittaa hyvin samassa hengessä tilanteista, joissa epäonnistuneet, mutta toistaiseksi kumoamattomat systeemit ”tukkivat kaiken”. Näissä tilanteissa utopia on tärkeä resurssi, ei ainoastaan pakokeino vaan myös kritiikin työkalu. (Ricœur 1986, 300.) Patologisesta puolestaan huolimatta utopiaa tarvitaan yhteiskunnan patologisten tilojen ylittämiseen.

Ricœur (1986, 310) tiivistää utopian luonnetta vertaamalla sitä ideologian kolmeen funktioon: patologista ideologiaa eli vääristymistä vastaa utopia toteuttamiskelvottomana fantasiana. Herruuden legitimaatiota vastaa utopia vaihtoehtoisina vallankäytön tapoina tai vaihtoehtona vallalle ylipäättään. Ideologian konstituivaa, integroivaa tai identifioivaa funktiota (Ricœur käyttää vaihdellen kaikkia kolmea termiä), jonka luonne on säilyttävä, vastaa utopia uusien mahdollisuuksien kartoituksena. Tällä kolmannella tasolla, jota voisi kutsua sosiaalisen imaginaation syvärakenteeksi, Ricœur ei näe poissulkevaa dikotomiaa vaan konstitutiivisten funktioiden täydentävyyden: identiteettejä konstituivat symbolit eivät perustu vain menneeseen ja nykyiseen (säilyttämiseen) vaan myös tulevaisuuteen (utooppiseen kuvitteluun) (ibid., 311). Toisaalta, kuten edellä tulkitsin, utopioiden muotoileminen edellyttää jaettua sosiaalista symboliikkaa, siis jonkinasteista pysyvyyttä. Sosiaalisen imaginaation perusmuotoina ideologia ja utopia edellyttävät vastavuoroisesti toisiaan.¹²⁶

¹²⁴ Ricœurin *patologinen* ja *ei-patologinen* utopia vastaavat Ernst Blochin *abstraktia* (subjektiivista, nykytilan puutteita kompensoivaa toiveajattelua) ja *konkreettia*, muutoksen mahdollisuuksia ennakoivaa utopiaa (ks. Lakkala 2014, 85–86).

¹²⁵ Kriisissä hallitseva luokka on menettänyt kannatuksensa. Se on väkivaltakoneistolla *hallitseva*, muttei enää *johtava* luokka. (Gramsci 1982, 16.) Toisin sanoen kyseessä on ideologinen legitimaatiokriisi. Filosofin Nancy Fraser analysoi Yhdysvaltain viimeaikaista poliittista tilannetta Gramscin lausahduksen mukaan nimetyssä kirjassa *The Old Is Dying and the New Cannot Be Born* (2019). Fraserin mukaan maata on viime vuosikymmenet hallinnut progressiivisen uusliberalismin ideologia, joka yhdistää oikeistolaisen talousohjelman liberaaliin tunnustuksen politiikkaan (mm. feminismi ja LGBTQ-oikeudet). Tämän ideologian kriisiytyttyä erityisesti talousongelmiin (finanssikriisi ja taluskriisi vuodesta 2007 alkaen) koitti ”välikausi”, jonka näkyvin sairaaloinen ilmiö on reaktionaarinen populismi keulakuvanaan Donald Trump. Tälle Fraser hahmottelee utooppis-realistiseksi vaihtoehdoksi vasemmistolaista progressiivista populismia.

¹²⁶ Tämä ”sedimentaation ja innovaation dialektiikan” motiivi toistuu Ricœurin hermeneutiikassa. Se koskee sosiaalisen imaginaation ohella esim. kaunokirjallisen teoksen rakentumista ja ylipäättään diskurssia (merkityksenä ja tapahtumana).

Nyt olemme tehneet selkoa Ricœurin poliittisen filosofian keskeisistä käsitteistä, ideologiasta ja utopiasta. Ne samalla sekä haastavat ja purkavat että edellyttävät toisiaan, ja sosiaalisen imaginaation syvärakenteen tasolla ideologia ja utopia pikemmin kietoutuvat yhteen kuin sulkevat toisensa pois. Ennen kuin palaan metaforan poliittisen funktion kehittelyyn kommentoin vielä Ricœurin ideologian ja utopian käsitteiden suhdetta Rancièren politiikkakäsitteistöön. Näyttäisi siltä, että herruuden järjestykset reifioiva ja säilyttävä ideologia yhdistyy poliisiin ja vallitseviin aistisen jakoihin; vallan rakenteita paljastava ja toisin kuvitteleva utopia taas samastuisi politiikkaan sanan rancièrelaisessa merkityksessä. Käsittepareissa on kieltämättä analogisuutta, tietyin varauksin. Ideologian vääristävän ja legitimoivan funktion voi samastaa poliisiin tai hallitsevien ryhmien ylläpitämiin aistisen jakoihin. Konstitutiivinen ideologia sen sijaan on kaikkien jakama sosiaalisen symbolismin resurssi, jota myös emansipatoriset, poliittiset teot edellyttävät. Kaikki rancièrelaiset poliittiset teot ovat utooppisia Ricœurin positiivisen (ei-patologisen) utopian mielessä. Kaikki utopiat eivät silti ole poliittisia Rancièren mielessä. Hän nimittäin asettaa politiikan ehdoksi tasa-arvon oletuksen, mutta utopiat eivät välttämättä poista valtahierarkioita (vrt. Platonin filosofivaltio), vaikka ajattelevatkin niitä uudelleen.

5.3. Metaforan poliittisen funktion lajit

Johdan Ricœurin ideologia- ja utopiakäsityksistä kaksi poliittisen, erityisesti politisoivan metaforan pääasiallista muotoa. Jaottelun taustalla ovat myös edellä esitellyt Kari Palosen politiikka-käsitteen ulottuvuudet ja käsitys poliittisesta ”toisin tekemisen mahdollisuutena eli toiminnan pelivarana” (Palonen 2003b, 498). Esitän, että metafora voi politisoida joko

1) *kriittisesti* eli osoittamalla politiikan kielen (tietyn *policyn*, politiikkadiskurssin tai muun ideologisen diskurssin) konstruoidun, ei-luonnollisen ja ei-välttämättömän luonteen ja siihen liittyvät kamppailut. Ideologiakriittinen poliittinen metafora tekee politiikan kielen ei-läpinäkyväksi ja osoittaa sen aistisen jakoja tuottavaksi käytännöksi.

2) *utooppisesti* eli laajentamalla *politya*. Tällä en tarkoita vain utopioiden esittämistä metaforan keinoin vaan ylipäätään ’poliittisen’ alueen laajentamista, toisin sanoen vallitsevien aistisen jakojen muuttamista tuomalla politiikan näyttämöille uusia toimijoita, asiakysymyksiä ja todellisuuden hahmottamisen tapoja. Utooppinen poliittinen metafora järjestää politiikan näyttämöä uudelleen, luo uutta kieltä ja käsitteistöä poliittisen todellisuuden hahmottamiseen.¹²⁷

Ennen kriittisesti ja utooppisesti politisoivien metaforan muotojen lähempää esittelyä mainitsen vielä erään poliittisia kirjoituksia lukiessani havaitsemani metaforatyypin, jonka voi lukea metaforan poliittisen funktion piiriin. Kutsun sitä *pedagogiseksi poliittiseksi metaforaksi*. Termi on mukailtu tieteenfilosofisesta keskustelusta, jossa pedagogiset metaforat on erotettu *teoriakonstitutiivisista*

¹²⁷ Vaikka (ideologia)kriittinen ja utooppinen on tässä erotettu omiksi politisoimisen tavoikseen, ei utopia ole epäkriittistä; päinvastoin, se on ’ei-mistään’ nykytilaan kohdistuva kriittinen katse. Metaforilla toki myös politikoidaan, mutta keskityn vastedes tutkielmassa politisointiin, johon *elävät* metaforat ovat jo rakenteellisesti yhteydessä (vrt. s. 63 yllä).

metaforista. Pedagogiset metaforat (kuten atomin kuvaaminen ”pienoisaurinkokuntana” tai puhe ”madonrei’istä” yleisessä suhteellisuusteoriassa) havainnollistavat ilmiötä, joka olisi ilmaistavissa muillakin (teoreettisemmilla) tavoilla. Toisin kuin pedagogiset metaforat, teoriakonstitutiiviset metaforat ovat korvaamaton osa tietyn teorian ”kielellistä koneistoa”. (Boyd 1993, 485–486.)¹²⁸

Myös poliittisissa diskursseissa voi erottaa yhtäältä poliittiselle näkemykselle keskeisiä ja toisaalta ”vain” pragmaattisesti tai pedagogisesti käytettyjä metaforia. V. I. Lenin pohti vuonna 1909 voiko sosialidemokraattinen agitaattori julistaa kuulijoilleen, että ”sosialismi on uskonto”. Metafora on ilmeisen vastakkainen marxismin periaatteisiin nähden (tarvinneko muistuttaa, että Marxille uskonto on kuuluisasti ”kansan oopiumia”), mutta Lenin hyväksyy sen pragmaattisen käytön, jotta agitaattori voisi tulla paremmin ymmärretyksi ja kuvata ”realisemmin katsomuksiaan termein, jotka ovat kehittymättömälle joukolle tavanomaisimpia”. (Lenin 1967, 148.) Tällaisilla metaforilla on poliittinen funktio pedagogisessa tai heuristisessa mielessä. Pedagogiset metaforat toimivat agitaation työkaluna, mutta ne voidaan jättää taakse poliittisen tietoisuuden tai näkemyksen kehittyessä. Niinpä Leninkin toteaa, että väittämä ”sosialismi on uskontoa” on ”uskonnosta sosialismiin siirtymisen muoto” (ibid.). Pedagogiset poliittiset metaforat eivät siis muodosta poliittisen maailmankuvan, imaginaarin tai metaforiikan ydintä (jota voi pitää analogisena teoriakonstitutiivisten metaforien kanssa). Lähemmäs tätä ydintä osuvat seuraavaksi tarkasteltavat kriittiset ja utooppiset metaforat.¹²⁹

5.3.1. Ideologiakriittinen metafora

Ricœurin (kuten monen muun) ideologiakäsityksen mukaan ideologialla on usein valtaa legitimoiva ja samalla sosiaalista todellisuutta koskevia käsityksiä vääristävä funktio. Metaforien kohdalla tämä ilmenee metaforatyypissä, jota olen kutsunut hallinnalliseksi. Hallinnalliset metaforat esittävät tietyt asiointilat tai politiikkaratkaisut luonnollisina ja normaaleina, ja siten ei-poliittisina. Tällöin metafora

¹²⁸ Teoriakonstitutiivisia metaforia ovat esimerkiksi genetiikan ja molekyylibiologian tietokone- ja ohjelmametaforat. Fyysikko ja tieteenhistorioitsija Evelyn Fox Keller on korostanut François Jacobin ja Jacques Monodin vuonna 1961 lanseeraaman käsitteen ’geneettinen ohjelma’ (*genetic program*) hedelmällisyyttä. Säätävät geenipiirit (*regulatory circuits*), lähetti-RNA, geneettinen koodi ja translaatiomekanismi ovat kaikki osa ohjelmametaforan vakiinnuttamaa käsiteverkostoa, joka Kellerin mukaan ohjasi ja merkityksellisti käytännössä kaikkia keskeisiä molekyylibiologian löydöksiä 1960- ja 1970-luvuilla. (Keller 2003, 135–147.) (Tieto)konemetaforaa on yleisemminkin pidetty nykybiologian tehokkaimpana käsitteellisenä työkaluna (Konopka 2002, 398). Yhteiskuntatieteissä teoriakonstitutiivisia metaforia ovat esimerkiksi sosiologi Pierre Bourdieun ydinmetaforina toimivat ’kentät’ ja ’pääomat’ (taloudellisen lisäksi symbolisen pääoman muodot kuten sosiaalinen, kulttuurinen ja kielellinen pääoma). (Bourdieun teoriasta ja käsitteistöistä yleisesti ks. Mäkelä 1995.) Taloustieteessä teoriakonstitutiivisena voi pitää yhtäältä uusklassisen taloustieteen fysiikasta lainattua ydinmetaforaa ’tasapaino’, toisaalta marxilaisessa talousanalyysissä keskeistä ’kiertokulun’ (*Zirkulation*) käsitettä, joka on lainattu talouspuheeseen alun perin anatomiasta, verenkierron käsitteestä (ks. Weston 2013, S28–S31).

¹²⁹ Mainitsemieni kolmen tyypin (ideologiakriittinen, utooppinen, pedagoginen) lisäksi on muitakin poliittisiä metaforia, jotka eivät ole hallinnallisia vaan huomiota herättäviä. Esimerkiksi saksalaisessa vankilassa sodanvastaisen toiminnan vuoksi istunut kommunisti Rosa Luxemburg (1871–1919) kirjoitti vuonna 1915, että ensimmäiseen maailmansotaan syöksynyt porvarillinen yhteiskunta on ”raateleva peto, anarkian noitasapatti, rutonlöyhkä kulttuurille ja ihmiskunnalle” (Luxemburg 1973, 8). Tällaisilla metaforilla tavoitellaan retorista tehoa, emotiivisia ja persuasiivisia enemmän kuin kognitiivisia ja politisoivia funktioita. Iskevyydestään huolimatta en pidä niitä teoreettisesti järin mielenkiintoisina.

toimii ideologisesti legitimoimalla tietyt intressit ja niihin liittyvät vallankäytön muodot yleisesti hyväksytyinä ja yleisen edun mukaisina. Metaforat voivat kuitenkin toimia myös ideologiakriittisesti haastamalla hallinnalliset metaforat ja korostamalla poliittisen kielenkäytön ”epäluonnollisuutta”, mikä alleviivaa päällisin puolin neutraaliin kieleen kätkeytyvää ideologiaa. Hahmottelemani käsitys metaforasta luonnollistuneen diskurssin uudelleenelävöittäjänä ja -politisojjana muistuttaa venäläisen formalismin koulukuntaan lukeutuvan kirjallisuustieteilijä Viktor Šklovskin (1893–1984) ajatusta kirjallisuuden (ja taiteen ylipäätään) funktiosta, jota hän kutsuu *vieraannuttamiseksi* (*ostranenie*). Sen avulla vastustetaan asioiden havaitsemisen automatisoitumista¹³⁰:

Näin haihtuu tyhjiin elämä. Automaatio syö(vyttää) tyhjiin asiat, vaatteet, huonekalut, vaimon ja sodan pelon. [...] Jotta elämäntunne palaisi, ja jotta asiat jälleen koettaisiin, jotta kivi tehtäisiin kiviseksi, on olemassa se mitä kutsutaan taiteeksi. Taide pyrkii antamaan kokemuksen asiasta nähtynä, ei vain todettuna; taiteen keino on asioiden *vieraannuttamisen* ja *vaikeutetun muodon* keino [...]. (Šklovski 2001, 34; kurssiivit alkuperäiset.)

Šklovski (2001, 36–37) käyttää esimerkkinä Tolstoin novellia, jossa ihmisten omaisuusinstituutio nähdään kertojana toimivan hevosen silmin outona ja absurdina; näin omaisuus vieraannutetaan. Ajatus taiteen vieraannuttavasta voimasta automaation vastustajana resonoi rancièrelaisen, vallitsevia aistisen jakoja (joita voi verrata havaitsemisen automaatioon) purkavan poliittisen toiminnan kanssa. Vieraannuttaminen sopii yhteen myös Ricœurin imaginaation akseleihin liittyvän kriittisen tietoisuuden kanssa (ks. s. 47–48 yllä). Jos elävä metafora onnistuu ravistelemaan kuulijan hereille ”lumoutuneesta tietoisuudesta” (jota voi pitää kielen automaationa, tai metaforisena ”myyttinä” Douglas Berggrenin mielessä), se toteuttaa vieraannuttavan funktion.¹³¹ Sopimattomuutensa avulla metafora katkaisee kielen ja maailman automatisoituneen yhteyden, jota kutsun kielen läpinäkyvyydeksi. Näin elävä metafora paitsi palauttaa maailmalle sen oman olemisen (eli tekee kiven jälleen kiviseksi), myös paljastaa kielen ”materiaalisen”, muokattavan ja maailmaa muokkaavan luonteen. Poliittisen metaforan tapauksessa elävän metaforan vieraannuttavaa voimaa voi kutsua ideologiakriittiseksi funktioksi.

Esitän alla esimerkin ideologiakriittisestä metaforasta poliittisessä käytännössä. Kun väitän jonkun käyttävän metaforaa poliittisesti, esimerkiksi ideologiakriittisesti, on tietenkin kyse omasta

¹³⁰ ”Havaitsemisen yleisten lakien vaikutuksesta toiminnot automatisoivat sitä mukaa kun ne tavanomaistuvat. [...] Asia siirtyy ihmisen ohitse kuin paketissa: hän tietää sen olemassaolosta sen varaaman tilan perusteella, mutta näkee vain sen pinnan. Näin havaittuna kohde surkastuu, aluksi havaintona, mutta lopulta vaikutus yltää myös sen olemukseen [...]. Algebrallistaminen [asian korvaaminen symbolilla] eli kohteen automatisointi kuluttaa havaitsemisenergiaa mahdollisimman taloudellisesti: asiat joko esittäytyvät vain yhdeltä piirteeltään kuten numerona, tai hoituvat ’valmiin kaaavan mukaan’ ilman että ne edes vilahtaisivat tajunnassa [...]. Moneen kertaan havaitut asiat havaitaan tunnistaen: asia on ihmisen edessä, ja hän tietää näin olevan, mutta hän ei näe.” (Šklovski 2001, 33–35.)

¹³¹ Eräässä haastattelussa Ricœur kommentoi hyvinkin ”šklovskilaisittain”, kuinka ”arkipäivän eroosiolla” sekä teknokraattisilla ja poliittisilla intresseillä on taipumus rajoittaa kielen kekseliäisyyttä. Hän jatkaa: ”Kielen metaforisiin ja narratiivisiin mahdollisuuksiin havahtuminen on sen tunnistamista, että kielen latistetut tai heikennetyt voimat voi aina uudelleenelävöittää [*rejuvenate*] kaikkien kielen muotojen eduksi.” (Kearney & Ricœur 2004b, 129; suom. KK.)

tulkinnastani sikäli, ettei muilla ole suoraa pääsyä metaforan esittäjän intentioihin, joskin niistä voi esittää oletuksia kontekstuaalisten seikkojen perusteella. Tulkinnan osuvuus jää lukijan arvioitavaksi. Toisaalta, kuten muistamme Ricœurin esittäneen (ks. alaviitteet 54 ja 74 yllä), puhetilanteesta tekstiksi itsenäistynyt diskurssi pakenee tekijänsä horisontista, jolloin puhujan intentioiden sijaan oleellisempaa on arvioida itse tekstiä ja sen vaikutuksia kontekstissaan. Puhuja voi tulla tehneeksi poliittisen puheteon vaikei se olisi ollut hänen ensisijainen (tai edes tiedostettu) tarkoituksensa. Alla esitellyn metaforan tapauksessa rohkenen olettaa puheteon olleen tietoisesti poliittinen ja kriittinen.

Talospoliittisissa diskursseissa niin sanotusta talouskuripolitiikasta (*austerity*)¹³² puhutaan usein terveystoreiikkaa käyttäen.¹³³ Kipeät leikkaukset kehystetään talouden tervehdyttämisen kannalta välttämättömiksi: ”[sopeutus]työtä riittää vielä tuleville hallituksille, mutta työtä pitää tehdä, jotta säilytämme suomalaisen hyvinvointiyhteiskunnan perustan terveenä eli terveen julkisen talouden”, totesi valtiovarainministeri Jyrki Katainen budjetin esittelypuheessa (PTK 82/2010, 8); Antti Rinteen budjettipuheen aikaan kestävyysvajeen umpeen kurominen oli ”suomalaiselle julkiselle taloudelle ja hyvinvointivaltiolle elintärkeä hanke” (PTK 81/2014, 7). Tällaiset usein varsin huomaamattomat hallinnalliset metaforat toteuttavat ideologian legitimoivaa funktiota. Niiden avulla oikeutetaan, luonnollistetaan ja epäpolitisoidaan talospoliittisia valintoja, jotka voivat aiheuttaa huomattavaa eriarvoisuutta ja inhimillistä kärsimystä (kuten alla esimerkkinä käytetyssä Kreikassa tapahtui).¹³⁴

Havainnollistan talouspuheen terveystoreiikkaa otteella silloisen pääministeri Alexander Stubbin eduskunnassa antamasta Kreikkaa koskevasta välikysymysvastauksesta helmikuulta 2015:

Tällä [sopeutusohjelman] tiellä Kreikan on jatkettava. Rahoitustuen ja talouden tervehdytysohjelman vaihtoehto olisi ollut ”letkujen katkaiseminen” ja kattava velkasaneeraus vuonna 2010. Tämä olisi ollut kahdesta ikävästä vaihtoehdosta se vielä huomattavasti huonompi. Jos Kreikka

¹³² Poliitikantutkija Mark Blythin mukaan talouskuripolitiikka on ”tietoista deflaatiota, jonka tarkoitus on sopeuttaa talous ja palauttaa kilpailukyky alentamalla palkkoja, hintoja ja julkisia menoja. Parhaiten tämän väitetään onnistuvan leikkaamalla valtion budjettia, velkaa ja alijäämää.” (Blyth 2017, 20.) Talouskuriajattelun mukaan taantumaa hoidetaan leikkaamalla julkisia menoja ja toisaalta parantamalla vientikilpailukykyä laskemalla palkkoja ja siten vientituotteiden hintoja (vrt. kiky-sopimus). Talouskuria perustellaan myös sillä, että julkistalouden kiristäminen luo markkinoille luotattamusta ja kasvua: yksityinen kulutus ja investoinnit kasvavat, koska valtion menojen ja alijäämien vähenemisen katsotaan vapauttavan rahaa lainamarkkinoilta yksityissektorille ja keventävän tulevaisuuden verotaakkaa. Mallia on kutsuttu ”elvyttäväksi budjettikuriksi” (Quiggin 2014, 286). Talouskurista laajasti ks. Blyth 2017; suppeammin Poutanen 2017a; talouskuriajattelun ja -politiikan sovelluksista Suomessa ks. Harjuniemi & Ampuja 2019 sekä Poutanen 2017b.

¹³³ Olen tarkastellut alempana käsiteltyä Kreikka-esimerkkiä sekä talous/terveyspuheen teemaa laajemmin yhdessä Matias Moision kanssa verkkolehti *Alustalle* kirjoitetussa tekstissä (Keskinen & Moision 2019).

¹³⁴ Vuosien 2008–2009 globaalia finanssikriisiä seurasi Kreikassa velkakriisi. Vuonna 2010 Kreikka ei valtionvelan ja budjettialijäämien kasvun takia enää saanut lainaa markkinoilta. Kreikan maksukyvyttömäksi ajautuminen nähtiin uhkana euroalueen vakaudelle, joten euromaat ja Kansainvälinen valuuttarahasto (IMF) perustivat rahoitustukiohjelman maan maksukyvyyn turvaamiseksi. Lainaohjelmia valvova troikka (EU-komissio, Euroopan keskuspankki ja IMF) vaati tukipakettien ehtona tiukkaa talouskuria, mittavia julkisen sektorin rakenteellisia uudistuksia ja ankaria säästöohjelmia. Esimerkiksi sairaaloiden ja terveyskeskusten rahoituksesta leikattiin kriisin aikana neljännes. Kreikan talouskurin myötä syntyneistä ongelmista räikeimpiä olivat lapsi- ja itsemurhakuolleisuuden kasvu yli 40%:lla, HIV-infektioiden määrän kasvu 32-kertaiseksi sekä malarian paluu maahan. (Blyth 2017, 287.) Kreikan ihmisoikeuskriisistä tarkemmin ks. FIDH/HLHR 2014; menoleikkausten aiheuttamasta terveyst katastrofista ks. Stuckler & Basu 2013, 77–94.

olisi jättänyt lainansa maksamatta kriisin puhjettua, sen talous olisi todennäköisesti romahtanut. Kreikkalaiset pankit olisivat kaatuneet, tallettajat olisivat menettäneet säästöjään ja palkat olisivat jääneet maksamatta. Pahimmillaan Kreikka olisi vetänyt koko tuolloin valmistautumattoman euroalueen mukanaan. (Valtioneuvosto 2015.)

Huomattakoon, että vaikka pääministeri vastaa tässä opposition välikysymykseen Kreikan kriisin hoidosta eli puolustaa Suomen hallituksen toimia, ottaa hän samalla kantaa Kreikan politiikkaan. Kreikassa oli juuri tammikuussa 2015 noussut valtaan vasemmistolainen Syriza-puolue, joka lupasi ainakin osin irtautua maalta vaaditusta talouskuriohjelmasta eli Stubbin ”tervehdytysohjelmasta”. Pääministeri siis paitsi vastaa kotimaiselle oppositiolle, myös legitimoit talouskuria. Otteessa hän hyödyntää retorisia keinoja kuten vaihtoehdottomuutta tuottavaa vastakkainasettelua¹³⁵ ja metaforia. Kreikalle rakentuu väärä dilemma ”kahdesta ikävästä vaihtoehdosta” (sopeutusohjelma vai ”letkujen katkaisu-minen” ja velkasaneeraus). Jälkimmäinen vaihtoehto olisi väitetysti¹³⁶ johtanut Kreikan talouden romahtamiseen ja kenties vetänyt mukanaan koko euroalueen. ”Letkujen katkaisu” jopa assosioi velkasaneerauksen aktiiviseen eutanasiaan, joka ei tietenkään ole vastuullisen talouden tervehdyttäjän keino. Näin kehystettynä toinen vaihtoehto muuttuu ei-toivotuksi uhkakuvaksi. Ainoaksi vaihtoehdoksi jää Stubbin hallinnallisella tervehdytysohjelman metaforalla epäpolitisoina talouskuri.¹³⁷

Vallitsevan talouspoliittisen ja metaforisen järjestyksen voi kuitenkin haastaa ja politisoida elävillä metaforilla. Näin teki ateenalaisen lääkärin ammattiliiton johtaja Yiorgos Patoulis Kreikan talouden ”tervehdytysohjelman” seurauksia kuvaillessaan. Hän kutsui haastattelussa budjettileikkausten ja terveydenhuollon menokurin työttömiksi jättämien lääkärin aivovuotoa¹³⁸ ”tieteelliseksi nestehukaksi ja sosiaalisesti verenvuodoksi”. (FIDH/HLHR 2014, 37.) Tässä Patoulis elvyttää talouspoliittisten hallinnoijien diskurssissa hyvin yleisesti käytetyt mutta lähes kuolleet terveys- ja valtioruumismetaforat ja antaa niille uuden kriittisen elämän. Kyse ei ole pelkästään vastakkaisen näkemyksen esittämisestä saman metaforapelin sisällä, verenvuodon ja tervehdytysohjelman vastakkainasettelusta.

¹³⁵ Tämä retorinen strategia on havaittu yleiseksi talouspoliittisessa puheessa. Ensin luodaan valintatilanne, sitten esitetään kaksi vaihtoehtoa toisensa poissulkevinä ja ainoina mahdollisina eli rakennetaan väärä dilemma. Sopivalla kehystämällä toinen vaihtoehto supistuu ei-toivotuksi uhkakuvaksi, ja *reductio ad absurdumia* hyödyntämällä puhujan (esimerkiksi hallituksen) ehdottama politiikka voidaan esittää ainoana vaihtoehtona. (Heinonen & Kakkuri-Knuutila 2007, 296–297.) Strategiaa voisi kutsua vaihtoehdottomuuden retoriseksi tuottamiseksi.

¹³⁶ Pitäydyn tässä retoriikan tarkastelussa eikä minulla ole kompetenssia sisällöllisesti arvioida Stubbin talusanalyysin pätevyyttä. Huomautan silti, että väite velkasaneerauksen ja talousromahduksen yhteydestä voidaan kyseenalaistaa. Taloustieteilijä Juha Tervala on pitänyt tällaisia puheita harhaanjohtavina ja esittänyt, että Kreikan velkasaneeraus olisi pitänyt tehdä aiemmin (juuri vuonna 2010) ja *kattavammin* kuin lopulta (vuonna 2012) tehtiin (Tervala 2012, 471–473).

¹³⁷ Vaihtoehtoja olisi ollut: jos tukipaketin ehtona ei olisi vaadittu kovaa talouskuria (tai jos Kreikka olisi Islannin tavoin kieltäytynyt siitä) olisi Kreikka voinut elvyttävämmällä talouspolitiikalla välttää terveys- ja muut menoleikkaukset ja inhimillisen katastrofin (vrt. Stuckler & Basu 2013, 93–94; 139–145). Kreikka kuitenkin hyväksyi troikan ehdot, eikä Syrizan valtaannousu lopulta lupauksista huolimatta muuttanut kurilinjaa: vuoden 2015 kolmannen tukipaketin ehtoihin kuului entistä tiukempi talouskuri ja laaja valtioruumismetallisuuden yksityistämishjelma (Ahokas & Holappa 2015, 115).

¹³⁸ Kuriohjelma tai ”toipumissuunnitelma” kuten IMF sitä nimitti, vaati terveysmenojen leikkausta 40 %:lla 6%:iin BKT:sta (kurinalaisen taloudenpidon mallimaa Saksa käytti terveydenhuoltoon yli 10%). 35 000 terveydenhuollon työntekijää irtisanottiin, jonot pitenevät ja seurasi Patoulisin mainitsema aivovuoto. (Stuckler & Basu 2013, 84–87.)

Patoulisin elävä politisoiva metafora, toisin kuin talouspoliittisen yleiskielen huomaamaton terveyspuhe, esittää asiat toiminnan tilassa ja tuo ne silmien eteen, kuten Aristoteles sanoisi. Nestehukan ja verenvuodon tuoreet metaforat paljastavat konkreettisen elämän ja kuoleman, jonka abstraktin talouspuheen konventionaaliset metaforat peittävät. Ne tekevät näkyväksi vääryyden tai vääntymän (Rancière 2009, 39), talouskuripolitiikan materiaaliset, ruumiilliset vaikutukset sen kohteena oleviin ihmisiin. Tämä vääryys avaa talouskurin – joka tervehdyttämishojelman kaltaisilla metaforilla kehystetään epäpoliittiseksi välttämättömyydeksi – jälleen poliittisen kiistan näyttämöksi.

Ammattiliittojohtaja Patoulisin metaforat osoittavat, että taloustohtorien ja leikkauspoliitikkojen esittämän ”terveellisen” talouspolitiikan voi nähdä toisinkin. Muillakin kuin poliisijärjestystä ja virallista puhetta edustavilla päättäjillä voi olla siihen sanottavansa. Patoulisin metaforinen puheteko on oiva rancièrelainen näyte siitä, kuinka osattomien osa tehdään näkyväksi ja kuinka ideologisen poliisijärjestyksen retoriikan ja aistisen jaot voi haastaa elävillä, kriittisesti politisoivilla metaforilla:

Politiikkaa ei ole, koska puheen etuoikeuttamat ihmiset [kuten talouskuria oikeuttavat ”tervehdyttäjät”] tekevät intresseistään yhteisiä. Poliitiikkaa on, koska ne, joilla ei ole oikeutta tulla lasketuiksi puhuvien olioiden joukkoon, sisällyttävät itsensä siihen ja muodostavat yhteisön tekemällä vääryydestä yhteisen. (Rancière 2009, 54.)

Elvyttämällä konventionaalisia, puolikuolleita metaforia hyödyntävän diskurssin elävä poliittinen metafora voi toimia hallinnallisten poliittisten metaforien paljastamisen, kritiikin ja purkamisen välineenä. Tämä ideologiakriittinen funktio muistuttaa hieman syöpä- ja AIDS-kuvausten metaforia kritisoineen Susan Sontagin antamaa metaforanpurkuohjetta: ”Mutta metaforia ei voi purkaa pelkästään kieltäytymällä niiden käytöstä. Ne on paljastettava, arvioitava kriittisesti, haukuttava pataluhaksi ja kulutettava loppuun.” (Sontag 1991, 180.) Olen Sontagin kanssa samaa mieltä siitä, ettei metaforia vastusteta vaikenemalla niistä. Edellä esitin ajatuksen metaforasta metaforien kritiikin välineenä. Tähän mahdollisuuteen Sontag ei ota kantaa, mutta se vaikuttaa vielä mitenkuten sopivan hänen metaforakritiikkinsä henkeen. Jos Sontag hyväksyisikin metaforan käytön kritiikin välineenä, hän tuskin soisi sille mitään rakentavaa roolia poliittisessakaan puheessa.¹³⁹ Itse katson Ricœurin seuraten metaforan positiivisen, rakentavan roolin mahdolliseksi, ja sitä tarkastelen seuraavaksi.

¹³⁹ Ainakin syövän metaforista Sontag toteaa, että ”rehellisin tapa suhtautua sairauteen – ja terveellisin tapa olla sairas – on *puhdistautua* niin täydellisesti kuin mahdollista vertauskuvallisesta ajattelusta” (Sontag 1991, 9; kursiivi KK). Uudempi terveyden ja sairauden tutkimus korostaa metaforilla olevan paitsi negatiivisia, myös merkittäviä positiivisia funktioita terveydenhoidossa, liittyen esimerkiksi potilaiden kokemusten kommunikointiin ja voimaantumiseen. Tämä havainto koskee myös syöpää ja Sontagin erityisesti kritisoimia sotilaallisia metaforia (Demjén & Semino 2016b).

