

Moderniteetti ja metafyyminen halu

René Girardin mimeettisen teorian ensimmäinen osa

Olli Juhani Sinivaara

Helsingin yliopisto

Valtiotieteellinen tiedekunta

Sosiologia

Pro gradu -tutkielma

Marraskuu 2012

Tiedekunta/Osasto Fakultet/Sektion – Faculty Valtiotieteellinen tiedekunta		Laitos Institution – Department Sosiaalitieteiden laitos	
Tekijä/Författare – Author Olli Sinivaara			
Työn nimi Arbetets titel – Title Moderniteetti ja metafyyminen halu. René Girardin mimeettisen teorian ensimmäinen osa			
Oppiaine Läroämne – Subject Sosiologia			
Työn laji Arbetets art – Level Pro gradu -tutkielma		Aika Datum – Month and year Marraskuu 2012	Sivumäärä Sidoantal – Number of pages 89
Tiivistelmä Referat – Abstract			
<p>Sosiologian alaan kuuluva tutkielma käsittelee René Girardin ajattelua. Vuonna 1923 Ranskassa syntynyt, akateemisen uransa Yhdysvalloissa tehnyt ja vuonna 2005 Ranskan akatemian jäseneksi valittu Girard on urallaan rakentanut monitieteisen kokonaisuuden, jota kutsutaan ”mimeettiseksi teoriaksi”.</p> <p>Mimeettinen teoria tunnetaan parhaiten uskonnon ja väkivallan suhteita käsittelevänä antropologisena ja sosiologisena teoriana. Girardin pitkään uraan ja laajaan tuotantoon mahtuu kuitenkin myös muita painotuksia. Nykyiseen Girard-keskusteluun onkin vakiintunut tapa jakaa Girardin mimeettinen teoria kolmeen vaiheeseen ja osaan, joista kutakin vastaa yksi tieteenala ja yksi Girardin pääteos. Ne ovat kirjallisuustiede ja teos <i>Mensonge romantique et vérité romanesque</i> (1961, ”Romantiikan valhe ja romaanin totuus”), kulttuuriantropologia ja teos <i>Violence et le sacré</i> (1972, Väkivalta ja pyhä, suom. 2004) sekä teologia ja teos <i>Des choses cachées depuis la fondation du monde</i> (1978, ”Maailman perustamisesta saakka salatut asiat”). Tutkielman taustalla on tämä kolmijako, joka Girardia käsittelevässä tutkimuskirjallisuudessa laajasti esiintyy.</p> <p>Tutkielma keskittyy mimeettiseen teorian ensimmäiseen osaan ja Girardin ensimmäiseen pääteokseen. Tutkielma tarkentaa ja syventää sitä, mistä mimeettisen teorian ensimmäisessä osassa on kyse. Tämä tehdään tutkimalla Girardin ensimmäisen pääteoksen historiallista ja historianfilosofista argumentaatiota. Kyseinen argumentaatio tuodaan esiin teoreettisen rekonstruktion menetelmällä. Tämä tarkoittaa, että tutkielma rakentaa mimeettisen teorian ensimmäisestä osasta tulkinnan, joka painottaa erityisesti Girardin moderniteetti-teoriaa. Moderniteetti-teorialla tarkoitetaan historiallista ja sosiologista teoriaa modernin yhteiskunnan erityisluonteesta.</p> <p>Tutkielma osoittaa, että <i>Mensonge romantique et vérité romanesque</i> sisältää kolme toisiinsa nivoutuvaa osateoriaa, joiden rakentuminen kokonaisuudeksi tekee mimeettisen teorian ensimmäisestä osasta sen, mitä se on. Nämä osateoriat ovat teoria halusta, teoria romaanitaiteesta ja teoria moderniteetista. Tutkielma kiinnittää huomiota Girardin haluteorian ajatukseen kahdesta eri halun tyyppistä, jotka ovat paitsi psykologisia tyypejä myös sosiaalisten suhteiden tyypejä. Ne ovat halun ulkoinen välitys ja halun sisäinen välitys. Halun ulkoinen välitys tarkoittaa halun kohteiden määrittymistä uskonnollisen ja sosiaalisen hierarkian mukaan. Halun ulkoinen välitys tarkoittaa halun kohteiden määrittymistä ei-hierarkkisten, mutta kilpailullisten ihmissuhteiden mukaan.</p> <p>Tutkielma osoittaa, että Girardin ajattelussa modernisaatio tarkoittaa historiallista kehitystä, jonka myötä halun ulkoinen välitys hallitsevana sosiaalisten suhteiden muotona korvautuu halun sisäisellä välityksellä. Tämä muutos alkaa 1700-luvun lopulla ja kiihtyy 1800- ja 1900-lukujen aikana jatkuen Girardin teoksen kirjoitusajankohtaan eli 1950-luvulle.</p> <p>Tutkielman johtopäätös on, että mimeettisen teorian ensimmäinen osa sisältää historiallisen moderniteetti-teorian, jonka mukaan moderni aikakausi johtaa sosiaalisten suhteiden radikaaliin muutokseen. Tämä muutos näkyy siinä, millaisten sosiaalisten suhteiden puitteissa ihmiset haluavat ja mihin heidän halunsa kohdistuu. Mimeettisen teorian ensimmäistä osaa ja sen vaikutusta Girardin myöhempään ajatteluun ei voida kunnolla ja täysipainoisesti arvioida ottamatta huomioon <i>Mensonge romantique et vérité romanesque</i> -teoksen moderniteetti-teoriaa.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

Sisällys

1 Johdanto.....	3
2 Aiempi tutkimus.....	9
3 Tutkimuskysymys.....	14
3.1 Mimeettisen teorian kolme osaa.....	14
3.2 Mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoria.....	16
4 Tutkimusaineisto ja tutkimusmenetelmä.....	17
4.1 Tutkimusaineisto.....	18
4.2. Tutkimusmenetelmä.....	19
5 Mimeettisen teorian ensimmäisen osan kolme teoriaa.....	22
5.1 Girardin haluteorian ja romaaniteorian pääkäsitteet.....	24
5.1.1 Triangulaarinen halu: subjekti, välittäjä ja objekti.....	25
5.1.2 Halun ulkoinen välitys ja halun sisäinen välitys.....	29
5.1.3 Objektin transfiguraatio.....	32
5.1.4 Romaaninen romaani.....	33
5.2. Girardin moderniteetti-teoria: halun välityksen teoria historiallisena teoriana.....	36
6 Moderniteetti sisäisen välityksen historiallisena voittokulkuna.....	38
6.1 Modernin romaanin historia ja halun sisäisen välityksen lisääntyminen.....	37
6.2. Halun sisäisen välityksen maailmat: Stendhal, Proust ja Dostojevski.....	42
7 Moderniteetti ja metafyyminen halu.....	72
8 Johtopäätökset.....	80
9 Kirjallisuus.....	86

1. Johdanto

Tutkielmani käsittelee René Girardin ajattelua. Vuonna 1923 Ranskassa syntynyt, akateemisen uransa Yhdysvalloissa tehnyt ja vuonna 2005 Ranskan akatemian jäseneksi valittu Girard on laajan ja monitieteisen tuotannon kirjoittanut ajattelija. Girardin viiden viime vuosikymmenen aikana kehittämää ihmistieteellistä teoriakokonaisuutta kutsutaan nykyään ”mimeettiseksi teoriaksi”.

Girard tunnetaan parhaiten uskonnon ja väkivallan suhdetta koskevasta kulttuuriteoriastaan, jolle 2000-luvun yhteiskunnalliset ja poliittiset tapahtumat ovat antaneet ajankohtaisuutta. Tuhoisat terrori-iskut läntisen maailman metropoleihin ovat herättäneet kysymyksiä kristillisen lännen ja islamilaisen maailman välisistä suhteista sekä eri uskontojen suhteesta väkivaltaan. Girard kommentoikin syyskuun yhdennentoista päivän terrori-iskuja ranskalaisessa *Le Monde* -sanomalehdessä heti tuoreeltaan esittäen analyysin ”koko planeettaa koskevasta mimeettisestä kilpailusta” (Girard 2001). Toisaalta Girardin ajatusten pohjalta on pyritty luomaan uudenlaista dialogia suurten maailmanuskontojen välille. Tähän tähtäsi esimerkiksi Bostonissa vuonna 2000 – siis ennen syyskuun yhdettätoista – järjestetty Kollokvio ”Violence and Institution in Christianity, Judaism, Hinduism, Buddhism and Islam” (ks. Kirwan 2009, 120-131). Myös Girardin viimeisin teos *Battling to the End* käsittelee nykyaikaista globaalia maailmaa kilpailun, väkivallan ja uskonnon temojen kautta (Girard 2010).

Girard kuitenkin aloitti uransa 1950-luvulla kirjallisuustieteilijänä ja kulttuurikriitikkona. Kirjallisuuden kautta hän teki kriittistä aikalaisdiagnoosia modernista elämästä. Varhaisen Girardin kulttuurikriittisessä ajattelussa modernius ja modernisaatio viittasivat 1500-luvulla alkaneeseen, mutta vasta 1700- ja 1800-luvuilla varsinaisesti kiihtyneeseen yhteiskunnalliseen ja historialliseen kehitykseen. Kehityksen pääpiirteet olivat kristinuskon institutionaalisen ja maailmankuvallisen vaikutusvallan heikentyminen, sosiaalisten hierarkioiden höllentyminen ja yksilötietoisuuden merkityksen lisääntyminen. Girardille ihmisyksilön vapautuminen kulttuurisista ja uskonnollisista auktoriteeteista sekä hierarkkisista rakenteista oli modernisaation ydin, joka kuitenkin kätki uudenlaisen epävapauden muodon: ihmisten orjuuden yksilöiden välisessä kilpailussa. Tämä kilpailu ei ollut vain porvarillista tai keskiluokkaista menestyskilpailua, vaan pohjimmiltaan henkistä tai uskonnollista kilpailua elämän

merkityksestä. Lyhyesti Girardille modernius oli sitä, että kun pyhä kollektiivisena rakenteena rapautui, sen paikan otti yksilöiden välinen kilpailu pyhästä ja elämän merkityksestä. Moderni ihminen ei lakannut olemasta *homo religiosus*, mutta hänen uskonnollisuutensa kohdistuikin nyt kollektiivisen pyhän tai Jumalan sijasta toisiin ihmisiin, joita hän kilpailusuhteissa palvoi ja vihasi, vihasi ja palvoi.

Girardin katsannossa tämä länsimaisen kulttuurin suuri kehityslinja oli jatkunut valistuksesta toisen maailmansodan jälkeiseen aikaan ja jatkui yhä. Vuonna 1961 ilmestyneessä ensimmäisessä pääteoksessaan *Mensonge romantique et vérité romanesque* ("Romantiikan valhe ja romaanin totuus")¹ Girard esitti teorian länsimaisen romaanitaiteen kehityksestä Cervantesin 1500- ja 1600-luvuilta Stendhalin ja Dostojevskin 1800-luvun kautta Proustin 1900-luvulle. Kuten Chris Fleming toteaa, Girardin romaaniteoreettisen tutkimuksen kysymykset olivat kuitenkin monitieteisiä ja monialaisia. Girardin ajattelun keskiössä oli jatkuvasti yhteiskunnallinen ja poliittinen muutos, jota hän yritti tavoittaa moniulotteisessa "reflektion kentässä" (Fleming 2004, 29).

Tutkielmassani kiinnitän huomiota Girardin *Romantiikan valheen* kulttuurikriittiseen analyysiin moderniuuden olemuksesta. Kutsun tätä analyysia Girardin mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoriaksi (näiden käsitteiden määrittelystä ks. luku 2). Alustavasti määrittelen moderniteetti-teorian väljästi: moderniteetti-teoria tarkoittaa historiallista ja historianfilosofista, yhteiskuntateoreettista ja sosiologista keskustelua modernin yhteiskunnan erityisluonteesta suhteessa esimoderneihin tai ei-moderneihin yhteiskuntiin. Moderniteetin käsite viittaa 1700-, 1800- ja 1900-lukujen filosofiseen ja ihmistieteelliseen perinteeseen, jossa on kyse modernin aikakauden itserefleksiivisestä ajattelusta. Tuo ajattelu koskee modernin kulttuurin, yhteiskunnan ja ihmisen luonnetta. Sen keskiössä on kysymys: mitä tarkoittaa olla moderni ihminen? Perinnettä edustavat yhtä lailla Kantin, Hegelin ja Nietzschen kaltaiset suuret filosofit kuin sosiologian klassikot Marxista Simmeliin ja Durkheimista Weberiin.

¹ Teosta ei ole suomennettu. Jatkossa käytän siitä lyhennettyä suomenkielistä nimeä *Romantiikan valhe*. Kirjoitan tämän nimen kursivilla, jotta tekstistäni erottuu selvästi, milloin puhun kyseisestä teoksesta. Kursiivin käytöstä huolimatta lukijan on syytä muistaa, että kyse ei ole suomenkielisen teoksen nimestä, vaan suomentamattomalle teokselle tässä tutkielmassa annetusta lyhenteestä. Kaikki lainaukset *Romantiikan valheesta* ovat tutkielman tekijän suomentamia.

Tutkielmassani tuon esiin Girardin *Romantiikan valheen* moderniteetti-teoreettisia ajatuskulkuja ja pohdintoja. Tämän teen analysoimalla *Romantiikan valhe* -teoksen teoreettista konstellaatiota, jossa tietyllä moderniteetti-teorialla on analyysini mukaan tärkeä rooli. Tutkimuskysymyksen *Romantiikan valheen* moderniteetti-teorian luonteesta nousee paitsi Girardin ajattelun ja mainitun ihmistieteellisen keskusteluperinteen välisestä jännitteisestä ja monisyisestä suhteesta myös Girard-tutkimuksesta, jossa varhaisen Girardin moderniteetti-teoriaa ei ole mielestäni tutkittu riittävän hyvin. Kuten tutkielmani luvussa 2. tuon esiin, Girard-kirjallisuudessa kyllä usein mainitaan *Romantiikan valheen* moderniteetti-teoria, mutta sitä ei analysoida kunnolla. Tutkielmani tutkimustehtävä on korjata tämä Girard-kirjallisuudessa havaitsemani puute. Tutkimustehtävästä seuraava tutkimuskysymykseni kuuluu: millainen on *Romantiikan valheen* moderniteetti-teoria?

Heti tutkielmani aluksi on kuitenkin syytä luoda lyhyt yleiskatsaus Girardin mimeettiseen teoriaan ja erityisesti sen monitieteiseen luonteeseen. Richard J. Golsania seuraten voidaan väittää, että mimeettisen teorian pääajatuksot ovat yksinkertaisia ja helppotajuisia (Golsan 2002, v). Mimeettinen teoria perustuu muutamaaan pääajatukseseen, joita Girard uransa ajan on soveltanut eri tieteenaloihin ja eri kohteisiin, kuten kirjallisuudentutkimukseen ja kirjallisuuteen, antropologiaan ja rituaaleihin sekä teologiaan ja kristinuskoon.

Golsan tiivistää mimeettisen teorian kahteen pääajatukseseen. Ensimmäinen koskee inhimillisen halun luonnetta. Halu on jäljittelevää eli mimeettistä (kreikan kielen jäljittelyä tarkoittavan *mimesis*-sanan mukaisesti). Halu ei ole sisäsyntyistä, vaan ihmiset kopioivat halunsa toinen toisiltaan. Toinen ajatus koskee kulttuurisen ja sosiaalisen järjestyksen luonnetta. Se syntyy yksimielisistä uhrauksellisen (sacrificial) väkivallan teoista, jotka kohdistuvat viattomiin uhreihin tai ”syntipukkeihin” (lainausmerkit Golsanin). (Golsan 2002, v.)

Golsanin mukaan mimeettinen teoria on saanut nykyisen hahmonsaa, kun Girard on laajasti soveltanut näitä kahta pääajatusaan eri tieteenaloihin läpi ihmis- ja yhteiskuntatieteiden kentän. Näin on syntynyt mimeettisen halun psykologia, jota Girard kutsuu ”interdividuaaliseksi”. Näin Girard on esittänyt uuden tulkinnan riittien ja rituaalien funktiosta niin sanotuissa primitiivisissä yhteiskunnissa. Samaan aikaan hän

on esittänyt Golsanin mukaan provokatiivisiakin analyyseja länsimaisen kirjallisuuden kaanonin muodostavista teoksista. Girard on myös tarjonnut uudelleenluentoja Raamatun teksteistä ja väittänyt, että Raamatulla on ollut keskeinen sija länsimaisen kulttuurin kehityksessä. Golsan korostaakin mimeettisen teorian monitieteistä luonnetta. (Golsan 2002, v-vi.)

Tutkielmani pääväite on, että mimeettisen teorian monitieteinen kokonaisuus ulottuu myös moderniteetti-teoriaan tavalla, joka voi rikastuttaa ymmärrystämme niin mimeettisestä teoriasta kuin moderniteetista. Väitettäni perustelen tutkimalla yksityiskohtaisesti mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoriaa.

Tutkielmani on hyvin Girard-immanentti, mikä tarkoittaa, että keskityn pääasiassa Girardin ajattelun tulkitsemiseen ja avaamiseen suhteuttamalla sitä kovin paljon muihin ajattelijoihin tai moderniteetti-teoreetikoihin. Tästä huolimatta tutkielmani taustalla on laajempi kysymys Girardin ajattelun suhteesta sosiologiaan ja sosiologiseen moderniteetti-teoriaan. Hyvällä syyllä voidaan sanoa, että Girardin *Romantiikan valheen* suhde sosiologiaan on vähintäänkin erikoinen. Teos näyttää syntyneen sosiologisessa umpiossa, ja Girardin moderniteetti-ajattelussa 1900-luvun sosiologia loistaa poissaolollaan. Osittain tämä johtuu siitä, että Girard ei varsinaisesti artikuloi esittävänsä moderniteetti-teoriaa – ja silti tietty moderniteetti-teoria on vahvasti läsnä melkein pä *Romantiikan valheen* joka sivulla. Lisäksi samalla kun Girard ei keskustele sosiologian kanssa eikä artikuloi esittävänsä moderniteetti-teoriaa, on hänen moderniteetti-teoriansa kuitenkin sosiologisesti erittäin kiinnostava.

Kirjoittaessaan *Romantiikan valhetta* 1950-luvun loppupuolen ja 1960-luvun alun Yhdysvalloissa Girard ei ilmeisesti ollut juuri lainkaan perillä tuonaikaisesta sosiologisesta keskustelusta ja moderniteetti-teoriasta, kuten Talcott Parsonsista. Tai jos Girard olikin oman aikansa sosiologisesta keskustelusta tietoinen, tämä tietoisuus ei näy *Romantiikan valhe* -teoksessa. Päinvastoin teosta leimaa tietty anakronistisuus: on kuin Girardin nykyhetki olisi enemmän 1800-luvun Ranska kuin toisen maailmansodan jälkeinen Yhdysvallat. Tietenkin tämä johtuu osittain Girardin tutkimuskohteista, jotka ovat pääasiassa 1800-luvun kirjailijoita ja ajattelijoina. Ja voidaanhan teoksen anakronistisuutta tai epäajanmukaisuutta myös pitää Girardin kriittisen aikalaisdiagnoosin keskeisenä elementtinä: tarkkaillessaan 1950-luvun modernia

maailmaa Girard kenties ajatteli näkemästään, että tämä kaikki oli nähtävissä jo 1800-luvulla, jonka kirjailijat ja yhteiskuntakuvaajat olivat hänen mielestään terävämpiä ja tarkempia kuin 50-luvun sosiologit. Oli miten oli, *Romantiikan valheen* suhde sosiologiaan on mutkikas, eikä käsillä olevassa tutkielmassa vielä päästä kovin pitkälle tämän suhteen käsittelyssä. Pikemminkin tässä työssä pysyttäydään Girardin oman moderniteetti-teorian tutkimisessa eikä oteta kantaa siihen, mikä Girardin varhaisen ajattelun suhde oman aikansa sosiologiaan mahdollisesti oli.

On kuitenkin syytä muistaa, että Girardin vuonna 1961 ilmestyneessä *Romantiikan valheessa* ”moderni” tarkoittaa suurin piirtein kaikkea 1700-luvun loppupuolen jälkeistä. Girardin katsannossa moderniuden murros tapahtuu 1700- ja 1800-lukujen taitteessa. Näin myös tuon ajan kirjailijat ja ajattelijat, kuten Stendhal ja Alexis de Tocqueville, ovat Girardin katsannossa tärkeimpiä moderniuden ajattelijoina ja kuvaajina. Kenties Girard piti 1950-luvun sosiologiaa, kuten Parsonsin rakennefunktionalismia ja positivismia, omalle moderniudelleen sokeina ajattelusuuntauksina, joiden avulla ei päässyt ”modernin fantasmagorian” taakse, sillä Girardin mukaan

modernin fantasmagorian takana, tapahtumien ja ideoiden pyörteen takana, [halun] sisäisen välityksen aina vain nopeamman kehityksen päässä, siellä on tyhjyys. Sielu on saavuttanut kuolemansa hetken. Tätä kuoleman hetkeä ruumiillistaa [Dostojevskin romaanihenkilö] Stavrogin, absoluuttisen ylpeyden puhdas tyhjyys (Girard 1961, 286).

Sikäli kuin Girard 1950- ja 60-lukujen taitteessa rakentamassaan moderniteetti-teoriassa pyrki pääsemään modernin tiede- ja edistysuskon takana piilevään henkiseen ja metafyyssiseen tyhjyyteen, hän ei ehkä pitänyt 50-luvun sosiologiaa relevanttina keskustelukumppanina. Tai sitten hän ei oman historioitsija- ja kirjallisuudentutkijataustansa takia yksinkertaisesti vain ollut lukenut sitä.

Joka tapauksessa tässä tutkielmassa lähdetään siitä, että varhaisen Girardin aikalaiskriittinen moderniteetti-teoria on sosiologisesti mielenkiintoinen. Näin on siitakin huolimatta, ettei Girard lainkaan näytä keskustelevan oman aikansa sosiologien tai sosiologien ylipäätään kanssa. Kenties Girardin moderniteetti-teorian sosiologinen kiinnostavuus onkin osittain seurausta siitä, että keskustellessaan pikemminkin 1800-luvun romaanikirjallisuuden kuin oman aikansa sosiologian kanssa hän päätyy

näkemään moderniuden ja modernisaation olemuksen eri tavalla kuin aikalaisensa. Girardin mukaan tietyissä 1800-luvun romaaneissa on kyse *omanlaisesta tietomuodosta, jolla on etuoikeitettu pääsy moderniuden olemukseen: modernius tulee parhaiten esiin 1800-luvun romaanin tavassa kuvata ihmisiä ja yhteiskuntaa*. Tämä on Girardin moderniteetti-teorian yksi pääväite, ja sitä tutkielmassani avaam ja selvennän. Tutkielmani luettuaan lukija voi arvioida, onko Girardin väite tarpeeksi perusteltu, jotta hänen välinpitämättömyytensä oman aikansa sosiologiaa kohtaan tulee ellei nyt oikeutetuksi niin ainakin osittain ymmärrettäväksi.

Kuitenkin lukijan on syytä muistaa, että myös tutkielmani täysin Girard-immanenteissa osissa kysymys Girardin moderniteetti-teorian suhteesta sosiologiaan on koko ajan analyysini ja pohdinta taustalla. Tutkielmani lopuksi käsittelemkin Girardin moderniteetti-teorian ja sosiologian suhdetta eksplisiittisesti, kun vedän yhteen tutkielmani langat ja esitän johtopäätökseni.

Tutkielman rakenne

Aluksi käyn läpi tähänastisen Girard-tutkimuksen kolme pääsuuntaa (luku 2). Tämän jälkeen esittelen tutkimuskysymykseni ja perustelen sen mielekkyyden suhteessa mimeettisen teorian kokonaisuuteen (luku 3). Luvussa 4 esittelen tutkimusaineistoni ja -menetelmäni. Tämän jälkeen siirryn esittelemään Girardin haluteorian ja romaaniteorian pääkäsitteet, joissa myös Girardin moderniteetti-teoria tutkielmani mukaan piilee (luku 5). Luvut 6. ja 7. ovat tutkielmani pääasialliset analyysiluvut, joissa analysoin yksityiskohtaisesti Girardin haluteorian ja romaaniteorian käsitteistä ja kuvauksista muodostuvaa moderniteetti-teoriaa. Tutkielmani viimeisessä luvussa esitän johtopäätökseni mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teorian luonteesta (luku 8).

2. Aiempi tutkimus

Girardin ajattelun monitieteisen luonteen mukaisesti Girardista on kirjoitettu hyvinkin eri tieteenoaloilla ja hyvinkin erilaisissa yhteyksissä (Ks. esim. Valeri 1985, 67-70; Vähämäki 1997, 302-305; Falk 1994, 119-121; Miller 1998, 88-90; Ojakangas 2002, 55-64, Sandström 2005, 282-290; Heinämäki 2008, 230-235; Siltala 2009, 366-374; O’Shea 2010, 27-130 ja 232-258; Tepora 2011, 109-110 ja 223-252.) Tästä syystä Girardin teoriasta käytyä keskustelua leimaa tietty hajanaisuus ja fragmentaarisuus. Osittain tämä johtunee teorian nuoruudesta: vakiintunutta Girard-tutkimusta ei vielä ole ehtinyt kehittyä, vaan Girardista kirjoittavat tutkijat käyttävät hänen ajatuksiaan omien tieteenojojensa taustoista käsin. Usein näkee, että Girardista kirjoittavat tutkijat ovat tietoisia vain hänen ajattelunsa jostakin osasta tai puolesta, kun taas toiset jäävät huomiotta tai niistä kirjoitetaan jopa täysin virheellisesti.²

Hajanaisuudestaan huolimatta tähänastinen Girard-tutkimus jakautuu karkeasti kolmeen pääsuuntaan. Ensimmäinen on ranskalainen Girard-keskustelu, joka alkoi jo Girardin ensimmäisen teoksen ilmestymisen jälkeen 1960-luvulla, mutta kehkeytyi varsinaisesti 1970-luvulta alkaen Girardin pääteosten *Väkivalta ja pyhä* (Girard 2004, alkuteos 1972) ja *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Girard 1978, ”Maailman perustamisesta saakka salatut asiat”) ilmestymisen jälkeen. Tämä keskustelu on ollut monitieteistä. Sen tärkeimmät edustajat ovat yhteiskuntafilosofit Jean-Pierre Dupuy ja Paul Dumouchel, jotka ovat rakentaneet Girardin ajatusten pohjalta omia yhteiskuntatieteellisiä ja yhteiskuntatieteiden filosofiaa koskevia teorioitaan. Heidän yhdessä ja erikseen kirjoittamansa tai toimittamansa teokset ovat olleet urauurtavia Girardin ajatusten yhteiskuntatieteellisen hedelmällisyyden esiintuomisessa ja kehittämisessä (ks. Dumouchel & Dupuy 1979 ja 1983; Dumouchel (toim.) 1985; Dupuy 1982, 1992 ja 2010; Dupuy & Varela 1992). Erityisesti Dupuy’n ja

² Esimerkiksi O’Shea väittää Girardin olevan strukturalisti, joka Roland Barthesin tapaan pyrkii irrottamaan kirjallisuuden ja tekstuaalisuuden autonomisen subjektin ajatuksesta. Väite ei ota huomioon *Romantiikan valheen* kokonaisargumenttia, joka on paljon enemmän subjektiilosofinen ja psykologinen kuin strukturalistinen. O’Shea ei myöskään näytä huomioivan Girardin esittämää strukturalismin kritiikkiä. (O’Shea 2010, 27-58). Vähämäki puolestaan puhuu Girardin kristinuskotulkinnasta ja sen poliittisista seurauksista yksipuolisesti ottamatta huomioon Girardin teologisen ajattelun eri vaiheita ja Girardin eri teosten painotuksia (Vähämäki 1997, 302-305). Valeri kritisoi Girardin uhraamisteoriaa siitä, että Girard ei ota huomioon kulttuurista ja sosiaalista järjestystä, jossa uhraaminen aina tapahtuu, vaan olettaa, että kulttuurinen ja sosiaalinen järjestys voidaan selittää sitä edeltävällä uhraamisella. Valerin kritiikki ei kuitenkaan kohdistu Girardin uskontoteoriaan kokonaisuutena, vaan pelkästään osaan sitä. Valeri ei huomioi uhraamisen ja kristillisen teologian suhdetta, joka on Girardin uhraamisteorian keskeinen piirre. (Valeri 1985, 67-70.)

Dumouchelin kirja *L'Enfer des choses: René Girard et la logique de l'économie* (1979, ”Asioiden helvetti: René Girard ja talouden logiikka”) on yhteiskuntateoreettisesti tärkeä Girard-kehittely, jonka monia havaintoja ja avauksia ei sittemmin ole riittävästi jatkettu. 1970- ja 80-lukujen ranskalaisen keskustelun eri näkökulmat ja kontribuutiot ovat luettavissa Dumouchelin toimittamasta laajasta teoksesta *Violence et vérité* (Dumouchel 1985, ”Väkivalta ja totuus”), johon on koottu Ranskassa vuonna 1983 pidetyn Girardin ajatteluun keskittyneen laajan kollokvion esitelmät ja keskustelut. Vaikka useissa *Violence et vérité* -teoksen esitelmissä on epämääräisiä ja ylimalkaisia viittauksia varhaisen Girardin moderniteetti-teoriaan, yksityiskohtaista analyysia *Romantiikan valheen* moderniteetti-teoriasta teoksesta ei löydy. Alle esiteltäviin kahteen muuhun Girard-tutkimuksen suuntaan nähden ranskalaisen keskustelun leimallinen piirre on yhteiskuntateoreettisten ja tieteenfilosofisten kysymysten keskeisyys. Ranskalainen Girard-keskustelu on yhteiskuntateoreettisesti sofistikoituneempaa ja kunnianhimoisempaa kuin esimerkiksi teologinen Girard-keskustelu. Vastaavasti Girardin ajattelun avoin kristillisyys on ranskalaisessa keskustelussa ongelma ja vaikeus, kun taas teologisessa keskustelussa se on ymmärrettävistä positiivinen lähtökohta ja keskipiste. Ranskalainen Girard-tutkimus on paljon pohtinut Girardin yhteiskuntateoreettisten väitteiden ja hypoteesien epistemologisia ja tieteenfilosofia ongelmia, kun taas teologinen Girard-tutkimus samoin kuin angloamerikkalainen keskustelu on ollut enemmän Girardin hypoteesien soveltamista ja lähteiden tulkintaa Girardin teorian valossa.

