



laiset. (Suomalaisesta keskustelusta ks. Meriläinen 2002.)

Kulttuurin tutkimuksessa globalisaatiosta puhutaan vähän toisessa mielessä: globalisaatiokritiikillä tarkoitetaan täällä kolonialismin, eurosentrismin ja kansallisuusajattelun purkuun liittyvää ajatusta, että on tunnustettava eri kulttuurien osallisuus maailman kulttuurissa asettamatta lähtökohtaisesti jotakin kulttuuria (eurooppalaista) muita korkeammalle. Globalisaatiosta puhutaan tässä mielessä esimerkiksi kulttuuriantropologian, postkoloniaalisen kirjallisuuden tai monikulttuurisen Euroopan kirjallisuuden tutkimuksen yhteydessä. ”Globaali” ymmärretään tällöin ”glokaaliksi” (glocal), eurooppalaista universaalisuuspyrkimystä, yhtenäistä maailmankulttuuria tai yhtenäisiä kansallisia kulttuureja vastustavaksi maailmankulttuuriseksi ajattelutavaksi, joka tunnustaa kulttuurien erityisyyden (locality) ja samalla niiden (tasavertaisen) osallisuuden maailman (globaaliin) kulttuuriin (jolloin tuloksena on ”glocality”). (Ks. esim. Kupiainen et alii 2004). Kuten postkoloniaalisessa tutkimuksessa myös ”glokaalin” tutkimuksessa vallalla on jälkistrukturalistista perua oleva konstruktivistinen ajattelutapa, jonka mukaan käsitteet kuten ”kansakunta”, ”kansallinen kulttuuri”, ”järki” jne. eivät kuvaa mitään annettua vaan ovat (tietyistä valtapositiioista käsin rakennettuja) konstruktioita, jotka voitaisiin rakentaa toisinkin.<sup>1</sup> Tällä tavoin halutaan vastustaa käsitystä, että puhuessamme kansakunnasta, kulttuurista tai järjestä (eurooppalaisten etuoikeutena) puhuisimme jostakin annetusta ja kyseenalaistamattomasta. Kulttuurisella globalisaatiolla/glokalisaatiolla vastustetaan siis epäoikeutettuja kulttuurisia hegemoniapyrkimyksiä.

Kansalaisaktivistien ja kulttuurintutkijoiden globalisaatiokeskustelu näyttää paitsi koskevan eri asioita myös esittävän kaksi sangen vastakkaista kuvaa historiallisesta tilanteesta suhteessa kolonialismiin: eletäänkö nyt uutta kolonialismin vaihetta vai kolonialismin purkautumisen jälkeistä vaihetta. Lisäksi ne näyttävät toimivan hyvin erilaisista tieto-opillisista lähtökohdista käsin: kun kansalaisaktivistit puhuvat - kenties naiivin empiristisesti - kehitysmaiden hikipajoista, kapitalistien voitoista, maapalloa uhkaavasta luonnon tuhoamisesta ja tiedon pimityksestä yhtenäistetyin, hegemonisoituneen informaatiotulvan alle, ei konstruktivististen kulttuurin tutkijoiden mielestä konstruktioiden takaisesta todellisuudesta voida puhua. Radikaalien konstruktivistien hyvää tarkoitusta ei ole syytä epäillä - he haluavat antaa tilaa muillekin kuin eurosentrisille ja hegemonisessa asemassa oleville näkemyksille - mutta tämä ei tee heidän ajattelustaan tieto-opillisesti pätevää kritiikin lähtökohtaa. Sillä jos kaikki käsitykset ovat konstruktioita vailla kosketuskohtaa konstruktion ”ulkopuoliseen” todellisuuteen, ei ole mitään kriteereitä konstruktioiden pätevyydelle eikä siis myöskään mitään syytä jatkaa keskustelua niistä. Kun tässä artikkelissa haluan kuitenkin jatkaa keskustelua globalisaatiosta ja siitä, mitä se mahdollisesti merkitsee kirjallisuudentutkimuksen kannalta, lähdän siitä, että globalisaatiolla tarkoitetaan jotakin maapallolla muuallakin kuin pelkästään



ja vastustajansa ”pahoiksi”, nimittäin sanat ”demokratia” ja ”vapaus”, joita hän käyttää valtapolitiikkansa perusteluun. Näistä tai näiden kanssa läheisessä yhteydessä olevista käsitteistä on kuitenkin kysymys myös nykyisessä globalisaatiota/glokalisaatiota koskevassa keskustelussa. Ajatteluperinteen juuret ovat eurooppalaisessa valistuksessa ja historismissa.