5.3.2. Utooppinen metafora

Yllä käsittelin metaforan kriittistä poliittisuutta, elävää metaforaa ricœurlaisen kriittisen tietoisuuden tuottamisen ja rancièrelaisen aistisen jakojen paljastamisen ja purkamisen keinona. Tässä alaluvussa hahmottelen metaforan poliittisen funktion toista, utooppista puolta. Paitsi kritiikin välineenä, elävä metafora voi toimia ricœurlaisen uusia olemisen tapoja hahmottavan poeettisen imaginaation keinona ja rancièrelaisen poliittisen subjektin emansipaation ilmauksena. Ricœurin sanoin: ”imaginaatiolla – sen utooppisen funktion kautta – on *perustava* rooli siinä, että se auttaa meitä *uudelleenajattelemaan* sosiaalisen elämän luonnetta” (Ricœur 1986, 16; suom. KK, kurssiivit alkuperäiset). Ricœurille (2008a, 177) utopia on sosiaalisen imaginaation *käytäntö*, ei vain kirjallisuuden genre tai sen kuvaama (ei-)paikka. Utooppinen poliittinen metafora tarjoaa näkymän toiseen mahdolliseen maailmaan ja parhaimmillaan motivoi toimimaan sen toteuttamiseksi. Tällainen metafora voisi toimia *metodiksi* ja tiettyä horisonttia kohti suuntautumiseksi – pikemmin kuin olemattomaksi olotilaksi ja lopulliseksi päämääräksi – käsitetyn utopian työkaluna (vrt. Lakkala 2014, 72–73). Elävä metafora on erityisen hyvin utooppiseen ajatteluun sopiva retorinen strategia, sillä se sisältää määritelmällisesti toisin näkemisen mahdollisuuden; elävä metafora ei ole vain sisällöltään vaan jo rakenteeltaan utooppinen.

Havainnollistan utooppista poliittista metaforaa tarkastelemalla ”Pariisin keväänä” tunnettuja tapahtumia. Toukokuussa 1968 huipentuneissa tapahtumissa ei ollut kyse vain opiskelijamellakoista tai -protesteista, vaan laajemmasta yhteiskunnallisesta liikkeestä.¹⁴⁰ Nanterren yliopistokampukselta Pariisista alkaneet opiskelijaprotestit levisivät koko maahan, mutta opiskelijoiden lisäksi tapahtumiin osallistui työläisiä, maanviljelijöitä ja ”tavallisia” kansalaisia. Toukokuu ’68 oli Ranskan historian suurin joukkoliike, ja työläisten opiskelijoiden tueksi aloittamat lakot laajenivat yleislakoksi, johon osallistui 9–10 miljoonaa työntekijää, ja joka lamautti Ranskan viikkokausiksi. (Ross 2002, 3–4.) Pariisin toukokuun liikehdinnässä oli vallankumouksellisia ja utooppisia piirteitä.

¹⁴⁰ Kristin Rossin (2002) mukaan keväästä 1968 Ranskassa kerrottu ”virallinen tarina” on sittemmin pelkistänyt tapahtumat kulttuuriseksi tai elämäntapaan liittyväksi murrokseksi, eräänlaiseksi sukupolvidraamaksi. Näin ne on sulautettu osaksi teleologista modernisaatiokertomusta, siirtymää vanhoillisista arvoista liberaaliin individualismiin ja nykykapitalistiseen yhteiskuntaan. Tämä tulkinta sivuuttaa Ranskan kevään 1968 tapahtumien poliittisuuden. Spontaanin (tai nuorisolle ”luonnollisen”) sukupolvi-protestin piirteiden lisäksi liikehdinnällä oli julkilausuttuja poliittisia pyrkimyksiä. Kriittikin kohteina olivat kapitalismi, gaullismi (presidentti Charles de Gaullen taantumuksellisenä pidetty hallinto ja Ranskan yhteiskuntajärjestys laajemminkin) sekä Yhdysvaltain imperialismi (mm. Vietnamin sota). Pelkistämällä protestit vain Pariisiin, vain toukokuuhun ja vain opiskelijoihin liittyväksi spontaaniksi purkaukseksi ne eristetään laajemmista poliittisista yhteyksistään – edellä mainittujen ideologisten kamppailujen lisäksi erityisesti ranskalaisesta radikaalista poliittisesta kulttuurista, johon kuului antikolonialismi (jo Algerian sodan ajoilta lähtien) sekä niin työväenliikkeessä kuin akateemisessa maailmassa kukoistanut marxismi. Sukupolvikokemus ja vääjäämätön kulttuurinen murros -tulkinta epäpolitisoi kevään 1968 kamppailuja, joihin tosiasiaa liittyi vahvoja poliittisia visioita yhteiskunnan toisin järjestämisestä. (Ross 2002, 5–9, 202.) Hyvä kokonaiskatsaus Ranskan ja Pariisin kevään 1968 tapahtumiin on Feenberg & Freedman 2001, joka lisäksi sisältää runsaasti englanniksi käännettyjä toukokuun liikkeeseen liittyviä ja sen osallistujien tuottamia tekstejä. Aikalaiskuvauksia, pamfletteja ja lehtiartikkeleita keväältä 1968 on kerätty myös sivustolle <https://www.marxists.org/history/france/may-1968/index.htm> (luettu 11.1.2021).

Opiskelija- ja työväenliikkeen valtaviin protestimarssien sekä mellakkapoliisien ja opiskelijoiden Latinalaiskorttelissa käymien katutaistelujen ohella Pariisin kevät muistetaan runollisista, nokkelista, usein kumouksellisistakin – yhtä kaikki mieleenpainuvista – sloganeista. Niitä luettiin pamfleteista ja lehtisistä sekä huudettiin mielenosoituksissa, minkä lisäksi sloganit koristivat seinä joko graffitien tai opiskelijoiden valtaamassa taidekoulussa painettujen julisteiden muodossa.¹⁴¹ Näin protestoijien utooppinen imaginaatio kirjasi itseään kaupunkitilaan, otti sen omakseen. Sloganeissa löivät kättä runollinen ja poliittinen toisinkuvittelu – runous oli kaduilla (*la poésie est dans la rue*), kuten tunnettu toukokuun iskulause kuului. Pariisin kevään sloganeista löytyy paljonkin utooppisia metaforia, joista eräs tunnetuimpia on ”katukivien alla ranta” (*sous les pavés, la plage*). Kristin Ross (2002, 186–187) kuitenkin varoittaa, että toukokuun protestiliikkeiden kielen redusoiminen tällaisiin runollisiin fraaseihin ylikorostaa opiskelijoiden mielikuvituksellista itseilmaisua laajempien sosiaalisten ja poliittisten kamppailujen kustannuksella. Tämän uhallakin haluan esitellä erään sloganin toukokuun 1968 Pariisista, sillä se yhdistää mielestäni hienosti utooppisen metaforan poliittiseen käytäntöön.

Toukokuun puolivälissä opiskelijat valtasivat Théâtre de l’Odéonin. Tästä ranskalaisen kulttuurin symbolisesta monumentista ja porvarillisesta taideinstituutiosta tuli näyttämö joukkokokouksille, intensiivisille poliittisille keskusteluille ja kumouksellisille puheille. (Feenberg & Freedman 2001, 40–41.) Teatterin eteisaulaan ilmestyi pian anonymi graffiti: ”Kun Kansalliskokouksesta tulee porvarillinen teatteri, kaikista porvarillisista teattereista täytyy tulla kansalliskokouksia.” (Besançon 1968, 106.)¹⁴² Metafora on pakattu retorisen ristikkäiskuvion eli *kiasmin* muotoon. Nurinkäntämisen puhekuviona kiasmi on jo sinällään iskevä kumouksellisen retoriikan muoto, mutta olennaisempaa tässä on sisältö. Yhtäältä esitetään kriittinen metafora nykypolitiikasta porvarillisena teatterina, toisaalta utooppinen metafora teattereista (ja laajentaen kaikista julkisista tiloista) politiikan paikkoina.

Jälkimmäinen metafora liittyy oleellisesti toukokuun liikkeen poliittiseen käytäntöön. Poliitiikka pyrittiin ottamaan haltuun alhaalta päin, haastamaan taantumukselliset ”virallisen” politiikan muodot ja areenat (mikä tarkoitti paitsi Ranskan parlamenttia ja de Gaullen hallintoa, myös byrokraattisina ja reformistisina pidettyjä kommunistipuoluetta ja ammattiliittojen johtoa). Protestoijat määrittivät uudelleen politiikan tekemisen paikkoja, tapoja ja toimijoita toteuttamalla vallatuissa tiloissa ruohonjuuritason poliittista itseorganisoitumista ja suoraa demokratiaa.¹⁴³ Tätä toimintaa voi pitää

¹⁴¹ Julien Besançon (1968) keräsi tuoreeltaan satoja graffiteja eli ”seinien puhetta” kirjaan *Les murs ont la parole*.

¹⁴² ”Quand l’assemblée nationale devient un théâtre bourgeois tous les théâtres bourgeois doivent devenir des assemblées nationales.” Kansalliskokous (*Assemblée nationale*) on Ranskan parlamentin alahuone.

¹⁴³ Suoraa demokratiaa, kollektiivista päätöksentekoa ja poliittista itseorganisoitumista toteutettiin mm. opiskelijoiden valtaamissa yliopisto- ja muissa rakennuksissa päivittäin pidetyissä yleiskokouksissa. Tärkeä toiminnan muoto olivat toimintakomiteat (*comités d’action*), joita toukokuun lopussa oli pelkästään Pariisin alueella yli 460 (Ross 2002, 76). Niitä eivät perustaneet vain opiskelijat, vaan myös lakkoilevat, työpaikkojaan vällanneet työntekijät, ja naapurustoihin perustettiin toimintakomiteita yhdistämään opiskelijoita, aktivisteja ja asukkaita. Komiteat organisoivat ensiapua,

esimerkkinä rancièrelaisesta aistisen jakojen uudelleen piirtämisestä.¹⁴⁴ Rossin (2002, 103) mukaan toukokuun liike toteutti omia poliittisen ja sosiaalisen organisoitumisen muotojaan ikään kuin perinteisiä poliittisia instituutioita ei olisi olemassakaan – mitä voisi kutsua *utooppiseksi käytännöksi*. Teatterien muuttaminen kansankokouksiksi ei siis ollut vain opiskelijaliikkeen runollista disruptiota, vaan utooppinen metafora, joka kutsui tekemään itsensä todeksi poliittisissa käytännöissä.

Pariisiin toukokuun ’68 poliittisen imaginaarin tärkeän osan muodostivat anonyymien tekijöiden lehtiset, graffitit ja julisteet. Niissä toteutuu ideaali, jonka mukaan poliittinen puhe- ja kuvittelukyky kuuluu kenelle tahansa: ”Politiikkaa on, kun argumentaatiokyvyn ja metaforisen kyvyn yhteisyys voi tapahtua milloin tahansa ja kenen tahansa toimesta.” (Rancièrè 2009, 97.) Parhaimmillaan näillä keinoin esitetyt utooppiset ajatukset yhdistyivät poliittiseen käytäntöön ja kutsuivat toteuttamaan utopiaa, kuten yllä analysoimani utooppisen metaforan tapauksessa. Kun Pariisiin kevään unelmoijat julistivat, että ”imaginaatio ottaa vallan” (*L’imagination prend le pouvoir*; Besançon 1968, 146–147), ei puheena ollut vain idealistinen haaveilu vaan utooppisen imaginaation ja käytännön yhteys.

5.4. Lopuksi: teoreettista reflektiota ja käytännöllisiä yhteyksiä

Tässä luvussa olen esittänyt Paul Ricœurin ja Jacques Rancièren ajattelusta innoittuneen hahmotelmani metaforan poliittisesta funktiosta sen ideologiakriittisessä ja utooppisessa muodossa. Lopuksi haluaisin hieman reflektoida esitykseni teoreettista asemaa suhteessa Ricœurin ja Rancièren filosofiaan. Aloitan Rancièrèstä, jonka suhteen tilanne on suoraviivaisempi.

Olen lähinnä tulkinnut ja soveltanut Rancièren politiikan ja estetiikan yhdistävää käsitteistöä, joskin myös kritisoinut hänen politiikkakäsitystään (alaluku 4.2.). Metaforan poliittinen funktio voi

ruokahuoltoa, puhtaanapitoa ja lastenhoitoa, kävivät poliittisia keskusteluja yli puolue- ja sosiaalisten rajojen, agitoivat, pyrkivät luomaan yhteistoimintaa eri ryhmien (kuten opiskelijoiden ja työläisten) välille, laativat lehtisiä ja levittivät julisteita, toimivat lakkovahteina, järjestivät rahankeräyksiä ja mielenilmauksia lakkojen tueksi, sekä harjoittivat työpaikkademokratiaa ja suunnittelivat työpaikkansa uudelleenorganisointia. Erilaisten toimintakomiteoiden ja muiden ruohonjuuritason organisaatioiden julistuksia ja toimintakertomuksia on koottu teokseen Feenberg & Freedman 2001. Huomionarvoista on, ettei horisontaalinen, antihierarkkinen poliittinen itseorganisoituminen rajoittunut opiskelijoihin ja työväenliikkeen aktiiveihin, vaan ulottui laajalti yhteiskunnan eri osa-alueille. Jopa valtiovarainministeriön virkamiehet valtasivat työpaikkansa, ryhtyivät lakkoon ja vaativat talous- ja sosiaalipolitiikan radikaalia muutosta (ibid., 96).

¹⁴⁴ Myös lakkoileminen purkaa aistisen jakoja, tai funktionaalaisia sosiaalisia kategorioita, kun opiskelijat lakkaavat opiskelemasta ja työläiset työskentelemästä. Näin protestoijat häiritsevät yhteiskunnan ”luonnollista”, annettuna otettua järjestystä. Liikehdinnässä ei siis ollut kyse ainoastaan opiskelijoiden tai työläisten intressien puolustuksesta, vaan näiden ylhäältä annettujen sosiaalisten paikannusten pakenemisesta ja heterogeenisten, eri sosiaalisten sektorien rajat ylittävien allianssien luomisesta. (Ks. Ross 2002, 25, 206–207.) Militantimmat työntekijät vaativat palkankorotusten sijaan työn radikaalia demokratisointia ja uudelleenjärjestelyä, jopa vallankumousta. Monille opiskelija-aktiiveille oli puolestaan tärkeää opiskelijoiden ja työläisten, intellektuaalisen ja manuaalisen työn, lähentäminen – näiden ero on eräs kapitalismin keskeisiä aistisen jakoja. Esimerkiksi *Nous Sommes en Marche* -niminen opiskelijoiden toimintakomitea julisti: ”Ei ole olemassa opiskelijakysymystä. Opiskelija on vanhentunut idea.” (Feenberg & Freedman 2001, 82; suom. KK.) Kristin Ross (2002, 25–26) vaikuttaa ehdottavan, että tällä tavoin kyseenalaistamalla oman *osansa* yhteiskunnan funktionaalisisissa aistisen jaoissa yksilöt voivat tulla poliittisiksi subjekteiksi. Tämä onkin nähdäkseni tervetullut lisäys Rancièren hiukan yksipuoliseen näkemykseen poliittisista subjekteista lähtökohtaisesti osattomina ja ulossuljettuina.

kenties yhdestä kulmasta valottaa Rancièrella hämäräksi jääviä politiikan käytäntöjä. Poliitiikkaa ovat hänelle yksilöiden poikkeukselliset ja teatraaliset teot, joilla osattomat murtavat poliisijärjestyksen aistisen jakoja – mutta varsin epäselväksi jää, *miten*. Tällainen politiikka ilmestyy yllättäen, välähtää salaman lailla, mutta ei yhdisty laajempiin, kollektiivisiin ja pitkäjänteisiin kamppailuihin.

Tutkimalla eläviä metaforia poliittisina tekoina, kuten olen ehdottanut, voidaan politiikka yhdistää sosiaalisen symbolismin välityksellä käytäviin ideologisiin ja (vasta)hegemonisiin kamppailuihin. Tämä puolestaan mahdollistaisi Rancièrella yksilöllisinä performatiivisina katkoksina ilmenevien poliittisten tekojen artikuloimisen osaksi laajempia, jaettua sosiaalista imaginaaria hyödyntäviä strategioita ja liikkeitä. Rancièren oivallisen poleemista, mutta sisällöllisesti valitettavan niukkaa politiikkakäsitystä voi rikastaa Ricœurin ajatuksella sosiaalisesta symbolismista tai konstitutiivisesta ideologiasta poliittisten puhetekojen kuten ideologian, ideologiakritiikin ja utopian, ehdollistajana ja mahdollistajana. Rancièrelainen aistisen jaot haastava katkos, kuten utooppinen metafora, edellyttää jaettua sosiaalista imaginaaria ja jonkinasteista tietoa vallitsevien ideologioiden tai aistisen jakojen hyödyntämisestä symboliikasta ja retorisisista strategioista – joko systemaattisen kritiikin tuloksena tai ainakin intuitiivisena ymmärryksenä. En väitä, että retorinen kamppailu esittämällä metaforien avulla ideologiakritiikkiä ja utopioita olisi ainoa tai tärkein politiikan muoto. Se olisi kuitenkin askel kohti Rancièren politiikan ”patologisen” puolen – politiikka ensisijaisesti yksittäisinä, teatraalisina, miltei selittämättöminä katkoksina – demystifointia, konkretisointia, ja yhteisiksi projekteiksi muuttamista.

Mitä tulee esitykseni asemaan suhteessa Ricœurin, esitän kolmijaon: muotoilemani metaforan poliittinen funktio korostaa yhteyttä Ricœurin tuotannon *sisällä, kehittää eteenpäin* yhtä sen teemaa ja pyrkii *lähentämään* Ricœuria toiseen teoriaperinteeseen. Ricœurin filosofian sisältä hahmottamani yhteys ei ole mikään salaisuus. Kyse on produktiivisesta imaginaatiosta, joka yhdistää Ricœurin kieli- ja politiikan filosofian. Produktiivinen imaginaatio on perusta (vai sittenkin maanalainen *virtaus?*), joka mahdollistaa luovan toisin näkemisen niin kielessä kuin politiikassa. Selvimmin yhteys näkyy elävän metaforan ja utopian rakenteen ja funktion analogisuutena: metaforat ovat kielen utopioita, utopiat ovat metaforia toisenlaisista yhteiskunnista. Molemmat avaavat mahdollisia maailmoja.

Ricœurin filosofian teema, jota kehittelemme eteenpäin, on *epäilyksen ja vahvistamisen (affirmation) hermeneutiikkojen* yhteys. ”Epäilyksen mestarit” Marx, Nietzsche ja Freud tutkivat, miten välitön tietoisuus sekä merkitykset ja symbolit paljastamisen sijaan piilottavat. Epäilyksen hermeneutiikka demystifioi kulttuuriset koodit ja paljastaa hallinnan strategiat. Jos se on arkeologiaa, kätkeyn esiin kaivamista, vahvistamisen hermeneutiikka on teleologiaa, uusien maailmojen aukeamista eteemme; tällöin kuvat ja symbolit ilmaisevat olemisen halua ja avoimuutta uusille merkityksille. Ricœur pitää kumpaakin hermeneutiikkaa tärkeänä ihmisen maailmassa-ololle ja ontologiselle itseymmärrykselle.

(Kearney 2004, 7–8, 26–28, 48.) Niiden jännitteinen vastavuoroisuus läpäisee Ricœurin filosofian. Hän tarkastelee epäilystä esimerkiksi Freud- ja ideologiatulkintoissa, vahvistamista taas uskontoa ja utopiaa koskevissa teksteissä. Esittämäni metaforan ideologiakriittisen ja utooppisen funktion voi nähdä Ricœurin kahdelle hermeneutiikalle uskollisena jatkokehittelmänä metaforateorian ja politiikan risteyksessä. Sekä kritiikkiä että luovuutta tarvitaan, minkä Ricœur-tulkitsija Richard Kearney (ibid., 49; suom. KK) kauniisti kiteyttää: ”Idolit täytyy paljastaa, jotta symbolit saavat puhua.”¹⁴⁵

Lopuksi esitän Ricœurin hermeneuttisen filosofian ja kriittisen ideologiateorian lähentämistä. Vä-littävänä tekijänä toimii kehittäessäni metaforan poliittinen funktio. Kriittisellä ideologiateorialla tarkoitan erityisesti sen yhtä varianttia, Marxin ja tiettyjen marxismin muotojen inspiroimana Länsi-Saksassa 1970-luvulla Wolfgang Fritz Haugin ympärille muodostunutta *Projekt Ideologie-Theorie-*koulukuntaa (PIT). Suomessa PIT:ta on viimeksi esitellyt Otto Kyyrönen pro gradu -tutkielmassaan (2020), joka kartoittaa sen vahvuuksia suhteessa aiempiin marxilaisiin ideologiateorioihin (ks. myös Rehmann 2013, 241–269). Nostan tässä esiin vain yhden mielestäni tärkeän yhtymäkohdan Ricœurin hermeneutiikan ja PIT:n ideologiakritiikin välillä.¹⁴⁶ Tarkoitan kritiikin ja luovuuden (tai epäilyksen ja vahvistamisen hermeneutiikan) yhteyttä. Ricœurilla se liittyy ideologiaan (epäily ja purkaminen) ja utopiaan (vahvistaminen ja rakentaminen). Samankaltaisen yhteys löytyy PIT:lta. Väitettä havainnollistaakseni siteeraan Marxin *Hegelin oikeusfilosofian kritiikin* johdantoa, jossa uskontoa kutsutaan kansan oopiumiksi. Kuuluisaa katkelmaa pidetään yleensä *vain* uskonnon (ja laajemmin ideologian) kritiikkinä. Jan Rehmann (2013, 27) kehottaa kuitenkin lukemaan sitä lähemmin.

Uskonnollinen kurjuus on yhtäältä todellisen kurjuuden ilmausta ja toisaalta vastalause tätä todellista kurjuutta kohtaan. Uskonto on ahdistetun luontokappaleen huokaus, sydämättömän maailman sydän, aivan kuten se on hengettömien olosuhteiden henki. Se on kansan oopiumia. (Marx 2009, 82; kursiivit alkuperäiset.)

Marxin metaforat ovat iskeviä, mutta vain käsitys uskonnosta (ja ideologiasta yleensä) oopiumina, joka harhauttaa ja lamauttaa, on jäänyt elämään. Rehmann (2013, 27; vrt. Kyyrönen 2020, 25) siirtää huomion ”ahdistetun luontokappaleen huokaukseen”. Se ilmaisee halua vapautua kurjuudesta, se on ”vastalause tätä todellista kurjuutta kohtaan”. Ideologiakritiikin tulee tulkita tätä huokausta, selventää oopiumihuurut ja kääntää uskonnoissa ja ideologioissa ilmaistu toisen todellisuuden kaipuu nykytodellisuuden muuttamiseen tähtääväksi toiminnaksi. Otto Kyyrönen kehittää ajatusta viitaten Stuart

¹⁴⁵ ”Idols must be unmasked so that symbols may speak.” (Vrt. Ricœur 1970, 531: ”the idols must die – so that symbols may live”). Idoli (kr. *eidolon*) voi (epä)jumalankuvan lisäksi viitata Francis Baconin (1561–1626) kritisoimiin ajattelua harhauttaviin järjen idoleihin (*idola mentis*) (ks. Tomperi 2017, 90). Tavallaan Bacon siis enteilee ideologiateorioita.

¹⁴⁶ Aiemmin Ricœurin hermeneuttista filosofiaa on soviteltu yhteen toisen ideologiakriittisen perinteen, Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian, kanssa (ks. Thompson 1981; Kaplan 2003). Tähän löytyy aineksia varsinkin artikkelista, jossa Ricœur (1989c) pyrkii välittämään tunnettua Hans-Georg Gadamerin ja Jürgen Habermasin (eli hermeneutiikan ja ideologiakritiikin) debattia. (Gadamer–Habermas-debatista ks. Kaplan 2003; suomeksi Huttunen 2019, 156–159.)

Halliin, jonka mukaan ei tule tutkia niinkään sitä, mikä ideologioissa on väärää, vaan mikä niissä on *totta*. Ideologioissa on jotain toimivaa, joka saa ihmiset hyväksymään ne vapaaehtoisesti. Ideologia-kriittisten tutkijoiden ja vastahegemonisten liikkeiden on analysoitava, mikä ideologioissa osuu ja uppoaa yleisöön – mitä ne lupaavat, mutta eivät lunasta. Tämän ideologioissa piilevän emansipatorisen potentiaalin tai ”terveen ytimen” rekonstruoiminen mahdollistaa vastahegemonisten (tai vastaideologisten) liikkeiden ja käytäntöjen muotoilemisen. (Kyyrönen 2020, 16, 122–124, 132.)

PIT erottaa ylhäältä päin sosialisoivan ’ideologisen’ ’kulttuurisesta’, joka tarkoittaa horisontaalista itsesosialisaatiota tai vastaideologiaa.¹⁴⁷ Kumpikin vetoaa ’yhteiseen’ (*common, Gemeinwesen*, joka muistuttaa hiukan Ricœurin konstitutiivista ideologiaa). Ideologia vetoaa yhteiseen legitimoidakseen herruuden rakenteita: esimerkiksi ”kansallisen kilpailukyvyyn” puolustaminen oikeuttaa työehtojen heikentämisen. Ottamalla yhteisen takaisin yksilöt ja ryhmät voivat ’kulttuurisen’ piirissä vahvistaa tai vakauttaa (*affirm*; huomaa yhteys Ricœurin vahvistamisen hermeneutiikkaan) itsensä ja vastustaa hierarkkisia ideologisia muotoja. (Rehmann 2013, 248–261.) Tätä vastaideologista, horisontaalista itsesosialisaatiota edustivat yllä mainitut ”Pariisin toukokuun” ruohonjuuritason poliittiset käytännöt. Yhteiselle perustuvana vastaideologisena toimintana on mainittu myös *Occupy Wall Street* -liike.¹⁴⁸ Sen slogan ”Me olemme 99 %” horjutti vallitsevaa symbolista järjestystä ja toimi vastahegemonisena kiinnekohtana ”diskursiivisessa maisemassa” (Kyyrönen 2020, 100–101). Slogan haastaa käsityksen nykyisestä talousjärjestyksestä yhteisen edun mukaisena ja yhdistää yksilöt saman tunnuksen alle.

Ideologinen ja kulttuurinen siis kamppailevat ’yhteisen’ hallinnasta ja sen *kääntämisestä* herruutta tukeviksi tai purkaviksi representaatioiksi. Ideologia voi kaapata ’kulttuurista’¹⁴⁹ (ks. Rehmann 2013, 251) ja toisaalta ideologisissa muodoissa (kuten uskonnossa) on ”tervettä” sisältöä, joka voidaan kaivaa tai kääntää esiin, kuten PIT:n Marx-luenta ehdottaa. Esitän, että ”kääntäminen” (sekä kielen kääntämisen että varastamisen merkityksessä) ideologisen ja kulttuurisen (tai vastaideologisen, tai utooppisen) välillä on mahdollista juuri siksi, että ne hyödyntävät jaettua sosiaalista symbolismia. Ideologiakritiikin tehtävänä on paljastaa sosiaalisen symbolismin ideologiset käännökset ja toisaalta lukea niistä esiin utooppisia potentiaaleja. Esittämäni metaforan poliittiset funktiot voisivat toimia yhtenä kriittisen ideologiateorian työkaluna sekä sen purkavassa että rakentavassa tehtävässä.

¹⁴⁷ Sosialisaatio (*Vergesellschaftung*) on ymmärrettävä laajasti, ei vain yksilöiden yhteiskuntaan sopeutumisenä vaan myös ”yhteiskunnan tekemisenä”, sosiaalisten suhteiden toteuttamisena eri käytännöissä (Rehmann 2013, 248).

¹⁴⁸ *Occupy Wall Street* valtasi syksyllä 2011 rahavallan ytimessä, New Yorkin finanssialueella sijaitsevan Zuccottin puiston. Finanssimaailmaa ja taloudellista eriarvoisuutta kritisoinut liike levisi nopeasti ympäri maailmaa. *Occupy* otti konkreettisesti haltuun ’yhteisen’, julkiset tilat, ja toteutti valtauksillaan vaihtoehtoista elämäntapaa, horisontalistista politiikkaa ja kollektiivista päätöksentekoa (vrt. Rehmannin horisontaalinen itsesosialisaatio). (Eskelinen 2012.)

¹⁴⁹ Ajatus muistuttaa situationistien *rekuperaation* käsitettä, joka tarkoittaa ”porvarillisen yhteiskunnan kykyä kääntää sitä vastaan suunnattu kritiikki hyödykseen” (Pyhtilä 2015, 178). Esimerkistä käynee punk-estetiikan kaupallistaminen.

Palataan ideologisiin metaforiin. Ehkä niissä piilee totuuden siemen. Esimerkiksi talouspoliittinen terveyspuhe vetoaa siihen aivan *oikeaan* intuitioon, että yksilöiden ja yhteisöjen kukoistava elämä edellyttää toimivia taloudellisia ja tuotannollisia käytäntöjä. Jyrki Kataisen sanoin: terve talous on terveen yhteiskunnan perusta. Yhä selvempää kuitenkin on, etteivät kapitalistinen talousjärjestelmä ja sitä ylläpitävät uusliberaali ideologia ja talouskuripolitiikka mahdollista kukoistavaa elämää kaikille. Kapitalismin, uusliberalismin ja talouskurin legitimointiin käytettynä terveysretoriikka kääntyy ideologiaksi ja tuottaa vääristyneen representaation yhteiskunnallisista suhteista esittäessään tiettyjen talouden muotojen ja politiikkatoimien palvelevan yhteistä etua – koko kansantalouden terveyttä – ja siten kaikkien yksilöiden etua (sama pätee *mutatis mutandis* globaaliin talouteen). Ideologiakritiikin tehtävä on tutkia tätä tiettyjen intressien yleiseksi eduksi kehystämisen prosessia. Tähän tarvitaan niin retorista analyysia (jota hahmottelin talouspuheen terveysmetaforista) kuin laajempaa taloudellista ja poliittista analyysia siitä, keitä ideologiset representaatiot palvelevat (mistä talouskurin tapauksessa ks. Blyth 2017). Poliittisten metaforien ideologiakriittinen analyysi paljastaa talouskurin makaaberin logiikan: *talouden* ”tervehdyttämisenä” oikeutettu politiikka tarkoitti esimerkiksi Kreikassa *ihmisten* terveyden uhraamista. Kritiikin ohella tarvitaan kuitenkin myös utooppista toisin kuvittelua. On kysyttävä, millainen yhteiskunta ja talous todella olisivat ”terveitä” eli mahdollistaisivat kaikkien yksilöiden ja yhteisöjen hyvinvoinnin ja kukoistuksen, paikallisesti ja globaalisti. Tai, kielikuvaa vaihtaakseni, on uskallettava *nähdä* teatteri kansalliskokouksena ja toimittava sen toteuttamiseksi.

Olen tässä luvussa hahmotellut metaforan poliittisia funktioita ja toivoakseni onnistunut perustelemaan yhtäältä ideologisten metaforien kritiikin ja toisaalta elävien, utooppisten metaforien esittämisen tärkeyttä. *Metaforilla on merkitystä* sekä sosiaalisessa imaginaatiossa ylipäättään, että tietyissä diskursseissa tai imaginaareissa, ja siksi niiden huomioiminen on tarpeen.¹⁵⁰

Esittelin yllä kriittisesti ja utooppisesti politisoivia metaforia kahden pienen yksittäistapauksen avulla. (Myös Jacques Rancièrella on muuten tapana analysoida poliittista toimintaa tällaisten poikkeuksellisten tuokiokuvien kautta.) Seuraavissa kahdessa luvussa tutkin metaforia osana tiettyjä laajempia poliittisia ja filosofisia diskursseja. Luvussa 6 analysoin Thomas Hobbesin tapaa käyttää valtioruumiin metaforaa poliittisessa filosofiassaan. Pieni Hobbes-tutkielmani on kenties lähempänä aatehistoriallista tarkastelua, siinä missä luku 7, jossa tutkin Antonio Gramscin sanomalehtikirjoitusten metaforia yhteiskunnallisessa kontekstissaan, ottaa askeleen kohti poliittista käytäntöä.

¹⁵⁰ Vrt. Kivistö & Pihlström 2018 (41–72) yhtäältä tiedosta ja tieteestä käytettyjen metaforien kritiikin, toisaalta metaforien pluralismin tärkeydestä osana akateemisen vapauden puolustusta. Sanaleikit kääntyvät kankeasti ja niiden auki selittäminen on vaivaannuttavaa, mutten malta olla yrittämättä. Oikeastaan sanaleikkini toimii vain kaksikielisenä. ”Metaforilla on merkitystä/*metaphors matter*” ottaa kantaa kognitiivisen funktion puolesta: metafora ei ole vain kielen koriste vaan (uusien) merkitysten kantaja; toisaalta sanonta kiinnittää huomion siihen, kuinka metaforat osana erilaisia symbolis-materiaalisia sosiaalisia käytäntöjä (ideologia, utopia, tiede ym.) muokkaavat materiaalista todellisuuttamme.

6. ”VISIBLE POWER TO KEEP THEM IN AWE”: THOMAS HOBBSIN VALTIORUUMIS

Ruumis kuljeskelee poliittisessa puheenparressa, *poliittinen ruumis*.

Arvoisa rouva puhemies! Suomi potee yhä vuonna 2008 puhjennutta vakavaa sairautta. Samaan aikaan useimmat muut eurooppalaiset kansantaloudet ovat joko tervehtyneet tai ainakin parnemaan päin. Suomen sairaus ei parane velkalaastarilla eikä varsinkaan kieltäytymällä hoidoista ja leikkauksista. D-vitamiinia ei enää ole. Nyt tarvitaan kokonaisvaltaista talouden tehohoitoa. [...] Suomen sairaus on vakava ja paheneva. Jos emme nyt usko diagnoosia, ajaudumme EU-komission, EKP:n ja IMF:n tehohoitoon ja leikkauspöydälle. (PTK 41/2015, 8.)