Toinen Girard-tutkimuksen pääsuunta on teologinen keskustelu, joka alkoi Itävallasta Innsbruckin yliopiston systemaattisen teologian laitokselta ja on sittemmin laajentunut esimerkiksi Yhdysvaltoihin ja myös Suomeen. Tämän keskustelun käynnistäjänä oli Jesuiitta-teologi Raymond Schwager (1935-2004), joka toimi dogmatiikan ja ekumeniikan professorina Innsbruckissa kuoleemansa saakka. Girard itse on usein viitannut Schwageriin hänen teoriansa tärkeimpänä teologisena tulkitsijana. Schwager ja hänen kollegansa ovat kehittäneet katolista systemaattista teologiaa erittäin girardilaiseen suuntaan. Schwagerin omat pääteokset *Brauchen wir einen Sündenbock* (Schwager 1978, ”Tarvitsemmeko syntipukkia?”) ja *Jesus im Heilsdrama* (Schwager 1996, ”Jeesus pelastuksen draamassa”) sekä hänen lukuisat artikkelinsa ovat luoneet perustan teologiselle työlle, joka jatkuu yhä. Erityisesti Schwagerin oppilas Wolfgang Palaver on tehnyt paljon Girardin innoittamaa tutkimus- ja kirjoitustyötä teologian,

yhteiskuntafilosofian ja sosiaalitieteiden kosketuskohdissa ja rajapinnoilla (Palaver 1991, 1992, 1995, 1996 ja 2009). Amerikkalaisista teologisista Girard-kirjoittajista voidaan mainita Robert Hamerton-Kelly, joka myös on ollut perustamassa girardilaista tutkimuskollektiivia Imitatiota (Hamerton-Kelly 1992 ja 1994). (Girard-tutkimuksen teologisesta suunnasta ks. tarkemmin Kirwan 2009.)

Kolmas Girard-tutkimuksen pääsuunta on angloamerikkalainen keskustelu, joka 1980-luvulta alkaen sekä 1990- ja 2000-luvuilla kiihtyen on tuottanut Girardia käsittelevää tutkimuskirjallisuutta. Tämän Girard-tutkimuksen suunnan yksi varhainen ja tärkeä viittauspiste on kokoomateos *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation* (Hamerton-Kelly 1987). Yhdessä Burkertin ja Smithin kanssa Girard esittää pohdintojaan rituaalisen toiminnan alkuperistä ja noiden alkuperien tutkimisen mahdollisuuksista. Erityisen tärkeäksi *Violent Origins* -teoksen tekee Burton Mackin kirjaan kirjoittama johdanto-artikkeli, joka edelleen on yksi parhaita kriittisiä kokonaishahmotuksia Girardin ajattelun kehityksestä ja Girardin teorian eri puolien – osittain varsin problemaattisistakin – suhteista. Vaikka Mack kiinnittää huomiota *Romantiikan valheen* ja Girardin myöhemmän tuotannon ongelmalliseen suhteeseen, hän ei riittävästi huomioi aikalaisdiagnostisen ja kulttuurikriittisen moderniteetti-teorian roolia *Romantiikan valheen* kokonaisargumentissa ja siten mimeettisen teorian synnyssä. (Mack 1987, 6-22.)

Angloamerikkalaisen Girard-keskustelun tärkeä kontribuutio on taiteenfilosofi Paisley Livingstonin *Models of Desire: René Girard and the Psychology of Mimesis* (Livingston 1992). Livingston keskittyy Girardin haluteorian psykologisen logiikan yksityiskohtaiseen tarkasteluun analyttisen filosofian menetelmin, kun taas haluteorian suhde *Romantiikan valheen* historialliseen argumentaatioon jää vähemmälle huomiolle. Samana vuonna ilmestynyt kirjallisuustieteilijä Andrew McKennan *Violence and Difference. Girard, Derrida and Deconstruction* (McKenna 1992) edustaa sekin angloamerikkalaisen Girard-keskustelun varhaisia kontribuutioita. McKennan jälkistrukturalistisesti orientoitunut Girard-eksegeesi on Girardin teorian tiettyjen teemojen kannalta erittäin tarkkaa, kun taas toiset, erityisesti varhaisen Girardin moderniteetti-teoria, jäävät vähemmälle tarkastelulle. 1990-luvun angloamerikkalaista kirjallisuustieteellistä Girard-keskustelua edustaa myös Sandor Goodhartin *Sacrificing*

Commentary. Reading the End of Literature (Goodhart 1996), joka on mitä tarkinta myyttisten ja kirjallisten tekstien lähilukua. Girard-keskustelun yleisistä suunnista ja linjoista hieman poikkeava esitys on Eugene Webbin *The Self Between: From Freud to the New Social Psychology of France* (Webb 1993), joka kytkee Girardin mimeettisen teorian 1900-luvun jälkipuoliskon ranskalaisiin psykoanalyttisen ajattelun suuntauksiin, kuten Lacanin psykoanalyysiin. Myös Webbin varhaisempi teos *Philosophers of Consciousness: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard* (Webb 1988) sisältää Girardia käsittelevän luvun, jossa Girard esitetään hieman yllättäen tietoisuuden filosofina.

Yleisesti ottaen angloamerikkalaista Girard-tutkimuksen suuntaa luonnehtii se, että suurella osalla tutkijoista on tausta kulttuuritieteissä, kuten kirjallisuudentutkimuksessa, kirjallisuusteoriassa tai taiteen tutkimuksessa. Myös institutionaalisesti tämä on näkynyt siinä, että Girardiin liittyvää akateemista aktiivisuutta on angloamerikkalaisessa yliopistomaailmassa ollut pääasiassa kirjallisuustieteen laitoksilla. Jos ranskalaisessa Girard-tutkimuksessa painotus on ollut yhteiskuntateoriassa, yhteiskuntatieteen epistemologiassa sekä strukturalistisen antropologian perinteessä, angloamerikkalainen Girard-tutkimus on selvästi painottunut kirjallisuustieteeseen.

Leimallisinta angloamerikkalaiselle Girard-kirjallisuudelle ovat kuitenkin Girardin ajattelusta tietynlaisen kokonaiskuvan esittävät johdantokirjat tai Girardin kirjoitusten kokoelmat, jotka on varustettu toimittajan johdannolla Girardin ajatteluun. Kirjallisuustieteilijä Richard J. Golsanin alun perin 1993 ilmestynyt ja 2002 uudelleen julkaistu *René Girard and Myth. An Introduction* on hyvin jäsenneilty johdanto, joka käsittelee myös Girardin teoriaan kohdistettuja kritiikkejä (Golsan 2002). James G. Williamsin toimittama, vuonna 1996 ilmestynyt *The Girard Reader* sisältää valikoiman Girardin keskeisiä tekstejä. Lisäksi teoksessa on Williamsin itsensä kirjoittamat alkusanat sekä avainsanasto, jotka johdattavat lukijaa Girardin pariin (Girard 1996). Chris Flemingin teos *René Girard. Violence and Mimesis* on julkaistu Polity Pressin sarjassa Key Contemporary Thinkers (Fleming 2004). Fleming teoksessa on paljon samaa kuin Golsanin kymmenen vuotta aiemmin ilmestyneessä Girard-johdannossa. Molemmat teokset esittävät Girardin ajattelun kokonaisuudesta ja sisäisestä kehityksestä tietynlaisen vaiheittaisen kuvan. Näin tekee myös Michael Kirwanin vuonna 2005 ilmestynyt teos *Discovering Girard* (Kirwan 2005). Myös Kirwanin vuonna 2009

ilmestynyt teos *Girard and Theology* noudattaa samaa mallia teoksen niissä kohdissa, joissa kirjoittaja pyrkii antamaan kokonaiskuvan Girardin mimeettisestä teoriasta (Kirwan 2009).

Näiden Girard-johdantojen ja Girardin ajattelusta kokonaiskuvan antavien tekstien yhteinen piirre on se, että Girardin tuotanto esitetään vaiheittaisena, sisäisesti melko johdonmukaisena jatkumona. Tällainen Girardin ajattelun ja tuotannon vaiheittainen jäsenitys noudattaa useimmiten kolmijakoa, jossa Girardin tuotannon jokaisella vaiheella on selkeä paikkansa mimeettisen teorian kokonaisuuden rakentumisessa (tätä kolmijakoa käsittelen tarkemmin tutkielman seuraavassa luvussa). Kyseinen mimeettisen teorian kolmijako on angloamerikkalaisen Girard-kirjallisuuden toistuva sabluuna, jossa teorian ensimmäisestä osasta ja *Romantiikan valhe* -teoksesta käytetään tiettyä, omasta mielestäni rajallista ja kapeata tulkintaa. Siinä *Romantiikan valhe* nähdään ensisijaisesti sen sisältämän haluteorian kautta. Tämä on sinänsä ymmärrettävää, koska *Romantiikan valheen* moninaisista aineksista juuri haluteoria on se, jota Girard myöhemmässä ja paremmin tunnetussa tuotannossaan on eniten jatkanut ja kehitellyt. Ongelmallista tässä kuitenkin on se, että näin Girardin haluteorian taustalla vaikuttava moderniteetti-teoria häipyy näkyvistä. Oman tutkielmani tarkoitus on korostaa tietyn moderniteetti-teorian keskeistä roolia ei vain Girardin haluteorian syntykontekstina, vaan tuon haluteorian keskeisenä elementtinä. Tällä tavalla Girardin tuotannon sisäinen johdonmukaisuus problematisoituu sekä varhaisen ja myöhemmän Girardin ajatusten välinen suhde näyttäytyy avoimena kysymyksenä ja tutkimusongelmana valmiiksi annetun oppijärjestelmän sijaan.

3. Tutkimuskysymys

Tutkimuskysymykseni on, millainen on Girardin mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoria. Tutkimuskysymykseni siis sisältää jo kaksi oletusta Girardin mimeettisestä teoriasta. Ensimmäisen oletuksen mukaan Girardin mimeettinen teoria jakautuu osiin, jotka voidaan erottaa toisistaan. Toisen oletuksen mukaan mimeettisen teorian ensimmäinen osa sisältää teorian moderniteetista. Näiden mimeettistä teoriaa koskevien oletusten lisäksi tutkimuskysymykseni sisältää tutkielmani tarkastelun rajautumisen koskemaan vain mimeettisen teorian ensimmäistä osaa. Tutkielmani mielekkyyden perustelemiseksi nämä oletukset sekä tutkielman rajaus on syytä perustella heti aluksi.

3.1 Mimeettisen teorian kolme osaa

Tutkielmaani jäsentävä mimeettisen teorian jakaminen kolmeen osaan perustuu paitsi Girardin omaan tuotantoon ja sen kehitysvaiheisiin myös angloamerikkalaiseen Girard-kirjallisuuteen, jossa jako usein esiintyy. Kolmijako löytyy mainituista Girard-kirjoista niin Flemingiltä ja Golsanilta kuin Kirwanin molemmista Girard-kirjoista ja Williamsin toimittamasta *Girard Reader* -teoksesta (Fleming 2004, 1-8; Golsan 2002; Kirwan 2005, 5 ja Kirwan 2009 21-24; Williams 1996, viii). Myös Webb esittää teoksensa *Philosophers of Consciousness* Girard-luvussa Girardin ajattelun kolmiosaisen rakenteen (Webb 1988, 183-225).

Kirwanin mukaan kolmiosaisesta jaosta on tullut Girardin teorian kuvausten standardi. Teorian ensimmäisen osan muodostaa haluteoria, jonka mukaan ihmisen halu on luonteeltaan jäljittelevää eli mimeettistä. Toinen osa on syntipukkimekanismi yhteiskuntien keinona säännellä mimeettisen halun ja siitä seuraavan mimeettisen kilpailun aiheuttamaa väkivaltaa. Kolmas on kristillisen evankeliumin tärkeys tämän syntipukkimekanismin paljastajana ja se, miten evankeliumi tekee syntipukkimekanismin toimimattomaksi. (Kirwan 2005, 5.)

Kirwan jatkaa Girardin teorian kolmijakoa pidemmälle. Hänen mukaansa mimeettisen teorian kolmen osan voidaan ajatella vastaavan kolmea akateemista oppialaa (discipline) tai lähestymistapaa, joiden parissa Girard on työskennellyt. Ne ovat

kirjallisuudentutkimus, kulttuuriantropologia ja teologia. Kuhunkin näistä vaiheista liittyy yksi Girardin keskeinen teos. Ne ovat vuonna 1961 ilmestynyt *Romantiikan valhe* sekä 1970-luvulla ilmestyneet *La violence et le sacré (Väkivalta ja pyhä, alkuteos 1972, suom. 2004)* ja *Des choses cacheées depuis la fondation du monde (”Maailman perustamisesta saakka salatut asiat”, 1978)*. (Kirwan 2005, 5.)

Myös Flemingin muotoilussa Girardin teoria rakentuu kolmesta osasta. Ensin on mimeettinen halu kirjallisuuden ja kirjallisuusteorian kontekstissa. Seuraavaksi Girard laajentaa mimeettisen haluan teoriaa kulttuuriantropologian suuntaan, mistä syntyy *Väkivallan ja pyhän* esittämä sijaisuhriteoria ja käsitys uskonnosta väkivallan kontrollin mekanismina. Kolmanneksi Girard esittää teoriansa kristinuskosta antiuhrauksellisenä uskontona, joka paljastaa uskonnon sisäisen väkivallan ja syntipukkilogiikan. (Fleming 2004, 4-8.)

Tutkielmassani otan mimeettisen teorian kolmijaon lähtökohdaksi, josta käsin tarkasteluni rakentuu. Tutkielmalleni mimeettisen teorian jakaminen kolmeen osaan on toimiva ja hyvä peruslähtökohta. Girardin koko tuotantoa ja ajattelua koskevan yksityiskohtaisen eksegeesin kannalta kolmijako on luultavasti liian karkea ja yleistävä. Mutta omalle tutkielmalleni se luo perustan, joka liittyy tutkimuskysymyksiini Girardin mimeettisen teorian kokonaisuutta koskevaan keskusteluun.

Tutkielmani rajautuminen vain mimeettisen teorian ensimmäiseen osaan perustuu kahteen seikkaan. Ensinnäkin mimeettisen teorian kaikkien osien käsitteleminen olisi pro gradu -tutkielman tilassa mahdotonta. Tutkimuskysymyksiini Girardin ajattelun sisältämästä moderniteetti-teoriasta voitaisiin kyllä ulottaa mimeettisen teorian kaikkiin osiin. Tämä varmasti tuottaisi mielenkiintoisia tutkimustuloksia. Kuitenkaan näin laajaan tutkimukseen ei pro gradu -tutkielman puitteissa ole mahdollisuutta ryhtyä.

Toisekseen mimeettisen teorian ensimmäinen osa muodostaa paitsi Girardin ajattelun myöhempien vaiheiden perustan myös osittain itsenäisen teoreettisen kokonaisuuden, jonka tarkastelu yksinäänkin on mielenkiintoista. Itse asiassa tutkielmani rajauksen taustalla on ajatus, että kun mimeettisen teorian ensimmäistä osaa tarkastellaan itsenäisenä teoreettisena kokonaisuutena (tai ”reflektion kenttänä”, kuten Fleming sanoo, ks. alla), tämä avaa uusia, osittain Girardin kokonaisteoriasta riippumattomia

mahdollisuuksia sosiologiselle mielikuvitukselle ja teorianrakennukselle. Lisäksi teorian ensimmäisen osan tarkastelu itsenäisenä kokonaisuutena luo perustaa mimeettisen teorian myöhempien osien kriittiselle arvioinnille. Kun pureudun kunnolla mimeettisen teorian ensimmäisen osan haluteorian käsitteissä piilevään moderniteetti-teoriaan, rakennan käsitteellisiä työkaluja, joilla Girardin mimeettisen teorian myöhempiä osia samoin kuin Girardista tehtyjä tulkintoja voidaan tutkia ja arvioida paremmin. Teen Girardin varhaisesta ajattelusta teoreettista välineistöä, jonka avulla Girardin kulttuuriteoriasta 2000-luvulla tehtyjä dogmaattisia ja yksipuolisia kuvauksia ja käyttöjä voidaan kritisoida. (Tällaisista dogmaattisista ja avoimesti apologeettisista Girard-käytöistä ks. esim. James G. Williamsin esipuhe Girardin teoksen *Je vois Satan tomber comme l'éclair* englanninnokseen *I See Satan Fall Like Lightning*. Williams 2001.)

3.2 Mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoria

Fleming ja Kirwan toteavat yksiselitteisesti, että mimeettisen teorian ensimmäinen osa sisältää teorian moderniteetista. Kirwanin mukaan Girard näkee länsimaisen romaanin kehityksessä Cervantesista Dostojevskiin halun rakenteen muutoksen, joka liittyy sosiaalis-kulttuurisiin tekijöihin, kuten hierarkkisesti kerrostuneiden yhteiskuntien hajoamiseen ja Euroopan kehitykseen kohti demokraattista tasa-arvoa. Tästä syystä romaaniteoriaan sisältyy implisiittinen teoria moderniteetista. (Kirwan 2005, 15.)

Fleming puolestaan kirjoittaa hieman nyanssoidummin, että Girardin *Romantiikan valhe*-teos toimii eräänlaisena mimeettisen halun sosiaalhistoriana uuden ajan Euroopassa.³ Kun Fleming kirjoittaa, että ”modernin romaanin eri ilmentymät samoin kuin poliittiset ideat ja instituutiot punoutuvat *Romantiikan valheessa* yhteen mimesiksen ympärille rakentuvassa reflektion kentässä” (Fleming 2004, 29), hän kiteyttää tutkimuskysymykseni kohteen. Tutkimuskysymykseni mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoriasta tarkentuu kysymykseksi *Romantiikan valheen* muodostamasta ajattelun kokonaisuudesta: Mikä on tämä Girardin ajattelun muodostama ”reflektion kenttä”, jossa modernit romaanit sekä poliittiset ideat ja instituutiot

³ Merkillepantavaa on, että Fleming tässä käyttää termiä ”mimeettinen halu”, joka nykyisin on vakiintunut mimeettisen teorian yhdeksi pääkäsitteeksi. Tosiasiassa *Romantiikan valhe* ei vielä sisällä tätä termiä, vaan mimeettisen teorian ensimmäisessä osassa Girard puhuu ”triangulaarisesta halusta” (ks. tutkielmani luku 5.). ”Mimeettisen halun” termiä Girard käyttää vasta 1970-luvun teoksissaan ja niiden jälkeen. Pääasiassa tämä ero on kuitenkin vain terminologinen. Olennaisesti varhaisen Girardin ”triangulaarinen halu” ja myöhäisempi termi ”mimeettinen halu” tarkoittavat samaa asiaa. Omassa tutkielmassani käytän kuitenkin vain *Romantiikan valheen* terminologiaa.

vastavuoroisesti ja toisiinsa punoutuen valaisevat sitä, miten mimeettinen halu toimii ihmisten välisissä suhteissa 1600-1900-lukujen Euroopassa? Tämä on tutkielmani tutkimuskysymys, samalla kun tutkimustehtäväni on korostaa moderniteetti-teoreettisten aineisten läsnäoloa mimeettisen teorian ensimmäisessä osassa. Fleming myös toteaa, että Girardin romaaniteorian implikaatiot ja teorian taustalla olevat pohdinnat liittyvät laajempiin historiallisiin kehityssuuntiin ja että ne ”auttavat artikuloimaan tiettyjen sosiaalisten ajatusmaailmojen (social imaginaries) olemassaoloa ja pysyvyyttä” (Fleming 2004, 29).

Myös monet muut Girardista kirjoittaneet viittaavat siihen, että mimeettisen teorian ensimmäinen osa sisältää moderniteettia koskevia aineksia. (Dumouchel & Dupuy 1979, 17-23 ja 211-232; Vähämäki 1997, 359, viite 188; Golsan 2002, 12-21; O’Shea 2010, 27-58.)

Tutkielmassani lähdän kuitenkin liikkeelle Flemingistä ja Kirwanista, koska he yksiselitteisesti toteavat mimeettisen teorian ensimmäisen osan haluteorian sisältävän moderniteetti-teorian. Heidän määritelmiensä mukaan mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoria on historiallinen teoria siitä, miten tiettyjen yhteiskunnallisten rakenteiden muuttuminen vaikuttaa ihmisten haluun. Tutkielmassani tutkin sitä, millainen tämä Girardin haluteorian historiallinen ulottuvuus tarkkaan ottaen on. Tutkielmani kontribuutio Girard-keskusteluun on tuoda esiin mimeettisen teorian ensimmäisen osan historiallinen ajattelu ja historiallinen argumentaatio. Koska mimeettisen teorian myöhemmät osat ainakin osittain rakentuvat ensimmäisen osan varaan, mimeettisen teorian kokonaisuuden tutkimisen kannalta on hyödyllistä tietää, millainen rooli historiallisella ajattelulla ja argumentaatiolla Girardin haluteoriassa on.⁴

⁴ Historiallisella ajattelulla tarkoitan aikalaisdiagnostisen ajattelun tapaa, jossa nykyisyyttä tarkastellaan sen sisältämien historiallisten kerrostumien kautta. Tarkoittamassani historiallisessa argumentaatiossa nykyisyyttä ja nykyisyydessä vaikuttavia sosiaalia ja kulttuurisia voimia tutkitaan sitä kautta, miten tuohon nykyisyyteen on tultu ja millaisen historiallisen kehkeytymisen tuloksena. Historiallinen ajattelu on yhteiskuntateoreettista ajattelua, jossa operoidaan eri aikakausien ja ajankohtien päällekkäisellä, limittäisellä ja rinnakkaisella tarkastelulla. Kuten Julie Adams, Elisabeth S. Clemens ja Ann Shola Orloff toteavat, sosiologian klassikoille tällainen historiallinen ajattelu oli jossain määrin ominaista, kun taas 1900-luvun puoliväliin mennessä varsinkin Yhdysvalloissa oli vakiintunut historiattomampi sosiologinen teoria, jota parhaiten edusti Parsonsin rakennefunkcionalismi (Adams, Clemens & Orloff 2005). Girardin historiallinen ajattelu muistuttaa Nietzschen ja Foucault’n genealogiaa (Nietzsche 1887/1969; Foucault 1984).

4. Tutkimusaineisto ja tutkimusmenetelmä

4.1 Tutkimusaineisto

Kuten todettua, tutkielmassani rajaudun tarkastelemaan Girardin ensimmäistä teosta eli *Romantiikan valhetta*. Tutkimusaineistoni muodostuu siis kyseisestä 350-sivuisesta teoksesta. Mimeettisen teorian monitieteisen luonteen mukaisesti *Romantiikan valhe* ei ole pelkästään jonkin tietyn tieteenalan menetelmiä noudattava tutkimus, vaan vapaamuotoinen, esseemäinen teos, joka ranskalaiseen tapaan sisältää vahvan kaunokirjallisen ja kulttuurikriittisen ulottuvuuden. Kuitenkin teoksella on myös selvä akateemis-tieteellinen puolensa. Teosta kirjoittaessaan Girard toimi romaanisten kielten apulaisprofessorina Johns Hopkins Universityssä Yhdysvalloissa. Vaikka teos on kirjoitettu Ranskaksi ja julkaistu ensin Ranskassa ja vasta 5 vuotta myöhemmin englanninnoksena *Deceit, Desire and the Novel* (Girard 1966), teoksen akateemista luonnetta määrittää kuitenkin Girardin työ Ranskan kielen ja kirjallisuuden laitoksella kyseisessä yliopistossa. (Williams 1996, 2.)

Romantiikan valhe on kirjallisuustieteellinen tutkimus viidestä eurooppalaisesta romaanikirjailijasta: Miguel de Cervantesista (1547-1616), Stendhalista (1783-1842), Gustav Flaubertista (1821-1880), Fedor Dostojevskista (1821-1881) ja Marcel Proustista (1871-1922).⁵ Girardin mukaan näitä eri aikoina ja eri paikoissa eläneitä kirjailijoita yhdistää samanlainen käsitys inhimillisen halun luonteesta. Girardin mukaan kaikki nämä kirjailijat kuvaavat halun jäljittelevää eli mimeettistä luonnetta. Girardin teoksen pääsisältö onkin tutkia sitä, miten romaanit halua kuvaavat, sekä muodostaa näiden kuvausten kautta teoria inhimillisen halun luonteesta. (Vrt. Fleming 2004, 5.)⁶

⁵ Näiden varsinaisesti tutkiemiensa kirjailijoiden lisäksi Girard kommentoi muitakin kirjailijoita, erityisesti 50-luvun älyllisen muotivirtauksen eksistentialismin yhtä pääedustajaa Jean- Paul Sartrea (1905-1980). Itse asiassa Girardin argumentaatiossa on implisiittisellä tasolla huomattaviakin sartrelaisia aineksia, vaikka hän eksplisiittisellä tasolla kritisoikin Sartrea. Girardin ja Sartren ajatusten yhtäläisyydet ja erot ovatkin uusimman ranskalaisen Girard-tutkimuksen mielenkiintoisimpia keskustelunaiheita (ks. Ramond (toim.) 2010).

⁶ Tässä kohta on syytä esittää huomio tutkielmani lähdetekniikasta. Vaikka tutkielmassani jatkuvasti viitataan Girardin tutkimisiin romaaneihin, en kuitenkaan käytä lähteinä itse noita romaaneja, vaan pelkästään Girardin tekstiä. Tämä johtuu siitä, että en ole kiinnostunut vertailemaan Girardin tulkintoja hänen tulkitsemiinsa romaaneihin, vaan pelkästään tuomaan esiin noissa tulkinnoissa piilevän moderniteetti-teorian. Tästä syystä lähdeluettelossani ei ole romaaneja, joihin tutkielmassani Girardin tekstin välityksellä viitataan. Lähdeluettelossa on vain Girardin teos, koska tutkielmani keskittyy vain Girardin teokseen, jolloin romaanit itse ovat pikemminkin Girardin tekstin sisäisiä teoreettisia figuureja kuin tutkielmani lähteitä.

Romantiikan valhe ei kuitenkaan ole vain kirjallisuustiedettä, koska Girard käyttää kirjallisuutta aineistona, johon viitaten hän esittää kirjallisuuden kontekstia laajemmalle ulottuvia väitteitä ihmisen käyttäytymisestä, historiasta, modernin yhteiskunnan erityisluonteesta sekä uskonnonfilosofiasta ja uskonnonpsykologiasta. Girard viittaa moneen suuntaan eikä aina perustele erilaisten viittausten tai lähteiden keskinäistä yhteensopivuutta.

Romantiikan valheen käyttäminen sosiologian pro gradu -tutkielman aineistona ei ole ongelmatonta. Tutkielmani ja tutkimuskysymykseni mielekkyys voidaan kiistää toteamalla, etteivät Girardin moderniteettia koskevat väitteet ole sosiologisesti relevantteja, koska ne eivät perustu sosiologiseen tutkimukseen. Girardin väitteet voidaan ohittaa kirjallisuudessa usein spekulatioina, joilla ei ole vakavaa tieteellistä arvoa tai merkitystä.

Näistä ongelmista huolimatta tutkielmassani lähdän siitä ajatuksesta, että *Romantiikan valhe* muodostaa sosiologisen teorian kannalta kiinnostavan teoreettisen aineiston. Teoreettisella aineistolla tarkoitan teoreetikon tekstiä, jonka sisältämät teoreettiset väitteet ovat se aineisto, jota tutkielmassani analysoin. Kyse on samanlaisesta asetelmasta kuin esimerkiksi Arto Noron Simmel-tutkimuksessa *Muoto, moderniteetti ja kolmas* (Noro 1991), jossa tutkittavan teoreetikon tekstit muodostavat tutkimusaineiston. Noron teos onkin oman tutkielmani kannalta hyödyllinen menetelmällinen esikuva.

Tutkielmani tarkoitus on tuoda esiin, millaisen teoreettisen aineiston *Romantiikan valhe* ja siten mimeettisen teorian ensimmäinen osa muodostavat. Mikäli tutkielmani osoittaa, ettei *Romantiikan valhe* ole sosiologisesti relevantti aineisto, sekin on tutkimustulos, joka tuo esiin mimeettisen teorian monitieteisen kokonaisuuden pätevyyden tai toimivuuden rajoja. Jos Girardin ajatukset moderniteetista jäävät sosiologian kannalta mahdottomiksi, epätieteellisiksi tai irrelevanteiksi, tämäkin on hyödyllistä todeta ainakin mimeettisen teorian tutkimisen kannalta.

4.2 Tutkimusmenetelmä

Tutkimusmenetelmäni on tutkittavan teoreetikon tekstin lukemiseen ja tulkitsemiseen perustuva teoreettinen rekonstruktio, jonka avulla esitän teoreetikon teoriasta oman

kokonaisjäsennykseni. Tutkielmani rakenne, sen osien väliset suhteet ja asioiden esittämisen järjestys ja tapa, ovat oma jäsennykseni aineistoni eli Girardin *Romantiikan valheen* teoreettisesta konstellaatiosta. Tämä jäsennykseni ei kuitenkaan ole omani missään mielivaltaisessa tai satunnaisessa mielessä. Jäsennykseni perustuu aineistooni ja noudattaa sen sisäistä logiikkaa. Tuon esiin mimeettisen teorian ensimmäisen osan pääkäsitteet ja pääväitteet. Tuon esiin sen, mitä Girard tutkii, miten hän tutkimaan asioita kuvaa ja millaisia käsitteitä hän niistä käyttää. Tämän jälkeen tulkitsen näistä käsitteistä tiettyjä oman tutkimuskysymyksen näkökulmasta eli tutkien, millainen on noihin käsitteisiin sisältyvä teoria moderniteetista.