### **Rousseau: järki, luonto, autonomia**

Samalla kun taloudellis-poliittista globalisaatiota tarkastellaan liberalistis-kapitalistisen järjestelmän uutena tapana riistää köyhiä maita (ja jättää samalla rikkaiden maiden köyhät oman onnensa nojaan), voidaan yhtyä A. Appadurain, S. Gikandin ja muiden käsitykseen, kun nämä toteavat, että globalisaatioon ideana ja ideologiana sisältyy länsimaisten valistuksellisten arvojen maailmanlaajuinen levittäminen: demokratian, vapauden, hyvinvoinnin, ihmisoikeuksien ihanteiden. (Apparudai 1990, 7; Gikandi, 1996 19-20, 37-44.) Nämä samat ihanteet olivat tunnetut Euroopassa jo siirtomaakauden viimeisinä vuosisatoina, vaikka siirtomaapolitiikka selvästi oli niiden vastaista. Globalisoituvan talouden perusteeksi esitetään hyvinvoinnin levittämistä köyhiin maihin tarkoituksella saattaa nämä samalle yhteiskunnallisen, taloudellisen ja poliittisen kehityksen tielle, jolla lännessä on saavutettu nykyinen elintaso ja yhteiskuntamuoto (, vaikka toki tiedetään, että ekologiset rajat tekevät mahdottomaksi läntisen maailman kulutustason saavuttamisen maapallonlaajuisesti). Globalisaatiota voidaan arvostella siitä, että nykyinen talouden toimintatapa ei edistä väitettyjä tavoitteita. Mutta kulttuurin tutkijoiden näkökulmasta on asetettava vielä toinenkin kysymys, joka koskee globalisaation ideologista perustelua. On kysyttävä, millä perusteella demokratia, vapaus, ihmisoikeudet ja (länsimaisittain määritelty) hyvinvointi ovat todella universaaleja ihanteita, eivätkä lännen muille kulttuuri-imperialistisesti tyrkyttämiä ajattelumalleja? Mikä tekee valistuksen ihanteista erityisiä muiden kulttuurien ja aikakausien ihanteisiin nähden, niin että niiden globaalia voittoa on pidettävä tavoiteltavana, vai tekeekö mikään? Ja mitä historistisella ajattelulla on tähän lisättävää? Pyrin etsimään vastauksia näihin kysymyksiin Rousseauin ja Herderin ajattelua tarkastelemalla, toisin sanoen tutkimalla viimeistä ranskalaisista valistusfilosofeista sekä historistisen, humanistisen tutkimuksen alullepanijaa.

Otsikossa mainitut avainsanat järki, luonto ja autonomia, joiden kautta Rousseauin ajattelun oleellisia ulottuvuuksia voidaan määrittää, ovat kaikki olleet keskeisiä valistuksesta alkavassa eurooppalaisessa perinteessä mutta joutuneet huonoon huutoon tai ainakin epäilyttävään valoon eräissä viimeaikaisissa kulttuurin tutkimuksen teoriaperinteissä. Valistuksen universaali järki näyttää monen mielestä nykyään sisällöllisesti rajoittuneelta, esimerkiksi valkoihoisen eurooppalaisen miehen järjeltä, ja sen yleis-pätevyysväitteessä nähdään tietyn ryhmän ylivaltaapyrkimys; ”luonnosta” puhuminen



pia yhteenliittymisestä turvatakseen paremmin olemassaolonsa. Ihmisten luonnollinen tasa-arvoisuus tekee ihmisloukkaan soveltumattomiksi ja siten mitättömiksi sellaiset sopimukset, ”missä yhdelle puolelle tulee ehdoton käskyvalta ja toiselle rajaton kuuliaisuus”. (Rousseau 1988, 35.) Sopiminen liittymisestä yhteiskunnaksi on pätevä ja mielekäs vain, jos yhteisön kaikki jäsenet alistuvat samoille yleispäteville säännöille (”yleistahdolle”) (sama), mikä merkitsee kansalaisten tasa-arvoa. (Tosin Rousseun ihmisten luonnollinen tasa-arvoisuus ja siitä seuraava poliittinen ja yhteiskunnallinen tasa-arvoisuus koski tarkemmin katsoen vain puolta ihmiskuntaa; sillä *Émilestä* käy ilmi, että naiset ovat tuomittuja ikuisen kehittymättömyyteen<sup>2</sup> ja siksi luonnostaan alamaisia miehelle, minkä vuoksi heidän kasvatuksessaankin pyritään alusta alkaen totuttamaan heidät ”hillitsemään oikkunsa, jotta he oppisivat alistumaan toisen [so. miehen] tahdon alle” [Sama, 768].)

Toisin kuin esimerkiksi Platon Rousseau ei lähde esittämään, millä tavoin järjen periaatteita noudattavan yhteiskunnan tulisi olla järjestynyt ja minkälaisien lakien siellä tulisi vallita. Lakien yleisyyden ja siihen perustuvan yleisen tasa-arvon lisäksi Rousseauilla on yhteiskunnan järjestymisestä hyvin vähän sanottavaa. *Yhteiskuntasopimuksessa* ja sittemmin myös kasvatusta koskevassa *Émilessä* Rousseau korostaa jokaisen ihmisen luovuttamatonta oikeutta päättää kuulumisestaan tiettyyn yhteiskuntaan. Valitsemalla asuinpaikkansa ihminen samalla valitsee kuulumisensa tiettyyn yhteiskuntaan, jonka lait hän hyväksyy. Rousseau olettaa näin - vaikkei erityisesti sitä korosta - että ”yleistahdot” toteutuu eri tavoin eri yhteiskunnissa ja että yksityisen ihmisen tulisi valita yhteiskunta, johon kuuluu, sen mukaan, missä järjellisyys ja luonnonmukaisuus ovat hänen mielestään parhaiten toteutuneet. Sen sijaan, että lähtisi itse esittämään, millainen tämä valtio on, hän korostaa jokaisen kansalaisen omaa harkintaa. Rousseauin järjellisyyden käsite on näin pikemmin muodollinen kuin sisällöllinen: sen sijaan, että esittäisi yksityiskohtaisesti järjenumukaisen lainsäädännön sisällön, hän korostaa järjellisyyden yleistä periaatetta ja sitä, että järki toteutuu yksittäisten kansalaisten järkevyyden kautta.<sup>3</sup> Hän ei siis aseta itseään järjen mitaksi vaan esittää järjen toteutuvan ihmisten ja kansalaisten kautta, jotka ovat autonomisia järjenkäyttäjiä. Järki on jotakin, jonka pitää toteutua, pikemmin kuin jotakin, joka olisi jo toteutunut esimerkiksi filosofin itsensä ajattelussa. (Tämä oivallus - että järki on toimintaa pikemmin kuin sen lopputulos, pikemmin muoto kuin sisältö ja että sen oleellisimpia piirteitä ovat toisaalta yleisyys, toisaalta jokaisen ihmisen mahdollisuus osallistua siihen - on esimerkiksi Rousseautta suuresti ihaillen Kantin filosofian lähtökohtana.) Valitusajattelun järkeen sitoutuminen ei merkitse sitoutumista johonkin tiettyyn järkevänä pidettyyn yhteiskuntamalliin tai käsitykseen vaan sitoutumista jatkuvaan järjen käyttämiseen asioiden tarkastelun ja ratkaisemisen pohjana.