Näin kansanedustaja Toimi Kankaanniemi (ps.) kuvaili talouden tilaa eduskunnan täysistunnossa 29.9.2015, hallituksen budjettiesityksen lähetekeskustelussa. 364 vuotta aiemmin englantilaisfilosofi Thomas Hobbes (1588–1679), jota vastustajat nimittivät ”Malmesburyn hirviöksi”, kirjoitti:

Yhteiskunnassa on myös joskus tauti, joka muistuttaa keuhkopussintulehdusta. Silloin yhteiskunnan varat ajautuvat pois oikealta radaltaan ja kertyvät liiaksi yhdelle tai muutamalle yksityiselle monopolien tai julkisten tulojen vuokraamisen kautta. Samaan tapaan keuhkopussintulehduksessa veri joutuu rinnan kudoksiin aiheuttaen siellä tulehduksen, johon liittyy kuume ja tuskallisia pistoksia. (Hobbes 1999, XXIX/282.)¹⁵¹

Tässä luvussa tutkin valtioruumiin (*body politic*)¹⁵² metaforaa Hobbesin filosofiassa, erityisesti *Leviathan*-teoksessa (1651). Valtioruumis on koko *Leviathania* aina kansilehden piirroksesta alkaen läpileikkaava (kieli)kuva, ja värikkäimmillään juuri siteeratun luvun 29 (”*Asioista jotka heikentävät yhteiskuntaa tai edistävät sen HAJOAMISTA*”) sairauskuvastossa. Poliitiikan teorian ja filosofian nykykeskusteluista valtioruumis on pitkälti kadonnut, sekä vanhanaikaisuutensa että fasismin retoriikkaan assosioitumisen vuoksi (Neocleous 2003, 8–9, 29–31). Tilalle ovat tulleet yksilöiden politisoituneet ruumiit, Michel Foucault’n muovailtavista, vallan diskurssien tuottamista ruumiista Judith Butlerin sosiaalista sukupuolta performoiviin ja dekonstruoiviin *drag*-ruumiisiin (Laird 2005, 623–625).

¹⁵¹ Viittaa Hobbesin teoksiin antamalla ensin luvun numeron, sitten sivunumeron käytetyssä käännöksessä/editiossa.

¹⁵² Termin kääntäminen ei ole aivan yksinkertaista. Usein tapaa käännöksen ’yhteiskuntaruumis’, mutta vältän sitä, sillä termi on tässä yhteydessä anakronistinen. Käsittehistoriallisesti ’yhteiskunta’ ei sanan nykymerkityksessä ollut syntynyt. *Society* viittasi 1700-luvulle asti yläluokan seurapiireihin tai lain tunnistamiin yhdistyksiin (vrt. Royal Society). Sanojen *social* ja *society* ekstensio laajeni ja filosofinen ja poliittinen merkitys kasvoi valistusaikana. Rousseauin vaikutuksesta yleistyivät *corps social* ja *corps du peuple*, jotka voi kääntää yhteiskunta- ja kansanruumiiksi. Yhdysvaltain ja Ranskan vallankumousten myötä kansan- tai yhteiskuntaruumiin metafora yhä useammin syrjäytti kuninkaassa personifioituneen *body politicin*. (Neocleous 2003, 24–28.) Esimerkiksi Ranskan vallankumouksen kansalliskokous suuntasi *Ihmis- ja kansalaisyhteisöjen julistuksen* ”kaikille yhteiskunnallisen ruumiin jäsenille” (*à tous les Membres du corps social*) muistuttamaan heitä oikeuksistaan ja velvollisuuksistaan (Déclaration 1789, esipuhe). *Leviathanin* yhteiskunnaksi suomennettu termi *Common-wealth* (lat. *civitas*) ei vastaa nykyistä ’yhteiskuntaa’ vaan pikemmin *res publica*. *Civill Society* (*societas civilis*) esiintyy teoksessa vain kuusi (latinankielisessä versiossa kolme) kertaa: omistuskirjoituksessa sekä kappaleissa XII, XIV, XV, XXIX ja XXXVIII (Hobbes 2003, 3, 79, 99, 109, 223, 306; Hobbes 1668, [ei sivunumeroa], 71, 208). *Common-wealthia* kuvataan läpi *Leviathanin* ruumismetäforalla, mutta koska ’yhteiskunta’ sanan nykymerkityksessä inkarnoitui vasta Hobbesin jälkeen, kirjoitan poliittisesta tai, useimmiten, valtioruumiista. Valintaa voi perustella myös Hobbesin valtiokeskeisellä politiikkakäsityksellä, joka huipentuu vallan keskittämiseen suvereenille. Nähdäkseni osuvin käännös *body politicille* Hobbesin omat tarkoituserät huomioiden on siis ’valtioruumis’. Sivumennen, myös suomalaisessa poliittisessä käsittehistoriassa on havaittu pitkäaikainen taipumus kääntää politiikkasanasto valtioon viittaavilla termeillä, esimerkiksi adjektiivi *politic/politisk* on kääntynyt ’valtiolliseksi’ (ks. Pulkkinen 2003, 231–236).

Varsinaisessa poliittisessa puheessa perinteinen valtioruumis silti hortoilee vastaan tämän tästä, kuten kansanedustaja Kankaanniemi yllä havainnollistaa. Hobbesin metaforan elämä jatkuu.

Valtioruumiin metaforaan on kohdistettu kritiikkiä hyvistä syistä. Kehometamorille läheistä sukua olevien sairausmetaforien käyttö totalitaristisessa, fasistisessa ja rasistisessa retoriikassa on tunnettua.¹⁵³ Suomessakin 1970-luvulle asti jatkuneita rotuhygieenisia pakkosterilisaatioita perusteltiin ”kansanruumiin” biologisella ja moraalisisella terveydellä (Talpio 2019). Nykyään valtioruumiin tapaa useasti talouspoliittisessa puheessa, eritoten oikeuttamassa epäterveellistä¹⁵⁴ talouskuripolitiikkaa terveys- ja sairausmetaforin (mihin Kankaanniemikin yllä siteeratulla puheenvuorolla osallistuu).

Tarkoitukseni ei ole rehabilitoida organistisia valtioruumis-metaforia tai oikeuttaa niiden käyttöä nykypäivänä. Tämä olisi mainitut (ja monet muut) kritiikit huomioiden vaativa urakka. Valtioruumis taipuu helposti autoritaariseen, politiikkaa luonnollistavaan ja epäpolitisoiivaan käyttöön. Tätä kutsuin yllä metaforan hallinnalliseksi poliittisuudeksi: metaforilla suostutellaan salavihkaa, salakuljetetaan ideologisia sisältöjä, kehystetään tietyt toimintatavat luonnollisiksi. Rancièrelaisittain voisi todeta, että valtioruumista rakentava Hobbes on välttämättä paradigmaattinen poliisijärjestyksen puhetorvi.

Haluan kuitenkin kysyä, mitä Hobbes on valtioruumiin metaforalla omana aikanaan *tehnyt*.¹⁵⁵ Tämän taustoittamiseksi esittelen alaluvussa 6.1. valtioruumiin historiaa. Alaluvussa 6.2. tarkastelen Hobbesin ajatuksia retoriikasta, erityisesti hänen metaforakäsitystään. Alaluvussa 6.3. keskityn hänen valtioruumis-metaforaansa. Usein Hobbes mainitaan (tai häntä syytetään) organistisen valtioruumiin ja modernin valtiokeskeisen poliittisen mielikuvaston (*statist political imaginary*; ks. Neocleous 2003, 1–2) keskeiseksi muotoilijaksi. Monesti jää huomaamatta aivan olennainen seikka: Hobbesin valtioruumis on *keinotekoinen* ihminen. Tartun keinotekoisuuden teemaan ja osoitan, kuinka historiallisessa kontekstissaan tarkasteltuna Hobbesin *Leviathanissa* käyttämällä metaforalla on politisoiva, uusia näkemisen tapoja avaava vaikutus, siis poliittinen funktio. Tarkemmin ajatellen, ’osoitan’ on liian vahva ilmaus. Luku ei sisällä yksityiskohtaista Hobbes-eksegeesiä eivätkä sen rajat mahdollista niin kattavaa kontekstointia, että mitään voisi vedenpitävästi osoittaa. Kyseessä on esseemäinen,

¹⁵³ Susan Sontag (1991, 62) on kuvannut sairausmetaforia, joissa pelkojen aiheet (rappio, mädännäisyys, saastuminen) ensin samastetaan sairauteen. Kun negatiiviset mielikuvat ja tuntemukset on projisoitu sairauteen, projisoidaan sairaus edelleen yhteiskuntaan. Syfilis oli 1800–1900-lukujen vaihteen antisemitistisen diskurssin vakiometafora. Hitler kutsui juutalaisia paitsi syfilikseksi, myös tuberkuloosiksi ja syöväksi. Lev Trotski hyökkäsi sairausmetaforilla sekä porvarillisia luokkaviihollisia että stalinismia, ”marxismin syöpää” vastaan. Arabipropaganda kuvasi toistuvasti Israelin ”Lähi-idän syöväksi”. Ja niin edelleen. (Ks. Sontag 1991, 63–88.) Toisaalta sairausmetaforia on käytetty myös edistykellisiin tarkoituksiin: Martin Luther King kutsui rotusyrjintää haavaksi ja ”valtioruumiin syöväksi” (Charteris-Black 2005, 78).

¹⁵⁴ Terveysretoriikalla välttämättömäksi ja epäpoliittiseksi kehystetyn talouskuripolitiikan konkreettisesti terveydelle vaarallisista ja tappavista seurauksista mm. Yhdysvalloissa, Iso-Britanniassa ja Kreikassa ks. Stuckler & Basu 2013.

¹⁵⁵ Tutkimusotteeni vastaa puhetekoteorian inspiroimaa aatehistorian ”Cambridgen koulukuntaa” edustavan Hobbes-tutkija Quentin Skinnerin kehotusta: ”Sanon nykyään oppilailleni kurssilla Hobbesin *Leviathanista*, että ajatelkaa teosta puheena parlamentissa. Kaikki poliittisen filosofian merkkiteokset voidaan identifioida puheenvuoroiksi debateissa ja niiden tulkinta tarkoittaa sen jäljittämistä, millaisesta puheenvuorosta on kysymys” (sit. teoksessa Palonen 2012, 127). Skinnerin ja Cambridgen koulukunnan tutkimusotteesta laajemmin ks. Skinner 2002.

muutaman kiintopisteen varaan jännittyvä aate- tai filosofianhistoriallinen hahmotelma. Lukijan tehtäväksi jää arvioida, onko hahmotelmassani kyse ”mielen holtittomasta harhailusta”, vai onko edetty ”kuin spanieli [joka] tarkastaa maastoa kunnes haistaa jäljen” (Hobbes 1999, III/44–45).

6.1. *Corpus mysticum sive politicum regni*: valtioruumiin historiaa

Valtioruumiin metafora tunnetaan jo antiikin ajalta. Muun muassa Aisopoksen faabeleissa se esiintyy tarinana vatsasta ja raajoista. Tunnetuin versio tästä tarinasta on roomalaisen historioitsijan Titus Liviuksen (n. 64/59 eaa. – 12/17 jaa.) kuvaus plebeijien kapinasta vuonna 494 eaa. (Le Goff 1989, 13.) Plebeijien leiriin lähetetty neuvottelija, hyvänä puhujana tunnettu Menenius Agrippa kertoi näille tarinan, jossa muut ruumiinosat närkästyvät, kun joutuivat raatamaan toimittaakseen herkkuja itse toimettona nautiskelevalle vatsalle. Ruumiinosat liittoutuvat antaakseen vatsalle opetuksen:

Vihoissaan ne aikoivat nujertaa vatsan nälällä, mutta samalla itse jäsenetkin ja koko ruumis näivettyivät surkeasti. Siitä ne näkivät, että vatsallakin oli oma vaativa tehtävänsä ja että se ravitsi yhtä paljon kuin otti vastaan ravintoa [...]. Osoittamalla näin vertauksen avulla, kuinka plebeijien viha patriiseja kohtaan oli verrattavissa ruumiin sisäiseen kapinaan, hän sai väkijoukon mielen muuttumaan. (Livius 1994, II.32/197–198.)

Agrippan poliittisesta faabelista käyvät hyvin ilmi valtioruumis-metaforan keskeiset piirteet. Sen avulla voidaan samaan aikaan oikeuttaa hierarkiat ja perustella ruumiinosien keskinäisriippuvuuden avulla yhteistyön välttämättömyyttä. Ruumiinosien funktionaalinen erilaisuus ja eriarvoisuus ei ole ongelma, vaan päinvastoin sosiaalisen järjestyksen ja rauhan ennakkoehto. Konfliktit ovat organismin selviytymistä ajatellen järjettömiä, politiikalle ei valtioruumiissa ole tilaa. Metafora konnotoi yhtenäisyyttä, sopusointua ja ”luonnollista” järjestystä. (Ringmar 2008, 59; Neocleous 2003, 14.)

Varhaiskeskiajalla ruumismetaforalle ei löytynyt antiikin *polisten* tai Rooman kaltaista valtiollista sovelluskohdetta, mutta metafora sai uuden kodin kristillisen kirkon kuvauksissa. Kristus kuvattiin kirkon pääksi, joka yhdisti uskovien yhteisön monet jäsenet yhdeksi ruumiiksi.¹⁵⁶ Keskiajan kuluessa ruumismetafora omaksuttiin uskonnollisesta takaisin poliittiseen kieleen. (Le Goff 1989, 14–16.) Kenties tarkimmin valtioruumista jäsenteli filosofi ja kirkonmies Johannes Salisburylainen teoksessa *Policraticus* (1159). Valtio (*res publica*) on keho (*corpus*). Valtion pää eli kuningas on alisteinen vain Jumalalle ja tämän maanpäällisille ”luutnanteille” eli kirkolle (joka sielun lailla on kehoa ylempi). Tuomarit ja paikalliset johtajat toimivat silminä, korvina ja kielenä, virkamiehet ja sotilaat käsinä. Taloudenhoitajat ovat vatsa ja sisälmykset, joita ei saa liiallisella ahneudella täyttää. Jos ne pitävät

¹⁵⁶ Le Goff (1989, 23–24) viittaa raamatunkohtiin Room. 12:4–5: ”Niin kuin meillä jokaisella on yksi ruumis ja siinä monta jäsentä, joilla on eri tehtävänsä, samoin me kaikki olemme Kristuksessa yksi ruumis mutta olemme kukin toistemme jäseniä” ja Ef. 5:23: ”Kristus on seurakunnan pää; onhan hän seurakunnan, oman ruumiinsa, pelastaja”. Vrt. Ef. 4:16 ja 1. Kor. 12:12–30, joissa toistuu seurakunta ruumiina -topos sekä ruumiinosien työnjaon ja yhteistyön teema.

sisällöstään liian tiukasti kiinni, seuraa sairauksia, paheita ja koko kehon tuho. Jalat eli maanviljelijät on pidettävä visusti pään komennossa, etteivät ne harhaile. Alisteisuudestaan huolimatta jalat ovat välttämättömät – ne kannattelevat koko ruumista, jonka ilman niitä täytyisi häpeällisesti ryömiä. (Le Goff 1989, 17.) Johanneksen funktionaalisen valtioruumiskuvauksen on nähty edustavan metaforan parempia puolia. Hierarkian legitimointia tärkeämpää on koko kehon terveys, oikeudenmukaisuus ja yhteinen hyvä. Valtioruumiin terveys on niin ensisijaista, että Johannes pitää sitä uhkaavan tyrannin surmaamista jäsenten oikeutena ja jopa velvollisuutena. (Bollermann & Nederman 2016, kappale 8.)

Samoihin aikoihin, kun Johannes Salisburylainen kirjoitti valtiosta ruumiina, alkoi merkittävä teologinen murros, jonka tuloksena kehittyi oppi ”Kristuksen kahdesta ruumiista”. Ensimmäinen, Kristuksen materiaallinen ruumis syntyi neitsyt Mariasta ja transsubstantioituu ehtoollisleipään (*corpus verum*); toinen ruumis oli kirkon mystinen kollektiivi (*corpus mysticum*).¹⁵⁷ Jälkimmäinen viittasi yhä useammin kirkkoon korporaationa, poliittisena ruumiina. (Kantorowicz 1981, 194–206.)

Kirkon käytössä jo sekulaareja piirteitä saanut *corpus mysticum* -metafora oli kypsä maallisten valtio-oppineiden poimittavaksi. Kirkon mystisestä ruumiista (*corpus Ecclesiae mysticum*) johdettiin analogisesti valtion mystinen ruumis (*corpus reipublicae mysticum*) ja edelleen muutaman välivaiheen kautta oppi ”kuninkaan kahdesta ruumiista”. Kuninkaan luonnollinen ruumis oli kuolevainen, mutta tämän ”mystinen eli poliittinen”¹⁵⁸ ruumis oli kirkon mystisen ruumiin tapaan ikuinen. (Kantorowicz 1981, 207–232, 506.) Yksittäinen kuningas voi kuolla, Kuningas eli poliittinen ruumis säilyy ja inkarnoituu seuraavassa kuninkaassa (ibid., 13). Pisimmälle kuninkaan kahden ruumiin opin muotoilivat Tudor-kauden (1485–1603) englantilaisjuristit, kuten alla siteerattu Edmund Plowden:

Kuninkaalla on kaksi ruumista, nimittäin luonnollinen ja poliittinen. Hänen luonnollinen ruumiinsa (sikäli kuin sitä tarkastellaan itsessään) on kuolevainen ruumis, ja altis kaikille luonnon tai onnettomuuden aiheuttamille heikkouksille: nuoruuden ja vanhuuden vähämielisyydelle sekä samanlaisille vioille, jotka kohtaavat muiden ihmisten luonnollisia ruumiita. Mutta hänen poliittinen ruumiinsa on ruumis, jota ei voi nähdä tai koskea. Se koostuu politiikasta ja hallinnosta ja on koostettu kansan ohjaamiseksi ja yhteisen hyvän vaalimiseksi. Tämä ruumis on täysin vailla lapsuutta ja vanhuutta ja muita luonnollisia vikoja ja vähämielisyyksiä, joiden alainen luonnollinen ruumis on. Tästä syystä sitä, minkä kuningas tekee poliittisessa ruumiissaan ei voi mitätöidä tai estää mikään vamma tai kyvyttömyys hänen luonnollisessa ruumiissaan. (Sit. teoksessa Kantorowicz 1981, 7; suom. KK.)

¹⁵⁷ Aiemmin nimenomaan *corpus mysticum* viittasi ehtoollisleipään Kristuksen ruumiina, *corpus Christi* taas kristilliseen yhteisöön (vrt. Paavalin metaforat alaviitteessä 154). Transsubstantiaatio-opin myötä ehtoollisleivästä tuli *corpus verum*, *corpus naturale* eli *corpus Christi*; *corpus mysticum* taas sai ”sosiologisen” merkityksen kristittyjen yhteisönä (kristikunta, Kirkko). Nämä kaksi ruumismetaforaa siis vaihtuivat ”päikseen”. (Kantorowicz 1981, 195–196.)

¹⁵⁸ Ilmaus *corpus mysticum sive politicum regni*, ”kuningaskunnan mystinen eli poliittinen ruumis” tavataan 1400-luvun Ranskasta (Le Goff 1989, 23). Englannissa juristit sovelsivat *corpus mysticum*-metaforaa valtioon ja kuninkaaseen (ja muihin julkisiin instituutioihin) niin ahkerasti (ja vastavuoroisesti mystistä ruumiista eli kirkkoa, sekä sen osia kuten luostareita tai apotteja, alettiin kuvata *corpus politicumiksi*), että termit *body politic* ja *mystical body* olivat 1500–1600-luvun Englannissa täysin synonyymisia (Kantorowicz 1981, 15–16, 229). 1500-luvun lopulla John Donne (1972, 98) saattoikin runoilla Lontoosta: ”And jolly Statesmen, which teach how to tie / The sinewes of a cities mistique bodie”.

Perinteistä valtioruumiskuvastoa ja kristillistä teologiaa yhdistävä oppi kuninkaan kahdesta ruumiista tarjosi aineksia Kuninkaan muuttumattomuuden, ikuisuuden, jopa yliluonnollisuuden¹⁵⁹ kuvitteluun. Toisaalta Kuninkaan mystis-poliittinen ruumis sulki sisäänsä muitakin korporaatioita, esimerkiksi Englannissa parlamentin. Kuningas Henrik VIII totesikin vuonna 1542: ”Tuomarimme ovat antaneet meille tiedoksi, ettemme milloinkaan seiso yhtä ylväinä kuninkaallisessa asemassamme kuin parlamentissa, missä me päänä ja te jäsenenä liitymme ja punoudumme yhdeksi poliittiseksi ruumiiksi.” (Kantorowicz 1981, 223–228; sitaatti s. 228, suom. KK.)

Olen edellä hahmotellut pääpiirteissään Hobbesin aikaa edeltäneitä valtioruumismetaforia. Ne korostavat valtion luonnollisuutta ja harmonista yhteistyötä, jossa jokainen ruumiinjäsen täyttää funktionaalisen osansa. Tästä seuraa hierarkioiden oikeutus ja jopa välttämättömyys organismin selviämisen turvaamiseksi. Intuitiivisesti nämä piirteet vaikuttavat hyvinkin ”hobbeslaisilta”. Toisaalta oppi kuninkaan kahdesta ruumiista lisäsi muutoin organistiseen valtioruumismetaphoraan yliluonnollisen elementin, Ernst Kantorowiczin (1981, 210) sanoin ”tuulahduksen suitsuketta toisesta maailmasta”. Alaluvussa 6.3. palaamme siihen, miten Hobbesin filosofia ja retoriikka suhtautuvat edeltäviin valtioruumismetaphoriin. Sitä ennen selvitän Hobbesin retoriikka- ja metaforakäsityksiä.

6.2. Väärinkäytös vai osuva kaltaisuus? Hobbesin käsitykset metaforasta

Pysyvä elementti Hobbesin poliittista filosofiaa käsittelevissä kirjoituksissa on pyrkimys rakentaa politiikan tiede (*scientia civilis*) vakaalle perustalle, ’järjelle’, johon kuuluvat käsitteiden selkeä määrittely ja demonstratiivinen tai deduktiivinen esitystapa. Muuttuvaa puolestaan on järjen ja retoriikan suhde politiikan tieteessä.¹⁶⁰ Antiikin reettoreiden kuten Ciceron mukaan *scientia civilis* tarvitsi sekä järjeä (*ratio*) että retoriikkaa (*oratio*); viisautta ilman kaunopuheisuutta ei juuri valtiota hyödytä. Renessanssihumanistisen, klassista retoriikkaa painottaneen koulutuksen saanut Hobbes kuitenkin hylkäsi ajatuksen retoriikan välttämättömyydestä 1640-luvun alussa kirjoittamissaan teoksissa *Elements of Law* ja *De cive* (suom. ”Kansalaisesta”)¹⁶¹. *Leviathaniin* (1651) mennessä Hobbesin antiretorinen, tiukan tieteellinen asenne antoi myöten näkemykselle, jonka mukaan politiikan tieteessä tarvitaan deduktiivisesta ihanteesta huolimatta myös kaunopuheisuutta, mikäli mieli suostutella yleisön hyväksymään argumenttinsa. (Skinner 1996, 1–16, 346; Johnston 1986, 66–70.)

¹⁵⁹ 1400-luvun oikeusoppinut John Fortescue vertasi Englannin Kuningasta enkeleihin. Vertaus oli teologis-juridisesti perusteltu: sekä enkelit että korporaatiot ovat näkymättömiä, kuolemattomia jne. (Ks. Kantorowicz 1981, 8, 282–283.)

¹⁶⁰ Keskityn alla lähinnä metaforan asemaan Hobbesin retoriikkakäsityksessä. Järjen ja retoriikan laajemmasta problematiikasta Hobbesilla verraton yleisesitys on Skinner 1996. Kelpo katsauksen tarjoaa myös Johnston 1986.

¹⁶¹ Retorisesti niukan *De Civen* yksi harvoista värikkäistä metaforista kohdistuukin nimenomaan retoriikkaa vastaan: Hobbesin mukaan ”ihmiskieli on sodan ja kapinamielen torvi” (”the tongue of man is a trumpet of war and sedition”, lat. *hominis autem lingua tuba quædam belli est & seditionis*; Hobbes 1982, v.5/66; Hobbes 1647, v.5/83).

Troopit eli kielikuvat olivat niin antiikin kuin renessanssin reettoreille olennainen osa kaunopuheisuuden (*elocutio*) arsenaalia¹⁶² (Skinner 1996, 50, 186–188, 211). Troopeista tärkein ja tunnetuin on metafora. Tarkastelen seuraavaksi alaluvussa 6.2.1. Hobbesin *Leviathanissa* esittämiä käsityksiä metaforasta ja erityisesti sen roolista tieteessä ja politiikassa. Alaluvussa 6.2.2. tutkin sitä, miksi Hobbesin tavat käyttää metaforaa eivät vastaa hänen julkilausuttuja näkemyksiään.

6.2.1. Mitä Hobbes sanoo metaforasta *in foro externo*...

Vaikka Hobbes ei *Leviathanissa* esitä kokonaiskuvaa metaforasta, hän sivuaa sitä useaan otteeseen. Ensi kertaa metafora mainitaan esiteltäessä puheen neljä tehtävää ja niitä vastaavat väärinkäytöt. Puheen toinen tehtävä on osoittaa muille saavuttamamme tieto, ja tätä vastaava väärinkäyttö on se, kun ihmiset ”käyttävät sanoja metaforisesti, siis toisessa mielessä kuin mihin ne on tarkoitettu¹⁶³, ja siten pettävät toisia” (Hobbes 1999, IV/49–50). Metaforat kuuluvat affekteja tuottaviin sanoihin, joiden merkitys on vaihteleva (sama sana voi tuottaa eri ihmisille eri affektin) eivätkä ne siksi käy järkevän päättelyn perusteiksi (ibid., 56). Tämä on linjassa Hobbesin tiedekäsityksen kanssa: ”[k]aiken oikean järjenkäytön perustana on sanojen muuttumaton merkitys” (ibid., XXXIV/329). Jos päättelyssä käytetään ”metaforia, trooppeja ja muita retorisia kuvioita varsinaisten sanojen asemesta”, seuraa absurdi teetti eli mieletön puhetapa (ibid., V/59–60). Näin kävi esimerkiksi keskiajan skolastikoille, jotka erehtyivät tekemään Raamatussa metaforisesti käytetyistä sanoista (kuten ’henki’) ontologisia johtopäätöksiä. Näin on päädytty puhumaan ”aineettomien substanssien” – Hobbesille substanssi on kapale (*body*) – kaltaisista absurdateeteista. (Ks. ibid., XXXIV/329–341; Johnston 1986, 145–147.)

Hobbes (1999, XXXVIII/381) myöntää, että ”kaikilla metaforilla on jokin todellinen peruste, joka voidaan lausua sananmukaisesti”, mutta tieteellisestä järkeilystä metaforien käyttö on suljettava ulos. Järkeilyn lähtökohtana ovat yksikäsitteiset, ”määritelmillä asetetut nimien merkitykset” (ibid., IV/59). Lukija voi huvikseen laskea metaforat ja vertaukset seuraavasta tieteellisen kielen kuvauksesta:

[I]hmismielten valona ovat selkeät sanat, jotka ensin täsmällisillä määritelmillä karsitaan ja puhdistetaan monimielisyydestä; *järkeä* on *askel*, *tieteen* kasvu *tie* ja ihmiskunnan hyvä *määränpää*. Sitä vastoin metaforat ja mielettömät ja monimieliset sanat ovat kuin virvatulia, ja päättely niiden varassa on vaeltamista lukemattomien absurdateettien seassa, ja niiden määränään on eripura ja lamaannus tai ylenkatse. (Hobbes 1999, IV/62; kursiivit alkuperäiset.)

¹⁶² *Elocutio* on yksi klassisen retoriikan viidestä taidosta (ks. s. 17 ja alaviite 30 yllä), ja se jakautuu kahteen alalajiin, esityksen selkeyteen (*perspicuitas*) ja koristeellisuuteen (*ornatus*) (Skinner 1996, 45–46). Kuten Skinner huomauttaa, ornamentaalisuudesta puhuttaessa usein unohtuu *ornatuksen* toinen merkitys, ’aseistettu’ tai ’varustettu’ (ibid., 49). Troopit ja figuurit ovat osa *ornatusta*, ja siten oleellinen osa puhujan retorista aseistusta, eivät vain ornamentaalista koristusta. *De Civessa* Hobbes (1982, XII.12/138) kääntää yllä mainitun *elocution* kahtiajaon retoriseksi *antithesis*-kuvioiksi: yhtäältä on ”elegantti ja selkeä ilmaisu”, toisaalta sanojen tarkoitushakuisen metaforisesta käytöstä aiheutuva ”passioiden (kuten toivon, pelon, vihan ja säälin) hälinä”. Ensimmäisen päämääränä on totuus, jälkimmäisen voitto.

¹⁶³ Vrt. Aristoteleen vastaava määritelmä (*Poet.* 1457b7–8; s. 13 yllä); hän ei tosin näe metaforaa kielen väärinkäyttönä.

Metaforat on karsittava paitsi tieteellisestä järkeilystä, myös poliittisesta puheesta. Hobbes tunnisti jo aiemmissa teoksissaan metaforien passioita herättävän ja harhaanjohtavan voiman (ks. Skinner 1996, 271; alaviite 162 yllä). Huomio toistuu *Leviathanissa* neuvonantajan tehtävien kuvauksessa:

[H]ämärät, sekavat ja monimieliset ilmaukset sekä myös kaikki metaforiset puheet, jotka pyrkivät lietsomaan passioita, ovat vastoin neuvonantajan tehtävää. Sillä sellainen päättely ja sellaiset ilmaukset soveltuvat vain pettämään tai johdattamaan neuvottavaa muita tarkoituspäriä kuin hänen omiaan kohti. (Hobbes 1999, XXV/227; kurssiivi alkuperäinen.)

Hobbes ei toden totta kirjoita kuten opettaa. Hänen oma tekstinsä vilisee metaforia ja vertauksia. Hän varoittaa metaforan käytöstä tieteellisessä järkeilyssä – virvatulimetaforan avulla. Ennen kaikkea hän kieltää neuvonantajaa käyttämästä metaforia, mutta esiintyy itse neuvonantajana (ks. Hobbes 1999, 33) rakentaen silti teoksensa *Leviathanin* ja valtioruumiin kaltaisten ydinmetaforien varaan. Hobbes käyttää kieltä vastoin oppiaan (Tralau 2014, 119). Mutta, Shakespearen *Poloniuksen* sanoin, ”jos tuo on hulluutta, on siinä järkeäkin”. Esitänkin seuraavaksi tulkintani siitä, miksi Hobbes samaan aikaan tuomitsee metaforat ja hyödyntää niitä. Hobbesin julkilausuttuihin metaforakäsityksiin ei ole luottaminen, mutta hänen ajatuksiaan metaforasta voidaan silti jäljittää *Leviathanista* ja muualtakin.

6.2.2. ...ja mikä hänen metaforakäsityksensä todella on?

Leviathanin kahdeksannessa luvussa Hobbes tutkii ”niinsanottuja intellektuaalisia hyveitä” ja niille vastakkaisia vikoja. Luontainen äly (erotuksena metodin ja opetuksen kautta hankitusta järjestä) koostuu hyvästä fantasiasta (*Fancy*) ja hyvästä arvostelukyvystä (*Judgement*) (Hobbes 1999, VIII/78–81). Hyvä fantasia auttaa havaitsemaan ”sellaisia yhtäläisyyksiä, joita muut vain harvoin havaitsevat” (ibid., 78). Tämä intellektuaalinen hyve ilmenee kekseliäisyytenä ja kykynä havainnollistaa ja koristaa kielenkäyttöä ”uusilla ja osuvilla metaforilla”, joskin ilman arvostelukyvyn ohjausta runsas fantasia on ”eräänlaista hulluutta” ja harhautuu usein sivupoluille (ibid., 79).¹⁶⁴ Hobbes erittelee näiden luontaisen älyn muotojen suhdetta eri diskursseissa kuten runoudessa, historiassa ja ylistyspuheissa. Vaikka hän pitää arvostelukykyä useimmiten tärkeämpänä, on fantasialla sijansa kaikissa lajeissa. Poikkeuksen muodostavat todistukset, neuvot ja täsmällinen totuuden etsintä, jossa

arvostelukyky tekee kaiken, paitsi toisinaan täytyy ymmärrystä avata jollain osuvalla vertauksella [*some apt similitude*], ja siinä määrin on käyttöä fantasialle. Mutta metaforat on tässä tapauksessa kerrassaan suljettu pois. Sillä kun ne kerran avoimesti pyrkivät harhauttamaan [*openly professe deceit*], olisi ilmeisen järjetöntä ottaa niitä neuvonpitoon tai päättelyyn. (Hobbes 1999, VIII/80; Hobbes 2003, VIII/52.)

¹⁶⁴ Hobbesin kuvaus hyvästä fantasiasta yhtäläisyyksiä havaitsevana kykynä (kuten myös hänen määritelmänsä metaforalle) muistuttaa Aristoteleen metaforakäsitystä: taito tehdä hyviä metaforia on osoitus ”luontaisesta lahjakkuudesta, sillä hyvien metaforien muodostaminen on samaa kuin samankaltaisuuden havaitseminen” (*Poet.* 1459a7–9); ”terävä mieli huomaa samankaltaisuudet myös kaukana toisistaan olevissa asioissa” (*Rhet.* III, 1412a12–13).

Sitaatista voidaan tehdä tärkeitä huomioita. Hobbes pitää kielikuvia, tarkemmin vertauksia, sopivina avaamaan ymmärrystä. Niillä voi siis olla ornamentaalisen ohella kognitiivinen funktio. Kiintoisa on myös kuvaus metaforista: ne pyrkivät *avoimesti harhauttamaan*. Kyseessä on *oksymoroni* eli itseris-tiriita (vrt. ”kiiruhda hitaasti”). Retorisen koulutuksen saanut Hobbes tuskin päätyi näihin sanoihin huolimattomuuttaan. Tällä ”ilmeisen järjettömällä” kielikuvalla Hobbes vaikuttaa vihjaavan, ettei vaatimusta metaforan poissulkemisesta neuvoissa ja totuuden etsinnässä tule ottaa todesta.

Samaa katkelmaa kummastelee Johan Tralau, joka aiheellisesti kysyy, miksi metafora olisi sen vaarallisempi kuin Hobbesin seulan läpäisevä vertaus (eikö juuri vertaus ”harhauta avoimesti”, kuin sanan eksplikoimalla?) – semminkin, kun Hobbes on aiemmin vaihtelevia nimiä tutkiessaan (IV/56) todennut metaforien ja puhekuvioiden olevan *vähemmän vaarallisia*¹⁶⁵ ”koska niissä vaihtelevuus tunnustetaan avoimesti”. *Leviathanin* metaforakäsitys ei käy teoreettisesti järkeen, eikä Hobbes sitä noudata. (Tralau 2014, 119–120.) Sekä Tralau (ibid., 120) että Skinner (1996, 366–370) esittävät, että hänen todellista näkemystään tuleekin etsiä toisaalta: William D’avenantin *Gondibert*-runoelman yhteydessä julkaistusta poetiikkaa käsittelevästä tekstistä, jonka Hobbes päiväsi Pariisissa 1650.