Tutkielmani menetelmä muistuttaa Arto Noron Simmel-tutkimuksessaan *Muoto, moderniteetti ja kolmas* (1991) esittämää menetelmää. Teoksessaan Noro esittää menetelmällisiä huomioita, jotka selventävät oman tutkielmani menetelmää. Erityisen hyödyllinen on Noron ajatus siitä, mitä hän kutsuu ”sosiologiseksi ja metasosiologiseksi ’proosaksi’” (Noro 18, 1991). Sosiologisen proosan ajatuksen Noro esittää kuvatessaan oman tutkielmansa erityisluonnetta.

Noron mukaan hänen tutkielmansa esitystapa ei muistuta tavanomaista sosiologista tutkimusta. Kun esitystapana on pikemminkin ”sosiologinen proosa”, se tarkoittaa, että sosiologisten käsitteiden lisäksi käytetään ”kertovaa kieltä” (Noro 1991, 19). Tätä ajatusta Noro tarkentaa seuraavasti:

Tutkielman luvut ovat kertomuksia Simmelin sosiologisesta ajattelusta. Tämä ’kertominen’ merkitsee objektin kunnioitusta. Sitä voisi myös kutsua metafysisiseksi asenteeksi kohteeseen. Kohde (Simmelin ajattelu) on ’toinen’, jota on lähestyttävä varovasti, useilla strategioilla ja joskus myös epäsuorasti, sillä täydellinen identifikaatio ei ole mahdollista. Tutkijalla ei tällöin olen käytettävissään sellaista metodologiaa, jonka avulla Simmelin sosiologisen ajattelun täydellinen hallinta olisi mahdollista – eikä edes illuusiota tällaisesta mahdollisuudesta. (Noro 1991, 19.)

Samaan tapaan oman tutkielmani analyysit *Romantiikan valheen* halu- ja romaaniteorian käsitteistä sekä niiden käsitteiden sisältämästä moderniteetti-teoriasta ovat kertomuksia Girardin ajattelusta. Esitän kertomuksia siitä, miten Girard teoksensa eri teemoja ajattelee, ja näiden kertomuksien kokonaisuudesta muodostuu rekonstruktioini mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoriasta.

Mutta kuten Norokin toteaa, tällaiset teoreettiset kertomukset eivät ole vain esseitä, vaan niillä pyritään selkeyteen ja yksikäsitteisyyteen. Noron mukaan esseet erityisenä tieteen ja taiteen välimuotona olisi hyvä tapa asettaa ”täydellisen tieteellisen hallinnan illuusiota vastaan” (Noro 1991, 19). Samalla esseen haittapuoli on se, että se ei tuota mitään muuta kuin itsensä. Se ei tuota tieteellisiä käsitteitä tai muita vastaavia tieteellisiä tuloksia. Niinpä Noro toteaa, etteivät hänen tutkielmansa luvut ole esseitä: tutkielman luvut ”tähtäävät uusiin tuloksiin, jos ei muihin, niin ainakin Simmelin sosiologisen ajattelun sisällön uudenslaisiin jäsennyksiin” (1991, 19).

Muutettavat muuttaen tämäkin Noron metodologinen huomio sopii hyvin omaan tutkielmaani. Tutkielmani analyysit Girardin moderniteetti-teoreettisesta ajattelusta eivät ole esseitä, jotka eivät tuota mitään itsensä ulkopuolisia tuloksia. Tällaisen esseistisen lähestymistavan sijaan tutkielmani analyysit pyrkivät tuottamaan Girardin moderniteetti-ajattelun eri juonteista yksikäsitteisiä ja selkeitä jäsennyksiä, joita voidaan käyttää jatkotutkimuksessa. Menetelmäni tähtää omasta tekstuaalisesta esitystavastani riippumattomiin käsitteellisiin tuloksiin. Nämä tulokset ovat vastauksia tutkimuskysymykseeni, millainen on mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoria. Menetelmäni tähtää sellaisiin analyyseihin mimeettisen teorian ensimmäisen osan pääkäsitteistä, että niiden käsitteiden luonne, sisältö ja käyttökelpoisuus tutkimuksessa tulevat selvästi esiin.

Tutkielmani menetelmässä keskeistä on myös se, että pyrin tarkastelussani olemaan niin sanotusti Girard-immanentti. Tämä tarkoittaa, että pyrin säilyttämään Girardin tekstin muodostaman teoreettisen aineiston erityisluonteen. Vaikka teen Girardin tekstistä omaa teoreettista rekonstruktioani, en rakenna Girardin tekstistä irrallista ja siihen nähden täysin abstraktia esitystä. Päinvastoin pyrin rekonstruktiossani säilyttämään sen ainutkertaisen ja erityisen tavan, jolla Girardin moderniteetti-teoria *Romantiikan valhe* -teoksessa rakentuu. Tätä tulkintani mukaan tarkoittaa ”objektin kunnioitus”, jonka Noro ”sosiologisen proosan” ajatuksensa yhteydessä mainitsee (Noro 1991, 19).

5. Mimeettisen teorian ensimmäisen osan kolme teoriaa

Tutkimuskysymykseeni vastaan esittämällä Girardin *Romantiikan valhe* -teoksesta tulkinnan, jonka mukaan teos sisältää kolme toisiinsa nivoutuvaa teoriaa. Ne ovat teoria inhimillisestä halusta, teoria romaanikirjallisuudesta ja teoria moderniteetista eli modernin yhteiskunnan erityisluonteesta. Haluteoria ja romaaniteoria ovat mimeettisen teorian ensimmäisen osan varsinaiset, ekplisiittiset aiheet. Sen sijaan moderniteetti-teoria on mimeettisen teorian ensimmäisen osan implisiittinen juonne, johon tutkielmassani keskityn. Implisiittisellä juonteella tarkoitan teorian piirrettä, joka liittyy teorian taustalla olevaan – tai kääntäen teoriasta sitä lukiessa hahmottuvaan – kokonaisvaltaiseen ajattelutapaan. Selvemmin sanottuna kyse on teorian taustalla vaikuttavista ennakkoletuksista sekä teorian tekijän kirjoittamistyötä ohjaavista ajatuksellisista ja kirjallisuudellisisista tottumuksista. Mimeettisen teorian ensimmäisessä osassa juuri Girardin moderniteettiä koskevat oletukset sekä ajatus- ja kirjoitustottumukset ovat implisiittinen juonne, joka muodostaa taustan haluteorialle ja romaaniteorialle. Samalla tämä implisiittinen juonne muodostaa oman teoriansa, joka yhdistyessään Girardin halu- ja romaaniteoriaan tekee *Romantiikan valheesta* sen mitä se on.

Kun *Romantiikan valheen* haluteoriaa tarkastellaan vain haluteorian ja irrallaan teoksen historiallis-poliittis-kirjallisesta ”reflektion kentästä” (Fleming 2004, 29, vrt. yllä), se on varsin selkeästi psykologinen teoria. Teoria vastaa halun luonnetta koskeviin peruskysymyksiin: Miksi ihminen haluaa mitä haluaa? Miksi ihminen haluaa juuri sillä tavalla – tai pikemminkin niillä tavoilla – kuin haluaa? Miten halu toimii? Miten halu vaikuttaa ihmisen käyttäytymiseen? Girardia on toki mahdollista lukea niin, että *Romantiikan valheen* haluteoria vastaa näihin kysymyksiin pelkästään psykologisella tasolla, riippumatta tarkasteltavien psykologisten ilmiöiden historiallisesta ja yhteiskunnallisesta taustasta.

Samoin jos *Romantiikan valheen* romaaniteoriaa tarkastellaan vain romaaniteorian, kyse on selkeästi kirjallisuustieteellisestä teoriasta, joka vastaa romaanin olemusta koskeviin peruskysymyksiin: Millainen taidemuoto romaani on? Mikä erottaa romaanin muista kirjallisuudenlajeista? Millaisia tekstuaalisia ja narratiivisia rakenteita romaaneissa tyypillisesti on? Miten romaani kirjallisuudenlajina on kehittynyt vuosisatojen varrella?

Asiat kuitenkin mutkistuvat heti, kun *Romantiikan valheen* halu- ja romaaniteoreettisia väitteitä luetaan vähänkin tarkemmin. Teokselle nimittäin on leimallista psykologisen haluteorian ja kirjallisuustieteellisen romaaniteorian kytkeytyminen ja nivoutuminen toisiinsa niin tiheästi, että kyse ei oikeastaan olekaan kahden eri tieteenalan teorian yhdistelmästä, vaan omanlaisestaan ja omalakisestaan teoreettisesta kokonaisuudesta, jossa on psykologinen ja kirjallisuustieteellinen ulottuvuus. Kuitenkin tuo teoria itsessään on enemmän kuin näiden ulottuvuuksiensa summa tai yhdistelmä. Girardin mukaan hänen teoriansa kuvaama psykologinen dynamiikka tulee esiin kunnolla ja selkeästi vain romaanitaiteessa, joka sisäisen olemuksensa mukaisesti on jonkinlaista sosiaalisten suhteiden lainalaisuuksien kriittistä valaisua. Toisin sanoen romaanitaiteen tapa kuvata ihmisten halun toimintaa paljastaa tuosta halusta asioita, joita ihmiset eivät ilman romaanitaiteelle ominaista kuvauksen tapaa havaitse. Tässä mielessä Girardin psykologinen teoria tarvitsee romaaniteoriaa. Voisi sanoa, että Girardin teorian mukainen romaani on halun laboratorio. Romaanien henkilöhahmojen väliset suhteet sekä romaanien juonet ja tarinat ovat eräänlaisia halun kokeita, joissa halun liikahdusten mikroskooppinen tarkastelu paljastaa halun lainalaisuudet. Nämä kokeet kuvaavat kirjallisen tekstin ulkopuolista sosiaalista todellisuutta, mutta rajatussa ja tyylitellyssä sekä toisaalta arkielämän sosiaalisia tilanteita pidemmälle kehitellyssä muodossa tuovat todellisuudesta esiin ilmiöitä, joita ilman romaanitaiteellista representaatiota on vaikea havaita.

Ei kuitenkaan riitä, että *Romantiikan valheessa* haluteoria ja romaaniteoria ovat erottamattomat, sillä näihin nivoutuu vielä kolmas ulottuvuus: Girardin moderniteetti-teoria. Tulkintani mukaan se on yhtä erottamaton ja tärkeä osa Girardin halu- ja romaaniteoriaa kuin nämä teorit ovat toistensa erottamattomia osia. Mimeettisen teorian ensimmäisessä osassa on kyse omanlaisestaan teoreettisesta konstellaatiosta (Flemingin sanoin ”reflektion kentästä”), jossa kolmesta näennäisesti erillisestä teoriasta muodostuu tiheä kokonaisuus. Tämä kokonaisuus on enemmän kuin osiensa summa eikä siitä voida ottaa mitään yhtä osaa pois menettämättä samalla kaikkia muita.

Tulkintani lähtee samasta perushavainnosta kuin Fleming ja Kirwan: haluteoriansa yhteydessä Girard esittää väitteitä uuden ajan Euroopassa (ja myös Yhdysvalloissa) tapahtuvasta sosiaalisten rakenteiden muutoksesta, joka vaikuttaa siihen, mitä ja miten

ihmiset haluavat. Tulkinassani menen kuitenkin Flemingia ja Kirwania syvemmälle Girardin haluteorian rakenteeseen. Väitän, että mimeettisen teorian ensimmäisen osan käsitteet sisältävät moderniteetti-teorian, jota ilman nuo käsitteet eivät toimi. Moderniteetti-teoria ei ole vain Girardin haluteorian sivujuonne tai historiallinen konteksti, vaan tuo haluteoria rakentuu tavalla, jossa tietty moderniteetti-teoria on jatkuvasti osa Girardin ajattelua ja hänen argumentaatiotaan. Tutkimuskysymykseni kohdistuu tähän Girardin teorian rakenteelliseen moderniteetti-teoriaan. Jos kerran Girardin halu ja romaaniteorian käsitteet eivät toimi ilman tiettyä moderniteetti-teoriaa, millainen tämä moderniteetti-teoria on? Jos tietty moderniteetti-teoria on Girardin haluteorian – ja epäsuorasti koko mimeettisen teorian – mahdollisuusehto, millainen tämä Girardin haluteorian mahdollistava ehto on?

5.1 Girardin haluteorian ja romaaniteorian pääkäsitteet

Tutkielmani tässä osassa käyn läpi Girardin haluteorian ja romaaniteorian pääkäsitteet. Tämän jälkeen tutkielmassani keskityn käsitteistä niihin, joihin Girardin moderniteetti-teoria sisältyy.

Haluteoriansa ja romaaniteoriansa pääkäsitteet Girard esittää jo *Romantiikan valheen* ensimmäisessä luvussa, joka toimii kirjan johdantona. Luvussa Girard käy alustavasti läpi kirjailijat, joilta hän tutkimansa halun rakenteen löytää. Hän aloittaa Cervantesista ja päättyy Dostojevskiin. Matkan varrella esiin tulevat Stendhal, Flaubert ja Proust. Girardin mukaan modernin romaanin kehitys alkaa Cervantesista ja kulminoituu Dostojevskiin. Romaanin kehitys heijastaa historiallisen moderniuden etenemistä: kun maailma muuttuu modernimmaksi, romaani muuttuu tätä historiallista muutosta heijastaen. Romaanin kehitys ilmentää halun historiallista muutosta. *Romantiikan valheen* ensimmäinen luku esittääkin alustavan muotoilun modernin romaanin historiasta, joka on samalla modernin aikakauden sisällä tapahtuvan halun muutoksen historia. (Girard 1961, 15-67.)

Girard kiteyttää *Romantiikan valheen* pääajatuksen näin:

Länsimaisessa romaanissa ei ole yhtään ideaa, joka ei olisi idullaan jo Cervantesilla. Ja kaikkien näiden ideoiden idea, ideoiden äiti jonka jokainen esimerkki vahvistaa ja josta

lähtien kaikki voidaan löytää, tuo idea on triangulaarinen halu. Se toimii perustana *romaanisen* romaanin teorialle, jonka johdannon tämä ensimmäinen luku muodostaa.” (Girard 1961, 67.)

Kyse on siis romaaniteoriasta, jonka perustana toimii triangulaarisen halun idea. Mimeettisen teorian ensimmäisen osan pääkäsitteet ovatkin halun olemusta ilmaiseva ”triangulaarinen halu” ja romaanin olemusta ilmaiseva ”romaaninen romaani”. Oman tutkielmani kannalta näistä käsitteistä tärkeämpi on triangulaarinen halu, koska tuon käsitteen keskeisessä alakäsitteessä ”halun sisäinen välitys” piilee mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoria.

5.1.1 Triangulaarinen halu: subjekti, välittäjä ja objekti

Romantiikan valheen haluteorian kuvaamaa halun rakennetta Girard kutsuu ”triangulaariseksi haluksi” (*désir triangulaire*), joka voidaan suomentaa esimerkiksi termeillä ”kolmiohalu” tai ”kolmiomainen halu”. Tutkielmassani käytän termistä suoraa käännöstä ”triangulaarinen halu”, jotta korostuu käsitteen luonne Girardin teoreettisena käsitteenä ja teknisenä terminä. (Girard 1961, 16.)

Triangulaarisen halun perusmääritelmän Girard esittää Cervantesin romaanin *Don Quijote* kautta. Romaanin päähenkilön Don Quijoten suhde esikuvaansa Amadis Gallialaiseen noudattaa triangulaarista halua:

Amadiksen hyväksi Don Quijote on luopunut yksilön perustavanlaatuisesta oikeudesta: hän ei enää valitse halunsa objekteja, vaan Amadiksen täytyy valita hänen puolestaan. Seuraaja kiirehtii kohti objekteja, jotka kaiken ritarillisuuden malli hänelle osoittaa tai näyttää osoittavan. Kutsumme tätä mallia halun välittäjäksi [*médiateur*]. Ritarillinen olemassaolo on Amadiksen jäljittelyä samassa mielessä kuin kristityn olemassaolo on Jeesus-Kristuksen jäljittelyä. (Girard 1961, 16.)

Tässä esiintyy heti kolme Girardin haluteorian keskeistä käsitettä. Ne ovat välittäjä, seuraaja ja jäljittely. Haluava subjekti on seuraaja, joka halussaansa seuraa välittäjää. Välittäjä on se, jonka välityksellä subjekti tulee haluamaan sitä mitä haluaa. Välittäjä-termiin sisältyvä välityksen ja välillisyyden ajatus viittaa siihen, ettei halu ole sisäsyntyistä ja suoraa, vaan aina välillistä ja välitettyä. Subjektin halu tarvitsee

välittäjän välitystä, jotta halu voi syntyä ja kohdistua johonkin objektiin. Tästä syystä subjekti on seuraaja, joka haluamisessaan seuraa välittäjää. Tämä haluaminen on luonteeltaan jäljittelevää. (Girard 1961, 16-23.)

Richard J. Golsanin mukaan triangulaarinen halu tarkoittaa yksinkertaisesti sitä, että ihmisen halut eivät ole sisäsyntyisiä tai autonomisia, vaan toisilta kopioituja. Jonkin tietyn objektin haluaminen ei johdu objektista itsestään, vaan siitä, että haluava subjekti jäljittelee tuota objektia haluavaa mallia. Malli voi olla todellinen tai kuvitteellinen, historiallinen tai myyttinen hahmo tai henkilö. Malli toimii halun välittäjänä, ja siksi halu on luonteeltaan jäljittelevää. (Golsan 2002, 1-2.)

Girardin mukaan suuressa osassa fiktiivisiä tekstejä henkilöt haluavat suuremmin kuin Don Quijote. Välittäjää ei ole. Halu on suora viiva subjektista objektiin. Myös Don Quijoten halussa suora viiva on läsnä, mutta se ei ole olennaista. Viivan yläpuolella on lähes aina välittäjä, minkä takia halun rakenteen ilmaiseva tilallinen metafora onkin kolmio eikä viiva. Subjektin, välittäjän ja objektin ”kolminaisen suhteen ilmaiseva tilallinen metafora on ilmiselvästi kolmio” (Girard 1961, 16). Halun nimittäminen ”triangulaariseksi” seuraa tästä.

Cervantesin romaanissa päähenkilö Don Quijote on triangulaarisen halun esimerkillinen uhri. Mutta hän ei ole ainoa. Aseenkantaja Sancho Pancha joutuu myös triangulaarisen halun vaikutuksen alaiseksi, koska hän jäljittelee isäntäänsä. Niin Don Quijoten kuin Sancho Panchan toiminta osoittaa, että ”heti kun välittäjän vaikutus alkaa tuntua, todellisuudentaju katoaa ja arvostelukyky halvaantuu” (Girard 1961, s. 17).

Triangulaarista halua luonnehtiessaan Girard puhuu myös ”halusta Toisen mukaan” (désir selon l’Autre). Toisen mukaan ohjautuva halu kontrastoituu ”Itse mukaiseen haluun” (désir selon Soi). Girardin mukaan suuri osa ihmisistä ylpeilee sillä, että he noudattavat itsen mukaista halua. Don Quijote ja Sancho Pancha sen sijaan ottavat halunsa toiselta perustavanlaatuisessa liikkeessä, joka johtaa siihen, että heillä toisen halun jäljittely ja tahto olla oma itsensä täydellisesti sekoittuvat. (Girard 1961, 17.)

Vaikka Girard *Romantiikan valheessa* välillä käyttää termiä ”halu Toisen mukaan” ”triangulaarisen halun” sijaan, tulkintani mukaan nämä termit tarkoittavat kuitenkin

samaa asiaa. ”Toisen mukainen halu” on vain eri tapa ilmasta ”triangulaarisen” halun käsitteen perusajatus. Omassa tutkielmassani käytän termiä ”triangulaarinen halu”, ellei analysoimani Girardin tekstin kohta toisin pakota.

Cervantesista Girard jatkaa Flaubertiin ja toteaa, että triangulaarinen halu löytyy myös tältä romaanikirjailijalta, erityisesti Flaubertin kuuluisalta romaanihahmolta Emma Bovarylta. Emma Bovaryn halut ovat peräisin keskinkertaisesta romanttisesta kirjallisuudesta, jota hän nuoruudessaan on ahminut. Girard korostaa, että vaikka Don Quijote ja Emma Bovary näyttävät jäljittelevän välittäjiensä ulkonäköä ja ulkoisia piirteitä, tärkeämpää on halujen jäljittely. ”[C]ervantesin ja Flaubertin henkilöahmot jäljittelevät tai uskovat jäljittelevänsä *haluja*, jotka ovat heidän vapaasti valitsemiensa mallien haluja” (Girard 1961, 18). Tämä on triangulaarisen halun käsitteen kannalta olennainen tarkennus. Triangulaarisessa halussa on kyse mallin halujen jäljittelystä.

Cervantesin ja Flaubertin jälkeen Girard nostaa esiin kolmannen romaanikirjailijan, joka kuvaa triangulaarisen halun toimintaa. Tämä kirjailija on Stendhal. Stendhalin myötä triangulaarisen halun ajatus alkaa tarkentua. Stendhalin hahmot ottavat mallinsa historiasta (esimerkiksi *Punainen ja musta* -romaanin päähenkilö Julien Sorel jäljittelee Napoleonin), mutta tässä historia toimii kuten ritariroomaanit Don Quijotella ja romanttinen kirjallisuus Emma Bovarylla. Historian henkilöt herättävät Stendhalin hahmoissa tunteita ja varsinkin haluja, joita heillä ei spontaanisti olisi. Esimerkiksi Julien Sorel ottaa Rousseauin *Tunnustuksista* halunsa syödä isäntien eikä palvelijoiden pöydässä. (Girard 1961, 19.)

Girardin seuraava esimerkki triangulaarisen halun toiminnasta onkin Stendhalin *Punaisesta ja mustasta*. Romaanin alussa ollaan Verrièresin pikkukaupungissa, mistä kirjan päähenkilön Julien Sorelin tarina alkaa. Kaupungin pormestari ja mahtavin mies herra de Rênal on kävelyllä vaimonsa kanssa. He keskustelevat Julien Sorelin palkkaamisesta kotiopettajaksi lapsilleen. Girard kuvaa tilannetta ja herra de Rênalin ajatuksia seuraavasti:

Hän [de Rênal] haluaa tehdä Julien Sorelistä kahden poikansa kotiopettajan. Mutta tämä ei johdu lapsiin kohdistuvasta huolenpidosta eikä liioin tiedonrakkaudesta. Hänen halunsa ei

ole spontaania. Heti kohta puolisoiden välinen keskustelu paljastaa tuon halun mekanismin:

- Valenod’lla ei ole kotiopettajaa lapsilleen.
- Hän voisi hyvin siepata meiltä tämän.

Valenod on Verrièresin rikkain ja vaikutusvaltaisin mies, herra de Rênalin itsensä jälkeen. Isä Sorelin kanssa neuvotellessaan kaupungin pormestarilla on aina kilpailijansa kuva silmiensä edessä. Hän esittää Sorelille hyvin edullisia tarjouksia, mutta juonikas maajussi keksii loistavan vastauksen: ”Löydämme parempaa muualta.” Nyt herra de Rênal on täysin vakuuttunut, että Valenod haluaa palkata Julienin ja hänen oma halunsa kaksinkertaistuu. Koko ajan korkeampi hinta, jonka ostaja on valmis maksamaan, vertautuu kilpailijan kuviteltuun haluun. Kyse on siis tämän kuvitteellisen halun jäljittelystä, ja vieläpä hyvin tarkasta sellaisesta, koska kopioidussa halussa kaikki aina halun voimakkuutta myöten riippuu mallina toimivasta halusta. (Girard 1961, 19-20.)

Herra de Rênalin halun moottorina toimii kilpakumppanin kuviteltu halu. Jos hän ei kuvittelisi tai tietäisi Valenodin suunnittelevan Julien Sorelin palkkaamista, hänen oma halunsa ottaa nuorukainen kotiinsa olisi paljon vähäisempi. Tässä nähdään, että Stendhalin henkilöahmoilla kolmiohalun toiminta on monimutkaisempaa ja vaikeammin havaittavaa kuin Don Quijotella tai Emma Bovarylla. Tämä johtuu siitä, että haluavan subjektin jäljittely ei kohdistu tiettyyn malliin, vaan lähellä olevaan toiseen ihmiseen, joka subjektin käsityksen mukaan haluaa samaa objektia kuin subjekti itse.

Stendhalin kautta Girard tuokin kolmiohaluun ratkaisevan lisäulottuvuuden: halun mallista tulee kilpailija. Haluavan subjektin ja välittäjän välinen kilpailuasetelma muodostaa olennaisen eron suhteessa Don Quijoteen tai Emma Bovaryyn. Don Quijote ei voi kilpailla legendaarisen Amadiksensa kanssa samoista objekteista. Suurimmassa osassa Stendhalin kuvaamia haluja sitä vastoin ”välittäjä itsekin haluaa tai voisi haluta objektia: itse asiassa juuri tämä todellinen tai oletettu halu tekee objektista subjektin silmissä äärettömän haluttavan” (Girard 1961, 21).

Välitys tuottaa toisen halun, joka kohdistuu täysin samaan objektiin kuin välittäjän halu. Tästä seuraa se, että kyse on kahdesta kilpailevasta halusta. Halun malli ei enää voi olla pelkkä malli, vaan mallista tulee samalla herättämänsä halun toteuttamisen este. Tämä onkin Girardin haluteorian sisältämän mallin käsitteen olennainen ulottuvuus: halun herättävä malli on yhtä aikaa myös halun toteuttamisen este. (Girard 1961, 21.)

Halun kuvaaminen kolmioksi tarkentuu. Girardin mukaan kolmio halun kuvana on toimiva vain, jos se mahdollistaa subjektin ja välittäjän välisen etäisyyden vaihtelun. Don Quijoten malli asuu tavoittamattoman korkealla taivaalla, kun taas Stendhalilla mallit ovat laskeutuneet maan päälle. Halun kolmion toiminnan kannalta tässä piilee ratkaiseva ero. Girard jatkaakin tähän asti esiin nostamiensa romaanikirjailijoiden välisten yhtäläisyyksien ja erojen tarkentamista korostamalla subjektin ja välittäjän välistä etäisyyttä halun kolmion olennaisena muuttujana. Don Quijotella etäisyys on suurin. Myös Emma Bovarylla se on suuri, koska tämä provinssin nainen ei koskaan oikeasti tavoittele samoja objekteja kuin hänen mallinaan toimivat pariisittaret. *Mustan ja punaisen* päähenkilö Julien Sorel puolestaan tekee kaiken sen, mitä Emma Bovary ei voi tehdä. Hän nousee provinssin pojasta pääkaupungin piireihin. Hän pääsee aivan lähelle välittäjiään. Välittäjän läheisyys löytyy muiltakin Stendhalin henkilöiltä. Tämä läheisyys erottaa Stendhalin maailman Cervantesin ja Flaubertin maailmoista. (Girard 1961, 22.)

5.1.2 Halun ulkoinen välitys ja halun sisäinen välitys

Subjektin ja välittäjän välisen etäisyyden vaihtelusta seuraa erottelu, joka on Girardin koko haluteorian kannalta olennaisen tärkeä. Se on erittäin tärkeä myös Girardin haluteorian sisältämän moderniteetti-teorian kannalta. Triangulaarinen halu jakautuu kahteen kategoriaan. Ne ovat ulkoinen välitys (*médiation externe*) ja sisäinen välitys (*médiation interne*). Kun subjekti ja välittäjä eivät toiminnassaan kohtaa ja kun heidän toimintansa ei kohdistu konkreettisesti samoihin objekteihin, kyse on ulkoisesta välityksestä. Kun taas subjektin ja välittäjän välinen etäisyys on tarpeeksi pieni, jotta he voivat kohdata, kyse on sisäisestä välityksestä. Silloin heidän toimintaansa määrittävät mahdollisuuksien horisontit menevät päällekkäin. (Girard 1961, 22-23.)

Ulkoisen välityksen ja sisäisen välityksen ero kiteytyy siihen, syntykö mallin ja seuraajan välille kilpailua. Ulkoisessa välityksessä kilpailua ei synny, koska halun subjektiin verrattuna välittäjä on sillä tavalla laadullisesti erilainen, ettei heidän välinen kilpailu konkreettisesti samoista objekteista tule kysymykseen. Ulkoisessa välityksessä haluava subjekti ei halua saada itselleen sitä mitä mallilla on, vaan hän haluaa pelkästään saada olla siitä osallinen. Sisäisessä välityksessä puolestaan haluavan subjektin ja halun mallin välille syntyy kilpailu. (Girard 1961, 21.)

Tätä Girardin koko haluteorian ja myös oman tutkielmani kannalta ratkaisevan tärkeää erottelua voidaan valaista urheilusta otetulla esimerkillä. Urheiluun liittyvä mallien seuraaminen, mallien osoittaman toiminnan haluaminen ja tuohon toimintaan kuuluva kilpailu voidaan jakaa kahteen luokkaan. Nämä luokat ovat ulkoisen välityksen mukaisesti haluavan harrastajaurheilijan *fanitus* suhteessa malliin ja sisäisen välityksen mukaan haluavan ammattuurheilijan tai ammattuurheilijaksi pyrkivän henkilön *voittamiskilpailu* suhteessa malliin. Kun harrastajaurheilija osana omaa harjoitteluaan ja itsensä kehittämistä jäljittelee oman lajinsa legendaarisia sankareita, moninkertaisia maailmanmestareita ja olympiavoittajia, hän pyrkii omassa toiminnassaan tulemaan heidän kaltaisekseen, mutta *eri kriteerein* tai *eri mitta-asteikolla*. Kun hän kilpailee, hän ei kilpaile mallien kanssa samoilla kriteereillä tai säännöillä, vaan hän kilpailee itseään vastaan omilla säännöillään tai kriteereillään, jolloin kilpailu ei kohdistu halun malliin. Maailmanmestarit ovat harrastajan halulle malleja, jotka saavat subjektin haluamaan samaa asiaa kuin mallit, mutta eri kokoisena tai eri tasoisena. Kyse on halun ulkoisesta välityksestä, koska halun subjektin ja halun mallin toimintaa konstituivat mahdollisuushorisontit ovat lähtökohtaisesti täysin erilaiset. Harrastajaurheilijan kilpailu itsensä kanssa ja itseään vastaan jättää halun mallin kilpailun ulkopuolelle: fanituksen kohteeksi. Girardin haluteoriassa tällaisen halun arkkityyppi on Don Quijote.