Rousseau asettaa sivilisaatiokritiikissään vastakkain luonnonmukaisen ihmisen,



## Herder: autonomia, ihmisen kulttuurisuus ja kulttuurien historiallinen erityisyys

Jos Herder tulee esille kulttuurista globaalia koskevassa keskustelussa ylipäänsä, hän näyttäytyy sen kansallismielisen ajattelun edustajana tai alullepanijana, joka vallitsi Euroopassa 1800-luvulla. Tämä ajattelu oli (yksi) taustaideologia kolonisaatiolle sekä Euroopan 1900-luvun katastrofeille ja sen ylittämistä ja vastustamisesta uudessa, kulttuurisessa globalisaatiossa - silloin kun tämä nähdään myönteisenä - on kysymys. (Poikkeus: Talvet 2004, 130-1.) Goethen ajatuksessa maailmankirjallisuudesta (Weltliteratur) on sen sijaan nähty toisinaan ”globaalin” tai ”lokaalin” kulttuurikäsitteen varhaisin muoto, esittäähän Goethe, että eri kansat ja kulttuurit voivat tuoda oman, erilaisen panoksensa ihmiskunnan yhteisesti arvokkaana pitämään kirjallisuuteen. (Ks. esim. Savolainen 2004, 323-4, Talvet 2004, 130, Bhabha 1994, 12.) Tosiasiallisesti Goethen maailmankirjallisuuden käsite vastaa hyvinkin täsmällisesti Herderin ajatusta yhteisestä ”humaniteetista”, joka ilmenee eri kansojen kulttuurisissa saavutuksissa, erityisesti niiden kirjallisuudessa (runoudessa). (Ks. Nisbet 1993, 132.) Herderin ajattelun yhdistäminen kansallisuusajatteluun on toki perusteltua sikäli, että erityisesti ajatus kansallisten kulttuurien erityisluonteesta on lähtöisin häneltä ja tuli tärkeäksi 1800-luvulla kansallisvaltioita muodostettaessa, kuten Suomen esimerkki osoittaa. Herderin yhdistäminen nationalistiseen valtopolitiikkaan on kuitenkin virheellistä siksi, että hänen kansallisen kulttuurin käsitteensä nimenomaan kiistää yhden kansakunnan nostamisen toisen yläpuolelle. Herderin kansakuntien erilaisuutta korostavaa ajattelutapaa ei pidä toisaalta nähdä myöskään vastakohtana valistuksen universalismille, vaan se tulisi nähdä jatkona valistusajattelulle, vaikkakin tämän jotkut aspektit siinä selvästi ylitetään. Herder korosti yksityisten ihmisten, kansakuntien ja historiallisten aikakausien erityisyyttä ja loi näin pohjan historistiselle humanistiselle tutkimukselle - myös uudelle kirjallisuuden tutkimiselle, jossa normatiivisen poetiikan tilalle on tullut kansalliskirjallisuuden kehityksen tarkastelu. Herder ei kuitenkaan nähnyt historismin ja kulttuurien erityisyydelle avautumisen johtavan relativismiin, vaan hänelle sellaiset valistuksen universaalit kuin ihmiskunta tai järki olivat edelleen kyseenalaistamattomia.

Herderin valtavaa merkitystä modernin historiallisen humanistisen tutkimuksen ja kulttuurisen ajattelun perustajana (’moderni’ tässä tarkoittaen sitä uutta humanistista tutkimusta, joka syntyi klassisen paradigman menetettyä pätevyytensä 1800-luvun taitteessa) ei nykyään yleisesti nähdä oikein. Tilannetta voitaneen kuvata siten, että Herderin käsityksestä yksilöiden ja kansojen kulttuurisesta luovuudesta ja erityisyydestä sekä välttämättömydestä tarkastella kulttuurisia ilmiöitä historiallisesti, niiden syntyä ja kehitystä seuraten ja niiden historiallista erityisyyttä etsien, oli sen jälkeen, kun hän 1770-luvun alusta esitti näkemyksiään, tullut 1800-luvun alkupuolella kaikkien yhteistä omaisuutta, ilman että kukaan ajatteli olevansa näkemyksestään velkaa juuri





ovat ennen meitä tehneet. Kieli on monimutkainen kulttuurin maailma, johon yksityinen ihminen osallistuu (Ursprung, II, 167), ja äidinkieli on näin yksi oleellisimpia ihmisen muodostajia ("olemme kielen luomuksia", sanoo Herder [Sama, II, 128]). Päinvastoin kuin Rousseau Herder ei siis ajattele, että ihmisen ajattelu voisi kehittyä ilman yhteisöä. Ihmisen luonnollinen sosiaalisuus ei Herderillä kuitenkaan merkitse hänen yksilöllisyytensä ja autonomiansa kieltämistä. Ihmisen kehkeytymisen vuorovaikutuksessa ympäristönsä kanssa Herder käsittää analogiana biologiselle organismille, joka niin ikään kehittyi jatkuvassa vuorovaikutuksessa ympäristönsä kanssa mutta muuntaa kaiken aineksen omaksi hyödykseen, omaa sisäistä luonnettaan vastaavaksi. (Ks. esim. *Ideen*, IV 238, 239, 241, 242. Ks. myös esim. Barnard 1964.)