Kuten *Leviathanissa*, Hobbes käsittelee mainitussa tekstissä arvostelukyvyn ja fantasian suhdetta. Hän toteaa, että kaikki ihmiskunnalle koitunut hyvä, koneista ja instrumenteista maantieteeseen ja sivistykseen ylipäättään, on ”tosi filosofian periaatteiden ohjaaman fantasian työn tulosta” (Hobbes 1651, 57–58). Mutta – ja tässä näkemys eroaa oleellisesti *Leviathanista* – kun filosofiset periaatteet pettävät, kuten kaikessa tähänastisessa opissa moraalisisista hyveistä, on fantasian astuttava filosofin paikalle.¹⁶⁶ Hobbesin voi tulkita vihjaavan, että kuten runoudessa (ja muissa taidoissa ja tieteissä), myös filosofiassa fantasia voi tuottaa ”ihmeellisiä vaikutuksia koko ihmiskunnan hyväksi” (ibid., 57). David Johnstonin (1986, 91) mukaan Hobbes ei sanoessaan ”moraaliopin” epäonnistuneen tarkoita epäonnistumista moraalisten tai poliittisten totuuksien *löytämisessä* (hän uskoi itse löytäneensä ne), vaan niiden *välittämisessä*. Siksi filosofin on, jos ei tultava runoilijaksi, niin hyödynnettävä fantasiaa.

Ajan kuluessa myös kielen fraasit ”kuluvat”, tulevat latteiksi ja menettävät voimaansa. Ollakseen taivutteleva, on runoilijan (ja filosofin, kuten äsken totesimme) siksi hyödynnettävä ”sanojen

¹⁶⁵ Vähemmän vaarallisia kuin esimerkiksi hyveiden ja paheiden nimet, jotka merkitsevät ”paitsi sitä mitä niiden luonteesta kuvittelemme myös puhujan luonnetta, kiinnostuksia ja taipumuksia” (Hobbes 1999, IV/56). Hobbes on tässä hiukan vaikeaselkoinen. Philip Pettit (2008, 51–52) mukaan tarkoitetaan ”tiheitä” (*thick*) termejä, joilla on sekä deskriptiivinen että evaluatiivinen sisältö. Samaa tekoa voi yksi kuvata julmuudeksi, toinen oikeudenmukaisuudeksi. Tällainen ”tiheä” kuvaus (sala)kuljettaa mukanaan arvostelmia ja lietsoo kuulijoiden passioita. Kyse on retorisesta uudelleenkuvauksesta, *paradiastole*-nimisestä kuvioista, jonka käyttöä Hobbes tulisesti vastustaa (ks. Skinner 1996, 150–153, 318–325). Antiikin rektorit yhdistivät paradiastolen eritoten epideiktisiin eli kehu- tai moitepuheisiin. Lähellä toisiaan olevia, mutta eri tavoin arvoitettuja ominaisuuksia hyödyntäen kuvio kääntää paheen hyveeksi tai päinvastoin. Aristoteles neuvoo kutsumaan tuhlaria anteliaaksi (*Rhet.* I, 1376b1–2), Quintilianus saittaa säästäväiseksi (*Inst.* III.7.25).

¹⁶⁶ ”But where these precepts fail, as they have hitherto failed in the doctrine of moral Virtue, there the Architect (*Fancy*) must take the Philosophers part upon her self” (Hobbes 1651, 58). Moraalioppi tai -filosofia on ”tiedettä siitä, mikä on *hyvä* ja *paha* ihmiskunnan kanssakäymisessä ja yhteiskunnassa” (Hobbes 1999, XV/149; kursivointi alkuperästä).

muuttuvaa käyttöä”. (Hobbes 1651, 62.) Tähän tarkoitukseen sopivat tuoreet metaforat ja osuvat vertaukset.¹⁶⁷ Toisin kuin *Leviathanissa*, Hobbes ei siis tee eroa metaforan ja vertauksen välillä. Kumpikin on sopiva filosofin työkaluksi, ja mikäli hän pyrkii taivuttelemaan lukijat puolelleen, on niiden käyttö välttämätöntä. Hobbes tunnistaa kielikuvien voiman ja käyttää niitä itsekin, muttei demonstraatiivisen tieteenihanteensa nimissä voi *Leviathanissa* tuoda julki todellista näkemystään. *Leviathanin* julkilausutut (parhaimmillaan oksymoroniset) kuvaukset metaforasta ovat hämäystä, Johan Tralaun (2014, 124) sanoin Hobbesin ”metodologinen vale”. *Leviathan* ei ole pelkästään demonstraatiivinen esitys vaan ensisijaisesti taivuttelemaan pyrkivä poliittinen teko, jossa metaforien käyttö on paikallaan (ks. Johnston 1986, 91) johtamaan lukijan Hobbesin omia tarkoituspäiviä kohti.

Vastoin sitä, miten opettaa, Hobbes siis käyttää sekä vertauksia että metaforia järjestyksessä ja neuvonannossa. Kumpikin kielikuva voi sekä ”avata ymmärrystä” että taivutella lukijoita. Poliitiikan tiede tarvitsee myös ”metaforisia puheita” ja retoriikkaa ylipäätään. Itse asiassa Hobbes (1999, 577) tekeekin *Leviathanin* loppulauseessa merkittävän myönnytyksen retoriikalle: ”jos ei ole voimakasta kaunopuheisuutta, joka hankkii huomiota ja kannatusta, järjellä on vähän vaikutusta”. Seuraavaksi tarkastelen, minkälaisia vaikutuksia Hobbes pyrki aikaansaamaan valtioruumis-metaforallaan.

6.3. Hobbesin keinotekoinen ihminen

Eräs Hobbesin kielikuvien tärkeä funktio on havainnollistaminen, asioiden tuominen silmien eteen¹⁶⁸ (Skinner 1996, 384). Hobbes esimerkiksi vertaa mielikuvitusta, jota pitää vaimenevana aistimuksena, aaltoihiin, jotka ”käyvät pitkään vaikka tuuli on tauonnut” (Hobbes 1999, II/37–38). Erityisen tärkeää on tuoda silmien eteen näkymättömät ja abstraktit asiat kuten valtio. Poliitiikan teoretikko Michael Walzerin mukaan valtio täytyy personifioida, jotta sen voi nähdä, symbolisoida jotta sitä voi rakastaa ja kuvitella jotta sen voi käsittää. Symbolisaatio tuottaa diskurssiyksiköitä, joille ajattelu ja toiminta perustuu, ja joiden ympärille tunteet tiivistyvät. Yhdistämällä nämä yksiköt vaikkapa ihmiskehoihin, koneisiin tai uskonnolliseen kuvastoon symbolisaatio antaa politiikalle viitepisteitä, jotka liittävät sen muihin ihmiskokemuksen alueisiin. (Walzer 1967, 194–195.) *Leviathan* alkaa tällaisella symbolilla:

Ihmisen *taito* jäljittelee luontoa [...] myös siinä, että se voi luoda keinotekoisien eläinten. Koska kerran elämä on pelkkää jäsenten liikettä, joka saa alkunsa jostakin sisäisestä keskusosasta, miksi emme sanoisi, että kaikilla *automaateilla* (siis laitteilla, jotka liikkuvat itse jousien ja rattaiden avulla, kuten kello) on keinotekoinen elämä? Sillä mitä muuta *sydän* on kuin *joustin*, ja mitä *hermot* muuta kuin *rihmoja* ja *nivelet* muuta kuin *rattaita*, jotka saavat koko ruumiin

¹⁶⁷ ”[T]he sense of language [consisteth] in the variety and changeable use of words [...] new (and withal significant) translation to our purposes, of those that be already received; and in far fetch’t (but withal, apt, instructive and comly) similitudes.” (Hobbes 1651, 62; kurssiivi KK.) ’Translation’ viittaa metaforaan, joka latinaksi on *translatio*.

¹⁶⁸ Asioiden tuominen *ante oculos* oli tärkeä tehokeino jo antiikin retoriikassa. Ciceron mukaan vaikuttavassa puheessa tapahtumat esitetään ”havainnollisesti, ikään kuin ne paraikaa tapahtuisivat kuulijoiden silmien alla” (*De Orat.* III, 202).

liikkumaan niin kuin tekijä suunnitteli? *Taito* menee vielä pitemmälle ja jäljittelee luonnon rationaalista teosta, teoksista oivallisinta, *ihmistä*. Sillä taidon kautta luodaan se suuri LEVIATHAN, jota sanotaan YHTEISKUNNAKSI [a COMMON-WEALTH] tai VALTIOKSI [STATE] (latinaksi CIVITAS), joka on pelkkä keinotekoinen ihminen [*Artificiall Man*], vaikka sen koko ja voima on suurempi kuin luonnollisen ihmisen, jota suojelemaan ja puolustamaan se on tarkoitettu. (Hobbes 1999, 31; Hobbes 2003, 9; kursiiivit ja kapiteelit alkuperäiset.)

Hobbes jatkaa kuvaten suvereniteetin keinotekoiseksi sieluksi, virkamiehet keinotekoisiksi niveliksi ja niin edelleen. Tasapuolisuus ja lait ovat keinotekoinen järki ja tahto, kansan turvallisuus on valtion tavoite, sopu on valtion terveyttä, kapinointi sairautta ja sisällissota kuolema. Sopimukset, joilla ”yhteiskuntaruumiin” [*sic*; engl. *Body Politique*] osat on tehty ja koottu, ovat ”samantapaiset kuin se *Fiat* tai *Tehkäämme ihminen*, jonka Jumala lausui luomistyössään.” (Hobbes 1999, 32; Hobbes 2003, 9.)

Jobin kirjaan viittaavaa merihirviö Leviathania pidetään usein Hobbesin samannimisen teoksen keskeisenä symbolina ja metaforana, joka havainnollistaa valtion pelkoa herättävää mahtavuutta.¹⁶⁹ Väitän, että vähintään yhtä tärkeä on *keinotekoisien ihmisen* metafora. Se kehystää teosta esiökuvasta (*frontispiece*) ja johdannosta aina loppulauseeseen, jossa Hobbes (1999, 587) uumoilee ajatustensa uutuuden ärsyttävän lukijaa ”tämän keinotekoisien kappaleen, keinotekoisien ruumiin teoriassa”. Uuden teoriansa Hobbes esittää uuden metaforan, keinotekoisien ihmisen avulla.¹⁷⁰ Metafora ruumiillistaa ja tuo silmien eteen abstraktin valtion, mutta lisäksi sitä voi tulkita poliittis-teoreettisena interventiona, jolla Hobbes haastaa aikansa poliittista mieli- ja kielikuvastoa. Esitän alla kolme tulkintaa.

KEINOTEKOINEN IHMINEN VAI POLIITTINEN ELÄIN?

Hobbes kritisoi teoksissaan ankarasti Aristoteleen ajattelun eri puolia – tämä oli Hobbesin sanoin ”the worst teacher that ever was, the worst polititian and ethick” (Skinner 1996, 38). *Leviathanissakin* hän suomii ”Aristoteleen turhanpäiväistä filosofiaa”, niin metafysiikkaa, etiikkaa kuin valtiofilosofiaakin (Hobbes 1999, XLVI/553–563). Keskityn tässä heidän politiikka- ja ihmiskäsitystensä eroihin.¹⁷¹

¹⁶⁹ *Leviathanin* esiokuvaan on liitetty Leviathan-merihirviötä kuvaava raamatunlause *Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei*. Raamatun suomennoksessa puhe on latteammin krokotiilista. Yhtä kaikki se on petojen kuningas, josta todetaan: ”Ei ole sille vertaa maan päällä!” (Job 41:25.) Esiökuvasta tarkemmin ks. Bredekamp 2007, 30–33.

¹⁷⁰ 1600-luvulla valtioruomis-metafora oli, jos ei kuollut, niin pahoin yllirasittunut (Attie 2008, 497). Konemetaforakaan ei ollut järin uusi: jo keskiajalla mm. ihmiskehoa ja kirkkoa kuvattiin koneina (*machina*), sillä organismit ja instituutiot nähtiin Jumalan suunnitelmia ilmentävinä ja toteuttavina instrumentteina (Glebin 2013, erit. 154–156). Näihin verraten keinotekoisien ihmisen metafora oli tuore. Organismi- ja konemetaforien *yhdistäminen* valtion kuvauksessa on ilmeisesti Hobbesin innovaatio. (Hypoteesini on hankala verifioida ja helppo falsifioida, joten tarkennan: Hobbes oli ensimmäinen *laajalti tunnettu* kirjoittaja, joka *yhdisti* ruumis- ja konemetaforat *valtion* kuvauksessa. Väite antaisi aiheetta tarkemmille jatkokutkimuksille. Tässä nojaan sekundaarikirjallisuuteen, ks. esim. Glebin 2013 konemetaforan kulttuurihistoriasta; Sawday 2007 koneista renessanssiajan ”mielikuvituksen moottoreina”; Channell 1991 yleisemmin organistisen ja mekani-
nistisen maailmankuvan ja vastaavien kielikuvien historiasta.) Jotta *Leviathan* erottuisi perinteisistä valtioruumiin kuvauksista, keinotekoisuutta korostetaan taajaan: toisen edustaja on ”keinotekoinen persoona”; yhteiskunnan eli ”keinotekoisien ihmistemme” järki ja käskyt luovat lait eli ”keinotekoiset ketjut” (Hobbes 1999, XVI/151, XXVI/234, XXI/191).

¹⁷¹ Aristoteleen *Politiikka* oli 1200-luvulta lähtien yliopistoissa harjoitetun ja opetetun politiikan tieteen peruskiviä (Sihvola 1991, 229), joten Hobbesin voinee katsoa kritisoivan Aristoteleen ohella tai hänen kauttaan laajemminkin aikansa akateemista politiikan teoriaa. Hobbesin aristoteelis-skolastiseen luonnonfilosofiaan, metafysiikkaan ja teologiaan kohdistaman kritiikin poliittisista motiiveista puolestaan ks. Leijenhorst 2007; Paganini 2007, 337–339.

Aristoteleen mukaan ihminen on luonnostaan yhteisöllinen olento, *zoon politikon*:

[O]n selvää, että kaupunkivaltio kuuluu luonnostaan olemassa oleviin asioihin ja että ihminen on luonnostaan kaupunkivaltiossa elävä olento. Se, joka on valtion ulkopuolella luontonsa takia eikä sattumalta, on joko kelvoton ihminen tai ihmistä voimakkaampi [...], ikään kuin villipeto tai jumala. (*Pol. I*, 1253a1–5; 1253a29.)

Hobbes haastaa Aristoteleen *zoon politikon* -käsityksen jo *De cive* -teoksessa korostaen yhteiskunnan sopimusluonnetta. Mehiläisistä ja muurahaisista poiketen (Hobbes tulkitsee Aristoteleen pitävän niitäkin ”poliittisina”) ihmisten suostumus yhteiseloon ei ole luonnollista vaan sopimuksenvaraista eli keinotekoista¹⁷². (Hobbes 1982, I.2/21–22, v.5/65–66; vrt. Hobbes 1999, XVII/159–160.)

Leviathanissa Hobbes (1999, XIII) kuvailee ihmiskunnan luonnontilaa. Ihmisen luontaisia piirteitä ovat yhteisöllisyyden sijaan kilpailu, epäluottamus ja turhamaisuus. Niistä seuraa jatkuva sodan uhka, ”ainainen pelko ja väkivaltaisen kuoleman vaara”, ja ihmiselämä on ”yksinäinen, kurja, häijy, raaka ja lyhyt”. (ibid., 124.) Koska ihmiset eivät ole luonnostaan sopuisia, tarvitaan ”yhteinen mahti, joka pitää heidät kurissa ja suuntaa heidän toimintansa yhteiseen hyvään” (ibid., XVII/160). Ihmiset luovat sen siirtämällä valtansa ja voimansa yhdelle yksilölle tai kokoukselle, joka esiintyy heidän persoonanaan ja pelkistää kaikkien tahdot yhdeksi tahdoksi. Ihmisjoukko auktorisoi keinotekoisen persoonan (jonka kantaja on suvereeni) käyttämään valtaa puolestaan, ja näin syntyy yhteiskunta (*Commonwealth*) eli ”se suuri Leviathan, tai oikeastaan, kunnioittavammin sanoen, se *kuolevainen jumala* joka [...] suo meille rauhan ja puolustuksen”. (ibid., 161; Hobbes 2003, 120; kurssiivi alkuperäinen.)

Keinotekoisen ihmisen metafora korostaa Hobbesin ihmis- ja yhteiskuntakäsitystä. Järjestäytynyt ja yhteistoiminnallinen yhteiskunta ei ole luonnollinen; anarkia, kilpailu ja oman edun tavoittelu ovat. Yhteiskunta on keinotekoinen. Käsityksen on nähty heijastavan 1600-luvun paradigmanmuutosta *järjestyksen* ideassa: järjestys ei ole enää luonnollista vaan keinotekoista, ei jumalallisesti säädettyä vaan ihmisen luomaa. (Attíe 2008, 502.) Yhteiskunta ei ole Jumalan antama tai luonnostaan syntynyt olio vaan ihmistekoinen mekanismi (Skinner 1996, 387). Keinotekoisen (*artificiall*) ihmisen metafora havainnollistaa tätä ihmisen taidon (*ars*) tuottamaa (*facere*) järjestystä. *Leviathanin* esipuheessa Hobbes (1999, 32; s. 95–96 yllä) toteaa taidon jäljittelevän luontoa¹⁷³ – ja menevän vielä *pitemmälle* luomalla keinotekoisen ihmisen eli valtion. Poliitiikan taito *ylittää* luonnon luomalla keinotekoisen ihmisen ja keinotekoisen järjestyksen, valtion ”pelkoa ja kunnioitusta herättävän näkyvän mahdin”.¹⁷⁴

¹⁷² ”[T]he consent of those brutal creatures is natural, that of men by compact only, that is to say, *artificial*.” (Hobbes 1982, v.5/66; kurssiivi KK.) Hobbesin mukaan luonnon sijaan kasvatus tekee ihmiset yhteisöön sopiviksi (ibid., I.2/22).

¹⁷³ Tämä tunnettu topos löytyy jo Aristoteleen *Fysiikasta* (*Phys. II*, 194a24). Vrt. myös *Phys. II*, 199a16–18: ”Yleisesti voi sanoa, että taito toisaalta täydentää sitä, mitä luonto ei kykene saattamaan loppuun, ja toisaalta se jäljittelee luontoa.” Tässä muotoilussa Aristoteles näyttää olevan lähempänä Hobbesia kuin jälkimmäinen ehkä haluaisi myöntää.

¹⁷⁴ ”Visible Power to keep them in awe” (Hobbes 2003, XVII/117; vrt. Hobbes 1999, XVII/157; suomennosta muutettu).

KEINOTEKOINEN IHMINEN VAI ”KANSANRUUMIS”?

Hobbes kritisoi *Leviathanissa* oman aikansa demokraattisten ajattelijoiden ideoita vallanjaosta. Hobbes viittaa vain harvoin ajankohtaisiin tapahtumiin, mutta perustettujen suvereenien oikeuksia käsitellessään hän toteaa, ettei jakautunut valtakunta voi säilyä, ja että Englannissa vallan jako kuninkaan, lordien ja alahuoneen kesken oli keskeinen edellytys maan suistumiselle sisällissotaan (Hobbes 1999, XVIII/168). Hobbes lukeekin sekahallituksen yhteiskunnan sairauksiin: kuningas sekä parlamentin ylä- ja alahuone kaikki kantavat kansan (tai sen osan) persoonaa, jolloin valtiossa on kolme suvereenia. Tätä ”yhteiskunnan säännöttömyyttä” hän kuvaa jälleen valtioruumiin metaforalla rinnastaen sekahallituksen luonnonoikkuun, eräänlaisiin siamilaisiin kolmosiin. (ibid., XXIX/281.)

Sekahallituksen kaltaisten ideoiden vastustamiseen Hobbes ei olisi tarvinnut juuri *keinotekoisien* ihmisen metaforaa. Sillä voi silti tulkita olevan oman funktionsa hänen esittämässään demokraattisten ja parlamentaaristen ajattelijoiden kritiikissä. Näiden mukaan hallitsijan valta saa oikeutuksensa siitä, että kansanruumis (*the body of the people*) tekee yhtenä persoonana yhteiskuntasopimuksen hallitsijan kanssa (Skinner 2007, 162–163). Hobbesille mitään kansanruumiin kaltaista yksikköä ei voi olla ennalta olemassa. On vain joukko (*multitude*), ja vasta sitä edustava persoona tuottaa joukosta ykseyden (*unity*) tai kansan (*the people*) (Pettit 2008, 72–73). Hobbes kirjoittaakin, että joukko ”ei luonnostaan ole yksi, vaan monta” (Hobbes 1999, XVI/153–154; kurssiivit alkuperäiset). Keinotekoisien ihmisen metafora korostaa ihmisjoukosta tuotetun kansan- tai valtioruumiin ”epäluonnollisuutta”.

Hobbes toteaa *Leviathanin* omistuskirjoituksessa, että ”tien toisella puolella vaanivat ne, jotka vaativat liiallista vapautta, ja toisella puolella ne, jotka vaativat liiallista auktoriteettia” (Hobbes 1999, 29). Yllä sivuttuun aikalaiskeskusteluun suhteutettuna maininta aukeaa muunakin kuin muodollisena vetoamisena abstraktiin keskitienoppiin. Liiallisen vapauden vaatijat olivat kansansuvereniteettia puoltaneita demokraatteja ja parlamentaristeja. Liiallisen auktoriteetin vaatijat korostivat kuninkaan ehdotonta valtaa ja luonnollistivat (!) sen vetoamalla jumalalliseen vihkimykykseen; myös heitä löytyi Hobbesin aikalaisista. (Skinner 1999, 24–25.) Suvereenin vallan keinotekoisuuden, joka on Quentin Skinnerin mukaan Hobbesin suuri innovaatio, voi kytkeä näihin poliittisiin kamppailuihin. Hobbes hylkää aiemmat ehdotukset siitä, kuka on suvereenin vallan subjekti – kuninkaat jumalallisen oikeuden perusteella vai ”kansanruumis”, jota demokraattien mukaan edusti parlamentti – ja kehittää ajatuksen fiktionaalista valtiosubjektista. (Skinner 2007, 173–175.) Tätä fiktionaalista luomusta hän kuvaa *Leviathanin*, kuolevaisen jumalan ja keinotekoisien ihmisen metaforilla. Metaforista viimeinen on nähdäkseni tärkein.¹⁷⁵ Hobbesin keinotekoinen ihminen on, kuten yllä esitin, paitsi kirjallisen esityksen elävöittämisen ja teorian havainnollistamisen keino, myös poliittinen argumentti.

¹⁷⁵ Mutta ks. Tralau 2007, joka argumentoi mielenkiintoisesti *Leviathan*-metaforan teoreettisen merkityksen puolesta.

KEINOTEKOINEN IHMINEN VAI MYSTISET RUUMIIT?

Keinotekoisien valtioruumiin voi nähdä myös vastaiskuna keskiaikaiselle opille kuninkaan kahdesta ruumiista, joista yksi on luonnollinen ja kuolevainen, toinen taas poliittinen, mystinen ja ikuinen. Kuninkaan kahden ruumiin oppi taipui Hobbesin näkökulmasta vaaralliseen käyttöön. Englannin sisällissodan (1642–1651) alussa parlamentti oli juuri siihen vedoten kaapannut itselleen kuninkaan poliittisen ruumiin ja käytti kuninkaan valtaan taistellakseen tätä itseään vastaan; ”fighting the king to defend the King”, kuten iskulause kuului (Kantorowicz 1981, 20–23).¹⁷⁶ Oppi kuninkaan kahdesta ruumiista edesauttoi sisällissotaa, joka Hobbesin mukaan on yhteiskunnan kuolema. Hobbesille ei ole olemassa hallitsijan henkilöstä irrallista ”poliittista ruumista”, jonka olemassaolo jatkuisi hallitsijasta riippumatta tai jonka voisi mystisesti siirtää toiselle elimelle, kuten parlamentille. Keinotekoisessa ihmisessä eli valtiossa on keinotekoinen sielu, suvereeni, ja toisin kuin kahden ruumiin opissa, näitä ei voi erottaa. Valtioruumiin yhteisen sielun sammuttua yhteiskunta hajoaa (Hobbes 1999, XXIX/283).

Oppi kuninkaan mystisestä eli poliittisesta ruumiista kehittyi keskiajan teologisesta kuvastosta. Ennen kuin *corpus mysticumia* sovellettiin kuninkaaseen, se viittasi kirkkoon (*corpus mysticum ecclesiae*). Kuten alaluvussa 6.2. huomasimme, kirkko nähtiin keskiajalla yhtenäisenä organisaationa, joka sulkee kristityt sisälleen. Tätä kuvattiin kirkon mystisen ruumiin metaforalla. Vielä *De civessa* Hobbes käyttää vastaavaa terminologiaa kuvaten universaalien kirkon yhdeksi mystiseksi ruumiiksi (*unum Corpus mysticum*) joka on yksi kuningaskunta ja valtio (*unum regnum & una civitas*) (Hobbes 1647, XVII.22/351). *Leviathanissa* tällaiset sanavalinnat eivät enää käy laatuun. Hobbes omistaa sen kaksi viimeistä kirjaa – yli puolet koko teoksesta – kirkon vallan ankaralle kritiikille ja suvereenin vallan oikeuttamiselle myös uskonasioissa. Kirkolla ei ole suvereenista erillistä auktoriteettia (valtion suvereeni on myös kirkon ”ylipaimen”), eikä kirkko saa olla oma ruumiinsa vaan osa valtioruumista:

Tässä elämässä ei siis ole mitään muuta hallitusta kuin maallinen, ei valtion eikä uskonnon asioissa [...] ja sen hallitsijan täytyy olla yksi. Tai muuten seuraa pakostakin hajaannus ja sisällissota: yhteiskunnassa kirkon ja valtion välillä, hengellisten ja maallisten välillä, oikeuden miehen ja uskonnon kilven välillä, ja (mikä on vielä enemmän) jokaisen kristityn omassa rinnassa kristityn ja ihmisen välillä. (Hobbes 1999, XXXIX/390.)

Kirkolla ei voi olla maallisesta vallasta erillistä auktoriteettia, sillä tämä pakottaisi alamaiset palvelemaan kahta herraa yhtä aikaa. Kirkolla ei liioin ole omaa ”mystistä” ruumista, vaan se on osa keinotekoista valtioruumista siinä missä muutkin instituutiot. Hobbesin rationaalis-mekanistinen kielikuva valtiosta keinotekoisena ihmisenä asettuu myös kontrastiin kirkon valtaa tukevien oppien irrationalisuuden kanssa. Hobbes päättää *Leviathanin* viimeisen luvun vertailemalla Rooman kirkon

¹⁷⁶ Englannin parlamentti julisti vuonna 1642: ”to preserve the publick Peace and Safety of the Kingdom [...] what they [The High Court of the Parliament] do herein hath the stamp of Royal Authority, although His Majesty...do in his own Person oppose or interrupt the same” (Kantorowicz 1981, 21; kursiviit alkuperäiset).

paavinvaltaa eli ”pimeyden valtakuntaa” keijujen kuningaskuntaan (ks. Hobbes 1999, XLVII/573–576). Vielä *De civessa* esiintynyt ajatus kirkosta *corpus mysticumina* rinnastuu nyt taikauskoon.

Erillisen kansanruumiin tai kirkon mystisen ruumiin kuvittelu, samoin kuin kuninkaan mystisen, poliittisen ruumiin erottaminen tämän luonnollisesta persoonasta, ovat Hobbesin näkökulmasta vaarallisia ajatuksia, jotka uhkaavat kaventaa suvereenin valtaa. Keinotekoisien ihmisen metaforan voi nähdä vastauksena näille harhaopeille. Ei ole olemassa luonnollista, yhteiskuntasopimusta edeltävää kansanruumista, ei kuninkaasta (suvereenista) erillistä, ikuista poliittista ruumista, eikä liioin kirkollista valtakuntaa, kristittyjen mystistä ruumista. Ainoat poliittiset ruumiit, jotka Hobbes *Leviathanissa* hyväksyy, ovat täysin maallisia, ihmistaidon keinotekoisia tuotteita.¹⁷⁷

Hobbesin kaksijakoinen suhde retoriikkaan rakentaa jännitettä hänen poliittiseen filosofiaansa. Retoriikka ylipäättään ja kielikuvat erityisesti ovat sekä petollisia passioiden lietsojia, että tärkeitä työkaluja kielen tuoreena pitämiseen ja ymmärryksen avaamiseen. Hobbes on tietoinen (kieli- ja mieli)kuvien poliittisesta voimasta ja käyttää niitä taitavasti itsekkin (ks. Bredekamp 2007). Huolimatta sekä klassisen että oman aikansa retoriikan oppeja kohtaan esittämästään kritiikistä hän hyödyntää lukuisia retorisia tekniikoita viestinsä vahvistamiseksi ja värittämiseksi. Esitin tässä luvussa keinotekoisien ihmisen metaforan olevan *Leviathanin* keskeisimpiä kielikuvia. Sillä on tärkeä osa filosofisen teorian rakentamisen ja esittämisen välineenä eli teoriakonstitutiivisena metaforana, minkä lisäksi se on myös retorinen interventio, jolla Hobbes osallistuu oman aikansa poliittisiin kiistoihin. Näin metafora toimii kielikuvilla politikoinnin välineenä, mutta samalla se voi toteuttaa myös politisoivaa funktiota.

Valtioruumismetaforia käytetään usein luonnollistamaan, ja toisinaan myös Hobbes luetaan tähän politiikkaa epäpolitisovan retoriikan traditioon. Väitän, että huomioimalla Hobbesin valtioruumiin keinotekoisuuden havaitsemme, miten hän käytti sitä elävänä, politisoivana metaforana, teoreettisia ja poliittisia vastustajiaan sekä aikalaisdiskursseja haastaen. Näin tulkittuna Hobbesin metaforalle voi lukea ideologiakriittisen funktion: ”keinotekoinen ihminen” kyseenalaisti luonnollistuneita politiikan kielikuvastoja. Samalla metafora avasi historiallisessa kontekstissään uutta poliittisen näkemisen tapaa. Näin ollen sen funktiota voisi luonnehtia myös utooppiseksi. Tämä epäortodoksinen luenta käti- löi Hobbesin autoritaarisen valtioruumiin sisuksista esiin yllättävän, rancièrelaisen ja emansipatorisen jälkeläisen. ”Keinotekoinen ihminen” muistuttaa poliittisten aistisen jakojen keinotekoisuudesta: ne eivät ole luonnollisia ja välttämättömiä vaan taidon tuotteita, jotka voisi nähdä ja tehdä toisinkin.

¹⁷⁷ Valtion lisäksi Hobbes lukee poliittisiksi ruumiiksi (*Body Politique*) poliittiset systeemit tai oikeushenkilöt, joita verataan valtioruumiin lihaksiin, ja ”jotka luo yhteiskunnan suvereenin vallan auktoriteetti” (Hobbes 1999, XXII/200).

7. ANTONIO GRAMSCIN POLIITTISET ORGANISMIT

Pinnan alla tapahtuu. Käynnissä on ”yhteiskunnan miljoonien alkueliöiden toiminta”, rakennustyö, ”joka luo vedenalaisia punaisia korallisaaria”. ”Ja pian koittaa se päivä kun ne nousevat pintaan ja murtavat valtameren hyökyaallot”, jatkaa kirjoittaja. Hän ei ole luontodokumentin kertoja, ei surrealistinen runoilija. Hän on italialainen journalisti, poliitikko ja filosofi Antonio Gramsci, joka näillä kielikuvilla hahmottelee tulevaa proletariaatin vallankumousta ja uudenlaista, sosialistista yhteiskuntaa. Yhteiskunnallisen kuohunnan kautena muistetun Italian ”punaisen kaksivuotisen” (*biennio rosso*, 1919–1920) aikana Gramsci vaikutti Torinon työväenliikkeen piirissä julkaistun viikkolehti *L’Ordine Nuovon* toimittajana. Artikkelin, jossa hän uneksii tulevaisuuden punaisista korallisaarista, julkaistiin lehdessä 27.12.1919 otsikolla ”Puolue ja vallankumous” (Gramsci 1976, 144–150).¹⁷⁸

Gramscin vuosien 1919–1920 lehtikirjoituksia lukiessa huomio kiinnittyy taajaan toistuviin orgaanisiin metaforiin; punaiset korallisaaret ovat vain yksi, jos kohta mieleenpainuva esimerkki (solut ja elimistöt ovat yleisimpiä). Tarkastelen tässä luvussa Gramscin orgaanisia metaforia suhteessa hänen poliittiseen ajatteluunsa ja agitaatiotoimintaansa, erityisesti Torinon keskittyneen työväen tehdasneuvostoliikkeen kontekstissa. Valtio- ja yhteiskuntaruumiin metaforat ovat, kuten edellisluvussa todettiin, yhdistetty ”taantumukselliseen” (autoritaariseen, konservatiiviseen) tai suoranaisen rasistiseen ja fasistiseen politiikkaan (ks. Neocleous 2003, 28–38). Tämä ei silti tarkoita, että kaikki orgaaniset metaforat olisivat lähtökohtaisesti poliittisesti taantumuksellisia tai vaarallisia. Tutkinkin sitä, kuinka Gramsci yhdistää radikaalin, edistyksellisen poliittisen ohjelman ja orgaaniset metaforat.