Kun ammattuurheilija tai ammattuurheilijaksi pyrkivä henkilö omassa harjoittelussaan jäljittelee lajinsa nykyisiä maailmanmestareita, hän pyrkii omassa toiminnassaan tulemaan heidän kaltaisekseen *samoilla kriteereillä* tai *samalla mitta-asteikolla*. Kun hän kilpailee, hän kilpailee samoilla säännöillä ja kriteereillä mallien kanssa, jolloin kilpailu kohdistuu halun malliin. Nykyiset maailmanmestarit ovat ammattilaisen halulle malleja, jotka saavat subjektin haluamaan samaa asiaa kuin mallit ilman mitään laatu- tai kokoeroja. Halun subjektin on saatava itselleen juuri se määrällisesti ja laadullisesti sama asia, joka mallilla on. Hänen on saatava sama huippusuoritus juuri oikeissa arvokilpailuissa. Kyse on halun sisäisestä välityksestä, koska halun subjektin ja halun mallin toimintaa konstituivat mahdollisuushorisontit ovat lähtökohtaisesti samanlaiset. Tarkemmin sanottuna sisäisen välityksen mukaisesti haluavan ammattuurheilijan toimintaa leimaa pyrkimys tehdä hänen itsensä ja mallin mahdollisuuksista mahdollisimman samanlaiset, ylittää kaikki toimintaa rajoittavat erot heidän välillään. Kilpailu mallia vastaan tekee mallin voittamisesta toiminnan päämotiivin. Malli on

voittamiskilpailun, ei fanituksen kohde. Girardin teoriassa tällaisen halun arkkityyppi on Stendhalin *Punaisen ja mustan* päähenkilö Julien Sorel.

Ulkoisessa välityksessä haluava subjekti ilmoittaa avoimesti halunsa todellisen luonteen. Don Quijote itse julistaa olevansa Amadiksen seuraaja. Stendhalilla mallin jäljittely näyttää vähemmän naurettavalta, koska subjektin ja mallin välillä ei ole sellaista kuilua kuin Don Quijotella tai Emma Bovarylla. Kuitenkin sisäisessä välityksessä jäljittely on yhtä laajaa. Jos tämä vaikuttaa yllättävältä, se johtuu Girardin mukaan siitä, että sisäisen välityksen henkilö pyrkii huolellisesti kätkemään jäljittelynsä. (Girard 1961, 24.)

Halun sisäisen välityksen teoria sisältää myös teorian vihan perimmäisestä luonteesta. Halun sisäisen välityksen yhteydessä Girard puhuu vihasta ja kateudesta ”triangulaarisina tunteita”, jotka hän määrittelee triangulaarisen halun kautta. Viha on seurausta siitä, että malli on yhtä aikaa este. Mitä sisäisempää halun välitys on, sitä voimakkaampaa on myös haluun liittyvä ja halua rakentava viha. Sisäisen välityksen henkilö ei suinkaan julistaudu uskolliseksi oppilaaksi, vaan pyrkii kieltämään välityksen siteet. Kuitenkin nämä siteet vain vahvistuvat, koska mallin näyttäytyminen vihamielisenä esteenä vain vahvistaa mallin arvovaltaa. Subjektin suhde malliin on kalvava tunne, joka syntyy alistuvimman ihailun ja väkevimmän kaunan yhtäaikaisuudesta. Juuri tämä tunne on viha. Girard kirjoittaa: ”Vain olento, joka estää meitä tyydyttämästä sen itsensä meissä herättämää halua, on todella vihan kohde” (Girard 1961, 24).

Sisäisen välityksen käsite johtaa siis Girardin esittämään vihan psykologian. Vihan psykologia selventää sisäisen välityksen toimintaa, samalla kun sisäisen välityksen ajatus syventää käsitystämme vihan luonteesta. Olennaista tässä on se, että sisäisen välityksen subjekti kääntää halujen todellisen järjestyksen kieltääkseen oman jäljittelynsä. Niinpä subjekti ei ole koskaan kilpailun syyppää, vaan aina välittäjä. ”Kaikki välittäjästä tuleva on systemaattisen väheksynnän kohteena, vaikka sitä aina salaisesti halutaan.” (Girard 1961, 25.)

5.1.3 Objektin transfiguraatio

Triangulaarisen halun keskeinen piirre on halun objektin muuttuminen halun subjektin ja välittäjän suhteen mukaan. Se, millaisena halun objekti subjektille näyttäytyy, riippuu enemmän halun välittäjästä kuin subjektin omista kokemuksista ja havainnoista. Girard kutsuu tätä ilmiötä ”objektin transfiguraatioksi” (Girard 1961, 31).

Klassinen esimerkki objektin transfiguraatiosta on Don Quijoten tuulimyllyt. Tunnetusti Don Quijote näkee tuulimyllyt jättiläisinä, joita vastaan hänen ritarin ominaisuudessa on taisteltava. Mutta jos kysytään tarkemmin, miksi Don Quijoten täytyy taistella jättiläisiä vastaan ja mikä saa hänet näkemään tuulimyllyt jättiläisinä, vastaus on välittäjän jäljittely: Don Quijote jäljittelee Amadista ja Amadiksen haluja, ja tämä jäljittely saa hänet näkemään tuulimyllyt jättiläisinä. Girardin mukaan tämä Cervantesin romaanin kuuluisa episodi ei ole vain liioitteluun perustuvaa komediaa, vaan täysin pätevä romaanitaiteellinen kuvaus halun toiminnasta. Girard kehottaakin lukijaansa ottamaan Don Quijoten tuulimyllykohtauksen vakavasti, melkein kirjaimellisesti: triangulaarisen halun ollessa tarpeeksi voimakas olemme kaikki Don Quijoteja, jotka uskomme mieluummin välittäjän suggestioon kuin omiin aisteihimme.

Girardin mukaan triangulaarinen halu toimii niin, että välittäjän arvovalta siirtyy objektiin ja antaa objektille ominaisuuksia ja piirteitä, joita sillä ilman välittäjän vaikutusta ei olisi. Objektin arvo ei ole siinä itsessään, vaan välittäjässä. Triangulaariset halut eivät ole konkreettisia, vaan abstrakteja. Ne eivät kohdistu objektien konkreettisiin ominaisuuksiin, vaan objektien abstraktiin arvoon, jonka välittäjä niille suo. Girardin mukaan tämä halun objektien abstraktius mahdollistaa turhamaisen henkilön ja Don Quijoten lähentämisen toisiinsa. Molempien haluissa on kyse illuusioista. Halu synnyttää romaanihenkilön ympärille unimaailman. Don Quijotella tämä on helpommin nähtävissä, kun taas sisäisessä välityksessä asiaa on vaikeampi havaita, koska kyseinen unimaailma on prestiisikilpailusta rakentuva ihmissuhteiden verkko. (Girard 1961, 31-32.)

Objektin transfiguraatiolla on tärkeä rooli esimerkiksi Girardin teoriassa proustilaisesta snobismista. Ja sikäli kuin Proustin kuvaama snobi on Girardille modernin individualismin arkkityyppi, objektin transfiguraatio on tärkeä osa myös Girardin

moderniteetti-teoriaa. Mitä modernimpaa halu on, sitä erikoisemmilla ja salakavallammilla tavoilla halu transfiguroi objektiaan.

5.1.4 Romaaninen romaani

Girardin romaaniteorian pääkäsite on ”roman romanesque”, joka on hankala suomennettava. Tutkielmani tekemisen eri vaiheissa olen käyttänyt suomennoksia ”romaaninen romaani” ja ”romaanitaiteellinen romaani”. Kumpikaan ei ole erityisen onnistunut suomenkielinen termi. Näistä huonoista vaihtoehdoista olen päätenyt valitsemaan mielestäni vähemmän huonon, joka on ”romaaninen romaani”.

Romaaninen romaani viittaa erityiseen ja nimenomaiseen romaanikirjallisuuden olemukseen, joka erottaa romaanin muista kirjallisuudenlajeista. Muiden kirjallisuudenlajien lisäksi romaaninen romaani eroaa kaikista niistä teoksista, joita kutsutaan romaaniksi, mutta jotka eivät sitä todella ole. Girardin käsitteen päätarkoitus onkin luoda kriteeri, jonka avulla voidaan erottaa oikeat ja aidot romaanit teoksista, jotka näyttävät romaaneilta mutta eivät sitä ole. Kriteeri muodostuu siitä, miten romaanit kuvaavat halua. (Girard 1961, 28-31.)

Jos romaani kuvaa halua spontaanina ja sisäsyntyisenä, kyse ei ole romaanisesta romaanista, vaan romanttisesta romaanista. Jos taas romaani kuvaa halua triangulaarisena, kyse on aidosta romaanisesta romaanista, joka hajottaa romanttisen illuusion spontaanista ja autonomisesta halusta. *Romantiikan valheen* nimikin viittaa tähän romanttisen ja romaanisen kirjallisuuden väliseen eroon. Kyse ei ole vähemmästä kuin valheen ja totuuden erosta. Girard väittää pystyvänsä erottamaan valheellisen kirjallisuuden totuudellisesta oman romaaniteoriansa avulla. Tai pikemminkin hänen romaaniteoriansa ilmaisee tämän eron, joka Girardin mukaan on jo olemassa kirjallisuudessa itsessään. Ero suhteessa romanttiseen kirjallisuuteen muodostaa romaanisen romaanin käsitteen pääsisällön. (Girard 1961, 15-67.)

Girardin mukaan termi ”romanesque” eli suomennokseni mukaan romaaninen on kaksimielinen tavalla, joka heijastaa tietämättömyttämme halun välittyneisyydestä. Termi viittaa yhtä lailla ritaariromaaneihin kuin ritariromaanien logiikan kriittisesti paljastavaan *Don Quijoteen*. Se voi olla romanttisen synonyymi tai tarkoittaa

romanttisen pyrintöjen pilallemenoa. Girard toteaa, että hänen tutkimuksessaan termi ”romanesque” eli romaaninen varataan teoksille, jotka paljastavat välittäjän läsnäolon. ”Romanttinen” puolestaan nimeää teoksia, jotka heijastavat välittäjän läsnäoloa, mutta eivät paljasta sitä. *Romantiikan valheen* keskeinen kirjallisuusteoreettinen pyrkimys onkin kritisoida romanttista kirjallisuutta ja romanttisia kirjallisuusteorioita ”romanesque”-termin ja sen nimeämien teosten avulla. (Girard 1961, 30-31.)

Romantiikan valhe pyrkii todistamaan aidon romaanisen romaanin ykseyden. Girard pyrkii osoittamaan, että kaikki ”suuret romaanit” kuvaavat ja käsittelevät samaa asiaa eli triangulaarista halua. Hän pyrkii rakentamaan romaaniteorian, joka osoittaa ja todistaa tämän samuuden tuhoamatta yksittäisten teosten ainutkertaisuutta. Romaanisen romaanin käsitteellä Girard nimeää tätä romaanitaiteen ykseyttä. (Girard 1961, 37.)

Girardin romaaniteorian mukaan romaanisten romaanikirjailijoiden kehitys nuoresta kirjoittajasta kypsäksi kirjoittajaksi ja teoksesta toiseen ilmentää triangulaarista halua koskevan tiedon kasvua. Esimerkiksi Proustin varhaisissa töissä Proust itse uskoo oman halunsa spontaaniuteen. Mutta *Kadonnutta aikaa etsimässä* -teoksen lopussa tapahtuu esteettinen vallankumous, joka on ennen kaikkea henkinen ja moraalinen vallankumous. Romaanin lopussa avautuva ”jälleen löydetty aika” tarkoittaa sitä, että subjekti tulee täysin tietoiseksi välittäjän vaikutuksesta itseensä ja lakkaa esittämästä omaperäistä. Triangulaarisen halun tuottama valheellinen ja vääristynyt itseys väistyy sellaisen aidon itseyden tieltä, joka tunnistaa ja tunnustaa identiteettinsä aina perustuneen toisten jäljittelyyn. Romanttiseen ylpeyteen kuuluva toisten epäautenttisuuden tuomitseminen kääntyy kohti subjektia itseään, kun hän myöntää itseytensä olevan peräisin toiselta eli välittäjältä. ”Romaaninen nerous on läsnä, kun *Toisia* koskevasta totuudesta tulee päähenkilöä itseään koskeva totuus, toisin sanoen romaanikirjailijan itsensä totuus.” (Girard 1961, 52-53; tästä romaanikirjailijoiden läpikäymästä muutoksesta ks. Sinivaara 2012.)

Girardin mukaan vain todelliset romaaniset romaanit paljastavat halun jäljittelevän luonteen. Romaanin tehtävä ja merkitys halun luonteen paljastajana kasvaa sitä mukaa kuin ulkoinen välitys korvautuu sisäisellä välityksellä. Esimerkiksi stendhalilaisen ironian toistuva toimintatapa on sellainen, jossa romanttinen subjekti puhuu omista haluistaan ikään kuin ne olisivat hänen omiaan ja alkuperäisiä, samalla kun romaanin

tilanne – romaanin kertojan ulkopuolinen näkökulma romanttisen sankarin toimintaan – paljastaa välittäjän läsnäolon. (Girard 1961, 29.)

5.2 Girardin moderniteetti-teoria: halun välityksen teoria historiallisena teoriana

Tulkintani mukaan mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoriaa sisältyy halun ulkoisen ja sisäisen välityksen teoriaan ja erityisesti tuon teorian siihen piirteeseen, että psykologisen teorian lisäksi se on myös teoria historiallisesta muutoksesta. Omassa tulkinnassani painotan ja korostan tätä ulkoisen ja sisäisen välityksen teorian historiallista ulottuvuutta. Kyse on teoriasta, joka käsitteillään ilmaisee ja käsitteellistää tietynä ajanjaksona tietyllä maantieteellisellä alueella tapahtuvaa historiallista muutosta. Halun ulkoisen ja sisäisen välityksen teorian käsitteellistämä historiallinen muutos tapahtuu länsimaisessa yhteiskunnassa keskiajan lopulta 1900-luvun puoliväliin. Kyse on ihmisten käyttäytymisen, ihmissuhteiden ja ajattelutapojen muutoksesta, joka mimeettisen teorian ensimmäisen osan mukaan kiteytyy halun rakenteen muutokseen: halun ulkoinen välitys korvautuu sisäisellä välityksellä.

Eräässä *Romantiikan valheen* avainkohdassa Girard kirjoittaa: ”*Modernin* syvä totuus on nimenomaan sisäinen välitys” (Girard 1961, 111, kurs. Girardin). Kun Girard toteaa, että sisäinen välitys on modernin totuus tai totuus modernista, tulkitsen väitettä niin, että sisäisen välityksen käsitteestä käsin aukeaa Girardin moderniteetti-teoria. Halun sisäinen välitys on jotakin modernille maailmalle erityistä ja ominaista. Halun sisäisen välityksen kuvaus, jota Girardin tutkimat romaanit tekevät, on nimenomaan modernin maailman kuvausta. Vastaavasti sisäisen välityksen käsitteellistäminen, jota Girard halu- ja romaaniteoriansa käsitteillä tekee, on moderniuden käsitteellistämistä eli moderniteetti-teoriaa. Kun tutkielmani seuraavissa osissa tuon esiin, miten Girard halun historiallista muutosta ja erityisesti halun sisäisen välityksen toimintaa kuvaa ja käsitteellistää, kyse on mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teorian esityksestä.

6. Moderniteetti sisäisen välityksen historiallisena voittokulkuna

Mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoria käsitteellistää ja jäsentää modernin ajan historiallista kehitystä kahden ihmisten toimintaa ja heidän välisiä suhteitaan kuvaavan mallin avulla. Nämä kaksi mallia ovat halun ulkoinen välitys ja halun sisäinen välitys, jotka käsitteellistävät halun toimintaa historiallisessa todellisuudessa, samalla kun ne *Romantiikan valheen* kokonaisteoriassa ovat käsitteitä, joiden avulla tuota historiallista todellisuutta kuvaavia romaaneja voidaan luokitella. Girardin historiatulkinnassa nämä mallit kuvaavat historiallista todellisuutta käsitteellistämällä historian eri vaiheiden välisiä suhteita noiden mallien välisen suhteen avulla. Näissä malleissa ei ole kyse vain psykologisista malleista, vaan yksilöpsykologiaa laajemmista historiallisista ja yhteiskunnallisista malleista – oman tulkintani mukaan sosiologisista malleista, jotka rakentavat mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoriaa.

Käsitys moderniteetista historiallisena kehityskulkuna, jonka aikana ihmisten väliset suhteet käyvät läpi perustavanlaatuisen muutoksen perinteisestä sosiaalisuuden muodosta uuteen ja erilaiseen sosiaalisuuden muotoon, ja kyseisen muutoksen jäsentäminen jollakin ideaalityyppisellä käsiteparilla, yhdistävät mimeettisen teorian ensimmäistä osaa sosiologian klassikoihin. Oman tulkintani mukaan Girardin teoria halun ulkoisesta ja sisäisestä välityksestä on analoginen esimerkiksi Ferdinand Tönniesin teorialle yhteisöllisten ja yhteiskunnallisten sosiaalisten suhteiden välisestä erosta.

Perti Tötön mukaan Tönniesin teoria, jonka hän vuonna 1887 ilmestyneessä teoksessaan *Gemeinschaft und Gesellschaft* esitti, on ”ehkä tunnetuin” vastaus sosiologian peruskysymykseen siitä, millä tavoin ihmiset elävät yhdessä. Tönniesin mukaan on olemassa kaksi perustapaa liittyä yhteen. Jos yhteenliittyminen on itsessään arvokas päämäärä ja sitä pidetään tärkeänä, yhteenliittyminen on luonteeltaan yhteisöllistä, Gemeinschaft-tyyppistä. Jos taas yhteenliittymisellä nähdään olevan vain välinearvoa ja jos sen ainoa peruste on jonkin yhteenliittymiselle ulkopuolisen päämäärän saavuttaminen, sosiaaliset suhteet ovat luonteeltaan yhteiskunnallisia, Gesellschaft-tyyppisiä. (Töttö 1997, 154.)

Tötön mukaan klassista sosiologiaa voidaan pitää teoriana modernista yhteiskunnasta. Kun sosiologian klassikot halusivat kuvata oman aikansa markkinayhteiskuntaa, he loivat teorioissaan sille vastakkaisen yhteiskunnan. Tämä sosiologian klassikkojen oman ajan yhteiskuntaa edeltänyt yhteiskunta sai nimekseen *esimoderni* yhteiskunta, josta ”*moderni* yhteiskunta oli syntynyt taloudellisen ja poliittisen vallankumouksen kautta” (Töttö 1997, 156). Teoretisointi esimodernin ja modernin vastakkaisuudella, kahden eri yhteiskuntatyyppin vastakkaisuudella, yhdisti Tötön mukaan koko klassista sosiologiaa. Useilta 1800- ja 1900-lukujen klassikkoajattelijoilta löytyy käsitepari, joka kuvaa tätä esimodernin ja modernin vastakkaisuutta. Comte puhui ”teologisesta” ja ”positiivisesta”, Spencer ”sotilaallisesta” ja ”teollisesta”, Marx ”feodaalisesta” ja ”kapitalistisesta”, Weber ”traditionaalisesta” ja ”rationaalisesta”. Ja tietenkin samaan luetteloon kuuluu myös Tönniesin ”yhteisöllinen”/”yhteiskunnallinen” -käsitepari, joka Tötön mukaan valaisee hyvin modernia aikaa leimaavaa historiallista muutosta: ”yhteisölliset suhteet väistyvät yhteiskunnallisten tieltä” (Töttö 1997, 156).

Mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoria on juuri tämänkaltainen teoria, jossa moderniteettia luonnehtiva historiallinen muutos jäsenetään ihmisten välisiä suhteita kuvaavan käsiteparin avulla. Girardin käsitepari ”halun ulkoinen välitys” / ”halun sisäinen välitys” on mimeettisen teorian ensimmäisen osan versio esimodernin ja modernin vastakkaisuudesta. Mikäli Girardia luetaan moderniuden teoretikkona ja modernin ihmistyyppin kuvaajana, kuten tutkielmassani teen, halun ulkoinen välitys on esimodernin yhteiskunnan rakenne ja halun sisäinen välitys puolestaan modernin yhteiskunnan rakenne.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että muutos halun ulkoisesta välityksestä halun sisäiseen välitykseen olisi täydellistä ja absoluuttista. Kuten Töttökin Tönniesin teorian käsiteparista huomauttaa, ”todellisten ihmisten todelliset yhteenliittymät sisältävät aina kummankin tyyppin piirteitä”, ja puhtaita tyyppejä todellisuudessa tuskin on. Silti todellisia sosiaalisia suhteita voidaan luokitella sen mukaan, kumpi suhteiden tyyppi on niissä vallitsevampi. (Töttö 1996, 154.)

Samaan tapaan Girardin käsitepari on tapa luokitella ja nimetä sosiaalisia suhteita. Historiallisessa todellisuudessa on aina läsnä molempia, halun ulkoista ja sisäistä välitystä. Mutta eri aikakausien historiallisia todellisuuksia voidaan vertailla ja luokitella

sen mukaan, kumpi halun välityksen tyyppi niissä on hallitsevampi. Girardin mukaan Ranskan vallankumousta edeltävässä maailmassa hallitsevampi tyyppi on halun ulkoinen välitys, kun taas 1800-luvun alusta eteenpäin sen tilalle tulee yhä enemmän halun sisäinen välitys. Sosiaalisten suhteiden muodonmuutoksena tämä tarkoittaa, että hierarkkiset ja ei-kilpailulliset suhteet yhteisön jäsenten välillä korvautuvat tasavertaisilla ja kilpailullisilla suhteilla. Markkinayhteiskunnassa arvovaltakilpailu vallitsee kaikkien välillä: halun mallit ovat haluavalle subjektille lähtökohtaisesti tasavertaisia ja siten potentiaalisesti voitettavia kilpailijoita, eivät lähtökohtaisesti kaukaisia ja kilpailullisen tavoittelun ulkopuolelle jääviä puolijumalia. (Girard 1961, 69-99 ja 135-162. Vrt. myös tutkielman osassa 5.1.2 esittämäni esimerkki kahdesta eri halun muodosta urheilussa.)

6.1 Modernin romaanin historia ja halun sisäisen välityksen lisääntyminen

Tulkintani mukaan halun ulkoisen ja sisäisen välityksen teorian historiallisuus tulee selvimmän esiin siinä, miten Girard esittää modernin romaanin historiallisen kehityksen Cervantesista Dostojevskiin ja Proustiin. Mimeettisen teorian ensimmäisen osan käsitys modernisaation vaikutuksesta sosiaalisen kanssakäymisen muotoihin tulee esiin Girardin romaaniteorian kautta – tai kuten alla totean, Girardin romaaniteoria on tausta, jota vasten kysymys halun itsensä historiallisesta muutoksesta *Romantiikan valheen* kokonaisuudessa asettuu. Girard ajattelee romaanin heijastavan yhteiskunnassa vallitsevia sosiaalisen kanssakäymisen muotoja. Siten romaanin muutos ilmentää sosiaalisen kanssakäymisen muutosta. Samalla Girardin ajattelussa romaanilla on etuoikeutettu asema sosiaalisen suhteiden muutosten herkimpänä ja tarkimpana ilmentäjänä⁷. Tämä ei johdu siitä, että Girard erityisesti arvostaisi romaania suurena taiteena tai pönkittäisi sen korkeakulttuurista statusta, vaan siitä, että Girardin mukaan romaanikirjailijoita motivoi tarve kuvata halun toimintaa omassa välittömässä historiallisessa todellisuudessaan – lähinnä siksi, että romaanikirjailijat itse ovat kaikkein pahimpia ja kaikkein vähiten yleviä triangulaarisen halun sätkynukkeja. Romaanikirjailijat kuvaavat suoraan ja immanentista sitä, mikä on lähellä, ja siten he pääsevät historiallisen muutoksen konkreettiseen ytimeen. Näin Girardin historialliseen

⁷ Ajatus romaanista sosiaalishistoriallisen kehityksen ja sosiaalisten suhteiden muutoksen tärkeänä kuvaajana ei tietenkään ole mitenkään ainutkertainen. Päinvastoin monien yhteiskuntateoreetikojen ajattelussa 1800- ja 1900-luvun romaaneilla on tärkeä asema. Eksplisiittisintä tämä on marxilaisella teoreetikolla Georg Lukácsilla.

romaaniteoriaan sisältyy myös hänen historiallinen moderniteetti-teoriansa. Toisin sanoen Girardin romaaniteoria on teoria romaanin historiallisesta muutoksesta ja samalla tämä teoria historiallisesta muutoksesta ylipäättään on teoria modernisaatiosta ja moderniteetista. (Girard 1961, 15-100.)

Kuten jo todettua (ks. kohta 5.1.), Girardin mukaan modernin romaanin historia alkaa Cervantesin (1547-1616) *Don Quijotesta*. *Don Quijote* esittää triangulaarisen halun peruslogiikan koomisella ja karikatyyrisellä tavalla. *Don Quijoten* koomisuus ja parodisuus suhteessa ritarromaaneihin on olennaista romaanin historiallisen ajankohdan kannalta: koska Cervantesin elinaikana eletään vielä halun ulkoisen välityksen maailmassa, triangulaarisen halun kuvaus on pikemminkin koomista kuin traagista, pikemminkin hilpeää kuin surullista. (Vrt. alla Girardin Stendhal-luennan yhteydessä hänen ajatuksensa Ranskan vallankumousta edeltävän ajan aatelisherrojen turhamaisen huomiokilpailun hilpeydestä ja kepeydestä verrattuna vallankumouksen jälkeisen ajan ”surulliseen turhamaisuuteen”.) Girardin romaaniteoriassa *Don Quijoten* selkeä ja karikatyyrinen kuvaus halun ulkoisesta välityksestä muodostaa taustan, jota vasten myöhempien romaanien sisältämät halun historialliset muutokset piirtyvät selvästi esiin. (Girard 1961, 59-67.)

Romantiikan valheen historiallisessa ajattelussa Ranskan vallankumous on rajapyykki, jonka jälkeen halun sisäisestä välityksestä tulee sosiaalisten suhteiden hallitseva muoto. Kuten tutkielmani seuraavasta osasta käy ilmi, Girardin tutkimista kirjailijoista Stendhal on Ranskan vallankumouksen molemmin puolin tapahtuvan ja vallankumoukseen kiteytyvän halun historiallisen muutoksen aikalaistodistaja. Girardin tutkimista kirjailijoista Stendhal (1783-1842) on Cervantesin lisäksi ainoa, joka on elänyt halun ulkoisen välityksen maailmassa. Stendhal onkin Girardin romaaniteorian ja hänen historiallisen moderniteetti-teoriensa avainhahmo, koska Stendhalin tuotanto ilmentää dramaattista muutosta ja kehitystä, joka kirjailijan elinaikana tapahtuu. Stendhal on ensimmäinen halun sisäisen välityksen kirjailija – myös ja ehkä juuri siksi, että hän lähestulkoon yhtä hyvin voisi olla viimeinen halun ulkoisen välityksen kirjailija. (Girard 1961, 135-162.)

Girardin romaaniteoriaan kuuluu, että halun sisäisen välityksen lisääntyminen romaanikirjailijasta toiseen ei ole täysin kronologista. Ei ole puhtaasti niin, että

ajallisesti myöhemmän kirjailijan tuotanto ilmentää aina lisääntynyttä halun sisäistä välitystä. Erityisesti tämä pätee Stendhalin ja Gustav Flaubertin (1821-1880) suhteeseen. Vaikka Stendhal on kronologiassa huomattavasti Flaubertia varhaisempi kirjailija, silti Flaubert on eräänlainen halun ulkoisen välityksen ja halun sisäisen välityksen kirjailijan yhdistelmä, kun taas Stendhal on puhtaasti halun sisäinen välityksen kuvaaja. Girard näkee Flaubertin romaanituotannon sisällä painotuseroja, joiden takia hän toisinaan on halun ulkoisen välityksen kirjailija, toisinaan taas halun sisäisen. Flaubertin romaanin *Emma Bovary* (1857) päähenkilö on Girardille melkein pä Don Quijoten veroinen halun ulkoisen välityksen arkkityyppi. Samaan aikaan Girard käyttää Flaubertin myöhäistä, postuumisti julkaistua romaania *Bouvard ja Pécuchet* (1881) äärimmäisenä esimerkkinä halun sisäiseen välitykseen kuuluvasta keskenään samanlaisten vastapuolten steriilistä erottautumiskilpailusta:

Tässä viimeisessä romaanissa moderni ajattelu menettää sillä vielä jäljellä olleen arvokkuuden ja voiman menettämällä keston ja pysyvyyden. Välitysten rytmi kiihtyy. Ideat ja systeemit, teoriat ja periaatteet törmäävät vastakkaisin parein, aina negatiivisesti määrittyneinä. Symmetria syövyttää vastapuolten vastakkaisuuden. Vastapuolten vastakkaisuudella on enää vain koristeen rooli. Pikkuporvarillinen individualismi saa huipennuksensa Saman ja Vaihdeettavan surkukupaisassa vastakkaisuudessa. (Girard 1961, 177.)