Herder korostaa, että jokainen konkreettinen olio, kuten ihminen tai kulttuuri, on yksilöllinen: abstraktiot, jotka puhuvat asioista yleisesti, eivät sovi täsmälleen mihinkään konkreettiseen oloon. (Ks. esim. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, II, 305.) Sen vuoksi ymmärtääksemme jonkin asian meidän on paneuduttava sen yksilölliseen erityisyyteen. Yksilöllinen erityisyys ei merkitse idiotiaa, omaa erityiseen maailmaan sulkeutumista, johon muilla ei ole pääsyä. Ymmärtäminen ei myöskään ole yleiseen kategoriaan palauttamista - kuten Husserlia tai Derrida seuraavassa 1900-luvun lopun ja 2000-luvun keskustelussa usein oletetaan - vaan toisen erityisyyden tavoittamista siihen paneutumalla. Ihminen tai kansakunta ilmaisee itseään kaikissa teoissaan, mutta täydellisimmin ja kokonaisvaltaisimmin tämä tapahtuu runoudessa, joka on ihmisen kokonaisvaltaisinta itseilmaisua. (Esim. Ursprung, II, 53-54.) Puhe on ihmiselle luontainen, luova tapa tehdä ajatuksensa selviksi ja samalla toisille tavoitettaviksi. Runoudessa, jossa ihminen tuo kokonaisvaltaisesti esille maailmassa olemisensa, tämä toteutuu täydellisimmin. Runous on Herderille näin ihmisen luonnollista toimintaa: kuten Hamannille runous on hänelle ihmiskunnan äidinkieli. (Hamann 1949, 197; sit. Irmscher 2001, 15.) Tämä perirromanttinen ajatus tuntuu nykyperspektiivistä helposti yliampuvalta ja idealisoivalta. Tässä runouden "luonnollistamisessa" on kuitenkin nähtävä samanlainen aristokraattiselle yhteiskunnalle ominaisen ihmisen periaatteellisen eriarvoisuuden kiistäminen kuin Rousseauin ajatuksessa luonnollisesta ihmisestä. Sillä Herderin käsityksessä, että runous on ihmiselle luontainen tapa ilmaista itseään ja että kaikki kansat ovat siihen kykeneviä, kumotaan klassinen runouskäsitys, jossa runoilija oli erityisen viisauden ja sanomisen taidon omaava auktoriteetti, joka saattoi teoksillaan huvittaa ja valistaa vähemmän oppinutta yleisöä. Herderin käsitys merkitsee sitä, että runous ei vaadi erityistä oppineisuutta eikä ylipäänsä ole mitään ylhäältä päin annettua, jonka tuottamiseen vain harvat etuoikeutetut olisivat kykeneviä,<sup>7</sup> vaan se on ihmisen luonnollinen tapa ilmaista maailmassa olemistaan. Käsitys runoudesta yksilön itseilmaisuna ja tavallisesta kansasta runouden luoja oli näin merkittävä demokraattinen kulttuurivallankumous. Herder osoitti ajatuksensa ta-

vallisen kansan runollisesta luovuudesta päteväksi keräämällä kansanrunoutta. Tällaista kansanrunoutta löytyi sellaisiltakin kansoilta, jotka eivät olleet päässeet muodostamaan itsenäistä kansallisvaltiota, kuten serbialaisilta ja suomalaisilta. Kansanrunouden ole-massaolon kautta Herder osoitti tavallisen ihmisen ja kansan luovan subjektiuden ole-massaolon. Tällä asialla tuli olemaan suuri poliittinen merkitys.

Se, että Herderille yksilöä suurempi, kollektiivinen yksikkö on nimenomaan kansakunta (Stamm, Volk, joskus Nation) eikä esimerkiksi valtio, johtuu hänen näkemyskäsityksestään kansakunnasta ”luonnollisena” yksikkönä. ”Luonnollinen” ei tässä tarkoita ”rodullista” (rodun käsite on Herderin mukaan hylättävä [esim. Ideen, IV, 156]<sup>8</sup>) eikä ylipäänsä mitään biologisperäistä yksikköä (”veren perintö” ja siihen perustuvat erityisominaisuudet ja -oikeudet on hänen mielestään typerintä, mitä ajatella saattaa [sama, IV, 263]) vaan nimenomaan autonomista (ei-pakotettua) sosiaalista ja kulttuurista yksikköä: ”kansaa” on ihmisten yhteisö, joka elää yhteisessä maailmassa. Tämä maailma tulee parhaiten näkyville sen kielessä. Herderille siis kieli ja kulttuuri ovat kansakunnan identiteetin keskeiset määrittäjät. Runoutta tutkimalla voidaan päästä selville kansakunnan erityisyydestä, samalla kun runouden ymmärtäminen on myös yksittäisen runoilijan ymmärtämistä. (Ks. tästä myös Irmscher 2001.)