7.1. Gramsci, *L’Ordine Nuovo* ja tehdasneuvostoliike

Antonio Gramsci (1891–1937) syntyi Sardiniassa, joka tuolloin oli Italian takapajuisimpia ja köyhimpiä alueita. Niukoista resursseista huolimatta (Gramscin isä toimi virkamiehenä, mutta perhe oli jatkuvassa taloudellisessa ahdingossa) perhe onnistui lähettämään akateemisesti lahjakkaimman lapsensa Antonion lukioon ja sitten Torinon yliopistoon, mitä edesauttoi köyhille sardinialaisperheille myönnetty stipendi. Torinossa Gramsci opiskeli vuodesta 1911 alkaen muun muassa filologiaa, kielitiedettä ja filosofiaa. Gramscin tutustuttua työväenliikkeen aktiiveihin ja liittyttyä Italian sosialistipuolueeseen (PSI) poliittinen toiminta alkoi vetää häntä yhä vahvemmin puoleensa. Ensimmäisen maailmansodan aikana hän ryhtyi sosialististen *Il Grido del Popolo*- ja *Avanti!* -sanomalehtien

¹⁷⁸ Gramscin *L’Ordine Nuovossa* julkaistuja tekstejä on suomennettu kokoelmaan *Työväenluokan yhtenäisyys* (Gramsci 1976). Jos tekstiä ei ole saatavilla suomeksi, viittaan englanninkieliseen käännösvalikoimaan (Gramsci 1977a). Molemissa tapauksissa olen vertaillut käännöksiä alkukieliseen tekstiin. *L’Ordine Nuovon* numerot ovat saatavilla sivustolla http://www.centrogramschi.it/?page_id=228 (luettu 30.3.2021); näihin viittaan artikkelin nimellä, lyhenteellä *ON*, julkaisupäivällä ja sivunumerolla. Yllä siteeratut metaforat: ”intimo lavoro de nuove strutture, questa operosità milioni e milioni di infusori sociali che preparano i rossi banchi coralliferi [...]” (”Il Partito e la Rivoluzione”, *ON* 27.12.1919, 241).

toimittajaksi, ja lupaava akateeminen urapolku sai tehdä tilaa poliittiselle aktivismille. Yliopisto-opinnoissa herännyt kiinnostus kielellisiin kysymyksiin seurasi kuitenkin Gramscia koko loppuelämän ajan ja heijastui hänen poliittiseen teoretisointiinsa ja näkemyksiinsä (Carlucci 2013, xii–xv).¹⁷⁹

Nuoren Gramscin poliittisen toiminnan ja ajattelun kehityksen tärkein foorumi oli Torinon työväenliikkeelle suunnattu sosialistinen viikkolehti *L'Ordine Nuovo*, jonka Gramsci tovereineen (mm. Palmiro Togliatti, Angelo Tasca, Umberto Terracini) perusti toukokuussa 1919. Uuden lehden linjan selkiytyminen otti aikansa. Toimittajia johdatti aluksi lähinnä halu irtautua sosialistipuolueen ja sen lehdistön perinteistä ja tuottaa Venäjän vallankumouksen inspiroimina uutta proletaarista kulttuuria (Fiori 1990, 117–118). Gramsci (1976, 245) kuvailee toimituksen sekavia alkuaikoja: ”Keitä olimme? Mitä edustimme? Mitä uusia tunnuksia kannoimme? Voi meitä! Ainoa seikka, joka meitä noissa kokouksissa yhdisti, oli epämääräinen viehtymys epämääräiseen proletaariseen kulttuuriin; halusimme toimia, toimia, ja vielä kerran toimia. Olimme neuvottomia, meiltä puuttui suunta [...]”. Lehden linja löytyi kuitenkin nopeasti. Gramsci oli seurannut suurella mielenkiinnolla Venäjän tapahtumia, etenkin maailmansodan ja vallankumousten aikana perustettujen teollisuus- ja maatyöläisten sekä sotilaiden neuvostojen roolia. Ruohonjuuritason demokratiaa toteuttaneet vallankumoukselliset neuvostot innoittivat *L'Ordine Nuovon* toimituksen kysymään: ”Onko Italiassa mitään neuvostojen tapaista, niille kokemukseltaan läheistä työläisjoukkojen elintä? [...] Onko Italiassa, onko Torinossa edes neuvoston alkiota [...]?” (ibid., 246.) Torinosta löytyikin ”työläishallituksen alkio, neuvoston itu – sisäinen tehdaskomitea [*commissione interna*].” Tämä kapitalistisen tuotannon ytimestä löytyvä vallankumouksellinen itu (*germe*) suuntasi *L'Ordine Nuovon* tutkimaan tehdasta, ei ”aineellisen tuotannon järjestelmänä” vaan ”poliittisena elimistönä” (*organismo politico*), jonka sisällä ja jonka kautta rakentaa työväen itsehallintoa (ibid., 246–247; ”Il programma dell’*Ordine Nuovo*”, *ON* 14.8.1920, 95).

Työläisten sisäiset komiteat olivat sota-aikana yleistyneitä tehdastason elimiä, jotka neuvottelivat johdon kanssa palkoista ja muista ristiriidoista (ks. Clark 1978, 36–45). Gramsci halusi kehittää niistä poliittisia, vallankumouksellisia elimiä, tehdasneuvostoja (*consiglio di fabbrica*). Tämä tarkoitti joukkopohjan laajentamista (sisäiset komiteat olivat sidoksissa ammattiliittoihin ja vain liiton jäsenten valitsemia), demokratisoimista (edustajien mandaatti voitiin peruuttaa äänestämällä) ja siirtymistä taloudellisesta edunvalvonnasta nykyjärjestelmän sisällä kohti uuden järjestelmän rakentamista; olennaista olisi työväen luovuuden, toimintakykyisyyden ja itsehallinnon kehittäminen tehdasneuvostojen kautta. (Fiori 1990, 119; *NLR* editors 1968, 22–24; vrt. Gramsci 1976, 251–252, 256–257.)

¹⁷⁹ Gramscin elämäkertatiedoista ks. Fiori 1990 ja Boothman 2014, joihin tämä kappale perustuu. Vuosien 1919–1920 jälkeen hän osallistui Italian kommunistipuolueen (PCI) perustamiseen (1921), toimi sen delegaattina Kommunistisen internationaalien tehtävissä Moskovassa ja Wienissä, palasi Italiaan tultuaan valituksi parlamenttiin (1924), toimi PCI:n johdossa, vangittiin fasistien toimesta (1926) ja sai 20 vuoden tuomion, jonka aikana kirjoitti *Vankilavihkonsa* (1929–1935). Vankilaolosuhteet tuhosivat Gramscin heikon terveyden ja hän kuoli pian vapauttamisensa jälkeen vuonna 1937.

Tehdasneuvostoajatuksen tunnetuksi tekeminen alkoi Gramscin ja Togliattin *L'Ordine Nuovo*ssa kesäkuussa 1919 julkaisemalla artikkelilla ”Työläisdemokratia” (Gramsci 1976, 44–49). Neuvostojen lähitavoitteena oli tuotannon organisoiminen tuottajien toimesta, mutta samalla kirjoittajat näkivät ne avaimena laajempaan poliittiseen itseorganisoitumiseen ja yhteiskunnalliseen muutokseen:

Tänään sisäiset komiteat rajoittavat kapitalistin valtaa tehtaissa ja toimivat sovittelu- ja kurinpitotehtävissä. Komiteoiden kehittyneet vastineet tulevat olemaan proletarisen vallan elimiä ja korvaamaan kapitalistit kaikissa tarpeellisissa johto- ja hallitustehtävissä. [...] Tehtaissa pidettävät joukkokokoukset ja tietoisimpien tovereiden harjoittama lakkaamaton propaganda- ja selitystyö saattaisivat muuttaa radikaalisti työläisten mielenlaatua; näin valmennettaisiin joukkoja käyttämään pätevästi valtaa; näin leviäisi tietoisuus toverin ja työtätekevän oikeuksista ja velvollisuuksista – konkreettinen ja tehokas tietoisuus, koska se juontaa juurensa elävästä historiallisesta kokemuksesta. (Gramsci 1976, 46–48.)

Tulkitsen, että Gramscin tehdasneuvostojen ajatuksessa yhdistyvät taloudellinen ja poliittinen pyrkimys. Yhtäältä kyse on kyvystä hallita ja organisoida tuotantoprosessia ilman työnantajan, kapitalistin kontrollia. Toisaalta neuvostot ilmaisevat ja kehittävät työläisten itsekontrollia, autonomiaa ja yhteiskunnallista ymmärrystä; tämä vastaa sitä, mitä Rancière kutsuu poliittiseksi subjektiksi tulemiseksi: työläiset tekevät itsensä ”ruumiiksi, joiden kohtalona on jotakin aivan muuta kuin alistua” (ks. s. 54–55 yllä). Tai, Gramscin (1976, 236) sanoin: ”Tehdasneuvosto ilmaisee työväenluokan ainaisen pyrkimyksen vapauttaa itse itsensä, omilla keinoillaan ja menetelmillään, asettamalla omia erityisiä tavoitteitaan ja toteuttamalla ne ilman välikäsiä, jakamatta valtaa virkailijoille ja ammattipoliitikoille.”

L'Ordine Nuovo propagoi tarmokkaasti tehdasneuvostojen puolesta kesällä 1919, minkä lisäksi toimittajat osallistuivat työläisten komiteoihin ja keskustelutilaisuuksiin, joissa neuvostoajatuksia kehiteltiin eteenpäin. Näin *L'Ordine Nuovo*sta tuli, kuten Gramsci sittemmin totesi, ”meille ja kannattajillemme ’tehdasneuvostojen lehti’”. (Gramsci 1976, 249.) Syyskuussa perustettiin ensimmäinen lehden linjan mukainen neuvosto Fiatin tehtailla Torinossa. Liike levisi ja yli 30 000 työläistä oli pian järjestäytynyt neuvostoiksi, jotka alkoivat saada paikallista, kansallista ja kansainvälistäkin huomiota. (Fiori 1990, 122–125.) Ne myös osoittautuivat tehokkaiksi työväen organisoijiksi, ja Gramsci (1976, 287) saattoikin erääseen vuoden 1919 lakkoon viitaten todeta: ”tehdasneuvostot mobilisoivat yhdessä tunnissa, ilman minkäänlaisia esivalmisteluja 120 000 tehtaittain järjestäytynyttä työläistä”.¹⁸⁰

Neuvostoliikkeen laajeneminen alkoi jo huolestuttaa työnantajia. Maaliskuussa 1920 Fiatin tehtailla sattui työaikaan liittyviä erimielisyyksiä, joiden varjolla tehtailijat julistivat työsulun ja pyrkivät seuranneissa neuvotteluissa riisumaan työntekijöiden sisäiset komissiot vaikutusvallasta (työnantajat välttivät visusti puhumasta tehdasneuvostoista, etteivät tulisi tunnustaneeksi niiden olemassaoloa).

¹⁸⁰ Laajemmin tehdasneuvostojen rakenteesta, periaatteista ja toiminnasta ks. esim. Clark 1978, 56–95; Gramsci 1976, 284–287; Gramsci 1977a, 114–124 (Torinon tehdasneuvostojen yleiskokouksen muotoilema, *L'Ordine Nuovo*ssa julkaistu ohjelma/säännöstö).

Työntekijät puolustivat neuvostoja ja vastasivat yleislakolla, joka pysäytti huhtikuussa Piemonten maakunnan satojentuhansien työläisten lakkoillessa. Liike jäi kuitenkin ilman kansallisen tason (sosialistipuolue PSI:n johdon ja ammattiliittojen keskusjärjestö CGL:n) tukea, ja 11 päivän päästä lakkoilaiset joutuivat luovuttamaan. (Clark 1978, 101–108; Fiori 1990, 125–129; *NLR* editors 1968, 23.)

Huhtikuun tappio lannisti neuvostoliikkeen hetkeksi, mutta elo-syyskuun vaihteessa 1920 puhkesi uusia työtaisteluita. Metallityöväen hidastuslakot kärjistyivät tehtaiden valtauksiksi ensin Milanossa, ja kansallisesti valtauksiin osallistui yli 400 000 työläistä. Huomio keskittyi Torinoon, jossa neuvostoliike oli vahvin ja tehokkain, ja jossa vallattiin 185 pääosin metallialojen tehdasta. Osa niistä onnistui neuvostojen hallinnassa jatkamaan tuotantoa viikkojen ajan, ja punakaarteja organisoitiin valtausten turvaamiseksi. Valtaukset eivät olleet vain työtaisteluita palkankorotusten puolesta vaan haaste koko kapitalistisen tuotantotavan ja parlamentaarisen edustuksellisen demokratian raameihin rakennetulle yhteiskunnalle. Torinon tehdasneuvostojen vallankumouksellinen mieliala ja toiminta eivät kuitenkaan riittäneet. Kansallisella tasolla työväenliike (PSI ja CGL) päätyivät neuvotteluratkaisuun työnantajien ja hallituksen kanssa. Tuotannon ja koko yhteiskunnan radikaalia uudelleenjärjestelyä kannattaneen tehdasneuvostoliikkeen kannalta taloudellinen sopuratkaisu oli katastrofaalinen tappio. (Berta 2002, 116–117; Clark 1978, 155–178; Fiori 1990, 138–141; *NLR* editors 1968, 23–24.)¹⁸¹

Miksi tutkia Gramscin agitaatiota tehdasneuvostoliikkeen puolesta, jos tämä varsin lyhytikäinen liike lopulta epäonnistui tärkeimmissä tavoitteissaan? Jälkiviisaan kritiikin sijaan voidaan jo liikkeen olemassaolo ja suosio Torinossa nähdä merkittävänä ilmiönä sekä käytännöllisen toiminnan että intellektuaalisen organisoitumisen kannalta. Kuten *New Left Review*n toimittajat toteavat johdannossaan Gramscin tehdasneuvostoartikkelien valikoimaan: ”Harvassa ovat ne sosialistisen historian tapaukset, joissa teollisuustyöläiset ovat omaksuneet intellektuaalisen työläisen (Gramsci ei tuolloin ollut poliittinen johtaja) teoreettisen aloitteen niin laajassa mittakaavassa ja välittömästi.” (*NLR* editors 1968, 22; suom. KK.) Tehdasneuvostoliike oli, sen ohjelman puutteista¹⁸² ja käytännön

¹⁸¹ Tehtaanvaltauksien vaiheista, poliittisesta kontekstista ja eri osapuolten toiminnasta kattavammin ks. Spriano 1975.

¹⁸² Esimerkiksi tehdastason aktivismin ylikorostumista poliittisen puolueen kustannuksella on kritisoitu: neuvostoliike kenties synnytti vallankumouksellisen tilanteen, mutta Italiassa ei ollut vallankumouksellista poliittista puoluetta, joka olisi voinut ottaa haltuunsa valtiollisen vallan ja siten estää neuvostoliikkeen tappion (*NLR* editors 1968, 26). Gramsci ottikin tästä opikseen ja alkoi pian tehtaiden valtausten päätyttyä kannattaa vallankumouksellisen etujoukkopuolueen perustamista (ibid., 27; Clark 1978, 181; vrt. kuitenkin Gramscin jo toukokuussa 1920 esittämä huomio yhtenäisen ja kurinalaisen kommunistipuolueen tärkeydestä ”kaikille neuvostokokeiluille” [Gramsci 1976, 199]). Gramscin sosialistisen strategian muutoksista ja monipuolistumisesta tehdasneuvostoliikkeestä *Vankilavihkoihin* ks. McNally 2017, 323–329. Turhan yksioikoista keskittymistä teollisuustyöläisiin uuden järjestyksen toteuttajina voisi sitäkin kritisoida, ja sittemmin Gramsci itse korosti teollisuus- ja maatyöläisten liittouman tärkeyttä (mutta jo lehtikirjoituksissa hän mainitsee useasti myös talonpoikais-, kylä- ja kaupunginosaneuvostot tai -komiteat; ks. Gramsci 1976, 46–48, 76, 116, 123, 129; Gramsci 1977a, 134). On kuitenkin huomattava, ettei Gramscin tekstejä *L'Ordine Nuovo*ssa ole tarkoitettu lopulliseksi teoriaksi yhteiskunnallisesta kehityksestä kohti sosialismia. Ne ovat tietyille yleisölle – Torinon teollisuusproletariaatille – suunnattuja agitaatiokirjoituksia. Tehdasneuvostojen painottaminen on ymmärrettävä tässä kontekstissa: vaikka tehdastyöläiset eivät olisikaan olleet ainoa vallankumouksellinen ryhmä, he olivat ryhmä, jonka Gramsci katsoi tuolloisissa historiallisissa ja paikallisissa voimasuhteissa ratkaisevan tärkeäksi, ja jolle hän strategisesti kirjoituksensa kohdisti.

lopputuloksista riippumatta, huomattava saavutus. Gramsci toverineen onnistui *L'Ordine Nuovo* (jonka levikki oli vain muutama tuhat kappaletta) ja muun agitaatiotoiminnan avulla omalta osaltaan vaikuttamaan siihen, että puolen vuoden sisällä yli 150 000 työläistä organisoitui tehdasneuvostoihin (ibid.). Onkin mielenkiintoista tarkastella, millaisen retoriikan ja kielikuvien keinoin Gramsci tätä agitaatiota harjoitti, semminkin kun olen tutkielmassani esittänyt, että elävät metaforat voisivat toimia radikaalien poliittisten näkemysten ja käytäntöjen avaajina. En toki väitä, että yksin metaforat, yksin retoriikka, yksin Gramscin artikkelit tai yksin *L'Ordine Nuovo* propaganda olisivat olleet Torinon tehdasneuvostojen kehittymisen ja suosion taustalla. Uskon silti, että retoriikalla on tärkeä osansa Gramscin toiminnassa radikaalin taloudellis-poliittisen ohjelmansa edistämiseksi.

Ennen kuin syvennyn Gramscin vuosien 1919–1920 lehtikirjoitusten orgaanisiin metaforiin, lyhyt ekskursio hänen myöhempien *Vankilavihkojensa* (kirjoitettu 1929–1935) pariin on paikallaan. Niissä Gramsci esittää joitakin kiintoisia huomioita metaforista. Yleisesti voi todeta, että hän näkee metaforat kielen historiallisen kehityksen yhtenä keskeisenä periaatteena. Sen lisäksi Gramsci tunnistaa metaforien kyvyn välittää tietoa tai lisätä ymmärrystä (mitä olen tässä tutkielmassa kutsunut metaforan kognitiiviseksi funktioksi). Toisaalta hän varoittaa metaforien kyvystä johtaa harhaan, minkä vuoksi kriittinen suhtautuminen on paikallaan, jotta huolettomasti sovelletut metaforat tai analogiat eivät syrjäyttäisi historiallista ajattelua ja analyysia. (Loheit 2018, 687–689; Carlucci 2013, 72–76.) Kenties osuvimmin Gramscin metaforakäsityksen kiteyttää seuraava muotoilu: ”Koko kieli on jatkuva metaforien prosessi, ja semantiikan historia on yksi puoli kulttuurin historiassa, yksi näkökulma kulttuurin historiaan [*un aspetto della storia della cultura*]; kieli on samaan aikaan elävä olio ja menneen elämän ja sivilisaatioiden fossiilien museo.” (Gramsci 1977b, 1438/Q11§28; suom. KK.)¹⁸³

Gramscin metaforakäsityksestä voidaan hahmottaa kahtalaisia seurauksia poliittisen retoriikan tutkimukselle. Koska kieli on keskeinen ideologinen väline, on menneiden aikakausien metaforisia fossiileja sisältävä kieli altistettava ideologiakritiikille. Metaforilla on kuitenkin myös positiivinen potentiaali: ne voivat ilmentää kieltä ”elävänä oliona”, ja toisaalla *Vankilavihkoissa* Gramsci toteaaakin, että ”jokainen poliittinen liike luo oman kielensä, toisin sanoen osallistuu tietyn kielen yleiseen kehitykseen esitellen uusia termejä, rikastuttaen jo käytössä olevia termejä uudella sisällöllä, luoden metaforia sekä hyödyntäen historiallisia nimiä tiettyjen nykyisten poliittisten tilanteiden ymmärtämisen ja arvioinnin helpottamiseksi jne. jne.” (Gramsci 1977b, 31–32/Q1§43; suom. KK.)

Gramscin metaforaa koskevat huomiot sisältyvät 1920–30-luvuilla kirjoitettuihin *Vankilavihkoihin*. Voisiko silti olettaa, että Gramscilla, joka yliopisto-opinnoistaan lähtien kiinnitti jatkuvasti huomiota kielellisiin kysymyksiin (ks. Carlucci 2013), on kenties ollut vastaavia metaforaa koskevia

¹⁸³ Gramsci-tutkimuksen vakiintuneen käytännön mukaisesti Q viittaa tiettyyn vihkoon ja § osion numeroon.

ajatuksia tai vähintään intuitioita jo tehdasneuvostoliikkeen aikoihin, ja että hänen metaforansa *L'Ordine Nuovossa* ovat voineet olla tietoisesti rakennettu osa poliittis-retorista strategiaa? Vaikka näin ei olisikaan, nuoren Gramscin käyttämien metaforien tutkiminen on yhtä kaikki linjassa hänen sittemmin *Vankilavihkoissa* esittämänsä huomion kanssa. Jos jokainen poliittinen liike luo oman kielensä ja omat metaforansa, niiden tutkiminen voi sekä auttaa ymmärtämään tietyn poliittisen liikkeen (kuten Torinon tehdasneuvostoliikkeen) historiallista ja diskursiivista toimintamaastoa että avata näkyviä retorisen kielenkäytön (vasta)ideologiseen tai -hegemoniseen potentiaaliin laajemminkin.

7.2. Uuden yhteiskuntaelimistön solut

Ensimmäisen maailmansodan jälkeisiä yhteiskunnallisten levottomuuksien vuosia Italiassa on kutsuttu punaiseksi kaksivuotiseksi (*biennio rosso*) tai ”liberaalin regiimin kriisiksi”. Kriisiä luonnehti epävarmuus siitä, miten sodanaikaisesta valtion sääntelemästä taloudesta palattaisiin normaalitilaan – jos palattaisiin. Lisäksi sotaa edeltänyttä liberaalia regiimiä murensi joukkopuolueiden (PSI ja katolinen kansanpuolue *Partito Popolare*) kasvu sekä Mussolinin fasistijärjestön perustaminen. (Clark 1978, 20.) Elettiin *interregnumia*, välikautta, jota Gramsci (1982, 16) *Vankilavihkoissa* kuvasi lentävällä lauseella ”vanha on kuolemassa, mutta uusi ei voi syntyä”. Samaa tunnelmaa tiivistä sosialistipuolueen kansanedustaja Claudio Treves osoittaen parlamenttipuheessaan vuonna 1920 liberaaleille seuraavat sanat: ”ette voi enää määrätä järjestystänne meille, emmekä me voi vielä määrätä omaamme teille”. Trevesin ja PSI:n reformistisiiven¹⁸⁴, johon hän kuului, ratkaisu tälle välikaudelle olivat strategiset kompromissit porvarillisten puolueiden kanssa. (McNally 2017, 326–327.) Gramscin ratkaisu oli toinen: hän halusi auttaa jotakin radikaalisti uutta syntymään tehdasneuvostojen muodossa.

Ajatukset työläisten autonomiasta, taloudellisesta ja poliittisesta itseorganisoitumisesta ja luovuudesta ovat nähdäkseen keskeisiä Gramscin tavassa jäsentää uudelleen työväenliikkeen poliittista toimintaa. Rancièren termin voi puhua ’poliittista’ rajaavien aistisen jakojen uudelleenjärjestelystä: työväenliikkeen poliittisessa strategiassa ei ole enää kyse vain parlamentaarista puoluepolitiikasta tai ammattiyhdistystoiminnasta, jota hoitavat erikseen määrätyt virkailijat. Tehdasneuvostot tekevät jokaisesta jäsenestään poliittisen subjektin, joka osallistuu demokraattiseen päätöksentekoon ja itsekasvatukseen rakentaen uutta yhteiskuntaa alhaalta ylöspäin. Onkin todettu, että Gramscille tehdasneuvostot ruumiillistavat työväenluokan poliittista potentiaalia ja luovuutta, joka ilmenee neljässä muodossa: 1) neuvostojen vallankumouksellisena radikaalisuutena (verrattuna byrokraattisina pidettyihin ammattiliittoihin); 2) työn ja tuotannon takaisinottamisena, johon liittyy luokkatietoinen

¹⁸⁴ Reformistisocialistit (vastakohtana vallankumouksellisille) tavoittelivat yhteiskunnan vähittäistä muutosta toimimalla parlamentaaristen ja työmarkkina-instituutioiden puitteissa. PSI:ssa Filippo Turatin johtama reformistisiipi oli vähemmistössä, mutta reformistit hallitsivat Italian suurinta ammattiliittojen keskusjärjestöä CGL:aa (Clark 1978, 34).

”itsensä löytäminen” ja vieraantumisen ylittäminen; 3) tuotantovoimien ja tuottavuuden vapauttamisena sekä 4) vallan harjoittamisena: itsehallintona ja demokraattisena päätöksentekona tehdastasolla, mikä valmistele tulevaa laajempaa yhteiskunnallista muutosta. (*NLR* editors 1968, 23–26.) Tarkastelen seuraavaksi Gramscin kirjoitusten orgaanisia metaforia suhteessa näihin teemoihin.

Gramscin kirjoituksissa toistuu ajatus tehdasneuvostoista omaehtoisina, työläisten autonomiaa kehittävinä toimijoina. Autonomian painottaminen ei tarkoita puhdasta individualismia; päinvastoin, Gramsci kirjoittaa, että ”yksittäisistä soluista, kansalaisyksilöistä, koostuvan organismin [*la organismo unicellulare*] se [proletaarinen vallankumous] muuttuu monisoluiseksi [*la organismo pluricellulare*], asettaa yhteiskunnan perustaksi ytimiä, jotka jo sinänsä ovat sille elimellisesti [*organici*] ominaisia” (Gramsci 1976, 35–35; ”La Taglia della Storia”, *ON* 7.6.1919, 31). Työläinen on kyllä solu, mutta hän on tehtaan ”järjestäytyneen, sisäisesti eheän ja tiiviin elimistön solu” (*la cellula di un corpo organizzato, [...] intimamente unificato e coeso*; Gramsci 1976, 161; ”L’operaio di fabbrica”, *ON* 21.2.2020, 298). Gramscin painottama autonomia on siis yhteisöllistä ja ilmenee neuvostoissa, joista on tehtävä ”yhtenäinen, laaja ja elävä järjestelmä, joka kattaa ja organisoii koko työväenluokan” (Gramsci 1976, 46). Gramsci kuvaa usein sekä tehdasta että tehdasneuvostoa soluina (*cellula*; esim. *ibid.*, 112), uuden valtion soluina (*ibid.*, 231) sekä uuden vallan elimien ituina (*ibid.*, 147)¹⁸⁵. Solu-metaforat korostavat tehdasneuvostoja ja työläisiä aktiivisina, vallankumouksellisina poliittisina toimijoina, jotka osallistuvat uuden yhteiskunnan rakennustyöhön omalakisesti, alhaalta ylöspäin, eivät enää ainoastaan perinteisten instituutioiden, puolueen ja ammattiliittojen puitteissa ja ohjaamina.¹⁸⁶

Gramscin mukaan kapitalismin puitteissa työväen edunvalvontaelimiksi kehittyneet ammattiliitot toimivat, ja niiden täytyykin toimia, ”laillisuuden” piirissä, siinä missä luonteeltaan vallankumoukselliset tehdasneuvostot pyrkivät ”murtamaan teollisuudessa vallitsevan laillisuuden puitteet” (Gramsci 1976, 218). Jotta neuvostojen kumouksellinen potentiaali säilyisi, on niiden autonominen asema suhteessa ammattiliittoihin turvattava. Mielenkiintoisesti *L’Ordine Nuovon* sivuilla käyty Gramscin ja Angelo Tascan välinen debatti ammattiliittojen ja tehdasneuvostojen suhteista hyödyntää

¹⁸⁵ Alkukielellä ”alkiomaiset apparaatit”, *embrionali apparecchi* (”Il Partito e la Rivoluzione”, *ON* 27.12.1919, 241).

¹⁸⁶ Näin tulkittuna Gramscin solumetaforat voisi kenties nähdä myös voluntarismin ilmauksena. Termiä voluntarismi käytetään marxilaisessa keskustelussa (toisinaan pejoratiivisesti) viittaamaan siihen ajatukseen, että yhteiskunnallinen muutos toteutuu ensi sijassa yksilöiden ja/tai joukkojen poliittisen toiminnan johdosta, vastakohtana ekonomismille tai determinismille, jonka mukaan muutos seuraa taloudellisten olosuhteiden (tuotantovoimien ja -suhteiden) kehityksestä enemmän tai vähemmän vääjäämättä. Nuoren Gramscin voluntaristisista näkemyksistä ks. esim. artikkeli, jossa hän julistaa Venäjän vallankumouksen ”vallankumoukseksi [Marxin] *Pääomaa* vastaan” (Gramsci 1977a, 34–37). Jokseenkin deterministisiä näkemyksiä puolestaan viljeltiin Italian sosialistipuolueen ”keskustalaisten” piirissä; puolueen puheenjohtaja Giacinto Serrati kirjoitti vuonna 1919: ”vallankumous tulee omalla ajallaan [...] meidän pitäisi odottaa tapahtumia tyynesti ja silti aktiivisesti, sillä ne kypsyvät meidän eduksemme” (sit. teoksessa Clark 1978, 124; suom. KK). Vastaavia odottelevia tai deterministisiä näkemyksiä Gramsci oli jo edellisvuonna *Il Grido del Popolo*-lehdessä verrannut ”poroporvarilliseen” historiankäsitelyyn, jonka mukaan tapahtumat käyvät luonnonlain omaisesti läpi säädetyt vaiheensa, kuten tammenterhosta kasvaa tammi. ”Mutta historia ei ole tammipuu eivätkä ihmiset tammenterhoja”, vastaa Gramsci (1977a, 52). Toisin kuin passiivoina puuvertaus, Gramscin solumetaforat kehottavat aktiiviseen toimintaan.

orgaanisia metaforia. Tascia, joka kannatti neuvostojen liittämistä ammattiliittojen rakenteisiin, näkee liitot ja neuvostot yhtenä ainoana organismina (*un unico organismo*), jossa neuvosto ei ole muuta kuin ammattiliiton toiminnan ilmausta työpaikalla, kokonaisuuden solu (*la cellula di un tutto*) (Gramsci 1977a, 152; ”I valori politici e sindacali dei Consigli di Fabbrica”, *ON* 29.5.1920, 20). Gramscin mukaan neuvostoja ei pidä alistaa ammattiliitoille, joiden hän näkee kehittyneen valtavaksi, vieraannuttavaksi koneistoksi, jossa ”kone nujertaa ihmisen, byrokratia tappaa luovan aloitteellisuuden” (Gramsci 1976, 88–89). Vaikka ammattiliitot ovat parantaneet työväen asemaa, ne on kytketty vanhaan perustaan: ne eivät kyseenalaista kapitalistista tuotantotapaa ja yksityisomistusta vaan järjestävät työläiset sen mukaisesti, ”yksityisomistukseen perustuvan kapitalistisen järjestyksen tuotteina, työvoimansa myyjinä” (ibid., 111; ks. myös 103–104, 112). Rancièren termein ne siis uusintavat kapitalismin aistisen jakoja. Gramscin näkemyksen mukaan neuvostot, uuden yhteiskunnan vallankumoukselliset solut, on pidettävä erillään vanhaan yhteiskuntaan sidottujen ammattiliittojen elimistä (tai koneistosta). ”Kaikki yritykset kytkeä nämä elimet keskinäiseen riippuvuussuhteeseen johtavat väistämättä molempien tuhoutumiseen”, toteaa Gramsci (ibid., 219) vastineessaan Tascalle.

Ammattiliittojen lisäksi puolueen ja neuvostojen suhde aiheutti päänvaivaa. Sosialistipuolueen vasemmistosiiven (ja sittemmin Italian kommunistipuolueen) johtaja Amadeo Bordiga kritisoi *L’Ordine Nuovon* tehdasneuvostolinjaa ja neuvostojen korostamista työväenluokan emansipatoristen pyrkimysten eliminä. Bordigan mukaan neuvostojen aika koittaisi vasta proletariaatin vallankumouksen jälkeen, ja vallankumouksellisen etujoukkopuolueen kannattajana hän toteaa, että ”ainoastaan puolue voi ruumiillistaa luokan vallankumouksellisen, dynaamisen energian.” (Gramsci 1977a, 214–219; sitaatti s. 219, suom. KK.) Bordigalle vallankumous tapahtui ylhäältäpäin, kurinalaisen poliittisen puolueen etujoukkojen toimesta (Clark 1978, 120) kun taas Gramsci piti tehdasneuvostoja elintärkeinä vallankumouksellisina instituutioina (ks. ”Cronache dell’Ordine Nuovo”, *ON* 2.10.1920, 121).¹⁸⁷

Näistä orgaanisin metaforin käydyistä retorisisista kamppailuista hahmottuu Gramscin tehdasneuvostonäkemyksen omaperäisyys: hänelle neuvostot ovat olemassa oleviin poliittisiin elimistöihin tai koneistoihin liitettävien lisäkkeiden sijaan aktiivisia, alhaalta ylös omalakisesti kehittyviä, tulevaisuuden yhteiskuntaorganismeja rakentavia toimijoita. Tämä vallankumouksellinen luovuus asettuu vastustamaan nykyisen talous- ja yhteiskuntajärjestyksen vieraannuttavia vaikutuksia. Myös tätä tehdasneuvostojen ”työn takaisinottamisen” (ks. *NLR* editors 1968, 25) teemaa voi hahmottaa Gramscin metaforien avulla. Tehtaasta, joka on ollut ”työväen riiston perussolu” (Gramsci 1976, 141) tulee neuvostojen toiminnan myötä työn uudelleenorganisoinnin ja uuden yhteiskunnan alkusolu.

¹⁸⁷ Myöhemmissä poliittisissä näkemyksissään (sekä kommunistisen puolueen toimijana että *Vankilavihkojen* teoreetikona) Gramsci toki korosti puolueen roolia huomattavasti enemmän, mutta ”tehdasneuvostojen, uuden valtion perussolujen” kokemus toi hänen myöhempäänkin ajatteluunsa autonomian ja pluralismin arvostusta (Boothman 2014, 50).