Girardille Stendhal on aikaana edellä, koska hän näkee kaikkialla halun sisäisen välityksen ilmiöitä eläessään kuitenkin sosiaalisessa todellisuudessa, jossa halun ulkoisen välityksen jäänteet ovat vielä vahvasti läsnä. Stendhal kärjistää ja karrikoi oman aikansa ilmiöitä niin, että hänen tuotannostaan on vaikea löytää mitään muuta kuin halun sisäistä välitystä. Flaubert sen sijaan näyttää Girardin katsannossa olevan kaikin puolin 1800-luvun puolivälin tuote: hänen elinaikanaan halun sisäinen välitys on jo paljon hallitsevampaa kuin Stendhalin aikana, mutta kuitenkin Flaubert osaa kiinnittää huomiota halun ulkoisen välityksen ilmiöihin, joilla hänen aikansa todellisuudessa on jo koominen ja lapsellinen sävy, kuten Emma Bovaryn tapauksessa. Toisaalta Girard välillä esittää Stendhalin ja Flaubertinkin suhteen siten, että samaan aikaan kun Stendhalin tuotannon sisäinen ajallinen kehitys ilmentää halun sisäisen välityksen lisääntymistä, myös yleisempi romaanihistoriallinen kehitys Stendhalin myöhäistuotannosta Flaubertin teoksiin ilmentää selkeää ja suoraviivaista halun sisäisen välityksen lisääntymistä:

Romaanisen maailmankaikkeuden (l'univers romanesque) epäjärjestys vielä heijastaa yhteiskunnan traditionaalista järjestystä. Se ei ole vielä kaiken järjestyksen puuttumista ja absoluuttista epäjärjestystä. Stendhalin maailma on kärjellään seisova pyramidi. Tämä melkein ihmeenomainen tasapaino ei voi kestää. Se on ominaista vallankumouksen aikaa välittömästi seuraavalle ajanjaksolle. Vanhanaikaisen yhteiskunnan pyramidi tulee aivan pian luhistumaan ja hajoamaan muodottomien fragmenttien moninaisuudeksi. Stendhalin jälkeisistä romaaneista emme enää löydä järjestystä epäjärjestyksen sisällä. Jo Flaubertilla asioilla ei enää ole vastakkaista merkitystä suhteessa niihin asioihin mihin niillä pitäisi olla; niillä ei melkein ole enää tai lainkaan merkitystä. Naiset eivät ole yhtään enempiä tai vähempää autenttisia kuin miehet, pariisilaiset eivät ole yhtään enempiä tai vähempää turhamaisia kuin maalaiset, porvarit eivät ole yhtään enempiä tai vähempää energisia kuin aristokraatit. (Girard 1961, 172.)

Tästä huolimatta Girardin jaottelussa varsinaiset halun sisäiset välityksen kirjailijat ovat Stendhal, Dostojevski ja Proust, kun taas Cervantes ja Flaubert ovat halun ulkoisen välityksen kirjailijoita. Tai oikeammin Flaubert on molempia riippuen siitä, mistä *Romantiikan valheen* kohdasta on kyse. Omassa tutkielmassani Flaubert joka tapauksessa rajautuu halun sisäisen välityksen kirjailijoiden ulkopuolelle, koska Flaubert ei ole Girardin moderniteetti-teorian kannalta yhtä tärkeä kirjailija kuin Stendhal, Dostojevski ja Proust.

Vaikka Stendhal onkin selvästi ollut Girardin romaaniteorian ja moderniteetti-teorian keskeinen innoittaja, *Romantiikan valheen* pisimmät ja perusteellisimmat analyysit käsittelevät Dostojevskia ja Proustia. Ei ehkä ole liioiteltua sanoa, että siinä missä Girard rakentaa historiallisen teoriansa modernin murroksesta ennen kaikkea Stendhalin kautta, tuon murroksen vaikutusten tärkeimpinä tulkkeina Girard pitää Dostojevskia ja Proustia. Juuri Dostojevksin ja Proustin teoksissa halun sisäinen välitys saa voimakkaimman ja kärjekkäimmän ilmaisunsa. Girardin moderniteetti-teorian huipentava metafyyssisen halun käsite, jota käsittelem tutkielmani luvussa 7., artikuloituu selvimmin nimenomaan Girardin Dostojevski- ja Proust-tulkinnoissa. (Girard 1961, 101-115, 221-324.)

Modernin romaanin historia ilmentää halun sisäisen välityksen lisääntymistä kaikilla kirjallisuustieteellisillä indikaattoreilla mitattuna. 1800-luvun aikana romaanin rakenne kehittyy laajasta ja tasapainoisesta sosiaalisesta panoraamasta kohti yksittäisten halun subjektien sisäisiä maailmoja, joihin ulkoinen sosiaalinen todellisuus ikään kuin uppoa

tai katoaa. Tällä tavalla romaanin kehityksellä on läheinen suhde individualisaatioon ja yksilötietoisuuden kasvuun. Myös romaanien tyyli muuttuu Stendhalin ja Flaubetin tasapainoisesta ja hallitusta realismista kohti subjektiivisten tunne- ja mielentilojen monologisia ryöppyjä. Varsinkin Dostojevskilla korostuu kohtausten kiihkeä tempo, henkilöhaamojen häilyvyys ja ailahtelu sekä dramaattiset vastakkainasettelut useiden eri henkilöiden välillä yhtäaikaan. (Girard 1961, 259-287.)

Kaiken kaikkiaan Girardin romaaniteoria on teoria romaanitaiteen sisäisestä kehityksestä, jossa tärkein muuttuva tekijä on se, miten romaanit kuvaavat henkilöhaamojen halua. Kun romaani kehittyy Cervantesista Stendhaliin ja Stendhalista taas puolestaan Dostojevskiin ja Proustiin, henkilöhaamojen halu muuttuu koko ajan enemmän sisäisen välityksen mukaiseksi. Girardin teoriassa aidot romaaniset romaanit (käsitteen määritelmästä ks. 5.1.4) muodostavat historiallisen jatkumon, jonka ykseyden ja johdonmukaisuuden Girardin romaaniteoria pyrkii todistamaan. Selvää on, että Girardin romaaniteoria on monisyinen ja laaja kirjallisuustieteellinen teoria, jonka yksityiskohtaisia perusteluja ja niiden perustelujen ongelmia ei tämän tutkielman puitteissa ole mahdollista käsitellä tarkemmin. Tämän tutkielman yhteydessä riittää todeta, että Girardin romaaniteorian pääajatus on halun sisäisen välityksen – ja sen mukaisten esteettisten ja tyyllisten piirteiden – lisääntyminen länsimaisen romaanitaiteen historiallisen kehityksen tärkeimpänä tendenssinä. Oman tutkimuskysymykseni kannalta Girardin romaaniteoria on lähinnä tausta, jonka kautta asettuu kysymys, millainen Girardin teoria halun ja haluun liittyvien sosiaalisten suhteiden muutoksesta moderniteetissa oikein on.

6.2 Halun sisäisen välityksen maailmat: Stendhal, Proust, Dostojevski

Tutkielmani edellisessä osassa olen esittänyt Girardin teorian modernin romaanin historiallisesta kehityksestä ja halun sisäisen välityksen lisääntymisestä tuossa historiassa. Tutkielmani tässä osassa tarkennan halun sisäisen välityksen historian – listääntyvän moderniuuden historian – ajatusta tarkastelemalla kutakin sisäisen välityksen romaanikirjailijaa erikseen. Rakennan tarkasteluni siten, että puhun eri romaanikirjailijoiden ja Girardin heistä tekemien tulkintojen muodostamista sisäisen välityksen maailmoista. Oman teoreettisen rekonstruktion mukaan nämä romaanikirjallisuudesta avautuvat sisäisen välityksen maailmat ovat kiteytyksiä

mimeettisen teorian ensimmäisen osan mukaisesta modernista maailmasta. Eri sisäisen välityksen maailmat ovat erityisiä ja spesifejä versioita mimeettisen teorian ensimmäisen osan sisältämästä moderniteetti-teoriasta.

Stendhal, aateliston rappio ja surullinen turhamaisuus

Kuten edellä olen tuonut esiin, Girardin romaaniteorian mukaan Stendhal on ensimmäinen varsinainen halun sisäisen välityksen kirjailija. Stendhal onkin Girardin halu- ja romaaniteorian historiallisen ulottuvuuden kannalta olennaisen tärkeä kirjailija, koska juuri Stendhalin elinaikana tapahtuu historiallinen käänne kohti halun sisäisen välityksen historiallista voittokulkua. Girardille Stendhal on Ancien régime'n hajoamisen, Ranskan vallankumouksen ja näitä seuraavan 1800-lukulaisen porvarillisen individualismin synnyn aikalaistodistaja. (Girard 1961, 135-137.)

Girardin mukaan Stendhalilla on oma itsenäinen ajattelu, josta käsin avautuu näkemys 1800-luvun ihmisten onnettomuudesta. Romaaniteorialleen uskollisena Girard korostaa, että Stendhalin oma ja omaperäinen ajattelu ei ole nuoruuden teoreettisissa teksteissä, vaan kypsän kauden romaaneissa. Stendhalin tuotanto ilmentää Girardin romaaniteorian mukaista kehitystä, jossa kirjailija käy läpi kehityksen romanttisesta kirjallisuudesta aitoon romaaniseen romaaniin, minkä kehityksen tuloksena syntyy romaaniselle romaanille ominaista erityistä tietoa, jota muut tietomuodot eivät samalla tavalla tarjoa. (Girard 1961 32-34.)

Girardin mukaan Stendhalin omaperäinen ajattelu ”on romaani ja vain romaani, sillä heti kun Stendhal jättää henkilöhahmonsa, *Toisen* aave alkaa vainota häntä” (Girard 1961, 136). Tulkitseen Girardin tarkoittavan tällä sitä, että niin kauan kuin Stendhal kuvaa henkilöhahmojensa toimintaa romaanitekstissä, tämä kuvaus ilmentää Stendhalin omaa ajattelua ihmisestä ja ihmisten sosiaalisesta kanssakäymisestä. Mutta heti kun Stendhal irtautuu henkilöhahmojensa konkreettisesta kuvauksesta ja alkaa kehitellä teoreettisia pohdintoja, hänen ajattelunsa alkaa artikuloitua jäljittelyn ja torjunnan leimaamassa kaksoissiteessä suhteessa hänen älyllisiin vaikuttajiinsa tai esikuviinsa, kuten eräisiin 1700-luvun suuriin valistusfilosofoihin. Girard näyttää ajattelevan, että kun omimmalta ajattelijanlaadultaan romaanikirjailija Stendhal alkaa tehdä teoriaa, hänen oma ajattelunsa ei pääse vapautumaan omaan erityisyyteensä, koska hänen vaikuttajansa ovat

ikään kuin hänen olkapäällään muistuttamassa, mitä ja miten teoreetikon pitää ajatella. Kun hän kuvaa henkilöihahmojensa toimintaa, hän vapautuu ajattelemaan – ja siten kuvaamaan – ihmistä oman kokemuksensa ja käsityksensä mukaisella tavalla. (Girard 1961, 136.)

Tutkielmani tässä osassa on kuitenkin tärkeintä kiinnittää huomiota siihen, millaisena Girard esittää Stendhalin romaanien sisältämän sisäisen välityksen maailman. Siihen, miten Girard Stendhalin romaanien maailman esittää, kiteytyy tärkeä osa mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoriasta. Tulkintani mukaan Girard esittää Stendhalin romaaneille kysymyksen: mikä on niiden maailman rakentumista eli Stendhalin romaani-muotoista ajattelua ohjaava pääkysymys? Tämä kysymys johtaa Girardin jäsentämään stendhalilaista sisäisen välityksen maailmaa muutaman pääteeman tai temaattisen kysymyksen kautta. Nämä temaattiset kysymykset puolestaan tuovat esiin moderniteetti-teorian, jonka Girard Stendhalin romaaneja tulkitsemalla rakentaa.

Girardin mukaan mikään ei ole ”stendhalilaisessa visiossa niin tärkeää kuin aateliuus” (Girard 1961, 136). Aateliuden historiallista kohtaloa koskevista kysymyksistä käsin avautuu Stendhalille ominainen halun sisäisen välityksen maailma. Girardin mukaan aateliutta koskeva kysymys liittyy Stendhalilla filosofiseen ja historialliseen kysymykseen Montesquieun ja muiden 1700-luvun hyväuskoisten ajattelijoiden *erehdyksestä* (kurs. Girardin). Stendhal kysyy, miksi noiden filosofien kaltaiset terävät havainnoijat saattoivat niin täysin erehtyä tulevaisuutta koskevissa visioissaan. Miksei Montesquieulta löydy mitään, mikä antaisi mahdollisuuden Ludvig Filipin⁸ tuomitsemiseen? Girard muotoilee Stendhalin kohtaaman yhteiskunnallisen ja historiallisen dilemman näin: ”Porvari-kuningas tuo ranskalaisille vapautta ja vaurautta enemmän kuin he koskaan ennen häntä ovat tunteneet. Edistys on todellista, mutta se ei tuo hallituille teoreetikkojen ennakoimaa onnen kasvua” (Girard 1961, 137).

Girardin mukaan filosofien erehdys osoittaa Stendhalille hänen oman tehtävänsä. Abstraktin älyn arvioita täytyy korjata kokemuksen mukaisiksi. Koskemattomat Bastiljit rajoittivat vallankumousta edeltäneen ajan ajattelijoina. Mutta nyt Stendhalin aikana vanhan maailman Bastiljit ovat sortuneet ja maailma muuttuu hämmästyttävällä

⁸ Ludvig Filip I (1773-1850) oli Ranskan viimeinen kuningas vuosina 1830-1848.

vauhdilla. Girard kirjoittaa Stendhalin positiosta suhteessa tähän historialliseen tilanteeseen:

Stendhal huomaa seisovansa yhtä aikaa useassa eri maailmassa. Hän havainnoi perustuslaillista monarkiaa, mutta ei ole unohtanut ancien régimea. Hän on palvellut Napoleonin armeijassa. Hän on elänyt Saksassa ja Italiassa. Hän on vierailut Englannissa. Hän on perillä useista Yhdysvalloissa ilmestyneistä teoksista. (Girard 1961, 137.)

Kun Girard tämän jälkeen jatkaa Stendhalin romaanien aikalaistodistuksen kuvausta ja tulkintaa, päästään Girardin moderniteetti-teorian ytimeen. Girardin mukaan kaikki kansakunnat, joista Stendhal on kiinnostunut, ovat lähteneet samalle uskaliaalle matkalle, mutta toisilla vauhti on nopeampi ja toisilla hitaampi. Girardin mukaan romaanikirjailija Stendhal elää ”todellisessa historiallisen ja sosiologisen havainnoinnin laboratoriossa” (Girard 1961, 137.) Se, miten Girard tätä ajatusta jatkaa, osoittaa että Girardin haluteoria ja romaaniteoria sisältävät myös teorian moderniteetista. Girard kirjoittaa:

Tietyssä mielessä Stendhalin romaanit eivät ole muuta kuin tämä laboratorio toisen asteen potenssiin korotettuna. Niissä Stendhal tuo yhtäaikaisina esiin elementtejä, jotka muuten pysyisivät toisistaan eristettyinä, jopa modernissa maailmassa. Hän törmäyttää provinssin ja Pariisin, aristokraatit ja porvarit, Ranskan ja Italian ja jopa nykyisyyden ja menneisyyden. Erilaiset kokemukset limittyvät ja niillä kaikilla on sama päämäärä. Kaikkien on tarkoitus vastata samaan perustavaan kysymykseen: ’Miksi ihmiset eivät ole onnellisia modernissa maailmassa?’ (Girard 1961, 137.)

Tulkitsen Girardia niin, että hänen mukaansa Stendhalin romaanit ovat moderniteetin havainnoinnin laboratorio toiseen potenssiin korotettuna. Stendhalin teoksissa historiallinen tilanne, joka jo itsessään on muutoksen laboratorio, tuodaan romaanin muodostamaan erityiseen tekstuaaliseen ja reflektiiviseen laboratorioon, jolloin saadaan enemmän moderniteettia koskevia havaintoja. Niinpä Stendhalin romaanit kykenevät tuottamaan enemmän moderniteetti-havaintoja kuin muunlaiset havainnoinnin muodot: romaani erityisenä tietomuotona tuottaa enemmän moderniteettia koskevaa tietoa kuin esimerkiksi historiallinen kronikka tai yhteiskuntafilosofinen traktaatti. Näin mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoria on kiinteästi kytköksissä Girardin romaaniteorian ajatukseen romaanisesta romaanista ainutkertaisena

tietomuotona. Kun Girardin romaaniteorian moderniteetti-teoreettinen aspekti kirjoitetaan auki, saadaan teoria, joka esittää romaania, moderniteettia ja niiden keskinäistä suhdetta koskevan väitteen. Tämä väite on, että *romaanisella romaanilla tietomuotona on etuoikeutettu pääsy moderniuuden olemukseen. Modernius tulee parhaiten esiin romaanin tavassa kuvata ihmisiä.*

Girardin mukaan Stendhal ei suinkaan ole oman aikansa ainoa henkilö, joka esittää kysymyksen, miksi moderni ihminen on onneton. Päinvastoin melkein kaikki hänen aikanaan kysyivät samaa. Mutta Girardin mukaan harvat kysyivät sitä aidosti, aitona kysymyksensä, eivätkä siten, että olivat jo *a priori* ratkaisseet vastauksen piilevän joko vallankumouksen peruuttamisessa tai uudessa vallankumouksessa. Girardin mukaan Stendhalin vastausta ei voi ilmaista poliittisten puolueiden eikä erilaisten ”yhteiskuntatieteiden” kielellä. Stendhalin vastaus on järjetöntä höpinää porvarilliselle terveelle järjelle tai romanttiselle ”idealismille”. Stendhalin mukaan emme ole onnellisia, koska olemme turhamaisia (vaniteux). (Girard 1961, 138.)

Tässä on mielenkiintoista havaita Girardin Stendhal-tulkinnan ajallinen ja retorinen ulottuvuus, joka on tyypillisesti moderniteetti-teoreettinen ajallinen ja retorinen ulottuvuus. Tämän ulottuvuuden läsnäolo Girardin tekstissä vahvistaa tulkintaani, jonka mukaan hänen tekstinsä sisältää moderniteetti-teoreettisia aineksia. Moderniteetti-teoreettiselle kirjoittamiselle on tyypillistä tulkita jotakin ajattelijaa ja kirjailijaa omassa ajassaan ja sitten tuoda hänen johtopäätöksensä tulkitsijan omaan nykyisyyteen. (Ks. esim. Jussi Vähämäen tulkinta Nietzschen käsitteestä ”historiallinen aisti”. Vähämäki 1997, 137-142.) Juuri näinhän Girard tässä tekee. Hän lukee 1800-luvulla ajattelevaa ja kirjoittavaa Stendhalia ja kysyy, miksi modernit ihmiset eli Stendhalin oman ajan ihmiset eivät Stendhalin mielestä ole onnellisia. Mutta kun Girard esittää Stendhalin vastauksen, hän esittää sen muodossa: *me* emme ole onnellisia. Tässä käy niin, että kyseinen ”me” kahdentuu. Se viittaa sekä Stendhaliin ja hänen aikalaislukijoihinsa että Girardiin ja hänen lukijaansa. Girard tuo Stendhalin nykyisyyden omaan nykyisyyteensä, jolloin rakentuu tietty moderniteetti-teoriaa rakentava jatkumo: jo Stendhal näki tämän, minkä mekin jatkuvasti näemme, Girard vihjaa. Näin Stendhalin ajattelun ja Girardin ajattelun välille rakentuu jatkumo, joka rakentaa mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoriaa.

Girardin mukaan Stendhalin vastaus, turhamaisuus modernin ihmisen onnettomuuden syynä, ei kuulu vain moraalien tai psykologian alueille. Stendhalin turhamaisuuden käsitteessä on Girardin mukaan olennainen historiallinen aspekti. Oman tulkintani mukaan siinä, miten Girard tätä Stendhalin turhamaisuus-käsityksen historiallista ulottuvuutta kehittelee, piilee hänen moderniteetti-teoriaansa yksi keskeinen juonne. Tavallaan teen Girardin tulkitsijana saman hänelle, minkä hän Stendhalin tulkitsijana tekee Stendhalille: tuon esiin tietyssä psykologisessa käsitteistöissä ja kuvauksessa piilevän historiallisen ja historianfilosofisen ulottuvuuden. Aivan kuten Girardin luennassa Stendhalin turhamaisuus ei ole minkä tahansa aikakauden turhamaisuutta vaan nimenomaan aateliston rappion ajan turhamaisuutta, siten omassa Girard-luennassani sisäisen välityksen mukainen arvovaltakilpailu ei ole minkä tahansa aikakauden arvovaltakilpailua, vaan nimenomaan 1800-luvulla syntyvälle porvarilliselle ja sittemmin keskiluokkaiselle sivilisaatiolle ominaista arvovaltakilpailua.

Girardin mukaan Stendhalin käsitys turhamaisuudesta liittyy olennaisesti hänen käsitykseensä aateluudesta tai ylhäisyydestä⁹. Girardin mukaan Stendhalilla on ylhäisyyden käsitteelle erityinen sisältö, joka ei ole vain historiallinen, vaan myös henkinen. Girardin mukaan ”ylhäisyys sanan henkisessä mielessä on siten nimenomaan intohimon synonyymi” (Girard 1961, 138). Stendhalille ylhäinen on olento, jonka halut ovat peräisin vain hänestä itsestään ja joka tekee kaiken voitavansa näiden halujen tyydyttämiseksi. Ylhäinen olento nousee toisten yläpuolelle halunsa voimakkuudella. Girardin mukaan on täytynyt alun perin olla ylhäisyyttä henkisessä mielessä, jotta on voinut olla ylhäisöä yhteiskuntaluokan mielessä. Tietyllä historian hetkellä nämä ylhäisyyden kaksi merkitystä ovat ainakin teoriassa osuneet yksiin. Girardin mukaan Stendhalin teos *Chroniques italiennes* (”Italian kronikat”) valaisee tätä yksiin osumista. Stendhalin kuvaamassa 1300- ja 1400-lukujen Italiassa suurimmat intohimot kehittyvät yhteiskunnan eliitissä. (Girard 1961, 138-139.)

Kun Girard jatkossa kehittelee tätä Stendhal-tulkintaansa, jonka keskiössä on Stendhalin kysymys aateliudesta, hän samalla esittää oman teoriansa moderniteetista. Girardin oma

⁹ Girardin tässä yhteydessä käyttämät termit ovat ”noble” ja ”noblesse”, jotka voivat tarkoittaa sekä aateliutta ja aatelistoa säätyinä ja yhteiskuntaluokkana että ylevyyttä, ylhäisyyttä tai jaloutta laajemmin. Tulkintani mukaan Girard Stendhal-luentansa yhteydessä käyttää termejä tavalla, joka eri painotuksin sisältää nämä molemmat merkitysulottuvuudet, siis historiallis-yhteiskunnallisen aateliuden ja yleisen ylhäisyyden tai jalouden. Tavoittaakseni nämä molemmat merkitykset käytän aina tilanteen mukaan käännöksiä ”ylhäisyys/ylhäinen/ylhäisö” tai ”aatelius/aatelinen/aatelisto”.

teoria myöhäiskeskiajalta alkavasta ja 1900-luvulle päätyvästä sosiaalisten suhteiden muutoksesta nivoutuu osaksi hänen tulkintaansa Stendhalin historiallisesta ajattelusta. Tutkielmani teoreettisen rekonstruktion menetelmän mukaisesti Girardin teoria on luettava esiin siitä, mitä hän Stendhalin yhteydessä sanoo. Girardin omassa tekstissä ei ole mitenkään selvää, milloin hän esittää Stendhalin väitteitä ja milloin omiaan. Girardin tekstissä hänen omat argumenttinsa ja lähteet, joita tulkitsemalla hän noita argumentteja rakentaa, sekoittuvat tavalla, joka ei noudata selkeää lähteiden ja tulkinnan erottelua. Tällainen menettely on tyypillistä aineistolleni, joka on luonteeltaan vapaata esseististä tekstiä, kuten tutkielmani kohdassa 4.1 olen tuonut esiin.

Kun Girard tulkitsee Stendhalia, hän käyttää tulkinnassa oman haluteoriasensa ja romaaniteoriasensa käsitteitä. Kuten edellä olen todennut, näissä käsitteissä piilee Girardin moderniteetti-teoria. Girard toteaa Stendhalin esittävän, että 1300- ja 1400-lukujen Italiassa ylhäisyyden henkinen merkitys ja ylhäisö yhteiskuntaluokkana lankesivat yksiin. Kuitenkaan tämä sosiaalisen organisaation ja ihmisten luonnollisen hierarkian välinen sopusointu ei voi kestää. Girardin mukaan nimittäin ylhäisyyden purkautuminen alkaa heti, kun ylhäinen henkilö tulee tietoiseksi omasta ylhäisyydestään. (Girard 1961, 139.)

Muistakaamme Girardin edellä esittämä Stendhalin määritelmä ylhäiselle henkilölle: ylhäisen henkilön halut ovat peräisin vain hänestä itsestään ja hän tekee kaikkensa niiden tyydyttämiseksi. Ylhäisen henkilön ylhäisyys ei siis perustu vertailuun, vaan ylhäisyys on hänen sisäsyntyinen ominaisuutensa. Ilman vertailua toisiin ihmisiin ylhäinen henkilö ei ole tietoinen omasta ylhäisyydestään. Hän vain toteuttaa intohimoaan tiedostamatta lainkaan, että hänen toimintansa mahdollisesti poikkeaa jonkun toisen toiminnasta. Vasta kun hän tulee tietoiseksi siitä, että hänen intohimoinen halunsa on voimakkaampi kuin jonkin toisen toimintaa ohjaava halu, hän tulee tietoiseksi omasta ylhäisyydestään. Girardin Stendhal-luennan mukaista puhdasta henkistä ylhäisyyttä on intohimon toteuttamiseen kohdistuva halu, joka kaikessa voimakkuudessaan ei ole tietoinen tuosta omasta voimakkuudestaan jostakin heikommasta erottuvana erityisenä voimakkuutena tai voimana. Puhdasta henkistä ylhäisyyttä edustavalle henkilölle hänen oma intohimoinen halunsa on luontoa tai luonnollisuutta: mitään muuta tapaa olla tai haluta ei ole, ei hänellä itsellään eikä kenellekään hänen tietämällään toisella. (Girard 1961, 139.)

Girardin mukaan pienikin tietoisuus omasta ylhäisyydestä tuo jo mukanaan vertailun. Tai pikemminkin tietoisuus ja vertailu ovat miltei sama asia: tietoisuus itsestä on tietoisuutta toisesta, johon suhteessa itseys ilmenee. Kun ylhäinen henkilö tulee tietoiseksi omasta ylhäisyydestään suhteessa toiseen, hänen täytyy jatkossakin verrata itseään toiseen näyttäytyäkseen ylhäisenä. Kuitenkin tämä vertailu tuo mukanaan verrattavien asioiden samanlaisen käsittelyn. ”Ihmisten tasa-arvoisuutta ei voida kieltää asettamatta sitä ensin, vaikka kuinka ohimenevästi, lähtökohdaksi. Ylpeydestä häpeään ja takaisin kulkeva heilunta, joka metafyyisistä halua määrittää, on jo läsnä tässä ensimmäisessä vertailussa” (Girard 1961, 139).

Merkillepantavaa on, että Girard tässä kohdassa käyttää *Romantiikan valheen* haluteorian keskeistä käsitettä ”metafyyisinen halu” käsitteellistämään ylhäisyyden rappion ensimmäistä askelta. Kuten tutkielmani luvussa 7. väitän, tulkintani mukaan ”metafyyisisen halun” käsite on niin Girardin haluteorian kuin hänen moderniteetti-teoriansa huipennus. Vaikka varsinaisesti käsitelen metafyyisistä halua vasta tutkielman luvussa 7., on jo tässä vaiheessa syytä lyhyesti kuvata metafyyisisen halun ajatusta. Girardin mukaan metafyyisinen halu on haluavan subjektin halua metafyyisiseen autonomiaan, jossa subjekti on täysin irrallaan ja vapaa kaikista suhteista ja kiinnikkeistä häntä ympäröivään sosiaaliseen ja materiaaliseen todellisuuteen. Kyseinen metafyyisisen autonomian tavoite ei kuitenkaan ole seurausta subjektin sisäisestä voimasta tai arvokkuudesta suhteessa subjektia ympäröivään todellisuuteen, vaan päinvastoin. Girardin mukaan metafyyisinen halu on negatiivista, triangulaaristen tunteiden vihan, kateuden ja mustasukkaisuuden läpitunkemaa reaktiota tilanteeseen, jossa subjekti kokee kaiken häntä ympäröivän olevan voimakkaampaa, täydempää ja arvokkaampaa kuin hän itse. Metafyyisessä halussa on kyse epätoivoisesta olemisen janosta, joka syntyy subjektin tunteesta, että kaikki oleminen on hänen ulkopuolellaan ja että hänellä tai hänessä ei ole mitään, ei olemisen häivääkään. Metafyyisinen halu syntyy tyhjyyden tunteesta, joka saa subjektin kuvittelemaan kaiken muun kuin subjektin itsensä kylpevän suverenissa ja itseriittoisessa olemisen täytydessä. Girardin mukaan koko ajatus tällaisesta metafyyisistä täytydestä on triangulaarisen halun tuottama illuusio: sen takana on subjektin viha ja kateus välittäjiään kohtaan, ja nämä triangulaariset tunteet ovat sitä pahempia ja kalvavampia, mitä läheisempiä ja samanlaisempia välittäjät suhteessa subjektiin ovat. (Girard 1961, 221-323.)