Herderin käsitys kansallisista kielistä ja kulttuureista on lähtökohdiltaan nimenomaan ”glokaali”, ei nationalistinen. Eri kansakunnat ovat muodostaneet oman kulttuurinsa - eivät toki eristettyinä toisistaan: etenkin uuden ajan eurooppalaisille kulttuureille hän katsoo ominaiseksi jatkuvan vuorovaikutuksen ja vaikutteiden ottamisen toisiltaan (Dobek 1969, XL; vrt. myös Ursprung, II, 299) - mutta ne osallistuvat sillä yhteiseen inhimilliseen kulttuuriin, aivan samoin kuin yksittäinen runoilija ilmentää runoudessaan ainutkertaista itseään mutta tuo samalla esille jotakin yleisesti ymmärrettävää. Eri kulttuurien tuntemuksen tulisi levitä siten, että kaikkien kansojen parhaat saavutukset tulisivat muiden kansojen ulottuville. Näin kaikki yhdessä ovat rakentamassa inhimillistä kulttuuria, humaniteettia, jonka kehittämisen Herder näki ihmiskunnan yhteisenä, suurena tehtävänä. Tässä kulttuurin tutkijoiden tehtävä näyttäytyi pitkälti juuri ”toiseuksiin” paneutumisena - toisiin yksilöihin, kulttuureihin - ja näiden välittämisenä. Näen tässä toiseuksiin paneutumisessa hermeneuttisen tulkintatradition ytimen - en niinkään ”traditionvälityksessä”, kuten Gadamer ja häntä seuraten uudemmat hermeneutiikan tulkinnat (esimerkiksi Habermasin) ovat esittäneet. (Gadamer 1960; esim. Habermas 1967.)

Kansakuntien erilaisuudesta ja niiden kyvystä oman kulttuurinsa tuottamiseen seuraa itsestään kansakunnan näkeminen myös luonnollisena (itse)hallinnollisena yksikkönä, eli kansallisvaltion ajatus. On selvää, että Herderkin oli tätä mieltä (Ideen, IV, 269): hänen mielestään on väärin pakottaa erilaiset kansakunnat yhteen, alistaa ne samaan muottiin (ks. esim. Barnard 1964; Nisbet 1993, 122). Erityisesti hän vastustaa

kolonialismia, jota hän ei suostu näkemään eurooppalaisen sivistyksen ja kristinuskon levittämisenä vaan alistamisena ja hyväksikäyttönä (ks. Barnard 1964, 125-6, Irmscher 2001, 114). Hän vastusti eurooppalaisen poliittista ja kulttuurista ylivalta-yrkimystä muissa maanosissa, joiden kansoille ja kulttuureille oli myönnettävä samanlainen arvo kuin eurooppalaisille: hän kiisti ajatuksen, että kulttuuria olisi vain Euroopassa tai että kulttuuria tulisi mitata eurooppalaisella mitalla.<sup>9</sup> Autonominen kulttuurinen toimija, jollainen kansakunta on, voi vaatia autonomiaa myös poliittisesti. Herder oli poliittisesti kansallisen autonomian kannattaja ja demokraatti, ja hän suhtautui skeptisesti kaikenlaisiin pyrkimyksiin uudistaa valtiota ylhäältä päin. Ylipäänsä hän oli epäilevä valtion suhteen. Hän erotti jyrkästi toisistaan kulttuurin kansakunnan vapauden alueena ja pakkovallan alueena valtiollis-poliittisen toiminnan, jolle on ominaista ylhäältä päin tapahtuva määräily ja hallinnointi ja jopa laajamittainen väkivallan käyttö (sodankäynti). Lyhyesti, valtio on hänelle vapauden- ja luonnonvastainen pakkokoneisto.<sup>10</sup> Herderin pessimistisen valtiokäsityksen taustalla on helppoa nähdä ”Saksan kurjuus” (die deutsche Misere), Saksan jakaantuminen lukemattomiin feodaalisesti hallittuihin pikkuruhtinaskuntiin ja demokraattisen vallankumouksen toivottomat näkymät Saksassa. Herder pani toivonsa kulttuurin kautta tapahtuvaan kehitykseen, humaniteetin toteutumiseen kaikkien kansojen luovan toiminnan kautta (viime kädessä Jumala oli hänellä tällaisen positiivisen kehityksen takeena [ks. esim. Irmscher 2001]). Hänen jyrkkä valtionvastainen asenteensa on yksi selviä eroja siihen hegeliläisyyteen nähden, joka 1800-luvulla tuli vallitsemaan kansallisten kulttuurien ja kansallisvaltioiden rakentamisen pyrkimyksiä 1800-luvulla Suomessa ja muualla Euroopassa.

Herderin käsitys yksilöiden ja kansakuntien erilaisuudesta, luovuudesta ja autonomiasta, sanalla sanoen kykenevyydestä autonomiseen subjektiuteen (jatkuva vuorovaikutuksessa toisten kanssa), osoittautui poliittisesti merkittäväksi ja on sitä vielä tänäkin päivänä. Yleisellä idealla voi olla suuri poliittinen merkitys, koska ihmisten on perusteltava omaa toimintaansa ja johtamiensa organisaatioiden toimintaa ideoihin ja ideologioihin nojaten. Tietyissä mielessä voidaan sanoa, että kansallisuusaate - usko kansakunnan kykyyn ja sen oikeuteen toimia autonomisena subjektina omissa asioissaan - synnytti kansallisvaltiot Euroopassa ja on edelleen synnyttämässä niitä siellä (Balkanilla) ja Euroopan ulkopuolella. Herderin ajattelu tuo myös esille historisella täydennetyllä eurooppalaisen valistuksen erityisyyden globaalina ”ideologiana” (joka edellä todettiin globalisaation ideologiseksi sisällöksi): sillä historistisesti - yksilöiden, kulttuurien ja aikakausien erilaisuutta korostaen - ymmärretty valistuksen perinne ei merkitse niinkään tietyn ajatussisällön omaksumista kuin tietyn ajattelun muodon, jossa pallo heitetään asianomaiselle itselleen: käytä omaa järkeäsi, päätele itse, yhdessä muiden kanssa keskustellen ja sopien, mikä on paras tapa järjestää yhteisösi asiat - sillä rajoituksella, että yleiset säännöt pätevät yhtäläisesti kaikkiin. Sillä valistukseen kuuluu

pohjaoletuksena tällainen ajatus ihmisten ”luonnollisesta” tasa-arvoisuudesta sekä luottamus siihen, että kun tätä periaatetta kunnioitetaan, ihmiset itse pystyvät järjestämään asiansa. Siis sittenkin ”demokratia” ja ”vapaus”? Niin; vallanpitäjien käyttämässä teko-pyhissä peitetarinoissa ilmaistaan usein (kliseytyneessä muodossa) jotakin siitä, mikä yhteisön mielestä on todella tärkeää ja arvokasta.