Vieraantuneesta työläisestä, joka nyt on ”tuotantoväline”, ”laajan työnjaon mekanismin ratas”, tulee neuvoston kautta jälleen itse- ja luokkatietoinen elävä olio, joka hahmottaa itsensä tuottajana, ei tuotantovälineenä; elimellisenä, ei sattumanvaraisena osana työprosessia (ibid., 205–206):

Mikäli työväenluokka luo tällaisen edustuslaitoksen, se todella takavarikoi itse ”pääkoneen”, tärkeimmän tuotantovälineen: itsensä. Se löytää itsensä, tulee tietoiseksi elimellisestä yhtenäisyydestään ja nousee yhtenäisenä kapitalismia vastaan. Työväenluokka osoittaa näin, että tuotannollisen hallinnon ja sen perustan on jälleen oltava tehtaassa, se muuttaa asennettaan tehtäseen, jonka se katsoo olevan uuden valtion, työväenvaltion, alkusolu [*cellula di un nuovo Stato, lo Stato operaio*]. (Gramsci 1976, 206; ”Il Consiglio di Fabbrica”, *ON* 5.6.1920, 26.)

Siinä missä kapitalistisessa tehtaassa (jota Gramsci kuvaa despoottisen valtion metaforalla) työläinen on vieraantunut omasta työstään, työnsä tuotteesta ja itsestään (tullut ”koneeksi” tai ”rattaaksi”), on neuvostoihin organisoituminen Gramscille keino työn tuotteen ja työläisen ihmisyyden takaisin ottamiseen. Hän kirjoittaakin Torinon tehtaanvaltauksien aikana *Avanti!* -lehdessä, kuinka itseään johtavat työläiset ovat muuttaneet tehtaan ”alkeisosien mekaanisesta kokoelmasta orgaaniseksi kokonaisuudeksi, eläväksi olioksi” (Gramsci 1977a, 341; suom. KK). Toimimalla tehdasneuvostoissa ja valtaamalla tehtaat hallintaansa, purkamalla vieraantuneen asemansa, työläiset voivat Gramscin mukaan tehdä itsestään ”teollisen objektin” sijaan ”vastuullisen subjektin” (ibid., 345). Samalla he muodostavat alkusolun, josta kasvaa laajempi yhteiskunnallinen emansipaatio, joka muuttaa tuotantokoneiston ”rahavallan sortokoneistosta kommunistisen vapautuksen välineeksi” (Gramsci 1976, 234).¹⁸⁸

Tarkastelen lopuksi lyhyesti yllä mainituista neljästä teemasta (ks. s. 106–107; *NLR* editors 1968, 24–26) mielestäni kiehtovinta: ajatusta siitä, että tehdasneuvosto voisi toimia työläisten itsehallinnon ja demokratian kouluna¹⁸⁹, joka mahdollistaa uuden järjestyksen rakentamisen vanhan sisällä, utopian

¹⁸⁸ Totean sivumennen, että on houkuttelevaa tulkita Gramscin esittävän retoriikassaan siirtymän mekaanisesta orgaaniseen: nykyisestä ”taloudellisen ja poliittisen vallan koneistosta” (*apparecchio di potere*), joka ”kahlehtii vallankumouksellisia tuotantovoimia”, toisin sanoen ”porvarillisesta valtiokoneistosta” (*la macchina dello Stato borghese*) ja ”kapitalismin riisto- ja sortokoneistosta” (*macchina da sfruttamento e da oppressione*) (Gramsci 1976, 201–202; ”Il Consiglio di Fabbrica”, *ON* 5.6.1920, 25) kohti tehdasneuvostojen soluista, alhaaltapäin ja orgaanisesti kehkeytyvää, työväen itsehallintoa ilmentävää yhteiskuntaelimistöä. Tämä laaja retorinen kuvio hahmottuu sekä kyseisestä ”Tehdasneuvosto”-artikkelista, että yleisemmin Gramscin *L'Ordine Nuovon* kirjoituksista, ja se on yhteensopiva esittämäni vieraantumisen (työväki ulkopuolisten koneistojen objektina) ja toisaalta itseorganisaation, -kasvatuksen ja -hallinnon (työväki omalakisesti kehittyvänä historiallisen subjektina) teemojen kanssa. Tulkinta on houkutteleva ja ehkä osuvakin, mutta se voi esittää Gramscin kirjoitukset liian yhtenäisessä valossa. Toisinaan Gramsci käyttää mekaanisia metaforia neutraalisti (valtio- ja puoluekoneisto) ja välillä positiivisessakin mielessä: yhteiskunta on ”mahtava tuotantolaitos” (*gigantesco apparato di produzione*), työläiset rakentavat ”teollisuuden ja diktatuurin hallintokoneistoa” (*apparecchio del governo industriale e della dittatura*) ja tuleva kommunistinen yhteiskunta on rakennettu ”suuren konepajan pohjalle ja sen taapaa” (*sulla base e sul tipo della grande officina meccanica*). (Gramsci 1976, 113, 150, 206; ”Sindacalismo e Consiglio”, *ON* 8.11.1919, 191; ”Il partito e la Rivoluzione”, *ON* 27.12.1919, 242; ”Il Consiglio di Fabbrica”, *ON* 5.6.1920, 26.) Toisinaan orgaaninen ja mekaaninen metafora voivat yhdistyäkin (vrt. ”alkiomaiset apparaatit”, alaviite 185 yllä). Olen yhtä kaikki keskittynyt tässä luvussa Gramscin orgaanisiin metaforiin, joita pidän tuoreempina, elävämpinä ja poliittisesti mielenkiintoisempina kuin hänen useimmiten varsin konventionaalisesti käyttämiään mekaanisia metaforia.

¹⁸⁹ Ks. artikkelia ”Työläisdemokratia”, jossa Gramsci ja Togliatti hahmottelevat työläisdemokratian järjestelmää (jonka osaksi tehdasneuvostot kuuluisivat) kuvaten sen ”kouluksi”, joka muuttaisi radikaalisti työläisten mielenlaatua, rikastuttaisi kansan poliittista ja hallinnollista kokemusta ja valmentaisi joukkoja vallankäyttöön (Gramsci 1976, 48).

toteuttamisen tässä ja nyt. Juuri tähän teemaan Gramscin orgaaniset metaforat yhdistyvät nähdäkseni kaikkein luontevimmin. Niiden avulla uutta yhteiskuntaa luova vallankumous voidaan nähdä parhailaan käynnissä olevana elävänä prosessina, ei kaukaisuudessa häämöttävänä päämääränä. Tai, kuten Gramsci raportoi erään Brevetti-Fiatin työläisen kuvanneen vastikään perustettua tehdasneuvostoa: se on marssia vallankumouksessa (*”nella” Rivoluzione*), ei enää sitä kohti (*verso la Rivoluzione*) (*”Cronache dell’Ordine Nuovo”*, ON 13.9.1919, 135).

Gramsci asettaa usein *L’Ordine Nuovon* kirjoituksissa tehdasneuvostoliikkeen vastakkain ammattiliittojen ja sosialistipuolueen kanssa. Hän ei vähättele jälkimmäisten saavutuksia, mutta toteaa, että kapitalistisen järjestelmän ja valtion puitteissa ne ”mukautuivat todellisuuteen, eivät hallinneet sitä” (Gramsci 1976, 56). Mukautumalla ne voivat tuoda tiettyjä parannuksia työväen asemaan, mutta työväenliikkeen ja kommunistien tulisi omaksua toimintatapa, joka on ”kritiikkiä heidän toiveidensa näkökannalta” (ibid., 57). Gramsci korostaa, että ”sosialistinen valtio ei voi toteutua kapitalistisen valtion instituutioissa” (ibid., 58).¹⁹⁰ Sen sijaan on kehitettävä edelleen tehtaassa jo toimivia proletaarisia elimiä, joiden pohjalta uusi valtio voisi syntyä (ibid., 60–61). Gramscille tehdasneuvostot ovat tämän kehityksen alkio. Ne ovat ”kritiikkiä toiveiden näkökannalta”, vanhan yhteiskunnan kritisoimista toteuttamalla uutta järjestystä sen puitteissa, muttei enää siihen mukautuen; voisi puhua konkreettisesta utooppisesta käytännöstä, joka tekee uutta yhteiskuntaa eläväksi vanhan vielä tehdessä kuolemaa. Tehtaan työläisten itsehallinnon kehittäminen on samalla osa laajempaa yhteiskunnallista, jopa

¹⁹⁰ Huomaa alkutekstin orgaaninen metafora: ”sosialistinen valtio ei voi *ruumiillistua* kapitalistisen valtion instituutioissa” (*”lo Stato socialista non può incarnarsi nelle istituzioni dello Stato capitalista”*; *”La conquista dello Stato”*, ON 12.7.1919, 64). Ajatus muistuttaa Marxin toteamusta Pariisin kommuunia (1871) käsittelevässä kirjoituksessa *Kansalaissota Ranskassa*: ”työväenluokka ei voi noin vain ottaa valmiista valtiokoneistoa haltuunsa ja panna sitä käymään omien tarkoituksien toteuttamiseksi” (Marx 1978b, 466). Sen sijaan työväenluokan tulee kehittää, kuten Gramsci toteaa artikkelissa ”Tehdasneuvosto”, ”omia uudentyypisiä työväeninstituutioitaan, teollisen mallin mukaisia edustuselimiä”. Juuri (tehdas)neuvostojen, ei perinteisten poliittisten instituutioiden (”valtiokoneiston”) kautta vallankumousprosessi tulee näkyväksi, tietoiseksi ja historiallisesti hallittavaksi muodoksi. (Gramsci 1976, 202–207.) Marxin ajatusten vaikutus Gramsciin on epäilemättä ollut merkittävä, ja itse asiassa *L’Ordine Nuovo* julkaisi samassa numerossa yllä mainitun ”Tehdasneuvosto”-artikkelin kanssa italiaksi käännetyn otteen Marxin tekstistä *Kansalaissota Ranskassa* (*”La Comune, Stato Proletario”*, ON 5.6.1920, 28). Ote ei tosin sisällä yllä siteerattua mainintaa valtiokoneiston haltuun ottamisesta, mutta kylläkin vastaavan sisältöisen ajatuksen poliittisen ja taloudellisen kamppailun välttämättömästä yhteydestä: ”Tuottajien poliittista herruutta ei voi olla heidän yhteiskunnallisen [taloudellisen] orjuuttamisensa ikuistamisen ohessa. Kommuunin piti sen vuoksi olla aseena niiden taloudellisten perustusten kumoamisessa, joihin pohjautuu luokkien ja siis myös luokkaherruuden olemassaolo.” (Marx 1978b, 473–474.) Pariisin kommuunin ja tehdasneuvostoliikkeen yhteyksien kartoittaminen (sekä käytännön toiminnan että intellektuaalisen inspiraation osalta) olisi mielenkiintoisen jatkotutkimusten aihe – samoin kuin tehdasneuvostoliikkeen ja luvussa 5 lyhyesti käsitellyn ”Pariisin toukokuun” ’68 tapahtumien (joihin opiskelijaliikkeen lisäksi kuuluivat olennaisesti työväen tehtaanvaltauksiset) yhteyksien tutkailu. Mutta palatakseni asiaan, tulkintani mukaan Gramsci näkee tehdasneuvostot taloudellisen itsehallinnon eliminä, joista kasvavat myös uudet poliittiset elimet – mikä olisi sopuosinnassa Marxin ajatusten kanssa – sen sijaan, että työväenluokan poliittinen pyrkimys olisi vanhan valtiokoneiston haltuunotto erillään taloudellisesta kamppailusta. Vrt. Gramsci 1976, 58–59: ”Teesi ’valtion valloittamisesta’ pitää ymmärtää siten, että luodaan proletaariluokan kollektiivisen kokemuksen pohjalle uudentyypinen valtio ja asetetaan se parlamentaarisen-demokraattisen valtion tilalle.” (Yleisenä periaatteena tämä vaikuttaa osuvalta. Toisaalta oma kysymyksensä on, missä määrin kykenemättömyys voittaa puolelleen olemassa olevia ”koneistoja” – erityisesti ammattiliittoja ja sosialistipuoluetta – koitui Torinon tehdasneuvostoliikkeen ja tehtaanvaltausten kohtaloksi kyseisessä historiallisessa tilanteessa; vrt. Spriano 1975, 59; McNally 2017, 323.)

globaalia muutosta: Gramsci kuvaa tehdasneuvoston alkusoluksi (*la prima cellula*), jonka pohjalta kehittyi kansainvälinen yhtenäinen elimistö (*organismo unico*), Kommunistinen Internationaali, joka uudistaa maailman talouden ja koko inhimillisen yhteiselämän koko ihmiskunnan hyväksi (ibid., 207; ”Il Consiglio di Fabbrica”, *ON* 5.6.1920, 26). Tämä jos mikä on utooppinen metafora – mutta samalla se sisältää konkreettisen toimintaohjeen toteuttamiseksi: tehdasneuvostoihin järjestäytymisen.

Olen tässä luvussa tutkinut Antonio Gramscin orgaanisia metaforia osana hänen poliittista agitaatioitaan työväenliikkeen tehdasneuvostojen puolesta. Retorisen tehonsa lisäksi metaforien voi tulkita ruumiillistavan Gramscin politiikkakäsitystä. Tämä hahmottuu vertailemalla Gramscin metaforia perinteisempiin yhteiskunta- ja valtioruumiin metaforiin. Niiden mukaisesti poliittinen yhteisö on nähty staattisena ruumiina, jonka osien suhteet ja hierarkia on ennalta määrätty. Tällainen poliittinen ruumis nähdään ulkopuolelta, ikään kuin lääkärin (tai patologin) katseella. Gramscin poliittiset organismit ovat jotakin aivan muuta: alhaalta päin, työläisten elävästä kokemuksesta muodostuneita alkusoluja, jotka ottavat osaa laajempiin historiallisiin kehitysprosesseihin. Nämä poliittiset organismit eivät ole ulkoisen katseen valmiiksi jäsentämiä todellisuuden representaatiota tai aistisen jakoja (kuten perinteiset valtio- ja yhteiskuntaruumiit) vaan aktiivisten, todellisuutta omalla toiminnallaan uusiksi elimistöiksi jäsentävien, itseorganisoituvien ja autonomisten poliittisten subjektien kehkeytymistä.

Esittämäni luennan mukaan Gramscin orgaanisia metaforia voi pitää utooppisina poliittisina metaforina. Ne kannustavat kohdeyleisöään toimintaan tehdasneuvostoissa uudenlaisen yhteiskuntajärjestyksen toteuttamiseksi, ja samalla ne pyrkivät muuttamaan käsityksiä siitä, millaista (työväenluokan) poliittinen toiminta on: ei ainoastaan edunvalvontaa olemassa olevien elimien tai valtiokoneistojen puitteissa, vaan alhaalta ylös tapahtuvaa itseorganisoitumista, osallistumista autonomisiin kehitysprosesseihin ja itsekasvatukseen. Samalla Gramscin metaforien tulkinta osoittaa, etteivät orgaaniset metaforat ole, kuten toisinaan esitetään, lähtökohtaisesti tai olemuksellisesti konservatiivisia tai vaarallisia kielikuvia.¹⁹¹ Gramsci näyttää, miten niitä voi käyttää myös radikaalien poliittisten uudistushankkeiden suunnannäyttäjinä ja elävöittäjinä.¹⁹²

¹⁹¹ Ajatus orgaanisten metaforien olemuksellisesta konservatiivisuudesta esiintyy usein poliittisten metaforien tutkimuksessa. Toisinaan se vaikuttaa enemmän intuitiiviselta lähtöoletukselta kuin perustellulta tutkimustulokselta. Vrt. saksalainen ”metaforologian” klassikko Hans Blumenberg (2010, 59), joka toteaa orgaanisten metaforien olevan yhteydessä konservatiivisiin teorioihin, mekaanisten puolestaan ”altistavan vallankumoukselle”, sillä mekaaniset todellisuuskäsitykset ovat ”ei-sitovia”. Orgaanisten metaforien vaarallisuudesta ks. Neocleous 2003. Huomautettakoon, ettei Gramscin luokkataisteluretorikka ole sekään täysin vapaata hygieenisestä, ulossulkevasta valtioruumiskuvastosta, jota olen kutsunut vaaralliseksi metaforiksi. Hän kutsuu vallankumousta ”leikkaukseksi” (italiaksi *un atto organico*, jonka merkitys on hiukan epämääräisempi ’toimenpide’), ”jonka avulla kehittyvästä elimistöstä poistetaan vieraat ja myrkylliset ainekset” (Gramsci 1976, 127; ”Azione positiva”, *ON* 6–13.12.1919, 224) ja vertaa pikkuporvaristoa valtion ”loismaiseen osaan”, ”lahoavaan kerrokseen” ja ”heinäsirkkalaumaan”, joka on häädettävä ”tulella ja raudalla” (Gramsci 1976, 134–135).

¹⁹² Kiitän Tampereen yliopistolla kokoontuvaa Gramsci-piiriä kommenteista ja keskustelusta tämän luvun tiimoilta.

8. LOPUKSI: ELÄVÄ METAFORA JA POLITIIKKA

Tässä tutkielmani johtopäätösluvussa vertailen kehittämiäni ajatuksia metaforan poliittisista funktioista poliittisen metaforatutkimuksen valtavirtaan tai vallitsevaan paradigmaan. Samalla tulevat tiivistetyiksi tutkielman keskeiset väitteet. Argumentoin, että hahmottelemieni metaforan poliittisten funktioiden avulla voidaan haastaa nykyinen, hiukan yksipuolinen paradigma, joka keskittyy lähinnä *hallinnallisen* retoriikan tutkimukseen. En kuitenkaan ehdota kyseisen paradigman kumoamista, vaan pikemmin sen täydentämistä hahmottelemallani tutkimusotteella, joka nähdäkseni tavoittaa paremmin poliittisen retoriikan *politisoivan*, kriittisen ja uutta luovan puolen. Näin metafora voidaan ymmärtää paitsi ideologisen hämärryksen, myös (rancièrelaisessa mielessä) poliittisen toisin näkemisen mahdollistajana. Lopuksi korostan, kuinka hahmottelemani näkemys poliittisuuden ja metaforisuuden suhteesta voidaan käsittää paitsi retorisesti (metafora politiikan työkaluna), myös laajemmin filosofisesti (metaforisuus ja poliittisuus analogisina periaatteina).

8.1. Poliittisen metaforatutkimuksen nykyinen paradigma

Nykyään metaforatutkimusta lähestulkoon suvereenisti hallitseva teoria on kognitiivisen tai konseptuaalisen metaforateorian (CMT) nimellä tunnettu, kognitiotieteen ja lingvistiikan pohjalta kehitetty näkemys. Miriam Taverniersin (2002, 102) mukaan CMT on ollut 1980-luvulta lähtien teoreettista metaforatutkimusta (”metaforologiaa”) hallitseva paradigma. Tässä voin esitellä CMT:aa vain pääpiirteissään (ja tietoisesti poleemisesti), eikä esitykseni tee oikeutta suuntauksen monipuolisuudelle.¹⁹³

Taverniersin (2002, 105) mukaan CMT:n pääväitteet ovat seuraavat: 1) metafora on ilmiö, jonka avulla voimme ymmärtää yhden asian toisen perusteella (”one kind of thing in terms of another”; ks. Lakoff & Johnson 2003, 5); 2) metaforat ovat luonteeltaan perustavasti käsitteellisiä (*conceptual*), eivät kielellisiä (*linguistic*). Ensimmäinen väite on tuttu jo aiemmista metaforateorioista, mutta väitteen 2) kohdalla CMT poikkeaa edeltäjistään. ’Käsitteillä’ (*concept*) tarkoitetaan CMT:ssa kutakuinkin mentaalaisia malleja, skeemoja tai ajatusrakenteita, jotka muodostuvat maailmaa koskevien kokemusten perusteella, ja vaikuttavat vuorostaan tapaamme havaita todellisuutta (Taverniers 2002, 104).

CMT:n mukaan ihmisten ajattelu on läpikotaisin metaforista. Konseptuaaliset metaforat tai metafora-teemat (kuten AIKA ON RAHAA) ohjaavat ajatteluamme sekä tapaamme käsittää ja käsitteellistää todellisuutta. Kielenkäytön tasolla ilmenevät metafora-ilmaukset (”*kuluttaa/säästää/tuhlata aikaa*”)

¹⁹³ CMT:n perusteos on George Lakoffin ja Mark Johnsonin *Metaphors We Live By* (2003, alun perin 1980), jonka uudet jälkisanat (243–276) tiivistävät hyödyllisesti teorian pääpiirteet sekä sen myöhemmät kehitysvaiheet ja sovellukset eri tieteenaloilla. Johdatuksina teoriaan ks. myös Lakoff 1993; Taverniers 2002, 105–153; Kövecses 2016. Suomeksi CMT:aa ovat esitelleet Nikanne 1992 ja Onikki 1992. CMT:n kehittäjät ja soveltajat ovat käyttäneet teoriasta vaihdellen nimityksiä *cognitive metaphor theory* ja *conceptual metaphor theory*, ja onpa Lakoff (1993) itsevarmasti antanut sille tittelin ”*The contemporary theory of metaphor*” (kursiivi KK). Yksinkertaisuuden vuoksi käytän lyhennettä CMT.

ovat perustavampien konseptuaalisten metaforien heijastumia. (Lakoff & Johnson 2003, 7–8.) Konseptuaaliset metaforat ovat siis eräänlaisia skeemoja, joiden avulla tietty (usein abstraktimpi) kohdealue voidaan ”kartoittaa” (*map*) toisen (usein konkreettisemmän) lähdealueen avulla. Esimerkiksi konseptuaalinen metafora AJATTELU ON LASKEMISTA¹⁹⁴ perustuu seuraavanlaisiin kartoituksiin:

| lähde | ”mapping” | kohde |
|--------------|-----------|--------------------|
| laskeminen | → | ajattelu |
| numerot | → | ideat |
| yhtälöt | → | väitelauseet |
| yhteenlasku | → | ideoiden yhdistely |
| summa | → | johtopäätös |

Kuvio 5: AJATTELU ON LASKEMISTA (mukailtu teoksesta Goatly 2007, 16).

Kartoittaminen muistuttaa vuorovaikutusteoriaa ja ”assosiatiivisten arkipäiväisyyksien järjestelmän” soveltamisesta alueelta toiseen (kuten susista ihmisiin). Erona on, ettei CMT käsitä metaforaa semanttisena kielen ilmiönä vaan konseptuaalisena, kaikkea ajattelua jäsentävänä skeemana. Oleellista teorialle on myös kokemuksellinen hypoteesi (*experiential hypothesis*; Goatly 2007, 113): keholliseen kokemukseen perustuvat metaforat ohjaavat suurta osaa ajattelusta. Monilla metaforateemoilla on (väitetysti) universaali kehollinen perusta. ENEMMÄN ON YLHÄÄLLÄ perustuu kokemukseen siitä, kuinka nesteen pinta astiassa kohoaa tai pinon korkeus kasvaa, kun siihen lisätään jotakin. TIE-TÄMINEN ON NÄKEMISTÄ, sillä saamme useimmat asiat tietoomme näköaistin kautta. Arkinen puhe on täynnä tämän metaforateeman ilmentymiä: ajatus voi olla *kirkas*, lause *hämärä* tai henkilö kunnianhimon *sokaisema*. (Lakoff 1993, 240–241.)¹⁹⁵ Kehollisesta tai muulla tavoin konkreettisesta perustasta johtuu metaforien kyky lisätä ymmärrystä. Useimmat metaforat kuvaavat abstraktia, vaikeasti lähestyttävää asiaa konkreettisen, helpommin lähestyttävän asian avulla: ELÄMÄ ON MATKA, TEORIA ON RAKENNUS, VIHA ON KUUMUUTTA. (Kövecses 2016, 16.) Metafora siis toteuttaa kognitiivista funktiota *kuvaamalla vieraamman asian tutumman avulla*, jäsentäen siten todellisuutta ja toimintaa¹⁹⁶.

Poliittisten metaforien analyysissä kaksi yleisintä tutkimusotetta lienevät yhtäältä CMT, jonka mukaan metaforisuus on kaikkea (abstraktia) ajattelua ohjaava ja todellisuutta merkityksellistävä

¹⁹⁴ Ajatus tuo tietenkin mieleen tekoälyn, mutta jo Thomas Hobbes (1999, v/57–58) piti ”järkeilyä” laskemisena.

¹⁹⁵ Samaan tapaan metaforateema SURU ON ALHAALLA (josta johtuvat ilmaukset ”olla allapäin” ja ”olla mieli maassa”) perustuisi surullisen ihmisen keholliseen olemukseen; VIHA (tai HIMO) ON KUUMUUTTA, koska kiihtyneen ruumiinlämpö kohoaa; jne. Tunnetmetaforien väitetystä universaalisuudesta on käyty laajaa keskustelua (ks. Goatly 2007, 217–279).

¹⁹⁶ CMT:n mukaan metaforat voivat todellisuutta konstruimalla myös ohjata toimintaa: jos deodoranttimainos lupaa ”24 tunnin suojaa”, se konstruoi kehon hajut viholliseksi – mikä ei ole mitenkään välttämätöntä tai luonnollista. Deodoranttia ostamalla ”suojaudun”, siis toimin metaforisesti määritellyn todellisuuden mukaisesti. (Kövecses 2016, 17.)

periaate, ja toisaalta kriittinen diskurssianalyysi (CDA), joka tarkastelee metaforia ideologisina val-lankäytön työkaluina (Stenvoll 2008, 33–38). Myös monet jälkimmäistä traditiota lähellä olevat tut-kijat (esim. Charteris-Black 2005; Goatly 2007) omaksuvat CMT:n teoriakehikon ja käsitteistön.¹⁹⁷ Lisäksi poliittisen metafora-analyysin valtavirtaa yhdistää keskittyminen hallinnalliseen retoriikkaan (ks. liite 1). Tällä tarkoitan ”ylhäältä päin” esitettyjen diskurssien (poliittiset johtajat, hallitukset, ar-vovaltaiset tiede- ja mediainstituutiot ym.) analysoimista. (Lisäksi, joskin harvemmin, tutkitaan lob-bausryhmien ja kampanjoiden diskursseja.) Jo useasti mainitsemani hallinnallisen retoriikan piirre on poliittisten ratkaisujen oikeuttaminen luonnollistamalla ja siten epäpolitisoidamalla ne, ja tällaista reto-riikkaa CDA:a edustava tutkimusote purkaa. Toisaalta myös täysin deskriptiivistä tutkimusta tehdään paljon. Silmiinpistävän yleistä joka tapauksessa on keskittyminen hallitsijoiden diskursseihin.¹⁹⁸

Edellä hahmoteltua poliittisen metaforatutkimuksen nykyistä paradigmaa voi havainnollistaa sitä nähdäkseni hyvin edustavalla Petr Drulákin (2008) tutkimuksella. Kysymyksenä on, millaisten me-taforien avulla EU:n institutionaalinen identiteetti hahmotetaan. Aineistona on tekstikorpusta, joka muodostuu EU:n tulevaisuutta käsittelevistä poliitikkojen puheista. Teoreettisena kehyksenä toimii CMT. Tutkittavia metaforateemoja sekä dedusoidaan kansainvälisen politiikan tutkimuksen (*inter-national relations*) yleisimmistä teorioista, että indusoidaan tekstiaineistosta. Eri metaforateemojen esiintymisfrekvenssi aineistossa kertoo niiden vaikutusvaltaisuudesta. Yksittäisten tekstien tasolla teemoille annetaan laadullisia määreitä (hallitseva, tärkeä, torjuttu jne.). Koko korpusta vertailtaessa hallitseviksi ja tärkeiksi osoittautuvat teemat edustavat kyseisen puheyhteisön diskurssiivista arkijär-keä (”the taken-for-granted wisdom”; *ibid.*, 113). Puheyhteisössä yleisesti sisäistetyt metaforateemat muokkaavat sitä, mitä sen jäsenet ajattelevat maailmasta (*ibid.*, 114). EU:ta ja sen tulevaisuutta kos-kevaa debattia on oletetusti hallinnut kaksi kilpailevaa näkemystä: joko EU on kuin iso kansallisvaltio (SÄILIÖ-metaphora)¹⁹⁹ tai se on aiempaa sofistikoituneempi valtioiden välinen yhteistyömalli (TASA-PAINO-metaphora). Drulákin tutkimus paljastaa, että oletus on virheellinen: aineiston valossa hegemo-ninen käsitys tai ”todellinen valtavirta” näkee EU:n jatkuvassa virtauksessa; EU-diskurssia hallitsee LIIKKEEN metaphora, joka esittää EU:n jatkuvana prosessina ilman lopullista päämäärää. (*ibid.*, 115.)

¹⁹⁷ CDA:n ja CMT:n synteesi, nykyään varsin yleinen tutkimusote, on saanut nimen *Critical Metaphor Analysis*, CMA (Musolff 2016, 311). Mutta ks. Hart 2008 CDA:n ja CMT:n yhdistämisen ongelmista. Hart luonnostelee vaihtoehtoista teoriakehystä poliittisten metaforien tutkimukseen CDA:n ja erään toisen metaforateorian (*conceptual blending theory*) pohjalta. Jälkimmäistä voi silti pitää CMT:n sukulaisena tai jatkokehittelynä (ks. Lakoff & Johnson 2003, 261–264).

¹⁹⁸ Esimerkiksi *Political Language and Metaphor: Interpreting and Changing the World* -nimisessä teoksessa julkais-tusta artikkelista ”Political protest and metaphor” (Fridolfsson 2008) lukija odottaisi löytävänsä analyysia siitä, miten metaforaa käytetään poliittisissa protesteissa. Vielä mitä! Artikkelit tutkii, millaisen symboliikan avulla *hegemoniset diskurssit* selittävät poliittiset protestitapahtumat (*ibid.*, 135). (Tapauksina ovat mellakat Göteborgin EU-huippukokouk-sen yhteydessä 2001 sekä Ruotsin kansanäänestys euroon liittymisestä 2003.) Kyse on siis siitä, millaisten metaforien avulla valtavirtamedia, poliitikot ja tutkijat esittävät poliittiset protestot – ei siitä, mitä metaforia nämä itse käyttävät.

¹⁹⁹ SÄILIÖ (kuten TASAPAINO) on oikeastaan metaforateemaa laajempi kuvaskeema (*image schema*; ks. Taverniers 2002, 111), johon metaforateemat (mm. VALTIO ON RUUMIS) perustuvat. Oleellista säiliöskeemassa on sisä- ja ulkopuolen ero.

Drulákin yllä esitelty tutkimus on mielestäni edustava otos poliittisen metaforatutkimuksen nykyparadigmasta: teoriakehyksenä on CMT, tutkimuskohteena hallinnallinen ylhäältä alas -diskurssi, aiheistona melko laaja tekstikorpus (joskin huomattavasti laajempiakin tutkitaan), metodologisesti pyritään ”tieteellisyyteen” (joskin myös huomattavasti teknisempiä, tilastollisia ja tietokonemallinnuksia hyödyntäviä menetelmiä käytetään) – ja tulokset ovat käytännön toiminnan, poliittisen aktivismin, emansipatoristen pyrkimysten, *ylipäättään politiikan* (rancièrelaisittain ymmärrettyinä) kannalta varsin mielenkiinnottomia, lähes triviaaleja.²⁰⁰ Toki tällainen deskriptiivinen perustutkimus on sinänsä arvokasta ja voisi toimia lähtökohtana mielenkiintoisille, kriittisille jatkotutkimuksille esimerkiksi siitä, keiden intressejä mikäkin metaforatyyppeillä EU:n representaatioissa palvelee. Yhtä kaikki, nykyparadigman mukainen, kriittinenkin metaforatutkimus tavoittaa hallinnalliseen retoriikkaan keskittyessään vain yhden metaforan poliittisten funktioiden ulottuvuuden.²⁰¹

8.2. Poliittikka takaisin poliittisten metaforien analyysiin!

Identifioin yllä CMT:n poliittisen metaforatutkimuksen nykyparadigman tärkeäksi piirteeksi. Kenties siinä piilee myös ongelmia, jotka johtavat paradigman puolivillaiseen käsitykseen metaforien poliittisuudesta? CMT:aa onkin kritisoitu eri näkökulmista. Antropologit ovat huomauttaneet, että painottaessaan kehollisuutta kognition ja metaforien jaettuna, lähes universaalina taustana teoria sivuuttaa kulttuurin roolin metaforien tuottamisessa ja ymmärtämisessä (Taverniers 2002, 143–146). Kirjallisuustieteen suunnalta on kritisoitu, ettei yleistyksiin pyrkivä CMT (ks. Lakoff 1993, 140) taivu käsittelemään kaunokirjallista luovuutta, vaan asettaa universalistisen ja reductivistisen selitysmallinsa tekstispesifien, poeettisesti luovien metaforien edelle (Fludernik 2011, 5–6). Poliittisen retoriikan tutkimuksen näkökulmasta CMT:aa on arvosteltu siitä, että se pitää diskurssin ilmiötä – siis itse poliittista kielenkäyttöä – toissijaisina ja olettaa metaforien käytön pitkälti automaattiseksi ja tiedostamattomaksi; poliittisessa retoriikassa on kuitenkin kyse myös tietoisista, tarkoituksellisista puheteoista, joiden analyysissä on huomioitava niiden historialliset, diskursiiviset ja genreen liittyvät käyttökontekstit. (Musolff 2016, 312–313.) CMT:n antama selitys vaikkapa Hobbesin keinoitekoisen ruumiin metaforalle (yhdistelmä metaforateemoista SOSIAALINEN INSTITUUTIO ON KEHO ja SOSIAALINEN

²⁰⁰ Kriittikini koskee nykyparadigman mukaista tutkimusta yleisellä tasolla. Poikkeuksia toki löytyy. Hyvänä esimerkkinä voi mainita CMT:n keskeisen kehittäjän George Lakoffin (1992) artikkelin yhdysvaltalaispolitiikkojen ja -median Persianlahden sodan oikeuttamiseksi käyttämistä metaforista (teksti on kenties tunnetuin yksittäinen politiikan metaforien tutkimus). Kyseessä oli ajankohtaiseen aiheeseen tarttunut, kriittinen ja kirjaimellisesti elintärkeä tutkimus, jolla on yhä paljon annettavaa myös politisoivalle politiikalle, esimerkiksi hallinnon kriitikoille ja sodanvastaisille liikkeille.