Girard näkee moderniteetin historiallisena kehityksenä, jossa ihmisten halu pikkuhiljaa metafysisoituu aina vain enemmän. Tämä johtuu yhteisen ja jaetun metafysiikan eli perinteisen sosiaalisen pyhän rapautumisesta. Metafysiikka ei haihdu tai ”lopu”, vaan muuttuu tuonpuoleisesta ja transsendentaalisesta asiasta ihmisten halun asiaksi: mitä enemmän metafysiikka tyhjenee, sitä epätoivoisemmin metafysiisiä halusta ja haluun liittyvistä sosiaalisista suhteista tulee. Girardin Stendhal-luennan yhteydessä moderniteetti halun sisäisen välityksen ja siten metafysisen halun voittokulkuna saa alkunsa tästä ensimmäisestä vertailusta, jossa ylhäinen henkilö tulee tietoiseksi itsestään. Niin kauan kuin ylhäinen henkilö voi elää intohimolleen ilman vertailua, niin kauan ollaan ei-modernissa tai esimodernissa maailmassa. Ilmeisesti tähän sisältyy ajatus, että ylhäinen intohimo tapahtuu ja toteutuu jonkinlaisen kollektiivisen sosiaalisen metafysiikan puitteissa, jolloin metafysiikka ja pyhä saavat olla vapaana vertailusta eikä ylhäisen intohimoinen kilvoittelu kohdistu yhteiseen pyhään. Kun ylhäinen intohimo tulee ihmisten välisen vertailun piiriin, alkaa syntyä sosiaalinen todellisuus, jota mimeettisen teorian ensimmäisen osan kriteereillä voidaan nimittää moderniksi sosiaalisesti todellisuudeksi, siis moderniteetiksi. (Girard 1961, 138-141.)

Girard jatkaa sen kehittelyä, miten ensimmäinen vertailu vaikuttaa ylhäisyyteen. Itseään toisiin vertaileva ylhäinen on jo vähän enemmän ylhäinen yhteiskunnallisessa mielessä, mutta vähän vähemmän ylhäinen henkisesti mielessä. On alkanut reflektion työ, joka vähä vähältä erottaa yhteiskunnallisesti ylhäisen henkilön omasta alkuperäisestä henkisestä ylhäisyydestään. Ylhäisyydestä tulee pelkkä omistus, jota ei-ylhäinen katse välittää. Niinpä ylhäinen henkilö yksilönä on intohimoinen olento *par excellence*, mutta ylhäisö luokkana on tuomittu turhamaisuuteen. Kun ylhäisöstä tulee kasti ja tuohon kastiin kuulumisesta periytyvää, ylhäisö sulkee ovensa henkisesti ylhäisiltä henkilöiltä, joita aatelittomien joukosta mahdollisesti voisi tulla. Tämän jälkeen ylhäisö ohjaa turhamaisuuteen muita luokkia, jotka on pakotettu imitoimaan ylhäisöä, ja käy muiden luokkien edellä ”metafyysisen halun kohtalokkaalla tiellä” (Girard 1961, 139).

Edellisen perusteella voidaan selventää Girardin haluteoriaan sisältyvää historiallisen kehityksen teoriaa. Metafyysinen halu, joka on halun sisäisen välityksen keskeinen ilmenemismuoto, on kohtalokas tie, jolle ylhäisö vertailun myötä ajautuu. Metafyysiseen haluun kuuluvat rakenteet ovat halun sisäisen välityksen rakenteita – ja kääntäen halun

sisäiseen välitykseen kuuluvat rakenteet ovat halun metafysioitumisen rakenteita. Näyttääkin siltä, että Girardin ajattelussa halun sisäinen välitys ja metafyyminen halu ovat välillä lähes synonyymeja: ne ovat eri nimiä samalla asialle eli triangulaarisen halun toiminnalle modernissa maailmassa.

Vertailun tielle ajautunut ylhäisö myös ohjaa muita luokkia kohti metafyyisistä halua. Nähdäkseni Girard tässä ajattelee, että kun ylhäisyys on tullut vertailun piiriin, ylhäisyydestä tulee halun mallin ominaisuus, jota halun subjekti haluamisellaan tavoittelee halun sisäisen välityksen logiikan mukaisesti. Ylhäisyydestä tulee halun subjektin ja halun mallin välisen kilpailun panos: syntyy ylhäisyys jonain, joka on riippuvaista siihen kohdistuvasta vertailevasta kilpailusta. Ylhäisyydestä tulee arvovaltakilpailun seuraus, kilpailun tuotos, kun taas ylhäisyys ilman vertailua ei ole kilpailun tuotos, vaan kilpailun henkinen mieli oman halun jalouteen kohdistuvana kilvoitteluna.

Ilman vertailua ylhäisyys pysyy halun ulkoisen välityksen alueella kahdella tavalla. Ensinnäkin ylhäinen henkilö halun subjektina haluaa vain omaa intohimoaan, mikä muodostaa halun ulkoisen välityksen ääritapauksen: halun mallina on halu itse puhtaana oman halun haluamisena, puhtaana ylevänä, johon halun subjekti ei suhtaudu omistamiseen tähtäävällä kilpailulla vaan osallistumiseen tähtäävällä kilvoittelulla. Tällainen kilvoittelu oman puhtaasti ylevän – aina vain enemmän intohimon toteutusta haluavan – halun kanssa on sekä ulkoisen välityksen ääritapaus että ylhäisyyden idean sisältö. Toisekseen ylhäisyys pysyy ulkoisen välityksen alueella, jos ei-ylhäinen halun subjekti eli sanalla sanoen alamainen käyttää ylhäistä henkilöä halun mallina vertailematta itseään tähän. Jos rahvas käyttää ylhäisöä ulkoisen välityksen mukaisena halun mallina, rahvas ei yritä tulla ylhäisön kaltaiseksi eikä saada itselleen ylhäisöllä olevaa ylhäisyyttä. Tämän sijaan rahvas tyytyy osallistumaan ylhäisyyteen käyttämällä ylhäisöä vertailun ulkopuolella pysyvänä halun mallina. Mutta kun ylhäisö ajautuu vertailun tielle, se vetää mukanaan myös rahvaan. Tämän ensimmäisen ihmisten välisiä eroja vähentävän vertailun päässä on moderniteetti tilana, jossa mitään eroa ylhäisen ja alhaisen välillä ei voida tehdä, koska vertaileva turhamaisuus on kokonaan korvannut henkisen ylhäisyyden, jonka negatiivisena sivutuotteena turhamaisuus aikanaan syntyi.

Girard siis näyttäisi ajattelevan, että aateliston synty ja sen rappion alku ovat itse asiassa sama asia. Kun aatelisto syntyy vertailevaan erottautumiseen perustavana yhteiskuntaluokkana, aatelisto henkisen aateliuden edustajana kuolee. Kun henkinen aateliuus jähmettyy valmiiksi annetuksi yhteiskunnalliseksi aateliudeksi, aito aateliuus pakenee aatelistosta. Ilmeisesti tässä piilee historianfilosofinen ajatus, jonka mukaan historian liikettä ohjaa aateliuden tavoittelu. Kun aatelisto yhteiskuntaluokkana kuvittelee saavuttaneensa aateliuden jonakin vain heille kuuluvana omaisuutena, jonka eteen heidän ei enää tarvitse tavoitella henkistä aateluutta, aatelisto menettää historian liikettä ohjaavan voimansa. Historian liikevoiman ylläpito siirtyy ei-aatelisille, jotka aateliston ylenkatsomina vähempiarvoisina voivat toimia henkisen aateluuden kantajina. Tämän *Romantiikan valheen* historiallisessa ajattelussa piilevän historianfilosofisen juonteen laajempi kehittäminen on kuitenkin tämän tutkielman ulkopuolella.

Stendhalin vastaus kysymykseen modernin ihmisen onnettomuudesta lähtee siis henkisen aateliuden rappeutumisesta vertailevaksi turhamaisuudeksi. Mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoria onkin monella tapaa teoria rappiosta. Girardin teoria moderniteetista halun sisäisen välityksen voittokulkuna on rappiotarina. *Romantiikan valhe* kertoo tämän rappiotarinan ikään kuin monta kertaa eri tavoin, samaa pääteemaa eli alateemoilla varioiden. Girardin Stendhal-tulkinta on yksi versio moderniteetin rappiotarinasta. Niinpä Girard vertailevan tietoisuuden synnyn käsittelyn jälkeen jatkaa suuremmin ja konkreettisemmin Ranskan historiasta. Äskettäin läpi käymäni Stendhalin ”Italian kronikkojen” kuvaus 1300- ja 1400-lukujen Italiasta näyttääkin Girardille olevan jonkinlainen ”metodologinen fiktio” Rousseauin tai Hobbesin luonnontilan tapaan. Tämän metodologisen fiktion avulla Girard saa selvemmin esiin sen, miten hänen haluteoriansa mukaan ihmisten väliset suhteet 1600-, 1700- ja 1800-lukujen Ranskassa kehittyvät ja muuttuvat. Kun vertailun ulkopuolella olevaan henkiseen aateluuteen tulee ensimmäinen vertailevan tietoisuuden hetki, ylhäinen intohimo alkaa rappeutua turhamaisuudeksi, jossa aateluutta esitetään ei-aatelisten toisten katseille. Niinpä moderniteettia luonnehtivan rappion edelläkävijänä toimii aatelisto. Aatelisto ensimmäisenä lankeaa rappioon, ja tämän rappion historia puolestaan Girardin mukaan yhdistyy ”metafyysisen halun väistämättömään kehitykseen” (Girard 1961, 139.)

Siinä vaiheessa Ranskan historiaa, kun aatelisto rynnii Versaillesiin joutavien palkintojen houkuttamana, on aatelisto jo turhamaisuuden mädättämää. Girardin mukaan Ludwig XIV:s ei ole rojalistien palvoma puolijumala eikä liioin jakobiinien kammoksuma itämäinen tyranni. Pikemminkin kuningas on taitava poliitikko, joka on varuillaan suuria aatelisherroja kohtaan ja tekee näiden turhamaisuudesta hallitsemisen välineen kiihdyttäen samalla henkisen aateluuden hajoamista. Aristokraatit antavat monarkin viedä heidät hedelmättömiin kilpa-asetelmiin, joista päättävän tuomarin aseman monarkki varaa itselleen. Absoluuttinen monarkia on askel kohti vallankumousta. Samalla se on askel kohti kaikkein moderneimpia turhamaisuuden muotoja. Mutta se on vasta askel. Hovin turhamaisuus muodostaa vastakohtan autenttiselle aateluudelle, mutta yhtäläillä myös porvarilliselle turhamaisuudelle. (Girard 1961, 140.)

Tässä kohtaa Girardin kuvauksessa aateliston rappiosta on piirre, joka näyttää tutkielmani kokonaistulkinnan kannalta ongelmalliselta. Girard nimittäin toteaa, että Ludwig XIV:n hovi on ulkoisen välityksen erityinen muoto. Versaillesissa pienemmätkin halut joutuvat kuninkaan hyväksynnän ja sanktioinnin kohteeksi. Olemassaolo on Aurinkokuninkaan jatkuvaa jäljittelyä. Kuningas on kaikkien häntä ympäröivien henkilöiden välittäjä. ”Ja tämän välittäjän sekä hänen seuraajiensa välillä pysyy valtava henkinen etäisyys. Kuninkaasta ei voi tulla omien alamaistensa kilpailijaa. (Girard 1961, 140.)

Oman tulkintani kannalta tämä tarkoittaa, että mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoriassa 1600- ja 1700-lukujen absoluuttinen monarkia on esimoderni yhteiskunta. Tämä ei sinänsä vielä ole ongelma, koska juuri Ranskan vallankumoukseenhan olen todennut Girardin sijoittavan käännekohdan, jonka jälkeen halun sisäisestä välityksestä tulee yhteiskunnassa vallitseva sosiaalisten suhteiden muoto. Ja kuten tutkielmani kohdassa 6. Tönniesiin viitaten olen todennut, siirtymä halun ulkoisesta välityksestä sisäiseen ei ole absoluuttinen, vaan historiallisessa todellisuudessa on aina eri tavoin ja eri paikoissa molempia. Kuitenkin juuri äskettäin esitetyn aateluuden rappion alkuperää koskevan teorian kannalta tässä näyttäisi olevan ongelma. Edellä nähtiin, että Girardin mukaan ensimmäisestä vertailevan tietoisuuden hetkestä alkaa ylhäisyyden ja aateluuden rappio. Tämä moderniteettia luonnehtivan rappion alku on myös metafyyssisen halun ”kohtalokkaan tien” (Girard 1961, 139) alku.

Koska omassa tulkinnassani metafyyminen halu on halun sisäisen välityksen ilmenemismuoto tai melkeinpä synonyyminen nimitys halun sisäiselle välitykselle, metafyyminen halua pitäisi olla vasta modernissa maailmassa. Jos jo absoluuttinen monarkia ilmentää askelta metafyyminen halun tiellä, silloin jo se kuuluu moderniin halun sisäisen välityksen maailmaan. Halun sisäisen välityksen ja metafyyminen halun käsitteiden välillä näyttäisi siis ainakin tässä kohdassa Girardin halu- ja moderniteetti-teoriaa vallitsevan jonkinasteinen ristiriita tai vähintäänkin epäsuhta.

Nähdäkseni tämä ongelma on kuitenkin ratkaistavissa. Girardin haluteoreettinen käsitteistö ei ole historiallisen ulottuvuutensa osalta aina täysin johdonmukaista. Girardin omaa kokonaisargumenttia tämä ei haittaa, koska hänelle tärkeintä on esittää mahdollisimman kattava ja uskottava haluteoria. Voidaan ajatella, että tässä pyrkimyksessä haluteorian historiallinen ulottuvuus on hänelle väline, ei päämäärä. Vaikka Girard välillä tuntuukin huomattavasti painottavan haluteoriansa historiallista ulottuvuutta ja vaikka se käsilläolevassa tutkielmassa on tulkinnan keskiössä, voi myös olla, että *Romantiikan valheen* kokonaisuudessa historiateoria on lopulta vain haluteorian sivujuonne ja sille alisteinen. Oli miten oli, omassa tulkinnassani Girardin haluteorian historiallinen ulottuvuus on tulkinnan päämäärä, koska tulkintani mukaan tuossa ulottuvuudessa piilee Girardin moderniteetti-teoria. Oman tulkintani kannalta on olennaisen tärkeää, että pystyn esittämään mimeettisen teorian ensimmäisen osan haluteorian historiallisen ulottuvuuden johdonmukaisesti ja vailla sisäisiä ristiriitoja.

Tämän tavoitteen mukaisesti esitän tässä kohdassa Girardin Stendhal-luentaa ilmenneeseen ongelmaan seuraavan ratkaisun. Tulkintani mukaan Girard tässä kohdassa käyttää metafyyminen halun käsitettä väljästi ja laajasti. Aateluuden rappion aloittavassa ensimmäisen vertailevan tietoisuuden hetkessä on jo kyse metafyyminen halun synnystä. Metafyyminen halun synty liittyy henkiseen aateluuteen kuuluvan intohimoisen halun rappeutumiseen kohti turhamaista halua. Aateluuden rappion yksi selkeä historiallinen askel on aatelisherrojen muuttuminen Ludwig XIV:n hoviseurapiiriläisiksi, jotka turhamaisesti kilpailevat kuninkaan suosiosta. Kuitenkin tämä metafyyminen halun synnyn ja henkisen aateluuden rappion historiallinen askel pysyy vielä halun ulkoisen välityksen sisällä. Vaikka absoluuttisessa monarkiassa yhteiskuntamuotona ja aikakautena on jo kyse metafyyminen halun käsitteen nimeämästä rappiotarinasta, silti absoluuttisen monarkian yhteiskunnassa vallitsevampi sosiaalisten suhteiden muoto on

vielä halun ulkoinen välitys. Metafyysinen halu laajassa mielessä tekee työtään jo 1600-luvun maailmassa, vaikka tuo maailma mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teorian kriteereillä onkin vielä esimoderni.

Girardin Stendhal-luennan mahdollisesti sisältämään epäjohdonmukaisuuteen esittämäni ratkaisu saa vahvistusta siitä, mihin suuntaan Girard Stendhal-luentaansa jatkaa sen jälkeen, kun hän on todennut absoluuttisen monarkian muodostavan halun ulkoisen välityksen yhden tyypin. Tällöin paljastuu, että absoluuttisen monarkian nimeäminen halun ulkoisen välityksen yhteiskunnaksi palvelee nimenomaan sitä tarkoitusta, joka tulkintani mukaan on Girardin haluteorian historiallisen ulottuvuuden tarkoitus: tavoittaa Ranskan vallankumouksen jälkeisenä aikana hallitsevaksi nouseva sosiaalisten suhteiden muoto.

Girardin mukaan nimittäin Stendhalilla on tietty ajatus ancien régimeen ajan hoviseurapiiriläisen sielunmaisemasta. Ja tämä sielunmaisema palvelee sen tarkentamista, millainen Stendhalin mukaan on ancien régimeen murtumisen jälkeisen ajan sielunmaisema. Stendhalin mukaan turhamaisuuden aiheuttamat kärsimykset ovat jo 1700-luvulla voimakkaita, mutta eivät vielä sietämättömiä. Hoviherrat osaavat vielä pitää hauskaa. Sen he tekevät monarkin siipien suojissa vähän kuten lapset vanhempiansa jaloissa. He jopa saavat hienostunutta nautintoa aina yhtä joutilaan olemassaolon tyhjänpäiväisten ja tiukkojen sääntöjen parjaamisesta. Suuri aatelisherra ilmentää täydellistä tyyneyttä ja viehkeyttä, koska hän tietää olevansa vähän lähempänä aurinkoa kuin muut ihmiset ja siten vähän vähemmän ihminen kuin he, kokonaan kuninkaan jumalallisten säteiden valaisema. (Girard 1961, 141.)

Ancien régimeessä vallitseva halun ulkoinen välitys suojelee ihmisiä sisäisen välityksen piinalta. Koska hoviherra osallistuu ulkoisen välityksen mallin muodostavan kuninkaan jumalallisuuteen, hänen ei tarvitse haluta sisäisen välityksen mukaisesti. Hovielämän sääntöjen ja muotien täydellinen jakaminen, täydellinen tieto kuninkaaseen kiteytyvän jumaluuden olemuksesta, antaa hänelle metafyysisen täyttymyksen. Kun hovielämään osallistuva aatelisherra kaikessa jäljittelee kuningasta, hänen ei tarvitse kilpailla arvovalta kenenkään inhimillisen halun mallin kanssa: hänellä on jo täydellinen arvovalta, jumaluuteen osallistumisen arvovalta. Tämä kuninkaaseen kohdistuvan ulkoisen välityksen antama osallisuus jumalalliseen arvovaltaan suojelee hoviherraa

ihmisten väliseltä arvovaltakilpailulta tai vähintäänkin tekee jälkimmäisestä toisarvoista olemassaolon kokonaisuuden kannalta. (Girard 1961, 141.)

Mutta sitten tulee vallankumous. Girardin mukaan se tuhoaa vain yhden asian, mutta tuo asia on tärkein, vaikka ”tyhjille sieluille” (Girard 1961, 141) se näyttäytyy tyhjänä. Tämä asia on kuninkaiden jumalallinen oikeus. Restauration jälkeen Ludwigit, Kaarlet ja Filipit vielä nousevat valtaistuimelle, takertuvat siihen ja laskeutuvat sieltä enemmän tai vähemmän hätäisesti. Vain typerykset esittävät olevansa kiinnostuneita tästä yksitoikkoisesta voimistelusta. Monarkiaa ei enää ole. Girardin mukaan romaanikirjailija Stendhal joutuu korostamalla korostamaan tätä totuutta. Perustuslaillinen monarkia ei ole monarkia.

Linnan komistukset eivät käännä hengeltään positivistisen pankkiirin päätä. Todellinen valta on toisaalla. Ja tämä väärä kuningas, joka Ludwig Filip on, hän se lankeaa korkeimpaan arvonalennukseen: hän pelaa pörssissä tehden siten itsestään omien alamaistensa *kilpailijan!* (Girard 1961, 141.)

Girardin mukaan jälkimmäinen seikka antaa avaimen Stendhalin historialliseen tilanteeseen. Ja oman tulkintani mukaan se myös antaa avaimen mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoriaan. Girardin mukaan ancien régime hovimiehen ulkoisen välityksen korvaa sisäisen välityksen järjestelmä, jossa pseudo-monarkki on itse mukana. Vallankumoukselliset kuvittelivat, että aateliston etuoikeuksien tuhoaminen tuhoaisi kaiken turhamaisuuden. Girardin mukaan turhamaisuus kuitenkin toimii kuten tietyt syöpäsairaudet, joita ei voi leikata ja jotka pahentuneena leviävät koko organismiin, juuri kun niistä on luultu päästyn eroon. Ketä ihminen voi jäljitellä, kun enää ei jäljitellä ”tyrannia”? Vastaus kiteyttää Girardin Stendhal-luennasta hahmottuvan moderniteetti-teorian: ”Yhteen kohdistuva idolatria korvautuu sataantuhanteen kilpailijaan kohdistuvalla vihalla. Myös Balzac toteaa, että kun monarkia ei enää hillitse modernin väkijoukon ahnautta ja pidä sitä hyväksyttävissä rajoissa, väkijoukolla ei ole muuta jumalaa kuin kateus.” (Girard 1961, 142.)

Merkillepantavaa on, että Girard tässä Stendhal-luentansa yhteydessä jatkaa kirjoittamalla kursiivilla lauseen, joka on peräisin Dostojevskilta ja joka temaattisena pohjakaikuna toistuu läpi *Romantiikan valheen*: ”Ihmisistä tulee jumalia toinen

toisilleen” (Girard 1961, 142). (Tätä lausetta ja sen merkitystä *Romantiikan valheen* moderniteetti-teoriassa käsittelen tarkemmin tutkielmani luvussa 7.) Halun sisäisen välityksen järjestelmässä halun mallit ovat kaikkialla ja kaikissa. Kun Jumala on kuollut ja jumaluutta maan päällä edustanut kuninkuuskin kuopattu, halulla on jäljellä vain metafyyminen tyhjyys ja siitä seuraava kaikkiin toisiin kohdistuva metafyyminen halu, metafyyminen viha.

1800-luvun yhteiskunta on halun sisäisen välityksen järjestelmä, jossa ”hovimiehet ovat kaikkialla ja kuningasta ei missään” (Girard 1961, 142). Tulkintani mukaan Girardin moderniteetti-teoriassa moderniteetti onkin tila, jossa yhteiskunnalta puuttuu järjestävä keskipiste. Girardin mukaan tätä tilaa kuvaavat paitsi Stendhalin ja Balzacin kaltaiset romaanikirjailijat, myös Alexis de Tocqueville, jota Girard tässä yhteydessä nimittää ”sosiologiksi” (Girard 1961, 142). de Tocqueville onkin Girardin moderniteetti-teorian kannalta tärkeä yhteiskuntateoreetikko. Girardin mukaan Tocquevillen ajattelu valaisee siirtymää ulkoisesta välityksestä sisäiseen välitykseen.

Girardin esittämä halun sisäisen välityksen teoria onkin läheisessä suhteessa de Tocquevillen teoriaan demokraattisissa yhteiskunnissa vallitsevasta tasa-arvosta. Teoksessaan *Demokratia Amerikassa* (1835-1840/2006) de Tocqueville esittää teorian siitä, miten tasa-arvo vaikuttaa yhteiskuntaan ja sosiaalisen kanssakäymisen muotoihin. de Tocqueville oli ranskalainen aatelinen, joka vuosina 1831-32 matkusti halki Yhdysvaltojen tutustuen maan poliittiseen järjestelmään ja yhteiskunnallisiin oloihin. Matkallaan tekemiensä havaintojen perusteella hän esitti teoriansa tasa-arvon vaikutuksesta yhteiskunnan kehitykseen sekä ihmisten ”mielipiteisiin, tunteisiin ja tapoihin” (de Tocqueville 2006, 51).

Stendhal-luentansa yhteydessä Girard viittaa de Tocquevillen käsitykseen merkillisestä ristiriidasta, joka 1800-lukulaista kasvavan tasa-arvon maailmaa luonnehtii. Kun kaikki syntyperään liittyvät etuoikeudet tuhoataan ja kun kuka tahansa voi tavoitella mitä tahansa ammattia ja kuinka korkeaa asemaa tahansa yhteiskunnassa, ihmisille näyttää avautuvan valtavat mahdollisuudet toteuttaa kunnianhimoaan ja he helposti ajattelevat olevansa matkalla kohti suuria tehtäviä. de Tocquevillen mukaan tämä on kuitenkin väärä käsitys. Tasa-arvo, joka antaa kaikille kansalaisille suuret odotukset tulevaisuuden suhteen, myös tekee heistä yksilöinä heikkoja. Tasa-arvo rajoittaa heidän valtaansa

samalla kun se antaa heidän halujensa laajeta. Demokraattisen vallankumouksen tekijät ovat onnistuneet tuhoamaan joidenkin kaltaistensa häiritsevät etuoikeudet, mutta niiden tilalla onkin kilpailu kaikkien välillä. Tasa-arvon synnyttämien vaistojen ja niiden toteuttamiseksi tarjoutuvien keinojen välinen jatkuva juopa kalvaa ja väsyttää ihmisiä. (Girard 1961, 143; de Tocqueville 2006 51-61.)

Mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teorian termeillä ilmaistuna tämä de Tocquevillen kuvaama kalvavan ristiriidan tilanne on halun sisäisen välityksen tilanne. Kun kaikki toiset ihmiset ovat halun malleja, mutta samalla halujen toteuttamisen esteitä, ihmiset joutuvat elämään jatkuvassa voimattoman ponnistelun ja epäluulon tilassa. Siinä missä ancien régime aikainen turhamaisuus oli iloista, huoletonta ja kepeää, siinä 1800-luvun turhamaisuus on surullista ja epäluuloista. Sisäinen välitys tuo mukaan surulliseen turhamaisuuteen kuuluvat tunteet ”kateuden, mustasukkaisuuden ja voimattoman vihan” (Girard 1961, 143).

Yhteenvedonä tutkielmani tästä osasta voidaan todeta, että Girardin Stendhal-luennasta piirtyvä moderniteetti-teoria on teoria aateluuden rappiosta ja porvarillisen menestyskilpailun lisääntymisestä yhteiskunnassa. Stendhalin termin kyse on intohimoisen halun korvautumisesta turhamaisella halulla. Mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoria saakin Girardin Stendhal-luennan yhteydessä seuraavan sisällön. Se on teoria siitä, miten 1800-luvun yhteiskunnassa kasvava tasa-arvo ja porvarillinen menestyskilpailu tuottavat uudenlaisen sosiaalisen kanssakäymisen muodon. Tämä muoto on se, mitä Stendhal kutsuu ”surulliseksi turhamaisuudeksi”. Surullinen turhamaisuus ihmisten välisten sosiaalisten suhteiden hallitsevana muotona on Stendhalin vastaus kysymykseen, miksi moderni ihminen on onneton. Tulkintani mukaan Girard tekee tästä vastauksesta osan omaa moderniteetti-teoriaansa. Tutkielmani tässä osassa kuvattu Girardin Stendhal-luenta tekee Stendhalin kuvaamasta surullisesta turhamaisuudesta yhden halun sisäisen välityksen ilmenemismuodon. Tätä kautta Stendhalin turhamaisuus-teoriasta tulee mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teorian keskeinen osa. *Romantiikan valheen* moderniteetti on surullisesta turhamaisuudesta kärsivien ihmisten kilpailua arvosta ja arvokkuudesta, jota kenellekään ei enää ole.

Surullinen turhamaisuus sosiaalisten suhteiden muotona on kaikkien yhtäläistä halua tehdä itsestään kaikkien muiden metafyyssisen halun välittäjä. Se on kaikkien yhtäläistä kyräilyä kaikkia toisia kohtaan. Ja tämän kyräilyn takana on metafyyssisen halun aiheuttama pelko, heikkous ja paniikki: kaikki oleminen on kaikilla muilla eikä minulla ole mitään!, halun subjekti huutaa itselleen omassa romanttis-autistisessa sisäisyydessään. Ja kuitenkin hän syvästi toivoo ja jatkuvina sokeuden hetkinään itselleen uskottelee, että juuri hän on se ainoa, jolle metafysiikan vielä pitäisi kuulua ja joka vielä kantaa sisällään aitoa arvokkuutta. Siksi metafyyssisen halun ja surullisen turhamaisuuden subjekti ajattelee, että kaikkien muiden sietäisi katsoa, ihailia ja palvoa juuri häntä. Surullinen turhamaisuus on juuri tätä itsepetollista ja katkeraa odotusta huomiolle, ihailulle ja julkisuudelle, joita ei koskaan tule, koska jos subjekti vähänkin todellista huomiota ja ihailua saavuttaa, se menee heti pilalle metafyyssisen eron illuusion haihtuessa ilmaan. Surullinen turhamaisuus on oman metafyyssisen erilaisuuden halua. Ja koska ainoa keino saada jotakin tietoa tai informaatiota tästä erilaisuudesta on vertailla itseään toisiin samanlaisiin, metafyyssisen erilaisuuden kokemus jää aina saavuttamatta. Se jää haaveiluksi ja hahatteluksi, joka kuitenkin on surullista, masentunutta ja väsynyttä eikä kevyttä ja hilpeää, kuten hovileikkejä leikkivillä aatelisherroilla. Tästä syystä moderniteetin turhamaisuus on surullista. Se on metafyyssisen halun ainaista piinaa erosta ja erottautumisesta, jotka eivät koskaan tule osoitetuiksi, koetuiksi eivätkä todistetuiksi.¹⁰

Proust ja individualismin snobismi

Romantiikan valheen moderniteetti-teorian keskeinen juonne on keskustelu individualismista ja individualisaatiosta. Useiden sosiologisten, antropologisten ja kulttuurifilosofisten esitysten mukaan individualisaatio on länsimaisen modernisaation yksi leimallinen piirre (ks. esim. Durkheim 1893/1990; Dumont 1966 ja 1983; Taylor 1992). Omalla moderniteetti-teoriallaan Girard sekä liittyy tähän perinteeseen että samanaikaisesti ottaa siihen etäisyyttä. Girardin perusväite on, että modernin individualismin todellinen luonne – sen historiallinen uutuus suhdessa aiempiin yksilötietoisuuden muotoihin – paljastuu sisäisen välityksen romaanikirjailijoiden

¹⁰ Vrt. Sandström 2007. Sandströmin mukaan metafyyssisen eron tavoitteluun liittyvä jatkuva transgressio ei koskaan johda aitoon transsendenssiin. Sandströmin erottelu transgression ja transsendenssin välillä valaisee metafyyssisen halun ja metafysiikkaan osallistumisen välistä eroa.

teoksissa. Kuvatessaam halun sisäisen välityksen nousua sosiaalisten suhteiden hallitsevaksi muodoksi kirjailijat samalla kuvaavat individualismin lisääntymistä. Tämä individualismi ei kuitenkaan ole aitoa, vaan itselleen sokeaa ja petollista: se peittää halun välittäjän lähentymisen sitä enemmän, mitä enemmän yksilötietoisuus on kiinni välittäjästä. Mitä enemmän yksilöiden yksilöllisyys on riippuvaista toisista, sitä enemmän yksilöt uskovat tai kokevat olevansa toisista riippumattomia, haluissaan ja olemisessaan sisäsyntyisiä.