## **Herderin jälkeen**

Moderni - nykyisyyden näkökulmasta jo ”perinteinen” - kansallinen kirjallisuushistoria oli lähtenyt liikkeelle Herderin ajattelusta, mutta se oli ainakin jo 1900-luvulla menettänyt kosketuskohtansa siihen globaalin kulttuurin ideaan, josta oli lähdetty; kirjallisuushistoriallinen esitys oli rappeutunut maalailevaksi eläytymiseksi kirjallisiin neroihin, joiden runoutta pikemmin palvottiin kuin ymmärrettiin niiden historiallis-kulttuurisesta kontekstista käsin (ks. esim. Saariluoma 1989). Kansallisuusajattelu oli jo tätä ennen irrotettu globaalista perspektiivistä ja erilaisuuden ymmärtämisen vaatimuksesta ja kytketty arroganttiin nationalismiin. Näin sitä saatettiin käyttää ideologiana, joka johti 1900-luvulla Euroopan tuhoavaan kahteen sotaan. Ei ole näin ollen ihme, jos maailmansotien jälkeen etsittiin kulttuurin ja kirjallisuuden tarkasteluun aivan uutta pohjaa - etenkin kun kirjallisuushistoriallinen traditio miellettiin saksalaisperäiseksi ja saksalainen epäilyttäväksi. Perinteinen kirjallisuushistoriallinen lähestymistapa korvautui ensin sellaisilla lähestymistavoilla, joissa korostettiin kirjallisuuden esteettistä erityislaatua. (Ks. Dobbek 1969, XLVIII-IL.)<sup>11</sup> 1970-80-luvuilta lähtien näiden tilalle ja rinnalle oli tullut useita muita lähestymistapoja, joille ei enää löydy yhteistä pohjaa niin, että 2000-luvulle tultaessa kirjallisuudentutkimuksen tilanne näyttää pysyvästi pluralisoituneen. Kirjallisuuden menetettyä asemansa (kansallisen) kulttuurin keskiosässä kirjallisuudentutkijat ovat tarttuneet kiihtyvässä tahdissa erilaisiin uusiin, usein muiden tieteen tarjoamiin lähestymistapoihin. Yksi näistä on keskustelu globaalista ja globaalista kulttuurista, joka nähdään nyt uutuutena - epäilemättä siksi, että Herderin ajattelu ja sen muuntuminen kirjallisuudentutkimukseksi ei enää ole näkyvissä nykyisten kirjallisuudentutkijoiden horisontissa. Historian esille kaivaminen on tässä kohdin tärkeää: vältetään uudestaan keksimisen vaiva, virheiden toistaminen ja vaara, että jätetään huomaamatta sellaisia erottelua, jotka on jo tehty. Toisaalta se kytkenä, joka Herderin kansojen kulttuurisen luovuuden ja autonomian väitteellä on kansallisvaltioiden syntyyn ja toisaalta 1900-luvun tuhoavaan nationalismiin, osoittaa myös, että kulttuuria koskevilla ajatuksilla voi olla todella tärkeä merkitys tässä maailmassa.

Huolimatta etenkin Eurooppaa järkyttäneistä katastrofeista voidaan kahden Herderin jälkeisen vuosisadan kokemuksen perusteella sanoa, että hän oli kenties liian pessimistinen valtion mahdollisuuksien suhteen (mikäli pohjoismaista hyvinvointivaltiota pidetään edelleen toimivana tavoitteena) - ja toisaalta kenties liian optimistinen

sen suhteen, miten kansojen kulttuuriset saavutukset johtavat ihmiskuntaa kohti yhä korkeampaa humaniteettia. Hänen valtiollisen pakkovallan ja kulttuurisen vapauden välinen vastakkainasettelunsa on epäilemättä myös liian yksioikoinen. Juuri tämänkaltaisista todella isoista poliittisista ja kulttuurisista perspektiiveistä - ja näiden yhteenkietoutumisesta - on kuitenkin kysymys nykyisessä globalisaatiokeskustelussa.

Globalisaatio valistuksen ihanteiden maailmanlaajuisena leviämisenä on epäilemättä kannatettavaa, koska se ei vie miltään kansakunnalta sen autonomiaa vaan päinvastoin osoittaa juuri itsemääräämisen kansakuntien tehtäväksi. Valistuksen eurooppalaisten ihanteiden levittäminen ei ole kulttuuri-imperialismia, koska siinä ei tyrkytetä ihmisille ja kansoille tiettyä ajattelutapaa vaan itse ajattelemisen ja omavastuisuuden velvoitusta. Omavastuisuutta rajoittaa ainoastaan se, että yhdessä sovittujen sääntöjen tulee päteä kaikkiin yhtä lailla. Tätä vaatimusta voidaan pitää kulttuuri-imperialistisena ainoastaan, jollei hyväksytä ihmisten periaatteellista tasa-arvoa. Herderin ajatus yleismaailmallisesta kulttuurista, johon eri kulttuurit tuovat oman lisänsä - siis ”glokaaliuden” ajatusta - voidaan pitää valistuksen toiminnallisen vapauden ajatusta vastaavana. Tosin jonkin kulttuurin saavutuksen kuuluminen yleiseen humaniteettiin - goetheläisittäin sen kohoamiselle maailmankirjallisuuden osaksi - on Herderillä kovin epäselvät kriteerit. Johdonmukaisesti kyllä hän ei ole pyrkinyt esittämäänkaan tällaisia kriteereitä - sillä jos kulttuurit ovat aidosti luovia, ei mikään ”superäly” voi ennakolta sanoa, mitkä ovat merkittävän kulttuurin kriteerit - mutta hän näyttää olettavan, että merkittävän kulttuurin saavutuksen kohdattuaan tämän kyllä tunnistaa, mikä on epäilemättä kovin optimisesti ajateltu. Valistuksen suosima menettely, keskustelu ja kiistely, lienee tässä ainoa mahdollisuus ratkaista asia.