²⁰¹ Hahmottelemani vallitsevaa paradigmaa on varsin vaikea todentaa. Tutkimuskirjallisuus kyllä tunnistaa CMT:n valta-aseman metaforatutkimuksessa *ylipäättään* (Taverniers 2002, 102; Demjén & Semino 2016a, 8), mutta tiedossani ei ole vastaavaa havaintoa politiikan metaforien tutkimuksen osalta. Väitteeni nykyparadigmasta perustuu omaan lukeisuuteeni, ja parhaiten lukija voi testata sen osuvuutta tutustumalla itse tutkimuskenttään. Liitteeseen 1 olen silti luonnostellut pienimuotoisen kvantitatiivisen havainnollistuksen ehdottamani paradigman yleisyydestä.

INSTITUUTIO ON KONE, jotka konkretisoivat abstraktia oliota, valtiota) ei juuri valaise metaforan poliittisuutta, toisin kuin luvussa 6 esittämäni tulkinta Hobbesin keinotekoisesta valtioruumiista elävänä metaforana ja politisoivana puhetekona diskursiivisessa ja historiallisessa kontekstissaan.

CMT:lla on siis ongelmansa. En kuitenkaan torju teoriaa täysin. Tunnustan sen tuottaneen paljon tärkeää tutkimusta ja pidän sitä varsin uskottavana selitysmallina monien konventionaalisten metaforien tapauksessa. Kritiikkini koskee poliittisten metaforien tutkimuksessa vallitsevaa painotusta tai tendenssiä, jota CMT edelleen vahvistaa. Yllä totesin CMT:n pääteeseihin kuuluvan ajatuksen siitä, että metaforaskeema tekee abstraktin asian konkreettisemmäksi (kuten metafora VALTIO ON RUUMIS), siis *tekee vieraan tutuksi*. Tämä onkin yksi – mutta vain yksi! – metaforan toimintatavoista. Siihen keskittyminen johtaa poliittisen metafora-analyysin luontevasti tutkimaan hallinnallista retoriikkaa, siis sitä, miten poliittiset ratkaisut voi epäpolitisoida ja ideologiset positiot oikeuttaa esittämällä ne tutuksi tekevien, esimerkiksi luonnollistavien metaforien avulla (valtionalouden kuvaaminen ”pöhöttyneeksi” oikeuttaa julkisten menojen leikkaukset tai ”laihutuskuurin”). Tämä onkin tärkeä tutkimuskohde.²⁰² Valitettavasti samalla jää huomiotta metaforan toinen mahdollinen toimintasuunta – se, miten *metafora tekee tutun vieraaksi*. Tämä käänös on oman poliittisen metaforateoriani ydin.

Olen esittänyt, että Paul Ricœurin teorian mukainen elävä metafora sisältää semanttisen jännitteen, joka vetää huomion itseensä, omaan sopimattomuuteensa. Näin se voi tehdä tutuksi ja huomaamattomaksi käyneen vieraaksi ja silmiinpistäväksi – tehdä kiven jälleen kiviseksi, kuten Viktor Šklovski kuvasi taiteen vieraannuttavaa, havaitsemisen automaatiota häiritsevää vaikutusta, johon vertasin elävää metaforaa. Vieraannuttava metafora piirtää uudelleen esiin poliittisten aistisen jakojen kartat, jotka ovat peittyneet konventionaalisten metaforien ja läpinäkyvän, luonnollistuneen kielen alle. Näin metafora toteuttaa poliittista, ideologiakriittistä funktiota, joka on samalla metakielellinen funktio: elävä metafora korostaa kielen ja kielikuvien keinotekoista, konstruoitua luonnetta ja asemaa poliittisten ja ideologisten kamppailujen instrumenttina. Samalla se kiinnittää huomion keinotekoisien, maailmaa poeettisesti muovaavan kielen avulla konstruoitujen aistisen jakojen keinotekoisuuteen.

Aistisen jakojen keinotekoisuus on esittelemäni ja soveltamani Jacques Rancièren esteettisen politiikan ytimessä. Poliitiikka on kamppailua siitä, miten yhteistä aistista todellisuutta jäsennetään, ja koska nämä jäsennykset ovat keinotekoisia, ovat ne aina nähtävissä ja tehtävissä toisin. Esitin, että ricœurlainen elävä metafora voisi toimia rancièrelaisen, aistisen jakoja uudelleen piirtävän poliittisen mielikuvituksen tärkeänä työkaluna. Tähän viittasin metaforan utooppisella funktiolla: elävät metaforat avaavat toisenlaisia mahdollisia maailmoja ja kannustavat toimintaan niiden toteuttamiseksi.

²⁰² Hallinnallisen retoriikan ohella toinen tärkeä tutkimuskohde, joka nykyparadigman sisälläkin on huomioitu (ks. esim. Goatly 2007), mutta jota en ole tutkielmassani juurikaan käsitellyt, on syrjivä, esimerkiksi rasistinen retoriikka. Syrjivät ja rasistiset diskurssit hyödyntävät usein vaarallisia ja harhaanjohtavia metaforia (vrt. s. 8–9 ja s. 88 yllä).

Vastauksena tutkimuskysymykseeni – mitä politisoivia poliittisia funktioita metaforalla voisi olla – olen siis esittänyt, että kaksi metaforan keskeistä poliittista funktiota ovat ideologiakriittinen ja utooppinen. Kumpikin kiinnittää huomionni politiikan ja estetiikan yhteyteen sekä politiikan perustavaan periaatteeseen, toisin näkemisen ja toisin toimimisen mahdollisuuteen. Myös tällaisia ideologiakriittisiä ja utooppisia metaforia olisi näin ollen poliittisen retoriikan tutkimuksessa etsittävä ja analysoitava, mikäli tahdotaan tavoittaa metaforan poliittisten funktioiden koko kirjo. Tämä tarkoittaisi huomion kiinnittämistä paitsi hegemonisten ideologioiden mieli- ja kielikuvastoon tai diskursiiviseen arkijärkeen, myös siitä poikkeaviin, luoviin ja mielikuvituksellisiin puhetekoihin. Samalla tämä tarkoittaisi poliittisen retoriikan tutkimuskohteiden uudelleenarviointia. Hallinnallista retoriikkaa tuottavien vakiintuneiden poliittisten instituutioiden ja toimijoiden tutkimisen lisäksi katse ja korva olisi käännettävä kohti marginaaleja – oli kyse sitten rancièrelaisista osattomista, utooppisista haaveilijoista tai katuja valtaavista protestiliikkeistä. Kenties juuri siellä keksitään uusia, eläviä metaforia, hahmotellaan toisenlaista yhteiskuntaa ja tulevaisuutta ja pidetään näin politiikkaa elossa.

Esitän tutkielmani päätteeksi, että se tarjoaa retoriikan analyysin välineiden lisäksi tuoreen filosofisen näkökulman metaforan ja politiikan suhteeseen. Metaforan rooli politiikassa ei rajoitu yleisön suostutteluun retorisesti räikeiden, tunteisiin vetoavien kielikuvien avulla. Metafora ei liioin ole pelkästään enemmän tai vähemmän tiedostamattomasti kaikkea inhimillistä ajattelua ja kieltä ohjaava ja kehystävä välttämätön rakenne. Se ei myöskään ole ainoastaan politiikkaa epäpolitisoinniva, ideologiaa luonnollistava ja salavihkaa suostutteleva retorinen strategia, jolla hallitsijat ja eliitit johdattelevat alamaiset näkemään maailman itselleen sopivalla tavalla. Näiden kaikkien metaforan piirteiden ja käyttötapojen taustalta olen tässä tutkielmassa halunnut nostaa esiin vielä perustavanlaatuisemman periaatteen, poliittisuuden ja metaforisuuden analogian. Kummassakin on pohjimmiltaan kyse luovasta kyvystä ja toiminnasta, jolla ihminen näkee ja tekee maailmaansa uudelleen, toisin.

Toivon tutkielmani osoittaneen, että retoriikka yleensä ja metafora erityisesti voi olla paitsi politiikan epäpolitisoinniva, ideologisten näkemysten luonnollistamisen ja epäoikeudenmukaisen *status quon* oikeuttamisen työkalu, myös edistyksellisen ja politisoivan politiikan, mahdollisten maailmojen kuvittelun ja radikaalin toisin näkemisen periaate. Yhtenä tutkielmani motoista siteerasin italialaisfilosofi Antonio Gramscia: ”Kriisi perustuukin juuri siihen, että vanha on kuolemassa, mutta uusi ei voi syntyä: tänä välikautena esiintyy mitä vaihtelevimpia sairaalloisia ilmiöitä.” (Gramsci 1982, 16.) Kaikessa poliittisessa retoriikassa – ja aivan erityisesti poliittisen mielikuvituksen kuoleentumisen ja sairaalloisten välikausien aikana – tarvitaan tuoreita, eläviä metaforia, jotta uusi voi syntyä.

9. LÄHTEET

- Ahokas, Jussi & Holappa, Lauri (2015), ”Kun Kreikka haastoi eurooppalaisen talouskurin”, *niin&näin* 3/2015, 114–115.
- Ahrens, Kathleen, toim. (2009), *Politics, Gender and Conceptual Metaphors*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Ampuja, Marko & Harjuniemi, Timo (2019), ”Established ideas from established institutions: austerity and structural reforms in the Finnish economic policy debate”, *Critical Policy Studies* 13 (4), 451–469.
- Ankersmit, Frank R. (1993), ”Metaphor in Political Theory”, teoksessa Ankersmit & Mooij (toim.) 1993a, 155–202.
- Ankersmit, Frank R. (1996), *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*. Stanford (California): Stanford University Press.
- Ankersmit, Frank R. & Mooij, Jan Johann Albinn, toim. (1993a), *Knowledge and Language. Volume III: Metaphor and Knowledge*. Dordrecht/London/Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Ankersmit, Frank R. & Mooij, Jan Johann Albinn (1993b), ”Introduction”, teoksessa Ankersmit & Mooij (toim.) 1993a, 1–17.
- Aristoteles (1991), *Teokset VIII. Poliitiikka*. Suom. A. M. Anttila. Helsinki: Gaudeamus. [Viittaus *Pol.* sekä Bekker-numerointi.]
- Aristoteles (1992), *Teokset III. Fysiikka*. Suom. Tuija Jatakari & Kati Näätsaari. Helsinki: Gaudeamus. [Viittaus *Phys.* sekä Bekker-numerointi.]
- Aristoteles (1997), *Teokset IX. Retoriikka ja Runousoppi*. Suom. Paavo Hohti & Päivi Myllykoski. Helsinki: Gaudeamus. [Viittaukset *Rhet.* ja *Poet.* sekä Bekker-numerointi.]
- Aristoteles (2002), *Teokset II. Topiikka ja Sofistiset kumoamiset*. Suom. Juha Sihvola & Marke Ahonen. Helsinki: Gaudeamus. [Viittaus *Top.* sekä Bekker-numerointi.]
- Aristotle (1959), *The Works of Aristotle volume XI. Rhetorica; De Rhetorica ad Alexandrum; De Poetica*. Toim. W. D. Ross. Käänt. W. Rhys Roberts, E. S. Forster & Ingram Bywater. Oxford: Clarendon Press. [Viittaus Aristotle 1959 sekä Bekker-numerointi.]
- Assemblée nationale constituante (1789), *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen*. https://fr.wikisource.org/wiki/D%C3%A9claration_des_Droits_de_l%27Homme_et_du_Citoyen (luettu 28.10.2020). [Viittaus Déclaration 1789.]
- Astell, Mary (1730), *Some Reflections upon Marriage. With Additions. The Fourth Edition*. London: William Parker. <https://www.gutenberg.org/files/61143/61143-h/61143-h.htm> (luettu 11.11.2020).
- Attie, Katherine B. (2008), ”Re-membering the Body Politic: Hobbes and the Construction of Civic Immortality”, *English Literary History* 75 (3), 497–530.
- Bachelard, Gaston (2003), *Tilan poeetiikka*. Suom. Tarja Roinila. 3. painos. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Nemo. Ranskankielinen alkuteos *La poétique de l’espace*, 1957.
- Barthes, Roland (1994), *Mytologioita*. Suom. Panu Minkkinen. Helsinki: Gaudeamus. Ranskankielinen alkuteos *Mythologies*, 1957.
- Beer, Francis A. & De Landtsheer, Christ’l, toim. (2004), *Metaphorical World Politics*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Berggren, Douglas (1962), ”The Use and Abuse of Metaphor, I”, *The Review of Metaphysics* 16 (2), 237–258.
- Berggren, Douglas (1963), ”The Use and Abuse of Metaphor, II”, *The Review of Metaphysics* 16 (3), 450–472.
- Berta, Giuseppe (2002), ”The interregnum: Turin, Fiat and industrial conflict between war and Fascism”, teoksessa Chris Wrigley (toim.), *Challenges of Labour. Central and western Europe 1917–1920*. 2. painos/e-kirja. London and New York: Routledge, 105–124.
- Besançon, Julien (1968), *Les murs ont la parole: journal mural mai 1968, Sorbonne, Odéon, Nanterre, etc.* Paris: Tchou.

- Black, Max (1962a), "Metaphor", teoksessa *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*. Ithaca and London: Cornell University Press, 25–47.
- Black, Max (1962b), "Models and Archetypes", teoksessa *Models and Metaphors*, 219–243.
- Black, Max (1993), "More about metaphor", teoksessa Ortony (toim.) 1993a, 19–41.
- Blumenberg, Hans (2010), *Paradigms for a Metaphorology*. Käänt. Robert Savage. Ithaca (New York): Cornell University Press. Saksankielinen alkuteos *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 1960.
- Blyth, Mark (2017), *Talouskuri. Vaarallisen opin historia*. Suom. Hannu Laurila ja työryhmä. Tampere: Vastapaino. Englanninkielinen alkuteos *Austerity. The History of a Dangerous Idea*, 2013.
- Bollermann, Karen & Nederman, Cary (2016), "John of Salisbury", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (toim.), URL = < <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/john-salisbury/> > (luettu 10.11.2019).
- Boothman, Derek (2014), "General Introduction", teoksessa Antonio Gramsci, *A Great and Terrible World. The Pre-Prison Letters, 1908–1926*, toim. & käänt. Derek Boothman. London: Lawrence & Wishart, 9–61.
- Boyd, Richard (1993), "Metaphor and theory change: What is "metaphor" a metaphor for?", teoksessa Ortony (toim.) 1993a, 481–532.
- Bredenkamp, Horst (2007), "Thomas Hobbes's Visual Strategies", teoksessa Springborg (toim.) 2007, 29–60.
- Carlucci, Alessandro (2013), *Gramsci and Languages. Unification, Diversity, Hegemony*. Leiden/Boston: Brill.
- Carver, Terrel & Pikalo, Jernej, toim. (2008), *Political Language and Metaphor. Interpreting and changing the world*. London and New York: Routledge.
- Channell, David F. (1991), *The Vital Machine. A Study of Technology and Organic Life*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Charteris-Black, Jonathan (2005), *Politicians and Rhetorics. The Persuasive Power of Metaphor*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan.
- Cicero, Marcus Tullius (2006), *Puhujasta*. Suom. Aulikki Vuola. Helsinki: Gaudeamus. Latinankielinen alkuteos *De Oratore*. [Viittaus *De Orat.* sekä kirjan ja pykälän numero.]
- Clark, Martin (1978), *Antonio Gramsci and the Revolution that Failed*. 2. painos. New Haven and London: Yale University Press.
- Copeman, Jacob (2013), "The art of bleeding: memory, martyrdom, and portraits in blood", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (S1) [Special Issue], S149–S171.
- Culler, Jonathan (1994), *Ferdinand de Saussure*. Suom. Risto Heiskala. Helsinki: Tutkijaliitto. Englanninkielinen alkuteos 1976.
- Davidson, Donald (1978), "What Metaphors Mean", *Critical Inquiry* 5 (1), 31–47.
- Davidson, Donald (1993), "Mitä metaforat merkitsevät?", teoksessa Arto Haapala & Markus Lammenranta (toim.), *Kauneudesta kauhuun. Kirjoituksia taidefilosofiasta*. Suom. Markus Lammenranta. Helsinki: Gaudeamus, 197–218. Englanninkielinen alkuteksti, ks. yllä.
- Davies, William (2021), "New-Found Tribes", *London Review of Books* 43 (3), 13–14.
- Demjén, Zsófia & Semino, Elena (2016a), "Introduction. Metaphor and Language", teoksessa Semino & Demjén (toim.) 2016, 1–10.
- Demjén, Zsófia & Semino, Elena (2016b), "Using metaphor in healthcare. Physical health", teoksessa Semino & Demjén (toim.) 2016, 385–399.
- Donne, John (1972), *John Donne. A Selection of His Poetry*. Toim. John Hayward. 12. painos. Harmondsworth: Penguin Books. (Runot alun perin n. vuosilta 1593–1631.)
- Drulák, Petr (2008), "Identifying and assessing metaphors. Discourse on EU reform", teoksessa Carver & Pikalo (toim.) 2008, 105–118.
- Eco, Umberto (1983), "The Scandal of Metaphor. Metaphorology and Semiotics", *Poetics Today* 4 (2), 217–257.
- Eco, Umberto (1984), *Semiotics and the Philosophy of Language*. Basingstoke: Macmillan Press.

- Eliot, T. S. (1988), *Autio maa. Neljä kvartettia ja muita runoja*. Toim. Lauri Viljanen & Kai Laitinen. Suom. Yrjö Kaijärvi, Sinikka Kallio-Visapää, Kai Laitinen, Juha Mannerkorpi, Kai Mäkinen, Leo Tiainen & Lauri Viljanen. 3. painos. Helsinki: Otava.
- Elovaara, Raili (1992), *”Olen tyhjä huone.” Tutkielma sanataiteen metaforista ja symboleista*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Eskelinen, Teppo (2012), ”Mitä Occupy on?”, teoksessa Carla Blumenkranz, Keith Gessen, Mark Greif, Sarah Leonard, Sarah Resnick, Nikil Saval, Eli Schmitt & Astra Taylor (toim.), *Occupy!* Helsinki: Into Kustannus, 5–14. Englanninkielinen alkuteos *Occupy! Scenes From Occupied America*, 2011.
- Feenberg, Andrew & Freedman, Jim (2001), *When Poetry Ruled the Streets. The French May Events of 1968*. Albany: State University of New York Press.
- Feola, Michael (2014), ”Speaking Subjects and Democratic Space: Rancière and the Politics of Speech”, *Polity* 46 (4), 498–519.
- FIDH/HLHR (2014), *Downgrading rights: the cost of austerity in Greece*. FIDH - International Federation for Human Rights/The Hellenic League for Human Rights (HLHR). https://www.hlhr.gr/wp-content/uploads/2017/02/downgrading_rights.pdf (luettu 28.10.2020).
- Fiori, Giuseppe (1990), *Antonio Gramsci. Life of a Revolutionary*. Käänt. Tom Nairn. London: Verso. Italiankielinen alkuteos *Vita di Antonio Gramsci*, 1966.
- Fiskio, Janet (2012), ”Apocalypse and Ecotopia: Narratives in Global Climate Change Discourse”, *Race, Gender & Class* 19 (1/2), 12–36.
- Fludernik, Monika (2011), ”Introduction”, teoksessa Monika Fludernik (toim.), *Beyond Cognitive Metaphor Theory. Perspectives on Literary Metaphor*. New York: Routledge, 1–16.
- Franke, William (2000), ”Metaphor and the Making of Sense: The Contemporary Metaphor Renaissance”, *Philosophy and Rhetoric* 33 (2) 137–153.
- Fraser, Nancy (2019), *The Old is Dying and The New Cannot Be Born. From Progressive Neoliberalism to Trump and Beyond*. London: Verso.
- Fridolfsson, Charlotte (2008), ”Political protest and metaphor”, teoksessa Carver & Pikalo (toim.) 2008, 132–147.
- Gadamer, Hans-Georg (2004), ”Kieli ja ymmärtäminen”, teoksessa Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Valikoinut ja suomentanut Ismo Nikander. Tampere: Vastapaino, 90–109. Saksankielinen alkuteksti ”Sprache und Verstehen”, 1970.
- Geary, James (2011), *I Is an Other. The Secret Life of Metaphor and How It Shapes the Way We See the World*. New York: HarperCollins Publishers.
- Geertz, Clifford (1973), ”Ideology As a Cultural System”, teoksessa *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 193–233.
- Glebkin, Vladimir (2013), ”A socio-cultural history of the machine metaphor”, *Review of Cognitive Linguistics* 11 (1), 145–162.
- Goatly, Andrew (2007), *Washing the Brain – Metaphor and Hidden Ideology*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Goodman, Nelson (1978), *Ways of Worldmaking*. Brighton: The Harvester Press.
- Goodman, Nelson (1988), *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*. 2nd edition. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc. (Alun perin julkaistu 1968.)
- Goya y Lucientes, Francisco (1969), *Los Caprichos. With a new Introduction by Philip Hofer*. New York: Dover Publications. (Alun perin julkaistu 1799.)
- Gramsci, Antonio (1976), *Työväenluokan yhtenäisyys. ”L’Ordine Nuovossa” julkaistuja artikkeleita 1919–1920*. Suom. Martti Berger, Mikael Böök, Riitta Ahonen & Raija-Liisa Pöllä. Moskova: Edistys.
- Gramsci, Antonio (1977a), *Selections from Political Writings (1910–1920)*. Valikoinut ja toim. Quintin Hoare, käänt. John Mathews. London: Lawrence and Wishart.
- Gramsci, Antonio (1977b), *Quaderni del carcere. Edizione critica dell’Istituto Gramsci*. (4 nidettä.) Toim. Valentino Gerratana. 2. painos. Torino: Einaudi.

- Gramsci, Antonio (1982), *Vankilavihkot. Valikoima 2*. Toim. Mikael Böök, suom. Martti Berger, Mikael Böök & Leena Talvio. Helsinki: Kansankulttuuri. Italiankielinen alkuteos *Quaderni del carcere*, 1975.
- Hakkarainen, Jani (2005), ”The Materialist of Malmesbury and the Experimentalist of Edinburgh. Hume’s and Hobbes’ Conceptions of Imagination Compared”, *Hobbes Studies* 17, 72–107.
- Hall, Stuart (1992a), ”Kulttuuritaistelu ja vastarinta”, teoksessa Juha Koivisto, Mikko Lehtonen, Timo Uusitupa & Lawrence Grossberg (toim.), *Kulttuurin ja politiikan murroksia*. Tampere: Vastapaino, 307–321. (Suomentajaa ei mainittu.)
- Hall, Stuart (1992b), ”Postmodernismista ja artikulaatiosta. Stuart Hallin haastattelu”, teoksessa *Kulttuurin ja politiikan murroksia*, 355–380. (Suomentajaa ei mainittu.)
- Hallward, Peter (2009), ”Staging Equality: Rancière’s Theatrocracy and the Limits of Anarchic Equality”, teoksessa Rockhill & Watts (toim.) 2009a, 140–157.
- Harvilahti, Lauri, Kalliokoski, Jyrki, Nikanne, Urpo & Onikki, Tiina, toim. (1992), *Metafora. Ikkuna kieleen, mieleen ja kulttuuriin*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hart, Christopher (2008), ”Critical discourse analysis and metaphor: toward a theoretical framework”, *Critical Discourse Studies* 5 (2), 91–106.
- Haug, Wolfgang Fritz (1991), ”Tietoisuusdiskurssi, ideologia ja *camera obscura*”, teoksessa Koivisto & Mehtonen (toim.) 1991, 89–120. Lyhentäen suom. Veikko Pietilä. Saksankielinen alkuteksti ”Die Camera obscura des Bewusstseins. Kritik der Subjekt/Objekt-Artikulation im Marxismus”, 1984.
- Havu, Sauli (2019), ”*Poliksen* pauloissa. Antidemokraattiset elementit Hannah Arendtin ajattelussa”, *Politiikka* 61 (4), 287–307.
- Hawkes, Terence (1972), *Metaphor*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Heinonen, Visa & Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa (2007), ”Talouspolitiikan retoriikka”, teoksessa Marja-Liisa Kakkuri-Knuuttila (toim.), *Argumentti ja kritiikki*. 7. painos. Helsinki: Gaudeamus, 273–302.
- Hester, Marcus B. (1967), *The Meaning of Poetic Metaphor*. The Hague/Paris: Mouton & Co.
- Hewlett, Nick (2010), *Badiou, Balibar, Rancière. Re-thinking Emancipation*. 2. painos. London: Continuum.
- Hirvonen, Ari (2010), ”Tasa-arvon demokratia – Jacques Rancière, erimielisyyden ajattelija”, teoksessa Toomas Kotkas & Susanna Lindroos-Hovinheimo (toim.), *Yhteiskuntateorioiden oikeus*. Helsinki: Tutkijaliitto, 327–376.
- Hirvonen, Ari (2017), ”Emansipaation politiikka. Turvallisuusjärjestys ja protestinäyttämöt”, teoksessa Tuomikoski (toim.) 2017a, 130–169.
- Hobbes, Thomas (1647), *Elementa philosophica de cive*. Amsterdam: Lowijs Elzevier (täydennetty laitos; *De cive* julkaistiin ensi kertaa 1642). https://archive.org/details/bub_gb_VxUMFGXmYkC/mode/2up (luettu 10.11.2019).
- Hobbes, Thomas (1651), ”The Answer of Mr. Hobbes to Sir Will. D’avenant’s preface before Gondibert”, teoksessa Sir William D’avenant, *Gondibert: an Heroick Poem*. London: John Holden, 52–64. <https://archive.org/details/gondibertheroick00dave> (luettu 15.11.2019).
- Hobbes, Thomas (1668), *Leviathan, sive, De materia, forma, & potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*. Amsterdam: Johan Blau. <https://archive.org/details/leviathansivedem00hobb> (luettu 10.11.2019).
- Hobbes, Thomas (1982), *De cive, or, The citizen*. Toim. Sterling P. Lamprecht, käänt. Thomas Hobbes. Westport (Conn.): Greenwood Press. (*De cive* julkaistiin ensi kertaa englanniksi 1651.)
- Hobbes, Thomas (1999), *Leviathan eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*. Suom. Tuomo Aho. Tampere: Vastapaino. Englanninkielinen alkuteos *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, 1651.
- Hobbes, Thomas (2003), *Leviathan. Revised student edition*. Toim. Richard Tuck. 6. painos. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David (2008), *An Enquiry concerning Human Understanding*. Toim. Peter Millican. 2. painos. Oxford: Oxford University Press. (Julkaistu alun perin 1748.) [Viittaus osaston ja kappaleen numeroon.]

- Huttunen, Rauno (2019), ”Jürgen Habermasin yhteiskuntateoriat”, teoksessa Ilkka Kauppinen, Miikka Pyykönen & Olli-Pekka Moisio (toim.), *1900-luvun saksalainen yhteiskuntateoria*. Helsinki: Gaudeamus, 148–170.
- Hyvärinen, Matti, Kurunmäki, Jussi, Palonen, Kari, Pulkkinen, Tuija & Stenius, Henrik, toim. (2003), *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Tampere: Vastapaino.
- Jakobson, Roman (1956), ”Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances”, teoksessa Roman Jakobson & Morris Halle, *Fundamentals of Language*. Janua linguarum, Series minor 1. The Hague: Mouton & Co., 53–82.
- Jansen, Julia (2016), ”Husserl”, teoksessa Kind (toim.) 2016, 69–81.
- Johnston, David (1986), *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton (N. J.): Princeton University Press.
- Kant, Immanuel (2013), *Puhtaan järjen kritiikki*. Suom. Markus Nikkarla & Kreetta Ranki. Helsinki: Gaudeamus. Saksankielinen alkuteos *Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787.
- Kantorowicz, Ernst H. (1981), *The King’s Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. 6. painos. Princeton (N. J.): Princeton University Press.
- Kaplan, David M. (2003), *Ricœur’s Critical Theory*. Albany: State University of New York Press.
- Kauppinen, Anneli (1992), ”Kaksivuotias analogioiden maailmassa”, teoksessa Harvilahti *et al.* (toim.) 1992, 187–216.
- Kauranen, Ralf & Pollari, Mikko (2009), ”Yksilön vapaus ja anarkian uhka”, teoksessa Anu-Hanna Anttila, Ralf Kauranen, Olli Löytty, Mikko Pollari, Pekka Rantanen & Petri Ruuska, *Kuriton kansa. Poliittinen mielikuvitus vuoden 1905 suurlakon ajan Suomessa*. Tampere: Vastapaino, 191–219.
- Kearney, Richard (2004), *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva*. Aldershot: Ashgate.
- Kearney, Richard & Ricœur, Paul (2004a), ”Myth as the Bearer of Possible Worlds”, teoksessa Kearney 2004, 117–125. (Haastattelu/dialogi vuodelta 1978.)
- Kearney, Richard & Ricœur, Paul (2004b), ”The Creativity of Language”, teoksessa Kearney 2004, 127–143. (Haastattelu/dialogi vuodelta 1981.)
- Keller, Evelyn Fox (2003), *Making Sense of Life: Explaining Biological Development with Models, Metaphors, and Machines*. Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press.
- Keskinen, Kuisma & Moisio, Matias (2019), ”Terve talous, kipeät leikkaukset – Talouskuri ja terveysretoriikka”, verkkolehti *Alusta* (28.3.2019). <https://alusta.uta.fi/2019/03/28/terve-talous-kipeat-leikkaukset-talouskuri-ja-terveysretoriikka/> (luettu 13.5.2019).
- Kind, Amy, toim. (2016), *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*. London: Routledge.
- Kittay, Eva F. (1987), *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*. Oxford: Clarendon Press.
- Kivistö, Sari & Pihlström, Sami (2018), *Sivistyksen puolustus. Miksi akateemista elämää tarvitaan?* 2. painos. Helsinki: Gaudeamus.
- Koistinen, Olli (2013), ”Johdatus Puhtaan järjen kritiikkiin”, teoksessa Kant (2013), 13–46.
- Koivisto, Juha & Mehtonen, Lauri, toim. (1991), *Otteita ideologiasta*. Tampere: Tampereen yliopisto, Tiedotusopin laitos (Julkaisuja, A 75).
- Konopka, Andrzej (2002), ”Grand metaphors of biology in the genome era”, *Computers and Chemistry* 26, 397–401.
- Korhonen, Ari (2017), ”Filosofi ja hänen köyhänsä. Rancièren käsitys emansipaatiosta”, teoksessa Tuomikoski (toim.) 2017a, 40–68.
- Kornprobst, Markus, Pouliot, Vincent, Shah, Nisha & Zaiotti, Ruben, toim. (2008), *Metaphors of Globalization. Mirrors, Magicians and Mutinies*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kortelainen, Ilmari (2005), *Paul Ricœurin metaforateoria*. Pro gradu, Tampereen yliopisto. <https://trepo.tuni.fi/handle/10024/92621> (luettu 29.5.2020).
- Koteyko, Nelya & Atanasova, Dimitrinka (2016), ”Metaphor and the representation of scientific issues: climate change in print and online media”, teoksessa Semino & Demjén (toim.) 2016, 296–308.

- Krugman, Paul (2015), "Nobody Understands Debt", *The New York Times* (9.2.2015). <https://www.nytimes.com/2015/02/09/opinion/paul-krugman-nobody-understands-debt.html?ref=opinion&r=0> (luettu 10.11.2020).
- Kyyrönen, Otto (2020), *Ideology as Praxis: Projekt Ideologie-Theorie's Critical-Structural Theory of Ideology*. Pro gradu, Tampereen yliopisto. <https://trepo.tuni.fi/handle/10024/120963> (luettu 10.12.2020).
- Kövecses, Zoltán (2016), "Conceptual metaphor theory", teoksessa Semino & Demjén (toim.) 2016, 13–27.
- Laird, Kieran (2005), "The Body Politic", teoksessa Iain Mackenzie (toim.), *Political Concepts. A Reader and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 617–627.
- Lakkala, Keijo (2014), *Utopia tänään. Yhteiskunnallisen mielikuvituksen metodologiaa*. Jyväskylä: Kampus Kustannus.
- Lakoff, George (1992), "Metaphor and war: The metaphor system used to justify war in the gulf", teoksessa Martin Pütz (toim.), *Thirty Years of Linguistic Evolution. Studies in Honour of René Dirven on the Occasion of his Sixtieth Birthday*. Philadelphia/Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 463–481. (Teksti on julkaistu useampaan otteeseen; varhaisin, sähköpostitse kierrätetty versio vuonna 1990.)
- Lakoff, George (1993), "The contemporary theory of metaphor", teoksessa Ortony (toim.) 1993a, 202–251.
- Lakoff, George & Johnson, Mark (2003), *Metaphors We Live By* (with a new afterword). Chicago and London: Chicago University Press. (Alun perin julkaistu 1980.)
- Lappalainen, Pertti (1992), *Politiikan mahdollistuminen. Osallistuminen, suvereniteetti ja pluralistinen valtiokäsitys*. Väitöskirja, Acta Universitatis Tamperensis ser A vol 348. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Leatherdale, W. H. (1974), *The Role of Analogy, Model and Metaphor in Science*. Amsterdam/Oxford/New York: North Holland Publishing Company/American Elsevier.
- Le Goff, Jacques, (1989) "Head or Heart? The Political Use of Body Metaphors in the Middle Ages", teoksessa Michael Feher, Ramona Naddaff & Nadia Tazi (toim.), *Fragments for a History of the Human Body*. Käänt. Patricia Ranum. New York: Zone, 12–27.
- Leijenhorst, Cees (2007), "Sense and Nonsense about Sense. Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination", teoksessa Springborg (toim.) 2007, 82–108.
- Lenin, V. I. (1967), "Työväenpuolueen suhteesta uskontoon", teoksessa *Valitut teokset neljässä osassa. 2*. Moskova: Edistys, 142–151. Venäjänkielinen alkuteksti 1909. (Suomentajaa ei mainittu.)
- Levin, Samuel R. (1982), "Aristotle's Theory of Metaphor", *Philosophy and Rhetoric* 15 (1), 24–46.
- Levin, Samuel R. (1988), *Metaphoric Worlds. Conceptions of a Romantic Nature*. New Haven and London: Yale University Press.
- Levin, Samuel R. (1993), "Poetry, Knowledge, and Metaphor", teoksessa Ankersmit & Muij (toim.) 1993a, 81–93.
- Lindroos-Hovinheimo, Susanna (2017), "Erimielisyyksien järjestys. Rancièrelaisia huomioita oikeudesta", teoksessa Tuomikoski (toim.) 2017a, 115–129.
- Livius (Titus Livius) (1994), *Roman syntyy. Ab urbe condita I–II*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Porvoo/Helsinki/Juva: WSOY.
- Loheit, Jan (2018), "Metapher", teoksessa Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle & Wolfgang Küttler (toim.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus 9/1, Maschinerie bis Mitstimmung*. Hamburg: Argument, 683–700.
- Luxemburg, Rosa (1973), *Sosialidemokratian kriisi ("Junius-pamletti")*. Suom. Matti Viikari. Helsinki: Otava. Saksankielinen alkuteos *Die Krise der Sozialdemokratie*, 1916.
- Marx, Karl (1978a), "Louis Bonaparten brumairekuun kahdeksastoista", teoksessa *Valitut teokset (6 osaa), 3. osa [VT3]*. Moskova: Edistys, 148–259. Saksankielinen alkuteos *Der 18te Brumaire des Louis Napoleon*, 1852. (Suomentajaa ei mainittu.)
- Marx, Karl (1978b), "Kansalaissota Ranskassa", teoksessa VT3, 413–501. Englanninkielinen alkuteos *The Civil War in France: Address of the General Council of the International Working-Men's Association*, 1871. (Suomentajaa ei mainittu.)