Girardin katsannossa Ranskan vallankumouksen jälkeisen ajan individualismi on sisäisesti ristiriitaista ja kaksijakoista. Tätä sisäisesti ristiriitaista individualismia kuvaa sisäisen välityksen kirjailijoista erityisesti Proust. Sisäisen välityksen kirjailijoista Proust on nimenomaan rappeutuneen aatelisen individualismin – toisin sanoen porvarillisen individualismin – ja sen sisäisten ristiriitojen kirjailija. Girardin mukaan Proustin romaaneissa on omanlaisensa ”sosiologia”, joka on yhtä aikaa sosiologian kritiikkiä ja sosiologiaa parempaa sosiologiaa (Girard 1961, 245-252).

Proustin romaanimuotoisen sosiologian avainilmiö on snobismi: ”Proustin tavat käyttää snobismi-sanaa määrittelevät ”abstraktin” sosiologian, jonka soveltuvuus on universaalialia, mutta jonka periaatteet ovat erityisen aktiivisia yhteiskunnan rikkaimmissa ja joutilaimmissa piireissä” (Girard 1961, 251).

Girard esittää kysymyksen, onko Proustin tuotannolla sosiologista arvoa. Vastauksesta avautuu se, miten Girardin Proust-tulkinta rakentaa *Romantiikan valheen* moderniteetti-teoriaa. Girardin mukaan Proustia on syytetty siitä, että hän keskittyy vain vanhan yläluokan kuvaukseen. Hänen romaanitaiteensa ei luo laajaa sosiaalista ja sosiologista panoraamaa. Siksi sillä ei myöskään voi olla sosiologista arvoa. Koska Proust ei anna juuri mitään tarkkoja tietoja kuvaamiensa perheiden ja ihmisten sosio-ekonomisesta asemasta ja taustasta, hän ei oikeastaan lainkaan käsittele sosiologisesti kiinnostavia kysymyksiä. (Girard 1961, 245.)

Girard kääntää tämän Proustiin kohdistuneen kritiikin sitä itseään vastaan. Se, mistä Proustia kritisoidaan, on juuri se, mitä Proust parhaiten kuvaa: pientä ja pikkumaista (pseudo)individualismia kaikkien yhteiskunnan makroilmiöiden takana. Sosiologisten

suurten ilmiöiden ja käsitteiden, kuten Durkheimin yhteiskunnan¹¹ tai Marxin kapitalismin, takana on aina halun sisäisen välityksen mukaiset mikrososiologiset ihmissuhteet. Proust kuvaa koko yhteiskuntaa muutaman yläluokkaisen perheen snobististen sosiaalisten pelien ja surullisen turhamaisten ihmissuhdesotkujen kautta. Näin hän palauttaa sosiologisen suuren kuvan niin näennäisesti pieneen ja vähäpätöiseen, että sosiologian suuri kuva on vaarassa menettää arvokkuutensa ja arvovaltansa.

Sosiologit eivät löydä Proustilta mitään omaa tekemisen tapaansa muistuttavaa, sillä romaaninen sosiologia (”sosiologie romanesque”) ja sosiologien sosiologia ovat perustavasti vastakkaisia. Tämä vastakkaisuus ei koske vain ratkaisua ja menetelmiä, vaan sitä mistä itse ratkaistavassa ongelmassa ylipäätään on kyse. (Girard 1961, 246.)

Selvää on, ettei Girardin tässä yhteydessä esittämä ”sosiologian” kritiikki ole mitään kokonaisvaltaisesti perusteltua ja tieteellistä kritiikkiä, jolla voitaisiin ottaa kantaa nykyaikaiseen, 2000-luvun sosiologiseen tutkimukseen. Lukijan on syytä muistaa, että kun Girard tässä yhteydessä puhuu ”sosiologiasta”, hän ilmeisesti tarkoittaa Proustin elinajan (1871-1922) yhteiskuntatieteitä sekä mahdollisesti oman kirjoitusajankohtansa (1950-luku) sosiologiaa. (Tosin kuten tutkielmani luvussa 1. olen todennut, Girard ei *Romantiikan valhetta* kirjoittaessaan ilmeisesti juurikaan ollut perillä oman aikansa sosiologiasta.) Nähdäkseni on selvää, että Girardin argumentti tässä on tyypillinen olkinukke-argumentti: tuodakseen esiin oman näkemyksensä hän konstruoi ”sosiologia”-nimisen olkinuken, ja hänen oman näkemyksensä rakentuu kontrastissa tähän argumentatiiviseen olkinukkeeseen.. Tässä mielessä Girardin argumentointi ei ole kovin tasokasta, joskaan ei olkinukke-argumentointi ranskalaisessa ihmistieteessä niin kovin tavatontakaan ole. Toisaalta kyse on *Romantiikan valheen* vahvasti esseistisestä luonteesta ja voimakkaasta retorisuudesta. Oli miten oli, lukija on syytä muistaa, ettei tämän tutkielman tarkoitus ole väittää, ettäkö Girardin avulla voitaisiin pätevästi kritisoida jotakin sellaista kuin ”sosiologiaa” yleensä. Tämä on mahdotonta jo

¹¹ Kankaan mukaan juuri Durkheim oli keskeinen sosiologisen ”yhteiskunnan” käsitteen luoja, rakentaja ja toimeenpanija. Durkheimin teksteissä yhteiskunnan käsitteellä onkin yleviä ja teologisia piirteitä: kun Durkheim puhuu sosiaalisen omalakisuudesta ja yhteiskunnan laadullisesti omanlaisestaan makro-olemisesta, tuossa yhteiskunnassa on jotakin yksilöt ja heidän halunsa transsendoivaa ja transsendentaalista. Kankaan sanoin yhteiskunta onkin Durkheimille ”sekulaari moraliteetti” (Kangas 2000, 43-48). Girardin esittämän Proustin romaanisosiologian voidaan sanoa asettuvan tällaista ylevää ja transsendentaalista makrotason ”yhteiskunta” -käsitettä vastaan. Proustilla kaikki palautuu pieneen ja pikkumaiseen: halun sisäiseen välitykseen kuuluvaan (pseudo)individualistiseen erottautumispyristelyyn, turhamaisuuteen ja snobismiin.

pelkästään siksi, ettei 2000-luvun sosiologian heterogeenisessä kentässä mitään sellaista ole. Koska kuitenkin *Romantiikan valheen* moderniteetti-teoriassa tällainen Proustin kautta rakentuva ”sosiologian” kritiikki on, tutkimuskysymyksen mukaisesti tuon sen esiin ottamatta enempää kantaa siihen, mihin Girard tarkkaan ottaen termillä ”sosiologia” tässä viittaa.

Girardin katsannossa Proustin romaanisen sosiologian ja sosiologien sosiologian ero kiteytyy siihen, miten näissä ajattelutavoissa nähdään Pariisiin kaupunginosa Faubourg Saint-Germain ja siellä asuvat vanhat aristokraattiperheet.¹² Luokkaeroja ja sosioekonomista asemaa tarkastelevan sosiologin silmin Proustin ajan Faubourg Saint-Germain on hyvin pieni, mutta silti täysin todellinen sosiaalisen maiseman alue. Sen muusta yhteiskunnasta erottavat rajat ovat niin selvät, ettei kukaan esitä niitä koskevia kysymyksiä. Proustin romaanisessa sosiologiassa taas on kyse näiden samaisten sosiaalisten ja sosio-ekonomisten rajojen sumentumisesta sitä mukaan kun Proustin tuotanto etenee. Proustin romaanituotannon kehitys on porautumista aina vain syvemmälle sellaisiin sosiaalisiin rajoihin, jotka niin sosiologinen luokittelu kuin arki ajattelu näkee väärin. (Girard 1961, 246.)

Sosiaaliset rajat, jotka näyttävät perustuvan vuosisataisiin säätyeroihin ja periytyvän aateliuden perinteisiin, paljastuvat sisäisen välityksen halun tuottamiksi rajoiksi. Syvälle sosioekonomiseen rakenteeseen juurtuneiden rajojen sijaan kyse on halun rajoista, jotka ovat kuin veteen piirrettyjä viivoja: kun Faubourg Saint-Germainiin kiteytyvän aristokraattisen auran pintaa vähän läikyttää, halun piirtämät viivat katoavat ja niiden tilalla on aristokraattien ja porvariain yhtäläinen, vulgaari samuus. Kuitenkaan mikään ei ole niin vaikeasti saavutettavissa kuin tämä näennäisesti kiveen hakattujen luokka- ja statusrajojen läikytys. Proustin tuskallinen ja pitkä kehitys romaanikirjailijana todistaa, miten vaikeaa on porautua niin pitkälle sosiaalisen arvovallan, statuksen ja manan pyhistä pyhimpään, että sieltä lopulta paljastuu vain sisäisen välityksen surkuhupaisa näytelmä, jossa kaksi täysin samanlaista ja samanarvoista lasta hiekkalaatikolla kiihkeästi nokittelee siitä, kumman heistä täysin samanlainen muovilapio on parempi ja isompi kuin toisella.

¹² Faubourg Saint-Germain on Pariisin historiallinen kaupunginosa. Se on 1600-luvulta asti ollut tunnettu ranskalaisen korkeimman yläluokan asuinalueena.

Girard toteaa, että Faubourg Saint-Germainista kiinnostuneen sosiologin ei pitäisi vilkaistakaan Proustin *Kadonnutta aikaa etsimässä* -romaanin suuntaan. Kyseinen romaani ei ole vain hyödytön, se voi olla jopa vaarallinen. Jos sosiologi haluaa tutkia Proustin ajan Faubourg Saint-Germainia sosiaalisena miljöönä, hänen tutkimuskohteensa haihtuu sitä enemmän, mitä pidemmälle hän Proustin yksityiskohtaisessa, mikrososiologisessa kuvauksessa pääsee. Mitä enemmän ja mitä intiimimmin, mitä tuskallisempien ja metafysisempien halun koukeroiden kautta, Proust Faubourg Saint-Germainia kuvaa, sitä vähemmän Faubourg tutkimuskohteena on olemassa. Mitä syvemmmälle halua ruokkiiviin ja halua ohjaaviin sosiaalisiin rajoihin ja eroihin poraudutaan, sitä enemmän nuo rajat haihtuvat jättäen jäljelle vain Girardin moderniteetti-teorian ytimen: vailla mielekäästä kohdetta olevan, tyhjän metafysisen halun. Se on halua päästä halun tyhjyydestä sen rajan yli, jonka toisella puolella inhimillinen halu on vapaa tyhjyydestään, jumalallisen täysi. Mutta juuri tämä raja ja sen ylittämisen halu on itsessään sisäisen välityksen halun tuottama kohtalokas illuusio: transsendenssin vinoutuminen inhimillisen halun kohteeksi. (Vinoutteen transsendenssin käsitteestä tarkemmin ks. tutkielman seuraava osa. Triangulaariseen haluun liittyvästä transgression kaipuusta ks. Sandström 2008.)

Girardin mukaan Proustin kuvaamaan Faubourg Saint-Germainiin eivät sovi mitkään sosiologiset kategoriat: se ei ole luokka, ei ryhmä eikä liioin miljöö. Girardin vertauksen mukaan Faubourg muistuttaa tiettyjä atomipartikkeleita, jotka haihtuvat heti kun tiedemiehen instrumentit suunnataan niihin. Faubourg Saint-Germainia objektina ei voi eristää. Sataan vuoteen sitä ei enää ole ollut olemassa. (Siis Proustin kirjoitusajankohtana 1900-luvun alussa sataan vuoteen.) Ja kuitenkin se on olemassa, koska se aiheuttaa mitä rajuimpia haluja. Missä Faubourg sitten alkaa ja mihin se loppuu? Girardin mukaan emme tiedä. Mutta snobi sen sijaan tietää. Snobi ei koskaan epäröi sen suhteen, mistä Faubourg alkaa. Snobilla näyttää olevan kuudes aisti, joka tarkasti mittaa jonkun salongin seurapiiriarvon. Snobille Faubourg on olemassa, ei-snobille se ei ole. Tai pikemminkin kyse on siitä, että sitä ei olisi olemassa ei-snobille, mikäli hän ei luottaisi snobin lausuntoon asiassa. Täysin Faubourg on olemassa vain snobille. (Girard 1961, 247.)

Tästä aletaan päästä Girardin Proust-luennan ytimeen – ja samalla siihen, miten tämä luenta rakentaa *Romantiikan valheen* moderniteetti-teoriaa. Siinä missä Stendhalin

yhteydessä Girardin moderniteetti kiteytyy turhamaisuuteen, siinä se Proustin yhteydessä kiteytyy snobismiin. Snobi on modernin yksilön ja yksilöllistymisen arkkityyppi. Tämä johtuu siitä, että snobi parhaiten edustaa triangulaariseen haluun kuuluvaa objektin transfiguraatiota: snobin liioiteltu yksilöllisyys on suorassa suhteessa olemattomien objektien transfiguraatioon. (Objektin transfiguraatiosta ks. 5.1.3.) Girardin kuvaus Proustin henkilöihahmojen snobismista onkin samassa asemassa hänen moderniteetti-teoriassaan kuin Stendhalin yhteydessä kuvattu surullinen turhamaisuus. Kyse on tietyllä sisäisen välityksen kirjailijalle ominaisesta aiheesta, joka antaa erityisen ja omanlaisensa mutta samalla Girardin kokonaisteoriaa rakentavan sisällön jollekin moderniteetin keskeiselle ilmiölle. Stendhalin kohdalla kirjallinen aihe on turhamaisuus ja vastaava moderniteetin ilmiö porvarillis-keskiluokkainen menestyskilpailu. Proustin kohdalla taas kirjallinen aihe on snobismi ja sitä vastaava moderniteetin ilmiö individualisaatio.

Proustin romaanitaiteen tehtävä on sen paljastaminen, miten snobin halu transfiguroi halun objektina olevia sosiaalisia tilanteita ja rakenteita – itse asiassa lopulta toisia ihmisiä. Snobin halu transfiguroi toisia ihmisiä oman halunsa objekteina, mikä tuottaa ihmissuhteisiin jatkuvaa ahdinkoa ja patologiaa. Proustin romaanitaiteen tehtävä on myös näyttää, miten objektin transfiguraatio keskeisesti rakentaa individualisaatiota, yksilöiden triangulaarista erottaumiskilpailua. Girardin mukaan Proust vie Faubourg Saint-Germainin ”demystifikaation” paljon pidemmälle kuin hänen demokraattiset arvostelijansa. Jälkimmäiset itse asiassa uskovat maagisen objektin olemassaoloon. Proust sen sijaan toistelee lakkaamatta, ettei objektia ole olemassa ja että moderni maailma on tyhjyyden valtakunta. Girardin mukaan Proustin romaanitaide lakkaamatta alleviivaa ristiriitaa, joka Faubourgin objektiivisen tyhjyyden ja sen snobin silmissä saaman ihmeellisen todellisuuden välillä vallitsee. (Girard 1961, 248.)

Girardin mukaan romaanikirjailijaa ei kiinnosta objektin naurettava todellinen luonne eikä edes transfiguroitunut objekti, vaan itse transfiguraation prosessi. Oman tulkintani mukaan proustilainen objektin transfiguraation prosessi kulkee käsi kädessä subjektin individuaation prosessin kanssa. Tai pikemminkin se, mitä konventionaalisesti moderniksi yksilöllistymiseksi kutsutaan, paljastuukin Girardin moderniteetti-teoriassa objektin transfiguraatioksi, joka puolestaan on aina peräisin toisesta ja välittäjästä eikä suinkaan yksilöllistyvästä subjektista. Modernisaatioon liittyvä yksilön halun

”vapautuminen” ja halun ohjautuminen uusiin, ennenkuulumattomiin objekteihin (muoti, uudet seksuaalisuuden muodot) on subjekti-välittäjä-suhteen funktio, jossa halun ohjautumista säätelee välittäjän lähentyminen, joka puolestaan on pohjimmiltaan seurausta pyhän muodonmuutoksesta modernissa.¹³ Kyse on objektin eriytymisen ja subjektin eriytymisen kehämäisestä rakenteesta, josta on vaikea sanoa, kumpi on kumman syy. Yhteisten ja yhteisyydessään ei-yksilöllisten objektien transfiguraatio triangulaarisen halun prosessissa tuottaa yksilöä ja yksilöyttä, koska yksilöyttä määrittää halu halun ”omuuteen”. Koska kuitenkin halun ”omuus” on mahdollista vain objektin transfiguraation kautta, se myös edellyttää, että halun subjekti on snobistisessa malli/este-suhteessa välittäjäänsä. Ei halun omuutta – ei individualisaatiota – ilman halun sisäisen välityksen mukaista, vihan ja kateuden läpäisemää triangulaarista suhdetta halun välittäjään.

Girard ei kuitenkaan esitä mitään selvää historiallista argumenttia siitä, missä sosiaalisessa ja kulttuurisessa kontekstissa snobistisen halun syntyminen ylipäättään on mahdollista. On selvää, että Girardin moderniteetti-teoriassa objektin transfiguraatio ja subjektin individuaatio ruokkivat toinen toistaan. Juuri tästä itseään ruokkivasta prosessista sisäisen välityksen historiallisessa voittokulussa on kyse. Hieman epäselväksi kuitenkin jää, edellyttääkö objektin transfiguraation prosessin alkaminen tiettyä sosiaalista ja historiallista kontekstia, tiettyä individuaation astetta. Jos edellyttää, Girardin moderniteetti-teoriassa tämä historiallinen konteksti on Stendhalin yhteydessä esiin tullut Ranskan vallankumouksen jälkeisen ajan Ranska, Yhdysvallat ja muukin ”länsi”. Kuitenkin jos tämä on Girardin moderniteetti-teorian oletus objektin transfiguraation prosessin – ja sitä kautta kiihtyvän individuaation – mahdollistavasta historiallisesta kontekstista, hän näyttäisi ottavan melko annettuna hyvin yleisen ja tavanomaisen käsityksen moderniteetista tilana, jonka Yhdysvaltojen ja Ranskan demokraattiset vallankumoukset laittavat alulle ja jonka olennainen piirre yksilöllistyminen on. Kuitenkin nykyaikaisessa sosiologisessa tutkimuksessa tätä

¹³ *Romantiikan valheen* jälkeisessä tuotannossaan Girard onkin tutkinut pyhää uskonnon sosiologisesta, uskontohistoriallisesta ja lopulta varsin universaalihistoriallisesta näkökulmasta. 11 vuotta *Romantiikan valheen* jälkeen ilmestynyt Girardin uskontoteoreettinen pääteos *Väkivalta ja pyhä* (Girard 2004, alkuteos 1972) on paitsi uskonnon sosiologinen selitys uhriuskonnon synnystä ja kehityksestä, myös vastaus *Romantiikan valheen* moderniteetti-teoriassa avoimiksi jääviin kysymyksiin tai tuon teorian ongelmiin. Tässäkin kohtaa Girardin Proust-tulkintaa nähdään, että Girardin moderniteetti-teoriassa on viimekädessä kyse pyhän muodonmuutosta koskevasta teoriasta, sillä vain pyhän muodonmuutos selittää halun välittäjän lähentymisen ja siten halun muutoksen ulkoisesta välityksestä sisäiseen. *Romantiikan valheen* haluteorian ja *Väkivallan ja pyhän* pyhäteorian suhde on olennaisen tärkeä kysymys Girardin mimeettisen teorian kokonaisuuden kannalta. Se on kuitenkin kysymys, joka rajautuu tämän tutkielman ulkopuolelle.

perinteistä moderniteetti-käsitystä on vahvasti kritisoitu ja todettu sen olevan aikansa elänyt. (Sulkunen 2009, 1-4; Bhambra 2007.)

Nähdäkseni *Romantiikan valheen* moderniteetti-teoria voidaan kuitenkin niin sanotusti pelastaa kritiikiltä, jonka mukaan se on vain yksi toisinto tavanomaisesta, kliseeksi jähmettyneestä moderniteetti-käsityksestä. Tämä edellyttää huomion kiinnittämistä siihen moniulotteiseen ”reflektion kenttään”, jonka *Romantiikan valheen* moninaiset ajatuskulut Chris Flemingin osuvan ilmaisun mukaan muodostavat (Fleming 2004, 29). Vaikka Girardin moderniteetti-teoriassa on helppo havaita tavanomaisia ja klassisia ennako-oletuksia (tai peräti ennakkoluuloja) modernin aikakauden luonteesta, Girardin tapa kuvata ja artikuloida moderniuden ilmiöitä on ainutkertainen eikä tyhjene hänen historiallisen argumentaationsa osittaiseen itseäänselvyyteen. On syytä muistaa, että kuten tutkielmani luvussa 5. olen tuonut esiin, *Romantiikan valheen* teoria on kolmesta osateoriasta muodostuva kokonaisuus, jonka rikkaus piilee sen kolmen osan (haluteoria, romaaniteoria ja moderniteetti-teoria) yhteispelissä. *Romantiikan valheen* muodostamaa ”reflektion kenttää” ei voi täysin hallita eikä ottaa haltuun¹⁴, sillä Girardin ajattelussa on koko ajan kyse muustakin kuin Ranskan vallankumouksen jälkeisen ajan historiallisen erityisyyden osoittamisesta. Tämä muu, jota voidaan kutsua subjektifilosofiseksi tai eksistentiaaliseksi, spirituaaliseksi tai metafyyksiseksi, tekee Girardin moderniteetti-teoriasta sen mitä se on. Ja koska tämä muu myös läpäisee Girardin historiallisen argumentoinnin jälkimmäisen hieman kliseisine epookki-rajauksineen, näitä epookki-rajauksia ei voida kritisoida ottamatta huomioon *Romantiikan valheen* kokonaisuuden muodostamaa ”reflektion kenttää”, käyttäkseni vielä kerran Flemingin oivallista ilmaisua.¹⁵

¹⁴ Vrt. Noron Simmel-tutkimuksen ajatus objektin kunnioittamisesta ja metafyyksisestä asenteesta kohteeseen. (Noro 1991, 19). Vrt. tutkielmani osa 4.2.

¹⁵ Flemingin teos, jossa hän *Romantiikan valheen* muodostaman ”reflektion kentän” ajatuksen esittää, poikkeaa olennaisesti omasta tutkielmastani, koska Flemingin teoksessa on kyse mimeettisen teorian kaikki osat kattavasta johdannosta Girardin ajatteluun. Ja kun Girardin ajattelusta tehdään kokonaiskuvaa 2000-luvulla, *Romantiikan valheen* aikalaisdiagnostinen moderniteetti-ajattelu ei näyttäydy mimeettisen teorian kokonaisuudessa läheskään niin merkittävältä kuin miltä se oman tutkielmani rajauksessa näyttää. On kuitenkin huomattava, että Fleming ei missään vaiheessa teostaan pohdi tai problematisoi, miten varhaisen Girardin ”reflektion-kenttä” suhtautuu esimerkiksi myöhäisen Girardin teologiseen ajatteluun. Itse olen kiinnittänyt huomiota varhaisen ja myöhäisen Girardin yhtä kiehtovaan kuin ongelmalliseen suhteeseen artikkelissani ”Dostojevskin apokalypsi. Moderni romaani ja kristillinen evankeliumi René Girardin mimeettisessä teoriassa” (Sinivaara 2012).

Dostojevski ja vinoutunut transsendenssi

Dostojevskin romaaneille ominainen halun sisäinen välitys kiteytyy ilmiöön, jota Girard kutsuu ”vinoutuneeksi transsendenssiksi” (la transcendence déviée). Girardin haluteorian käsite vinoutunut transsendenssi on myös moderniteetti-teorian kannalta erityisen kiinnostava käsite. Tämä johtuu siitä, että tulkintani mukaan tuolla käsitteellään Girard antaa konkreettisen, ihmissuhteiden muutosta koskevan sisällön teemalle, joka on moderniteetti-teoriassa keskeinen ja toistuva teema. Tämä teema on modernin maailman tulemiseen liittyvä kristillisen transsendenssin haihtuminen ja kristinuskon henkismoraalisen vaikutusvallan väheneminen – Nietzschen kuuluisan ilmaisun mukaisesti Jumalan kuolema. Haluteoriaansa sisältyvällä vinoutuneen transsendenssin käsitteellä Girard antaa transsendenssin haihtumiselle konkreettisen sisällön, joka koskee suoraan sosiologian tutkimuskohdetta eli Tötön sanoin sitä, ”millä tavoin ihmiset elävät yhdessä” (Töttö 1997, 154). Vinoutuneen transsendenssin käsite ilmaisee ihmisten yhdessä elämisen tavan muutosta, kun kulttuuris-uskonnollisilta juuriltaan kristillinen Eurooppa käy läpi modernisaatiota. Tästä syystä se on käsite, joka yhtä aikaa sekä rakentaa moderniteetti-teoreettista oletusta modernisaatioon kuuluvasta transsendenssin haihtumisesta että antaa transsendenssin haihtumisen ajatukselle konkreettisen, sosiaalisten suhteiden toimintaa koskevan sisällön. Tutkimuskysymykseni kannalta vinoutuneen transsendenssin käsitteen sisältämät moderniteetti-teoreettiset oletukset tuovat esiin sitä, millainen on mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoria.

Romantiikan valheen toisessa luvussa Girard määrittelee vinoutuneen transsendenssin seuraavasti: ”Vinoutunut transsendenssi on vertikaalisen transsendenssin karikatyyri. Tässä nurinkurisessa mystiikassa ei ole yhtään elementtiä vailla valoisaa vastinettaan kristillisessä totuudessa” (Girard 1961, 78). Girard esittää tämän määritelmän yhteydessä, jossa hän tutkii halun sisäisen välityksen luonnetta Dostojevskilla. Kuten myös Stendhalin ja Proustin yhteydessä, *Romantiikan valheen* moderniteetti-teoria on läsnä siinä, miten Girard Dostojevskia lukiessaan käyttää historiallisen muutoksen ulottuvuuden sisältäviä käsitteitään, kuten vinoutunutta transsendenssia.

Girardin mukaan Dostojevskin *Riivaajat*-romaanin henkilöihahmojen väliset suhteet kiteyttävät sen, mistä vinoutuneessa transsendenssissa sosiaalisten suhteiden ja

sosiaalisen kanssakäymisen muotona on kyse. Sisäisen välityksen kannalta romaanin tärkein henkilöahamo on päähenkilö Stavrogin. Girardin mukaan hän on romaanin kaikkien henkilöahamojen välittäjä. Stavroginin henkilöahamon ymmärtämiseksi hänet täytyy nähdä mallin roolissaan ja hänen suhteissaan ”opetuslapsiinsa”. Stavroginia ei saa eristää kontekstistaan eli romaanin kokonaisuudesta. (Girard 1961, 76.)

Girardin mukaan *Riivaajien* henkilöahamot ottavat ideansa ja halunsa Stavroginilta, joka on heille varsinaisen kultin kohde.

Hänen edessään kaikki tuntevat sisäistä välitystä luonnehtivan yhdistelmän ihailua ja vihaa. Kaikki musertuvat hänen välinpitämättömyytensä jäämuurin edessä. Onneton Gaganov haastaa Stavroginin kaksintaisteluun, mutta eivät loukkaukset eivätkä kuulat kykene tavoittamaan puolijumalaa. Riivattujen maailmankaikkeus on kristillisen maailmankaikkeuden käännekuva. Pyhimyksen positiivinen välitys on korvautunut ahdistuksen ja vihan negatiivisella välityksellä. (Girard 1961, 76.)

Kappale sisältää enemmän kuin vain yhden uuden muotoilun Jumalan kuoleman ja kristillisen transsendenssin haihtumisen tutuista teemoista. Tämä jokin enemmän on Girardin ajattelun sitä ainesta, josta mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoria muodostuu. Girard nimittäin näyttää ajattelevan, että aito kristillinen transsendenssi ei ole vain yksittäisen ihmisen ja Jumalan suhde, vaan myös ihmisten välinen suhde, jota pyhimys välittää. Kun ihmisten keskinäisten halujen välittäjänä toimii pyhimys, johon nuo halut ovat ulkoisen välityksen mukaisessa suhteessa, ihmisten toisiinsa kohdistuva halu ei tule luonteeltaan metafyyksiseksi. Toiseen ihmiseen kohdistuva halu ei ole metafyyksisen täyttymyksen halua. Halun kohteen olemassaolo tai olemattomuus, vastavuoroinen halu tai haluamattomuus ei ratkaise metafyyksistä kysymystä olemassaolosta ja olemassaolon merkityksestä. (”Metafyyksisen halun” käsitteestä *Romantiikan valheen* moderniteetti-teorian huipentumana, ks. tutkielmani seuraava luku.) Pyhimyksen välittämä halu ei muutu halun subjektin haluksi sulauttaa halun malli itseen ja lakkauttaa hänen olemassaolonsa toisena. Se ei muutu haluavan subjektin haluksi saada täysin itselle se, mikä tekee mallista haluttavan. Nämä olisivat äärimmäisen sisäisen välityksen tilanteita. Pyhimyksen kautta tapahtuvassa halujen välityksessä toinen pysyy toisena eikä haluava subjekti halua saada häntä tai hänellä olevaa arvovaltaa tai muuta kuviteltua tai todellista arvoa itselleen. Tämä johtuu siitä, että pyhimys halun mallina itse asiassa suitsii halua, ei ruoki sitä: pyhimyksen

haluaminen on haluamattomuuden haluamista ja toisen ihmisen haluaminen pyhimyksen välittämänä on halun rajallisuuden tunnistavaa ja tunnustavaa halua. Siinä missä sisäisessä välityksessä mallina toimiva toinen ihminen ruokkii ja voimistaa halua, siinä ulkoisessa välityksessä halun mallina toimiva pyhimys hillitsee ja suitsii halua. Tämä halun voimakkuutta koskeva määrällinen ero on myös laadullinen ero: kun toiseen ihmiseen kohdistuva halu kulkee pyhimyksen välityksen kautta, halun metafyyminen puoli saa täyttymyksensä pyhimyksessä ja tyhjenee pyhimykseen, jolloin ihmisten väliset halut eivät vinoudu luonteeltaan metafyyksiksi. (Girard 1961, 70-99.)