Nykyisessä globalisaatioproblematiikassa on kuitenkin - niin kuin luonnollista onkin - ulottuvuuksia, jotka eivät lainkaan tulleet Herderin näkyviin. Tällaisia ulottuvuuksia on noussut esille ihmisen tultua yhä mahtavammaksi luonnon ilmiöiden teknisessä hallinnassa ja maapallon kutistuttua tämän johdosta yhdeksi yhteiseksi ihmisen toiminnan alueeksi. Kansallisvaltio on osoittautunut selvästi riittämättömäksi ratkaisemaan esimerkiksi maailman luonnonvarojen käyttöä tai maapallon suojelua ihmiseltä koskevia kysymyksiä. Kansainvälinen yhteistyö on välttämätöntä myös, jotteivät kansat tai jotkut ryhmät muodostu uhkaksi toisille kansoille ja ihmisryhmille. Mutta ehkä perinpohjaisimmin tekee globalisaation kysymyksen nykyperspektiivistä toiseksi siihen nähden, miten Herder näki asian tai olisi voinut sen nähdä - nimittäin kulttuurin ja valtiollis-poliittisten järjestelmien kannalta - talouden määräävä merkitys tässä prosessissa.

Herder ei olisi voinut kuvitella maailmaa, jossa taloudelliset seikat määräävät ihmisten toimintaa kauttaaltaan ja jossa valtiot eivät enää toteuta hallitsijoiden tai kansalaisten tahtoa vaan ”markkinavoimien”. Herderin ei ollut mahdollista ylipäänsä nähdä ta-



On nimittäin tullut jo ilmeiseksi, että sielläkin, missä ihmisillä on tarpeeksi ruokaa ja tavaraa - ja viihdettä ja seksiä - he ovat onnettomia, jos heille annetaan ainoastaan itsensä myyjän ja ostotuotteiden ja -palveluiden kuluttajan rooli. Ollakseen onnellinen ihminen tarvitsee vieraantumaton olemista: autonomista subjektuutta. Globalisaation valistuksellisten arvojen toteuttaminen on ”kehittyneessäkin” maailmassa edelleen vain tavoite, mutta tärkeä ja ajankohtainen tavoite.

## Viitteet

<sup>1</sup> Ks. Sevänen 2004 ja yleisemminkin Kupiainen et alii 2004. Toisinaan puhutaan ”äärikonstruktivismista” tarkoittamaan tätä kantaa, jossa ”konstruktio” tulee tarkoittamaan suurin piirtein ”(perusteetta) seipitettyä”, ja siitä erottuen konstruktivismista yleensä viittaamaan käsitykseen, että kaikki inhimilliset käsitteet, käsitykset ja toimintatavat ovat sosiaalis-historiallisesti muotoutuneita. Jälkimmäisessä mielessä ”konstruktivismi” on mielestäni väistämättä oikeassa - jolloin on otettava huomioon, että ajattelutapa on paljon varhempi nykyistä konstruktivismi-keskustelua, jonka pontimena on naiivin empiristisen tietoteorian kritiikki; esimerkiksi Herder on tässä mielessä ”konstruktivistinen”.

<sup>2</sup> Rousseau 1905, 401: ”naiset ovat aina lapsia”.

<sup>3</sup> Tasa-arvokin merkitsee Rousseaulle kansalaisten tasa-arvoisuutta järjen käyttäjinä ja lain säätäjinä. Se ei merkitse ”vallan ja rikkauden” tasaamista vaan ainoastaan sitä, että ”valta pysyy kaiken väkivallan alapuolella ja että sitä harjoitetaan vain yhteiskunnallisen aseman ja lakien nojalla”, eli että vallankäyttö tapahtuu yhteisesti määrättyjen lakien puitteissa, ja ”ettei rikkauteen nähden ainoakaan kansalainen ole kylliksi äveriäs voidakseen ostaa toisen kansalaisen, eikä ainoakaan niin köyhä, että hänen on pakko myydä itsensä” (Rousseau 1988, 101) - eli että kenenkään itsenmäärääminen ei ole uhattuna varallisuuden puutteen takia.

<sup>4</sup> Ks. esim. Nisbet 1993, 116. Goethe totesi vuonna 1828 Herderin teoksen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* vaikutuksesta: ”Ein vor fünfzig Jahren in Deutschland entsprungenes Werk, welches unglaublich auf die Bildung der Nation eingewirkt hat und, da es seine Schuldigkeit gethan, so gut wie vergessen ist.” (WA I, 41,2, s. 345.) Sit. Nisbet, sama.

<sup>5</sup> Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1969, IV, 237: ”kein einzelner von uns ist durch sich selbst Mensch worden.”

<sup>6</sup> Herder ilmaisee tämän mm. seuraavasti: ”Der Mensch ist seiner Bestimmung nach ein Geschöpf der Herde, der Gesellschaft” (Über den Ursprung der Sprache, II, 163).