- Marx, Karl (2009), ”Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä. Johdanto”, teoksessa *Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä*. Suom. Jukka Heiskanen & Vesa Oittinen (johdanto). Jyväskylä: Minerva Kustannus, 81–97. Saksankielinen alkuteksti ”Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, 1844.
- Matherne, Samantha (2016), ”Kant’s theory of the imagination”, teoksessa Kind (toim.) 2016, 55–68.
- McNally, Mark (2017), ”Socialism and democratic strategy in Italy’s *Biennio Rosso*: Gramsci *contra* Treves”, *Journal of Modern Italian Studies* 22 (3), 314–337.
- Mecchia, Giuseppina (2009), ”The Classics and Critical Theory in Postmodern France: The Case of Jacques Rancière”, teoksessa Rockhill & Watts (toim.) 2009a, 67–82.
- Menning, Nancy (2018), ”Narrating climate change as a rite of passage”, *Climatic change* 147 (1), 343–353.
- Meretoja, Hanna (2020), ”Stop Narrating the Pandemic as a Story of War”. Blogikirjoitus *Instrumental Narratives* -tutkimusprojektin blogissa (25.5.2020). <https://instrumentalnarratives.wordpress.com/2020/05/25/hanna-meretoja-pandemic-story-of-war/> (luettu 30.5.2020).
- Mooij, Jan Johann Albinn (1993), ”Metaphor and Truth: A Liberal Approach”, teoksessa Ankersmit & Mooij (toim.) 1993a, 67–80.
- Musolff, Andreas (2016), ”Metaphor and persuasion in politics”, teoksessa Semino & Demjén (toim.) 2016, 309–322.
- Mäkelä, Johanna (1995), ”Pierre Bourdieu – erottautumisen teoreetikko”, teoksessa Risto Heiskala (toim.), *Sosiologian teorian nykysuuntauksia*. 2. painos. Helsinki: Gaudeamus, 243–269.
- Neocleous, Mark (2003), *Imagining the State*. Maidenhead/Philadelphia: Open University Press.
- Nikanne, Urpo (1992), ”Metaforien mukana”, teoksessa Harvilahti *et al.* (toim.) 1992, 60–78.
- NLR* editors (1968), ”Introduction to Gramsci 1919–1920”, *New Left Review* 51, 22–27.
- Nogales, Patti D. (1999), *Metaphorically Speaking*. Stanford: CSLI Publications.
- Onikki, Tiina (1992), ”Paljon pystyssä”, teoksessa Harvilahti *et al.* (toim.) 1992, 33–59.
- Ortony, Andrew, toim. (1993a), *Metaphor and thought. Second edition*. Cambridge: Cambridge University Press. (Ensimmäinen editio julkaistu 1979.)
- Ortony, Andrew (1993b), ”Metaphor, language, and thought”, teoksessa Ortony (toim.) 1993a, 1–16.
- Paganini, Gianni (2007), ”Hobbes’s Critique of the Doctrine of Essences and Its Sources”, teoksessa Springborg (toim.) 2007, 337–357.
- Paivio, Allan & Walsh, Mary (1993), ”Psychological processes in metaphor comprehension and memory”, teoksessa Ortony (toim.) 1993a, 307–328.
- Palonen, Kari (2003a), ”Four Times of Politics: Policy, Polity, Politicking, and Politicization”, *Alternatives* 28, 171–186.
- Palonen, Kari (2003b), ”Politiikka”, teoksessa Hyvärinen *et al.* (toim.) 2003, 467–518.
- Palonen, Kari (2012), *Parlamentarismi retorisena politiikkana*. Tampere: Vastapaino.
- Panagia, Davide (2006), *The Poetics of Political Thinking*. Durham and London: Duke University Press.
- Pekonen, Kyösti (1989), ”Max Weber”, teoksessa Jukka Kanerva (toim.), *Politiikan teorian moderneja klassikkoja*. Helsinki: Gaudeamus, 173–197.
- Pekonen, Kyösti (1996), ”Elävä metafora antiautoritaarisen karisman retoriikkana”, *Politiikka* 38 (2), 98–110.
- Pellauer, David (1979), ”The Significance of the Text in Paul Ricœur’s Hermeneutical Theory”, teoksessa Reagan (toim.) 1979, 97–114.
- Pellauer, David (2007), *Ricoeur: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.
- Perelman, Chaïm (2007), *Retoriikan valtakunta*. Suom. Leevi Lehto. 2. painos. Tampere: Vastapaino. Ranskan-kielinen alkuteos *L’empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, 1977.
- Pettit, Philip (2008), *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton (N. J.) and Oxford: Princeton University Press.
- Philip, Gill (2016), ”Conventional and Novel Metaphors in language”, teoksessa Semino & Demjén (toim.) 2016, 219–232.

- Pietilä, Veikko (1991), ”Ideologiateoriat ja *Saksalainen ideologia*”, teoksessa Koivisto & Mehtonen (toim.) 1991, 53–87.
- Poutanen, Mikko (2017a), ”Talousskuriajattelun lyhyt oppimäärä”, verkkolehti *Alusta* (24.1.2017). <https://alusta.uta.fi/2017/01/24/talousskuriajattelun-lyhyt-oppimaara/> (luettu 28.10.2020).
- Poutanen, Mikko (2017b), ”Talousskuri Sipilän hallituksessa 2015–2017”, verkkolehti *Alusta* (7.3.2017). <https://alusta.uta.fi/2017/03/07/talousskuri-sipilan-hallituksessa-2015-2017/> (luettu 28.10.2020).
- PTK 50/1991 = Eduskunnan täysistunnon (13.9.1991) pöytäkirja PTK 50/1991 vp. https://www.eduskunta.fi/FI/vaski/Poytakirja/Documents/ptk_50+1991.pdf (luettu 13.5.2019).
- PTK 82/2010 = Eduskunnan täysistunnon (14.9.2010) pöytäkirja PTK 82/2010 vp. <https://www.eduskunta.fi/FI/Vaski/sivut/trip.aspx?triptype=ValtiopaivaAsiakirjat&docid=PTK+82/2010+ke+p+1> (luettu 12.11.2018).
- PTK 81/2012 = Eduskunnan täysistunnon (18.9.2012) pöytäkirja PTK 81/2012 vp. <https://www.eduskunta.fi/FI/Vaski/sivut/trip.aspx?triptype=ValtiopaivaAsiakirjat&docid=ptk+81/2012> (luettu 12.11.2018).
- PTK 81/2014 = Eduskunnan täysistunnon (16.9.2014) pöytäkirja 81/2014 vp. <https://www.eduskunta.fi/FI/Vaski/sivut/trip.aspx?triptype=ValtiopaivaAsiakirjat&docid=ptk+81/2014> (luettu 12.11.2018).
- PTK 41/2015 = Eduskunnan täysistunnon (29.9.2015) pöytäkirja PTK 41/2015 vp. https://www.eduskunta.fi/FI/vaski/Poytakirja/Documents/PTK_41+2015.pdf (luettu 9.11.2019).
- Pulkkinen, Jarmo (2009), ”Metaforat tieteellisessä ajattelussa”, teoksessa Leila Haaparanta, Timo Klemola, Jussi Kotkavirta & Sami Pihlström (toim.), *Kuva. Acta Philosophica Tamperensia* vol. 5. Tampere: Tampere University Press, 289–299.
- Pulkkinen, Tuija (2003), ”Valtio”, teoksessa Hyvärinen *et al.* (toim.), 213–255.
- Pyhtilä, Marko (2015), ”Guy Debord ja Kansainväliset situationistit”, teoksessa Miikka Pyykkönen & Ilkka Kauppinen (toim.), *1900-luvun ranskalainen yhteiskuntateoria*. Helsinki: Gaudeamus, 178–190.
- Quiggin, John (2014), *Zombitalous*. Suom. Hannu Laurila, Olli Herranen ja työryhmä. Englanninkielinen alkuteos *Zombie economics – How dead ideas still walk among us*, 2010.
- Quintilianus, Marcus Fabius (1966), *The Institutio Oratoria of Quintilian, vol. III* [kirjat VII–IX]. Käänt. H. E. Butler. 5. painos. The Loeb Classical Library 126. London: Heinemann. [Viittaus *Inst.* sekä kirjan, luvun ja pykälän numero.]
- Quintilianus, Marcus Fabius (2014), *Puhujan kasvatus. I–IV kirja*. Suom. Aulikki Vuola. Turku: Faros. Lati-nankielinen alkuteos *Institutio oratoria*. [Viittaus *Inst.* sekä kirjan, luvun ja pykälän numero.]
- Rancière, Jacques (2006), *Aistittavan osa. Esteettinen ja poliittinen*. Suom. Janne Kurki. Vantaa: Apeiron Kirjat. Ranskankielinen alkuteos *Le Partage du sensible*, 2000.
- Rancière, Jacques (2007), *On the Shores of Politics*. Käänt. Liz Heron. 2. painos. London/New York: Verso. Ranskankielinen alkuteos *Aux bords du politique*, 1992.
- Rancière, Jacques (2009), *Erimielisyys. Poliittikka ja filosofia*. Suom. Heikki Kujansivu. Helsinki: Tutkija-liitto. Ranskankielinen alkuteos *La Mésentente. Politique et philosophie*, 1995.
- Rancière, Jacques (2010), *Chronicles of Consensual Times*. Käänt. Steven Corcoran. London: Continuum. Ranskankielinen alkuteos *Chroniques des temps consensuels*, 2005.
- Rancière, Jacques (2014), *Hatred of Democracy*. Käänt. Steven Corcoran. 3. painos. London/New York: Verso. Ranskankielinen alkuteos *La haine de la démocratie*, 2005.
- Rancière, Jacques (2016), *Vapautunut katsoja*. Suom. Anna Tuomikoski & Janne Porttikivi. Helsinki: Tutki-jaliitto. Ranskankielinen alkuteos *Le spectateur émancipé*, 2008.
- Reagan, Charles E., toim. (1979), *Studies in the Philosophy of Paul Ricœur*. Athens (Ohio): Ohio University Press.
- Reagan, Charles E. (1996), *Paul Ricœur. His Life and His Work*. Chicago & London: The University of Chi-cago Press.
- Rehmann, Jan (2013), *Theories of Ideology. The Powers of Alienation and Subjection*. Leiden/Boston: Brill.

- Richards, I. A. (1970), *Principles of Literary Criticism*. 7. painos. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Ricœur, Paul (1970), *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. Käänt. Denis Savage. New Haven: Yale University Press. Ranskankielinen alkuteos *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965.
- Ricœur, Paul (1975), *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul (1978a), *The Rule of Metaphor. Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*. Käänt. Robert Czerny (with Kathleen McLaughlin & John Costello). London and Henley: Routledge & Kegan Paul. Ranskankielinen alkuteos *La métaphore vive*, 1975.
- Ricœur, Paul (1978b), "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling", *Critical Inquiry* 5 (1), 143–159.
- Ricœur, Paul (1979), "Preface: Response to my Friends and Critics", teoksessa Reagan (toim.) 1979, xi–xxi.
- Ricœur, Paul (1986), *Lectures on ideology and utopia*. Toim. George H. Taylor. New York: Columbia University Press.
- Ricœur, Paul (1989a), "The hermeneutical function of distancing", teoksessa *Hermeneutics and the human sciences [HHS]*. Toim. & käänt. John B. Thompson. 9. painos. Cambridge: Cambridge University Press, 131–144. Ranskankielinen alkuteksti "La fonction herméneutique de la distanciation", 1975.
- Ricœur, Paul (1989b), "Metaphor and the central problem of hermeneutics", teoksessa *HHS*, 165–181. Ranskankielinen alkuteksti "La métaphore et le problème central de l'herméneutique", 1972.
- Ricœur, Paul (1989c), "Hermeneutics and the critique of ideology", teoksessa *HHS*, 63–100. Ranskankielinen alkuteksti "Herméneutique et critique des ideologies", 1973.
- Ricœur, Paul (1991a), "The Function of Fiction in Shaping Reality", teoksessa Mario J. Valdés (toim.), *A Ricœur Reader. Reflection and Imagination [RR]*. New York: Harvester Wheatsheaf, 117–136. (Artikkeli julkaistu alun perin 1979.)
- Ricœur, Paul (1991b), "Poetry and Possibility", teoksessa *RR*, 448–462. (Haastattelu vuodelta 1982.)
- Ricœur, Paul (2000), *Tulkinnan teoria. Diskurssi ja merkityksen lisä*. Suom. Heikki Kujansivu. Helsinki: Tutkijaliitto. Englanninkielinen alkuteos *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 1976.
- Ricœur, Paul (2005a), "Eksistenssi ja hermeneutiikka", teoksessa Tontti (toim.) 2005a, 140–163. Suom. Jarkko Tontti. Ranskankielinen alkuteksti "Existence et herméneutique", 1965.
- Ricœur, Paul (2005b), "Mimesis, viittaus ja uudelleenahmottuminen", teoksessa Tontti (toim.) 2005a, 164–174. Suom. Antti Kauppinen. Ranskankielinen alkuteksti "Mimèsis, référence et refiguration dans Temps et récit", 1990.
- Ricœur, Paul (2008a), "Imagination in Discourse and in Action", teoksessa *From Text to Action. Essays in Hermeneutics, II [TA]*. Käänt. Kathleen Blamey & John B. Thompson. 2. painos. London & New York: Continuum, 164–183. Ranskankielinen alkuteksti "L'imagination dans le discours et dans l'action", 1976.
- Ricœur, Paul (2008b), "Ideology and Utopia", teoksessa *TA*, 300–316. Ranskankielinen alkuteksti "L'Idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social", 1986.
- Ringmar, Erik (2008), "Metaphors of social order", teoksessa Carver & Pikalo (toim.) 2008, 57–68.
- Rockhill, Gabriel (2009), "The Politics of Aesthetics: Political History and the Hermeneutics of Art", teoksessa Rockhill & Watts (toim.) 2009a, 195–215.
- Rockhill, Gabriel & Watts, Philip, toim. (2009a), *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*. Durham: Duke University Press.
- Rockhill, Gabriel & Watts, Philip (2009b), "Introduction. Jacques Rancière: *Thinker of Dissensus*", teoksessa Rockhill & Watts (toim.) 2009a, 1–12.
- Rorty, Richard (1991), "Introduction: Antirepresentationalism, ethnocentrism, and liberalism", teoksessa *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–17.
- Ross, Kristin (2002), *May '68 and Its Afterlives*. Chicago and London: University of Chicago Press.

- Rundblad, Gabriella (2016), "Metaphor acquisition and use in individuals with neurodevelopmental disorders", teoksessa Semino & Demjén (toim.) 2016, 486–502.
- Sawday, Jonathan (2007), *Engines of the Imagination. Renaissance culture and the rise of the machine*. London and New York: Routledge.
- Schaldenbrand, Mary (1979), "Metaphoric Imagination: Kinship Through Conflict", teoksessa Reagan (toim.) 1979, 57–81.
- Schoor, Carola (2015), "Political metaphor, a matter of purposeful style. On the rational, emotional and strategic purposes of political metaphor", *Metaphor and the Social World* 5 (1), 82–101.
- Schön, Donald (1993), "Generative metaphor: A perspective on problem-setting in social policy", teoksessa Ortony (toim.) 1993a, 137–163.
- Searle, John R. (1993), "Metaphor", teoksessa Ortony (toim.) 1993a, 83–111.
- Semino, Elena & Demjén, Zsófia, toim. (2016), *The Routledge Handbook of Metaphor and Language*. London and New York: Routledge.
- Shaw, Christopher & Nerlich, Brigitte (2015), "Metaphor as a mechanism of global climate change governance: A study of international policies, 1992–2012", *Ecological Economics* 109, 34–40.
- Sihvola, Juha (1991), "Selitykset", teoksessa Aristoteles 1991, 221–289.
- Sipilä, Juha (2017), "Soten valinnanvapauden toimeenpanon vaiheistus", blogiteksti (5.4.2017). <https://www.juhasi.fi/blogi/soten-valinnanvapauden-toimeenpanoon-vaiheistus/> (luettu 28.10.2020).
- Skinner, Quentin (1996), *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (1999), "Hobbes and the Purely Artificial Person of the State", *The Journal of Political Philosophy* 7 (1), 1–29.
- Skinner, Quentin (2002), *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2007), "Hobbes on Persons, Authors and Representatives", teoksessa Springborg (toim.) 2007, 157–180.
- Šklovski, Viktor (2001), "Taiteesta – keinona", teoksessa Pekka Pesonen & Timo Suni (toim.), *Venäläinen formalismi. Antologia*. Suom. Timo Suni. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 29–49. Venäjänkielinen alkuteksti "Iskusstvo, kak prijom", 1917.
- Sontag, Susan (1991), *Sairaus vertauskuvana & Aids ja sen vertauskuvat*. Suom. Osmo Saarinen. Helsinki: Love Kirjat. Englanninkieliset alkuteokset *Illness as Metaphor*, 1978 & *AIDS and Its Metaphors*, 1989.
- Spinoza, Benedictus de (1667), *Ethica ordine geometrico demonstrata*, teoksessa *Opera – Werke. Lateinisch und deutsch. Zweiter Band*. Toim. Konrad Blumenstock. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 84–557. (Julkaistu alun perin 1677.) [Viittaus teoksen osan ja proposition numeroilla.]
- Spinoza, Benedictus de (1994), *Etiikka*. Suom. Vesa Oittinen. Helsinki: Gaudeamus. Latinankielinen alkuteos *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677. [Viittaus teoksen osan ja proposition numeroilla.]
- Spriano, Paolo (1975), *The Occupation of the Factories: Italy 1920*. Käänt. Gwyn A. Williams. London: Pluto Press. Italiankielinen alkuteos *L'Occupazione delle fabbricche*, 1964.
- Springborg, Patricia, toim. (2007), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stenvoll, Dag (2008), "Slippery Slopes in political discourse", teoksessa Carver & Pikalo (toim.) 2008, 28–40.
- Stuckler, David & Basu, Sanjay (2013), *The Body Economic: Why Austerity Kills. Recessions, Budget Battles, and the Politics of Life and Death*. New York: Basic Books.
- Talpio, Niko (2019), "Kansanruumiin jalostaminen yhteiskunnallisen kontrollin muotona", *Hybris* 2/2019 (verkkolehti). <https://hybrislehti.net/kansanruumiin-jalostaminen-yhteiskunnallisen-kontrollin-muotona> (luettu 9.11.2019).
- Taverniers, Miriam (2002), *Metaphor and metaphorology. A selective genealogy of philosophical and linguistic conceptions of metaphor from Aristotle to the 1990s*. Gent: Academia Press.

- Tervala, Juha (2012), ”Euroalueen velkakriisi ja talouspolitiikka”, *Kansantaloudellinen aikakauskirja* 108 (4), 459–476.
- Thibodeau, Paul & Boroditsky, Lera (2011), ”Metaphors We Think With: The Role of Metaphor in Reasoning”, *PLoS ONE* 6 (2): e16782, 1–11.
- Thompson, John B. (1981), *Critical Hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tilli, Jouni (2017), *Miten puhumme, kun puhumme politiikkaa?* Jyväskylä: Atena.
- Tomperi, Tuukka (2017), ”Johdanto: Francis Bacon ja Uusi Atlantis”, teoksessa Mikko Lahtinen (toim.), *Matkoja utopiaan. 2. uudistettu laitos*. Tampere: Vastapaino, 79–107.
- Tontti, Jarkko, toim. (2005a), *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. Tampere: Vastapaino.
- Tontti, Jarkko (2005b), ”Olemisen haaste – 1900-luvun hermeneutiikan päälinjat”, teoksessa Tontti (toim.) 2005a, 50–81.
- Tralau, Johan (2007), ”Leviathan, the Beast of Myth. Medusa, Dionysos, and the Riddle of Hobbes’s Sovereign Monster”, teoksessa Springborg (toim.) 2007, 61–81.
- Tralau, Johan (2014), ”Deception, politics and aesthetics: The importance of Hobbes’s concept of metaphor”, *Contemporary Political Theory* 13 (2), 112–129.
- Tuomikoski, Anna, toim. (2017a), *Jacques Rancière ja erimielisyyden näyttämöt. Poliittika, oikeus, taide*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Tuomikoski, Anna (2017b), ”Erimielisyyden näyttämöillä. Johdatukseksi Jacques Rancièren ajatteluun”, teoksessa Tuomikoski (toim.) 2017a, 7–39.
- Turbayne, Colin M. (1991), *Metaphors for the Mind. The Creative Mind and Its Origins*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Valtioneuvosto (2015), ”Hallituksen vastaus välikysymykseen eurokriisin hoidosta ja Kreikan tilanteesta” (4.2.2015). <https://valtioneuvosto.fi/-/hallituksen-vastaus-valikysymykseen-eurokriisin-hoidosta-ja-kreikan-tilanteesta> (luettu 10.12.2018).
- Vesänen, Maria, Koivukangas, Paula, Thuneberg, Mikael & Mikkilä, Joonas (2012), *Tulevaisuuden tekijät. Tutkimus lukiolaisten arvomaailmasta ja yhteiskunnallisesta vaikuttamisesta*. Helsinki: Suomen Lukio-
laisten Liitto. https://lukio.fi/app/uploads/2019/07/tulevaisuuden_tekij_t.pdf (luettu 24.10.2020)
- Vico, Giambattista (1982), *Vico. Selected Writings*. Toim. ja käänt. Leon Pompa. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vološinov, Valentin (1990), *Kielen dialogisuus. Marxismi ja kielifilosofia*. Suom. Tapani Laine. Tampere: Vastapaino. Venäjänkielinen alkuteos *Marksizm i filosofija jazyka*, 1929.
- von Wright, Georg Henrik (1979), ”Wittgenstein suhteessa aikaansa”, teoksessa Ludwig Wittgenstein, *Yleisiä huomautuksia*. Toim. Georg Henrik von Wright & Heikki Nyman, suom. Heikki Nyman. Porvoo/Helsinki/Juva: WSOY, 11–27. Saksankielinen alkuteos *Vermischte Bemerkungen*, 1977.
- Walzer, Michael (1967), ”On the Role of Symbolism in Political Thought”, *Political Science Quarterly* 82 (2), 191–204.
- Weston, Kath (2013), ”Lifeblood, liquidity, and cash transfusions: beyond metaphor in the cultural study of finance”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (S1) [Special Issue], S24–S41.
- Williams, Raymond (1988), *Marxismi, kulttuuri ja kirjallisuus*. Suom. Mikko Lehtonen. Tampere: Vastapaino. Englanninkielinen alkuteos *Marxism and Literature*, 1977.
- Wittgenstein, Ludwig (1981), *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman. Porvoo/Helsinki/Juva: WSOY. Saksankielinen alkuteos *Philosophische Untersuchungen*, julkaistu ensiksi englanniksi 1953 nimellä *Philosophical Investigations*.
- [tunteamaton tekijä] (1968), *Ad C. Herennium. De Ratione Dicendi (Rhetorica ad Herennium)*. Käänt. Harry Caplan. 3. painos. The Loeb Classical Library 403. London: Heinemann. [Viittaus *Rhet. Her.* sekä kirjan, luvun ja pykälän numero.]

LIITE 1: POLIITTISTEN METAFORIEEN TUTKIMUKSEN NYKYPARADIGMA

Tutkin ehdottamani nykyparadigman (CMT + hallinnallisen retoriikan tutkimus) yleisyyttä kahdessa kansainvälisen politiikan ja globalisaation metaforia käsittelevässä kokoelmassa: *Metaphorical World Politics* (toim. Beer & De Landtsheer, 2004) ja *Metaphors of Globalization* (toim. Kornprobst *et al.*, 2008). Teokset sisältävät yhteensä 21 tutkimusartikkelia; johdanto- ja yhteenvetolukuja en sisällyttänyt katsaukseen. Kirjoittajat ovat affilioituneet tunnettuihin pohjoisamerikkalaisiin, brittiläisiin ja mannereurooppalaisiin yliopistoihin, ja kokoelmien voinee katsoa edustavan kansainvälisen politiikan tutkimuksen (varsin länsikeskeistä) valtavirtaa. Valitsin tarkoituksella teokset, joita luonnehtii metaforateoreettinen pluralismi eli joihin ei sisälly ohjelmallista sitoutumista CMT:aan (kuten esimerkiksi artikkelikokoelmassa *Politics, Gender and Conceptual Metaphors*, toim. Ahrens, 2009).

Etsin artikkeleista yhteyksiä olettamaani paradigmaan havainnoimalla seuraavia piirteitä: A) mainitaanko artikkelissa CMT²⁰³; B) onko CMT artikkelin hallitseva metaforateoreettinen kehys; ja C) onko artikkelin tutkimuskohde hallinnallinen (H), vaarallinen (V) vai politisoiva (P) retoriikka ja vastaavat metaforat.²⁰⁴ Tulokset on koottu seuraavan sivun taulukkoon. Yleisinä huomioina voi mainita:

A) CMT:aan viitataan 52%:ssa artikkeleista, muihin metaforateorioihin vain satunnaisesti. Hajamainintoja saavat trooppiretoriikan klassikko Kenneth Burke, vuorovaikutusteoreetikot Richards ja Black sekä pragmatistit Davidson, Rorty ja Searle. Aristoteles mainitaan lähinnä muodon vuoksi historiallisena edeltäjänä.

B) Tässä kyse on paljolti tulkinnasta; tutkijat eivät läheskään aina eksplikoi teoreettista positiotaan. CMT:n voi hahmottaa hallitsevaksi 24%:ssa artikkeleista (väljemmälle seuralalla 38%:ssa). Jälkimmäiseen lukuun sisältyvät myös epäselvät tapaukset. Joistakin artikkeleista on vaikea päätellä, onko CMT hallitseva teoriakehys.²⁰⁵ Oikeastaan CMT toimii usein pikemmin heuristisena esiyymäryksenä metaforasta kuin systemaattisesti sovellettuna teoriakehyksenä. Toisaalta muiden metaforateorioiden soveltaminen on lähes olematonta. Kenties politiikantutkijoille tietyn metaforateorian valitseminen ja soveltaminen ei ylipäätään ole niin tärkeää (vrt. eksplisiittisesti CMT:n puitteissa operoivat lingvistit kokoelmassa Ahrens [toim.] 2009, jonka artikkelit ovat sekä metaforateoreettisesti että metodologisesti huomattavasti yksityiskohtaisempia).

C) Hallinnallista retoriikkaa tutki 95% artikkeleista, vaarallista 10% ja politisoivaa 24%. Painotus ei riipu tieteenalasta, vaikka kansainvälisen politiikan tutkimuksen voikin olettaa keskittyvän hallinnalliseen retoriikkaan. Myös lingvistiikkaa ja sukupuolentutkimusta yhdistävän kokoelman Ahrens (toim.) 2009 painotus on hallinnallinen: artikkeleissa tutkitaan korkean tason poliitikkojen (parlamenttiedustajat, senaattorit,

²⁰³ Maininnaksi laskin teorian nimeämisen tai viittaukset keskeisiin teoreetikkoihin (George Lakoff, Mark Johnson, Mark Turner) sekä tunnetuimpiin CMT:n ja kriittisen diskurssianalyysin yhdistäjiin (Paul Chilton, Jonathan Charteris-Black).

²⁰⁴ Hallinnallisella tarkoitan retoriikkaa ”ylhäältä päin”; sen edustajiksi luen hallinnon, poliittisten eliittien sekä kansainvälisten organisaatioiden ja yhteistyöelinten ohella mm. vaikutusvaltaiset eturyhmät (kuten työmarkkinajärjestöt) ja valtavirtamedian. Hallinnallisen retoriikan toisena piirteenä olen aiemmin maininnut pyrkimyksen esittää tietyt politiikat ei-poliittisina ja välttämättöminä. Tässä en kuitenkaan tarkoita hallinnallisen retoriikan tutkimuksella vain ylhäältä alas suuntautuvan ideologisen suostuttelun ja hallinnon toimien oikeuttamisen, vaan ylipäätään hallinnon diskurssien tutkimusta (esim. Beer & Boynton teoksessa Beer & De Landtsheer [toim.] 2004) tutkivat polkumetaforia hallinnon sisäisessä diskurssissa, USA:n senaatin ulkopoliittikkakomitean keskusteluissa, joissa metafora toimii pikemmin kognitiivisena kuin ideologisenä työkaluna). Monet aineiston artikkeleista käsittelevät silti nimenomaan yleisöjä suostuttelevaa hallinnallista retoriikkaa. Vaarallisella retoriikalla tarkoitan epäinhimillistä, ulossulkemiseen ja/tai väkivaltaan rohkaisevia, esim. rasistisia diskursseja. Politisoivalla retoriikalla tarkoitan kulloisenkin puhekontekstin yleisen mielipiteen, konsensuksen tai diskursiivisen arkijärjen haastamista. Sitä voivat tuottaa eri tahot: niin yhteiskunnallisesti marginalisoidut (Rancièren osattomat), kansanliikkeet, tieteilijät kuin hallinnon sisäiset toimijat (kuten oppositio). Retoriikan eri muodot voivat myös yhdistyä: yhdysvaltalaiset kylmän sodan aikaiset metaforat kommunismista ja kommunisteista tuholaiseläiminä, syöpänä tai valtioruumiiseen tunkeutuvina sairauksina (ks. Gregg teoksessa Beer & De Landtsheer [toim.] 2004) ovat vaarallista retoriikkaa, mutta koska niitä käyttivät poliittisten ääriyhmien ohella laajasti valtion hallinto, media sekä ”kansakunnan äänenä” esiintyvät mielipidevaikuttajat, kyse oli samalla hallinnallisesta retoriikasta.

²⁰⁵ Esimerkiksi De Landtsheer ja De Vrij (teoksessa Beer & De Landtsheer [toim.] 2004) allekirjoittavat CMT:n pääväitteet (s. 166), mutta toisaalta omaa metodologista mallia (*metaphor power model*) rakentaessaan he viittaavat myös Aristoteleen metaforakäsitykseen, Max Blackin vuorovaikutusteoriaan ja Eva Kittayn jänniteteoriaan.

ministerit, liittokanslerit, presidentti) tapoja käyttää metaforia ja analysoidaan politiikkadokumenttien (*policy texts*) kieltä, sekä toisaalta puretaan mediadiskurssin ja mainonnan metaforisia naiskuvia (nämäkin ovat laajassa mielessä hallinnallista, ylhäältä alas suuntautuvaa ja normalisoivaa, retoriikkaa).

Väitteeni hallinnallisen retoriikan keskeisyydestä saa enemmän tukea kuin oletus CMT:n yleisyydestä (tässä tosin esiintyneen vaihtelua tieteenaloittain; vrt. kokoelmaan Ahrens [toim.] 2009). Paradigman (CMT + hallinnallinen retoriikka) mukaisia artikkeleita on aineistossa 24% (väljemmällä seullalla 38%).²⁰⁶ CMT:n tyranniasta ei voine puhua, mutta myöskään merkittävää yhtenäistä oppositiota sille ei löydy. Analyysini mukaan poliittisten metaforien tutkimus painottaa hallinnallisuutta, ja sikäli kuin se ylipäätään sisältää systemaattisempaa teoreettista reflektiota, CMT on selvä suosikkiehdokas.

| Artikkeli (kirjoittaja) | A) CMT mainittu | B) CMT hallitseva | C) Tutkimuskohde: hallinnallinen (H); vaarallinen (V); politisoiva (P) retoriikka |
|------------------------------------|--------------------|----------------------|---|
| <i>Metaphorical World Politics</i> | | | |
| Gregg | X | X | H & V |
| Ivie | | | H & V |
| Anderson | X | (X) | H |
| Herbeck | X | | H |
| Beer & Boynton | X | X | H |
| De Landtsheer & De Vrij | X | (X) | H |
| Shimko | X | X | H |
| Rosati & Campbell | X | | H |
| Luke | | | H |
| <i>Metaphors of Globalization</i> | | | |
| Kornprobst | | | H & P |
| Pouliot | X | (X) | H |
| Brassett | | | P & H |
| Zaiotti | | | H |
| Spicer | | | H |
| Hülsse | X | X | H |
| Mutimer | X | X | H |
| Luke | | | H |
| Sullivan | X | | P |
| Szeman | | | H & P |
| Shah | | | H & P |
| Falk | | | H |
| Yhteensä (n = 21) | 11 (≈52%) | 5 (8) (24%/38%) | H = 20 (95%); V = 2 (10%); P = 5 (24%) |

²⁰⁶ Huomaa otoksen vaikutus: kokoelman Ahrens (toim.) 2009 artikkeleista 100% on esittämäni paradigman mukaisia.