<sup>7</sup> Goethe sanoo oppineensa Herderiltä, että runous on ”eine Welt- und Völkergabe und nicht das Privaterteil einiger wenigen gebildeten Männer” (Goethe 1982, 408-9).

<sup>8</sup> Jos Herder pohtiessaan väestöjen erilaisuutta ja niiden syitä nostaa esille niitä muotoavan ”geneettisen voiman” (ks. Kemiläinen 1993, 65), tämä ei tarkoita ”geneettistä” nykyisessä perinnöllisyyden merkityksessä, vaan ”geneettinen” merkitsee Herderillä sekä luonnon että historian ilmiöiden tarkastelemista niiden synnystä ja kehkeytymisestä käsin, eli sitä, mitä kutsuttaisiin nykyään genealogiaksi.

<sup>9</sup> ”Europa ist nicht die Welt ...; nicht die Menschheit.” (Suphan XIII, 455); ”Unsinnig- stolz wäre die Anmassung, dass die Bewohner aller Welttheile Europäer seyn müssten.” (XIII, 333) ”Was soll überhaupt eine Messung aller Völker nach uns Europäern?” (VIII, 303); ”Warum sollte der westliche Winkel unseres Nord-Hemispährens die Cultur allein besitzen? und besitzt er sie allein?”





- GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON 1982: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. Werke*, Hamburger Ausgabe. München: Deutscher Taschenbuchverlag. Bd. 9.
- GRAWE, CHRISTIAN 1967: *Herders Kulturanthropologie. Die Philosophie der Geschichte der menschheit im Lichte der modernen Kulturanthropologie*. Bonn: Bouvier.
- HABERMAS, JÜRGEN 1967: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HAMANN, JOHANN GEORG 1949: *Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in kabbalistischer Prose. Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Josef Nadler. 6 Bände. Wien 1949-57, Bd. 2.
- HERDER, JOHANN GOTTFRIED 1969: *Werke*. Weimar: Aufbau.
- IRMSCHER, HANS DIETRICH 1973: *Grundzüge der Heumeneutik Herders. Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1971*. (Hrsg.) J. G. Maltusch. Bückeburg: Grimme, 1973. 17-57.
- IRMSCHER, HANS DIETRICH 2001: *Johann Gottfried Herder*. Stuttgart: Reclam.
- KEMILÄINEN, AIRA 1993: *Suomalaiset, outo Pohjolan kansa. Rotuteoriat ja kansallinen identiteetti*. Helsinki: Suomen historiallinen seura.
- KUPIAINEN, JARI ET ALII (ED.) 2004: *Cultural Identity in Transition. Contemporary Conditions, Practices and Politics of a Global Phenomenon*. Delhi: Atlantic.
- LEMPICKI, SIGMUND VON 1968: *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1962: *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme. Jean Jacques Rousseau*. (Ed.) Samuel Baud-Bovy et al. Neuchatel: La Baconniere.
- MARX, KARL 1968: *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844*. Suom. Antero Tiusanen. Moskova: Edistys.
- MARX, KARL JA FRIEDRICH ENGELS 1970/1848: *Kommunistisen puolueen manifesti*. Helsinki: Kansankulttuuri.
- MERILÄINEN, ROSA (TOIM.) 2002: *Mikä on attac*. Helsinki: WSOY.
- NISBET, HUGH BARR 1993: *Goethes und Herders Geshichtsdenken. Goethe-Jahrbuch* 110.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES 1905/1762: *Émile eli kasvatuksesta. (Émile ou De l'éducation)* Suom. Jalmari Hahl. Helsinki: SKS.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES 1970: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi des hommes, 1755)*. Übers. v. Helga Hasselbach u. Winfried Schröder. Leipzig: Reclam.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES 1988: *Yhteiskuntasopimuksesta eli valtio-oikeuden johtavat aatteet*. Suom. J.V.Lehtonen. Hämeenlinna: Karisto.
- SAARILUOMA, LIISA 1989: *Kirjallisuushistoria ja kirjallisuuden teoria. Kirjallisuushistoria tänään: Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 43*. (Toim.) L.S. Pieksämäki: SKS.
- SEVÄNEN, ERKKI 1994: *Vapauden rajat. Kirjallisuuden tuotannon ja välityksen yhteiskun-*

*nallinen sääntely Suomessa vuosina 1918-1939.* Helsinki: SKS.

SAVOLAINEN, MATTI 2004: Globalisation: A New Name for Imperialism in the Name of Modernisation and Telecommunications, and its Ramifications for those Involved in Literary Studies. *Cultural Identity in Transition. Contemporary Conditions, Practices and Politics of a Global Phenomenon.* (Ed.) Jari KUPIAINEN et alii. Delhi: Atlantic. 313-327.

SEVÄNEN, ERKKI 2004: The Study of Cultural Identity: Development and Background of the Multi-Disciplinary Field of Research. *Cultural Identity in Transition. Contemporary Conditions, Practices and Politics of a Global Phenomenon.* (Ed.) KUPIAINEN et alii. Delhi: Atlantic. 33-63.

TALVET, JURI 2004: Nation, Glocality, and the Estonian (Baltic) Literary Discourse at the Turn of the Millennium. *Cultural Identity in Transition. Contemporary Conditions, Practices and Politics of a Global Phenomenon.* (Ed.) KUPIAINEN et alii. Delhi: Atlantic. 125-138.

TURUNEN, RISTO 2003: *Uhon ja armon aika. Suomalainen kirjallisuusjärjestelmä, sen yhteiskuntasuhteet ja rakenteistuminen vuosina 1944-1952.* Joensuu: Joensuun yliopisto.

WENT, ROBERT 2000: *Globalization - Neoliberal Challenge, Radical Responses.* The International Institute for Research and Education (IIRE). London: Pluto Press.