Kun ihmisten välisiä suhteita luonnehtii kristillisen transsendenssin läsnäolo, jota tässä yhteydessä ilmentää pyhimys halun välittäjänä, heidän suhteidensa olemisen tapa on ulkoisen välityksen mukainen pyhään osallistuminen. Kun taas ihmisten välisiä suhteita luonnehtii kristillisen transsendenssin poissaolo, jota tässä yhteydessä ilmentää toinen ihminen halun välittäjänä, heidän suhteidensa olemisen tapa on sisäisen välityksen mukainen pyrkimys omia ja omistaa pyhä. (Vrt. urheiluun liittyvä fanituksen ja voittamiskilpailun erottelu tutkielmani osassa 5.1.2.) Juuri tätä Girard tulkintani mukaan tarkoittaa vinoutuneen transsendenssin käsitteellään. Se on ihmisten välistä kilpailua siitä, kenellä on eniten pyhää – tai pikemminkin, kuka on pyhin, kenellä on eniten pyhää arvovaltaa.

Näin ymmärretty vinoutuneen transsendenssin käsite on osa sitä, miten mimeettisen teorian ensimmäinen osa määrittelee moderniteetin käsitettä ja sitä kautta modernia yhteiskuntaa. Esimodernissa yhteiskunnassa haluja välittäneet transsendentaaliset ja pyhät rakenteet, kuten Jumalan tahto, pyhimyksen ihanteellisuus tai esi-isien hierarkia, ovat modernissa yhteiskunnassa korvautuneet haluja välittävillä immanenteilla rakenteilla, kuten ihmisten välisellä taloudellisella menestyskilpailulla. Kyse on historiallisesta muutoksesta, jossa pyhä muuttuu yhteisöllisestä rakenteesta yksilöiden välisen kilpailun kohteeksi.¹⁶ Tätä muutosta Girardin käsitepari halun ulkoinen välitys / halun sisäinen välitys ilmentää. Tönniesin Gemeinschaft/Gesellschaft-käsiteparin

¹⁶ Tässä kohtaa *Romantiikan valheen* moderniteetti-teoriaa nousee esiin kiinnostava ja olennainen tärkeä suhde Marxiin ja marxilaiseen kapitalismin analyysiin. Onhan nimittäin niin, että moderniteetissa tärkein ihmisten välistä taloudellista menestyskilpailua säätelevä ja ohjaaja rakenne on kapitalistinen rahatalous. Ja ilman muuta Marxin kuvaamassa raha- ja tavarafetisismissä sekä Girardin kuvaamassa vinoutuneessa transsendenssissa on samoja piirteitä. Voitaisiin sanoa, että halun sisäisen välityksen maailmassa halukilpailua ohjaileva ja säätelevä ”kvasitranssendentaalinen” rakenne on yksinkertaisesti raha. Modernissa raha on pyhä ja pyhä on raha. Raha on sisäisen välityksen mukaisen arvovaltakilpailun arvo, joka korvaa esimodernin ei-kilpailullisen pyhän arvokkuuden. (Marxin raha- ja tavarafetisismistä ks. Schantz 1996, 147-176.)

ilmaiseman yhteisön rakenteen muutoksen tapaan halun rakenteen muutos koskee ihmisten yhdessä elämisen tapaa. Moderniteettia halun sisäisen välityksen voittokulkuna leimaa kristillisen transsendenssin korvautuminen vinoutuneella transsendenssilla ihmisten välisten suhteiden muotona. Kuten halun sisäisen välityksen historia ylipäättään, tämäkin muutos huipentuu Dostojevksin romaaneissa, vinoutuneen transsendenssin kohdalla erityisesti *Riivaajissa*.

Vinoutuneen transsendenssin käsite näyttäisi viittaavan tiettyihin oletuksiin siitä, millaisia yhteisöllisiä rakenteita mielekäs ihmisten välinen kanssakäyminen edellyttää. Girard näyttäisi ajattelevan, että hyvässä ja aidossa sosiaalisessa kanssakäymisessä ihmisten välisiä suhteita välittää jokin heitä korkeampi tai heihin nähden ulkoinen instanssi. Aidossa yhteisössä ihmisten välisiä suhteita ei luonnehdi sisäisen välityksen mukainen kilpailu. Ihmiset eivät ole jumalia toinen toisilleen. Tämä tarkoittaa, että niissä tapauksissa kun halun malleina toimivat todelliset ihmiset eli yhteisön muut jäsenet, nämä inhimilliset mallit eivät herätä metafyyssistä halua. Vertaisiin kohdistuva halu on luonteeltaan ei-metafyyssistä: siinä toiselta ihmiseltä ei haluta metafyyssistä täyttymystä ja pyhän omistamista. Vertaisiin kohdistuva halu on halua jakaa yhteinen metafysiikka, jakaa yhteisöllinen pyhä. Vain jumalalliset mallit, kuten esi-isät, Jumala, Kristus tai pyhimykset, herättävät metafyyssisen halun, joka ei silloinkaan ole metafyyssistä halua käsitteen varsinaisessa eli sisäisen välityksen mukaisessa merkityksessä, vaan pikemminkin halun positiivista kanavointia ja jalostamista aidon metafyyssisen ulottuvuuden, aidon transsendenssin, hyväksi.

Vinoutuneen transsendenssin käsitteen taustalla oleva oletus aidosta ja ei-vääristyneestä pyhästä näyttäisi sekin lähentävän mimeettisen teorian ensimmäisen osa moderniteetti-teoriaa sosiologian klassikoihin. Kuten Töttö toteaa, sosiologian klassikot ”kantoivat huolta 'aidon' sosiaalisuuden katoamisesta, ihmisiä 'todella' yhteenliittävän 'kitin' rapautumisesta ja yhteiskunnan muuttumisesta suureksi koneistoksi, jossa sen osat eivät enää tunne oloaan kotoisaksi” (Töttö 1997, 157). Kun Girardin käsite vinoutunut transsendenssi nähdään osana mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoriaa, se näyttäytyy yhtenä muunnelmana tästä klassista sosiologista moderniteetti-teoriaa luonnehtivasta kulttuurikriittisestä huolesta. Vinoutuneen transsendenssin käsite näyttääkin sisältävän käsityksen siitä, millaisessa yhteisössä ihmiset eivät ajaudu sellaisiin patologistiin keskinäisiin suhteisiin, joita Dostojevksin *Riivaajat* Girardin

katsannossa kuvaa. Jotta ihmiset eivät herätä toisissaan metafyyssistä halua, heidän välilleen tarvitaan yhteisöllisiä rakenteita, jotka kanavoivat halua kohti transsendenssia. Tällöin transsendenssi ei vääristy ihmissuhdekilpailun pelipanokseksi eli ihmiset eivät usko transsendenssin olevan saavutettavissa menestyksellä ihmissuhteissa tai ihmisten välisessä arvovaltakilpailussa. Kuitenkin juuri näin modernissa yhteiskunnassa mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teorian mukaan on käynyt. Aito transsendenssi on vinoutunut. Pyhän jakaminen on korvautunut tolkuttomalla ja mielettömällä kilpailulla pyhästä. Tätä kilpailua ohjaa illuusio toisella ihmisellä – halun mallilla – hallussa olevasta pyhästä ja tästä illuusiosta seuraava haluavan subjekti halu saada tuo ihmiskasvoinen pyhä itselleen, tehdä itsestään pyhä.

7. Moderniteetti ja metafyyminen halu

Romantiikan valheen moderniteetti-teoria huipentuu Girardin esittämään metafyyminen halun käsitteeseen. Girardin väite on, että valistuksesta alkaen länsimaista ajattelua leimannut ajatus uskonnon, henkisyiden ja metafysiikan haihtumisesta ei pidä paikkaansa. Sekularisaatio ei ole hävittänyt metafysiikkaa, vaan päinvastoin tuonut sen maan päälle, ihmisten välisten kilpailullisten suhteiden moottoriksi ja pelipanokseksi. Sisäisen välityksen maailmassa metafysiikka lakkaa olemasta olemisen perimmäinen rakenne tai Jumalan olemassaolo: metafyyminen, siis yhtä aikaa perimmäistä ja pakenevaista, on halun välittäjän olemisen, jota halun subjekti haluamisessaan tavoittelee. Girardin mukaan modernin materialismin kriitikot erehtyvät luulleessaan, että materialismi hävittää kaiken hengen ja henkisen ihmisten toiminnasta. Päinvastoin, materialismi tuottaa uuden, demonisen henkisyiden:

Kaikki, jotka puhuvat ”materialismin” edistyksistä, olkoot he sen ylistäjiä tai vastustajia, ovat yhtä kaukana dostojevskilaisesta ajattelusta. Mikään ei ole niin kaukana ”materialismista” kuin triangulaarinen halu. Intohimo, joka saa ihmiset kamppailemaan objekteista tai tekemään niitä lisää, ei ole materian voittoa, vaan välittäjän – ihmiskasvoisen jumalan – voittoa. Tässä demonisen henkisyiden maailmassa joku Myškin on ainoa, jolla on oikeus kutsua itseään ”materialistiksi”. Ihmiset imartelevat itseään muinaisten taikauskoisten käsitysten hylkäämisestä, mutta he ovat vajoamassa kellariloukon maanalaiseen maailmaan, jossa voiton vievät koko ajan tökerömmät ja tökerömmät illuusiot. Sitä mukaa kun taivas autioituu, pyhä valuu takaisin maan päälle. Se eristää yksilön kaikesta maallisesta hyvästä ja kaivaa hänen sekä tämänpuoleisen väliin kuilun, joka on paljon syvempi kuin vanha tuonpuoleinen. *Toisten* asuttamasta maanpäällisestä maailmasta tulee luoksepääsemätön paratiisi. (Girard 1961, 78.)

Sekularisaatio ja rationaalistuminen ei ole materialismin voittokulkua, vaan päinvastoin sitä, että aikaisemmin transsendenssin ja pyhän alueelle kuuluneet rakenteet ja voimat tulevat suoraan osaksi ihmisten välisiä suhteita. Kuvitelma taian tai taikauskon haihtumisesta paljastuu entistä pahemmaksi taikauskoksi, koska nyt ”demonit” eivät enää ole henkiolentoja tai korkeampia voimia, vaan ihmisten välisiä triangulaarisia suhteita, joiden vankeja ihmiset ovat sitä enemmän mitä enemmän he kuvittelevat olevansa niistä vapaita. Tässä mielessä girardilainen sekularisaatio muistuttaa triangulaarisen halun noidankehää, jossa pyrkimys ottaa etäisyyttä välittäjästä ja

vapautua välittäjän vaikutuksesta johtaa etäisyyden kutistumiseen ja välittäjän vaikutuksen kasvuun. Kuten halun liike ei ole suora nuoli vaan kolmio, siten sekularisaation liike ei ole suoraa transsendenssin haihtumista, vaan pikemminkin transsendenssin vinoutumista halun sisäisen välityksen loputtomiksi noidankehiksi.

Kun modernisaatio nähdään halun historiallisena muutoksena kohti aina vain sisäisempää välitystä ja kun tämä tarkoittaa, että ihmisen suhde aitoon transsendenssiin korvautuu vinoutuneen transsendenssin mukaisella suhteella toisiin ihmisiin, Girardin haluteoriaan sisältyy omanlaisensa käsitys myös vieraantumisenesta, joka sekin on moderniteetti-teorian klassisia teemoja. Maallistuminen johtaa vieraantumiseen, koska maallistumisen myötä – jumalten tullessa maan pinnalle ja ihmisten muuttuessa jumaliksi toinen toisilleen – ihminen kohdistaa toisiin ihmisiin ne tunteet ja ajatukset, joiden pitäisi kohdistua transsendenssiin. Tästä on kyse halun välityksen muuttumisessa ulkoisesta sisäiseksi. Haluavan subjektin ja halun välittäjän välisen etäisyyden jatkuva kutistuminen – transsendenssin haihtuminen – on jatkuvaa vieraantumista.

Tämä eksistentiaalista aluetta koskeva likimääräinen jako romaanikirjailijoiden välillä määrittelee kolmiohalun valloitus työn, jossa halu täyttää yksilön elämän keskukset. Halun eteneminen on häpäisyä, joka vähä vähältä ottaa haltuunsa olemisen intiimeimmätkin alueet. Tämä halu on kalvava tauti, joka ensin iskee reuna-alueille ja sitten leviää kohti keskusta. Kyse on *vieraantumisenesta*, joka mallin ja seuraajan välisen etäisyyden kutistuessa koko ajan laajenee ja pahenee. Etäisyys on pienimmillään perheen sisäisessä välityksessä isältä pojalle, veljeltä veljelle, puolisolta puolisolle tai äidiltä pojalle, kuten Mauriacilla tai tietenkin Dostojevskilla. (Girard 1961, 67.)

Näin vieraantuminen on metafyyssisen halun yksi puoli tai piirre: halun metafysisoituminen vieraannuttaa haluavaa subjektia, koska halun kohdistuessa aina vain lähempänä olevaan ihmiskasvoiseen jumalaan itseydelle ei jää mitään toisesta vapaata rakentumisaluetta. Halun ulkoisessa välityksessä puolestaan itseys rakentuu juuri siinä etäisyydessä, joka halun subjektin ja mallin välillä on. Vieraantuminen on aina vain sisäisemmin välittyvän halun aiheuttamaa etäännyttämistä itsestä ja omasta: itsen ja toisen tulemistä erottamattomiksi halun ollessa vailla mitään itseä ja toista erottavaa etäisyyttä, vailla mitään transsendentaalista välitystä. *Romantiikan valheen* moderniteetti-teoriassa ”metafyyssisen halun” käsite ilmaisee tätä tilannetta, jossa halun rooli ihmisyydessä kasvaa suhteettoman suureksi, kun halua välittävävät ei-halulliset

sosiaaliset ja metafysiset rakenteet halun ympäriltä haihtuvat modernisaation liikkeessä. Juuri halun ulottumattomissa olevien tai haluun nähden transsendentaalisten sosiaalisten rakenteiden korvautuminen vain ja ainostaan halusta syntyvillä ja halusta riippuvaisilla sosiaalisilla rakenteilla on girardilaisen moderniteetin ydin, jota kohti kaikki halun sisäisen välityksen kirjailijat sosiaalisten suhteiden kuvauksissaan menevät. Tätä moderniteetin ydintä ilmaisee Girardin käsite metafysisen halu, sillä metafysisen halu viittaa tilanteeseen, jossa toinen toistensa välittäjinä – kilpakumppaneina ja vihamiehinä – toimivien ihmisten halut ovat perimmäisintä ja tosiolevinta mitä on. Metafysisen halun perimmäisyys ja tosiolevuus on kuitenkin kiero ja petollista, koska triangulaarisen halun logiikan mukaisesti välittäjällä olevaan olemisen täyteyteen ei voi koskaan päästä. Yritys korvata puuttuva metafysiikka metafysisellä halulla on kuin yrittäisi korvata puuttuvan yhteisen kielen huutamalla kovempaa sanoja, joita toinen ei ymmärrä. Kuitenkin juuri tähän yritykseen moderniteetti on ihmiset ajanut, halusivat he sitä tai eivät.

Näin sekularisaatio ei ole metafysiikan tai hengen katoamista, vaan niiden kutistumista toinen toistensa välittäjinä toimivien ihmisten kokoisiksi, jolloin ihmisten haluilta katoaa mittasuhteet ja hierarkiat. Haluilta katoaa ne oikeaan paikkaan ja oikeaan mittaan asettava sosiaalinen ja yhteinen tausta. Esimodernissa tällainen tausta on pyhän aluetta hallitseva sosiaalinen ja uskonnollinen hierarkia. Ja vaikka kyseinen tausta pohjimmiltaan onkin metafysisen, ihmisten elämässä se ilmenee sosiaalisena taustana: yhteisöllisinä ja sosiaalisina hierarkioina, jotka estävät halun kasvun omien sopivien – sanalla sanoen säädyllysten – rajojensa yli. Kun halut eivät asetu vasten haluja äärrettömästi suurempaa ja korkeampaa kosmis-metafysisestä taustaa, halusta tulee kaikki kaikessa: olemisen perusta ja lähde. Moderniteetissa metafysisen kysymys, mitä on tai onko mitään, muuntuu kysymykseksi: mitä minun välittäjässäni ja välittäjäni kautta on haluttava, jotta minä olisin olemassa ja jotta minulle jotakin olisi olemassa. Tätä tarkoittaa Dostojevskilta otettu lause, jota Girard *Romantiikan valheessa* usein toistaa: ”Ihmiset tulevat olemaan jumalia toinen toisilleen” (Girard 1961, esim. 69 ja 79). Sen sijaan että ihminen kysyisi ja pohtisi olemistaan suhteessa Jumalaan tai transsendentaaliseen yhteisöön, hän kysyy sitä suhteessa haluunsa. Ja heti kun hän kysyy sitä suhteessa haluunsa, kun elämän perimmäinen kysymys on *mitä minä haluan*, ihminen kääntyy toisen eli halun välittäjän puoleen, sillä pelkästään omaa haluaan kysymällä ihminen ei löydä yhtään mitään.

25 vuotta *Romantiikan valheen* jälkeen vuonna 1987 ilmestyneessä artikkelissaan ”Generative Scapegoating” Girard kuvasi ihmistä näin: ”Ihminen on olento, joka ei tiedä mitä haluta, ja hän kääntyy kohti toisia sen tietääkseen. Haluamme mitä toiset haluavat, koska matkimme heidän halujaan” (Girard 1987, 122.) Tässä vaiheessa Girard oli jo selvästikin unohtanut tai ohittanut varhaisen ajattelunsa historiallisen ja historianfilosofisen argumentaation. Kuvaus on nimittäin täysin pätevä myös *Romantiikan valheen* metafyyysisestä halusta – mutta sillä lisäyksellä, että *Romantiikan valheessa* kyse on nimenomaan moderniteetin tuottamasta ja moderniteettiin kuuluvasta halusta, kun taas esimodernissa halun ulkoisen välityksen maailmassa halua ohjasivat muut kuin inhimilliset mallit.

Metafyyysinen halu on myös yksilön halua olla jokin toinen ja jotakin muuta. Se on vajavaisuuden, tyhjyyden ja riittämättömyyden tunteesta kärsivän ihmisen halua saada täyttymys ja itseriittoisuus. *Romantiikan valheen* moderniteetti-teorian mukaan kyseinen vajavaisuuden tunne kasvaa sitä mukaa kun välittäjä lähenee, koska olemisen täyteyttä lupaava inhimillinen malli on koko ajan aivan subjektin ulottuvilla, aivan vieressä – ja silti kauempana ja tavoittamattomampana kuin esimoderni transsendentaalinen malli koskaan oli.

Paradoksaalisesti tämä metafyyysinen vajavaisuus kääntyy pyrkimykseksi saavuttaa metafyyysinen autonomia. Halun subjekti kokee ääretöntä pienuutta ja riittämättömyyttä suhteessa kaikkeen olemiseen, mikä häntä ympäröi. Luonto, rakennukset, toiset ihmiset ja kaikki muu hänen ympärillään näyttää täysin olevalta ja olemisessaan täydeltä, kun taas hän itse on olemiseltaan vajaa, vajavaisuudessaan miltei ei-oleva. Ympäröivän maailman metafyyysinen paino murskaa subjektin, jonka oleminen on häilyvää ja pakenevaa. Kun subjekti yrittää selvittää, mistä tämä ympäröivän olevan murskausvoima johtuu, hän päätyy totemaan sen johtuvan tuon kaiken ympäröivän metafyyysisestä autonomiasta ja itseriittoisuudesta. Subjekti päättelee, että kun kerran luonto, rakennukset ja ihmiset eivät tarvitse minua ollakseen ja huokuvat välinpitämättömyyttään minusta, on minun pyrittävä samaan. Metafyyysisen vajavaisuuden kalvama subjekti alkaa hautoa kostoja: hänen on saavutettava metafyyysinen autonomia suhteessa kaikkeen ympäröivään, luontoon, kulttuuriin ja toisiin ihmisiin. Tästä havainnosta alkaa modernin sankariyksilön metafyyysinen hybrisi,

Nietzschen *Näin puhui Zarathustra* -teoksessa korkeimman ilmaisunsa saava kaikista siteistä ja riippuvaisuuksista vapautumisen taistelu.

Pohjimmiltaan moderni ihminen haluaakin juuri metafyyssistä autonomiaa. Tämänkin ajatuksen Girard esittää Dostojevskin yhteydessä.

Dostojevskille tämä petollinen lupaus on olennaisesti metafyyssisen autonomian lupaus. Kaikkien viimeisten parin kolmen sadan vuoden aikana toisiaan seuranneiden länsimaisten oppien taustalla on sama periaate: Jumala on kuollut, ihmisen on otettava hänen paikkansa. Ylpeyden kiusaus on ikaikainen, mutta modernilla aikakaudella siitä tulee vastustamaton, koska se laitetaan toimimaan ja sitä vahvistetaan ennenkuulumattomalla tavalla. Kaikki kuulevat modernit ”hyvät uutiset”. Mitä syvemmälle sydämiimme nuo uutiset kaivertuvat, sitä rajummaksi tulee ristiriita tämän ihmeellisen lupauksen ja kokemuksen sille aiheuttaman bruttaalin oikaisun välillä. (Girard 1961, 72-73.)

Tulkitsen tätä kappaletta niin, että Girard yhtä aikaa sekä kuvaa että kritisoi modernia individualismia. Hän kuvaa tilannetta, jossa ”Jumalan kuoleman” jälkeen ihminen on riippumaton mistään auktoriteetista. Samalla hän kritisoi tätä tilannetta siitä, että kyse ei ole niinkään todellisesta tilanteesta, vaan tilanteen tuottamasta illuusiosta, jonka kokemus jatkuvasti tuhoaa. Kyse on jonkinlaisesta kollektiivisesta itsepetoksesta, jota kokemus ei tue, mutta johon silti uskotaan. Kokemuksemme jatkuvasti muistuttaa, että riippumattomuutemme on näennäistä, koska jatkuvasti olemme riippuvaisia. Ja samalla ajattelemme, että periaatteessa tai oikeasti ihminen on täysin riippumaton.

Metafyyssinen halu on halua olla täysin riippumaton toisista ihmisistä. Mutta samalla se on halua, joka kohdistuu nimenomaan toisiin ihmisiin. Tässä on metafyyssisen halun olennainen ristiriita tai paradoksi: se on toisia jäljittelevää halua *haluta vapaana toisten jäljittelystä*. Tämä ristiriita ei kuitenkaan ole vain halun satunnainen piirre tai oikku, vaan halun rakenteellinen ominaisuus – ja *Romantiikan valheen* moderniteetti-teorian mukaisesti nimenomaan halun sisäisen välityksen aikakauden halun ominaisuus. Eikä mainittu halun jäljittely ole ulkoista matkimista, vaan perustava olemisen rakenne. Haluava subjekti haluaa halua, joka on täysin omaa ja itsenäistä. Hän haluaa, että hänen halunsa olisi tällaista halua, täysin vapaata ja riippumatonta halua. Mutta koska halun subjekti ei löydä tällaista halua itsestään, hän kääntyy kohti toisia. Erityisen

voimakkaasti näin tapahtuu halun sisäisen välityksen maailmassa, jossa ihmisten halujen välillä ei ole yhteistä pyhää halun kanavoinnin rakenteena (vrt. pyhimys halun ulkoisen välityksen hahmona tutkielman edellisessä luvussa).

Tästä saa helposti sellaisen kuvan, että kyse olisi tietoisesta harkinnasta, jossa halun subjekti ensin tutkii itseään ja sitten vasta kääntyy kohti toisia. Tämä kuva ei nähdäkseni kuitenkaan tavoita sitä, minkä jäljillä Girard on. Tietoisesta harkinnan sijaan kyse on pikemminkin halun perusrakenteesta, jonka mukaisesti halu toimii silmänräpäyksen nopeasti. Oman halun riippumattomuuden haluaminen suuntautuu heti alussa kohti toisia, koska koko riippumattoman halun ajatus on toisista riippuvainen.

Metafyysinen halu siis perustuu lupaukseen, jota kukaan ei löydä itsestään mutta jonka olemassaoloon ihmiset silti uskovat. Ihmiset uskovat, että periaatteessa metafyysinen autonomia on totta: ihminen voi olla täysin vapaa ja haluta vain itsestään käsin. Mutta koska heidän oma kokemuksensa ei koskaan riitä todistamaan tätä uskoa, heidän täytyy jatkuvasti etsiä vahvistusta uskolleen toisista, joiden he kuvittelevat olevan vapaampia ja riippumattomampia kuin he itse.

Metafyysinen halu on itsen ja toisen rakenne, jossa itseys rakentuu toisen jatkuvasta väärintunnistamisesta. Halun vajavaisuudesta ja epäselvyydestä – ihminen ei koskaan selvästi tiedä mitä hän haluaa – kärsivälle itseydelle on konstitutiivista kuvitella, että toisen halu on täyttä ja selvää. Metafyysisen halun subjektille toinen ei näyttäytyä samanlaisena kuin hän itse on, vaan erilaisena. Tämä erilaisuus on halun täyteyttä ja riippumattomuutta. Kyse ei kuitenkaan ole erilaisuudesta, jonka subjekti käsittäisi ja hyväksyisi erilaisuutena. Subjektille erilaisena näyttäytyvä toinen ei olekaan itsestä erillinen, vaan eräänlainen itseyyden jatke: ikään kuin itseyyden puuttuva osa. Metafyysisen halun subjekti näkee toisessa sen, mitä häneltä itseltään puuttuu. Siksi hänen halunsa olla oma itsensä kulkee aina toisen kautta. Oma itse on itsen ulkopuolella. Se on toisessa, joka antaa itselle siltä puuttuvan täyttymyksen.

Romantiikan valheen moderniteetti-teorian mukaan tällainen suhde toisiin ihmisiin on vääristynyt ja patologinen. Kyseinen vääristymä ei ole yksittäisten yksilöiden luonteenpiirre tai oikku, vaan historiallinen tilanne, johon ihmiset ovat joutuneet. Tämä historiallinen tilanne on koko Ranskan vallankumouksen jälkeinen aika ja erityisesti

Dostojevskin kuvaama Venäjä yhteiskuntana, josta hyvin nopeasti on tullut moderni yhteiskunta sanan tavanomaisessa merkityksessä eli kaupungistunut, teollistunut ja säädytön yhteiskunta.

Juuri tällä tavalla mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoriaa rakentuu. Ensin Girard toteaa, että Dostojevskin romaanit kuvaavat modernia yhteiskuntaa. Tässä vaiheessa hän käyttää sanaa moderni tavanomaisessa ja tunnetussa merkityksessä, joka viittaa poliittisen ja taloudellisen kehityksen tuottamaan nykyisyyteen – Dostojevskin yhteydessä 1800-luvun jälkimmäisen puoliskon Venäjään. Sitten hän jatkaa, että Dostojevskin romaanit kuvaavat nimenomaan tiettyjä modernin yhteiskunnan erityispiirteitä. Edelleen hän jatkaa, että kyseiset erityispiirteet ovat halun erityispiirteitä. Kun Girard sitten kuvaa tätä halua jonkin erityisen käsitteen kautta, kuten metafyyssisen halun kautta, kyseinen käsite ilmaisee Girardin moderniteetti-teoriaa.

Metafyyssisen halun käsitteen kautta nähtynä moderniteetti on tilanne, jossa tietynlainen abstrakti lupaus halun luonteesta vääristää ihmisten kokemusta heidän omasta halustaan. Jos ihmisillä ei olisi kuvitelmaa, jonka mukaan halun *pitäisi* olla riippumatonta ja itseriittoista, he voisivat uskoa omaa kokemustaan siitä, ettei ihminen itsessään ja yksinään osaa haluta juuri mitään. He voisivat uskoa omaa kokemustaan, jonka mukaan halu syntyy sosiaalisessa kanssakäymisessä ja riippuvaisuuden verkostoissa.

Girardin lisä Dostojevskiin nähden onkin siinä, että triangulaarisen halun teoriallaan Girard pystyy osoittamaan koko metafyyssisen autonomian ajatuksen triangulaarisen halun tuottamaksi illuusioksi. Kilpailevien halujen noidankehä synnyttää väärän käsityksen itse halun luonteesta. Miksi näin on? Miten tähän on tultu? Miten ollaan tilanteessa, jossa halun toiminta rakenteellisesti synnyttää väärää käsitystä siitä, mistä halussa on kyse? Miksi ihmiset luottavat enemmän toisten halua koskevaan kuvitelmaansa kuin omaan kokemukseensa omasta halustaan? Girardin vastaus on triangulaarisen halun teorian historiallisuus. Tultaessa Cervantesin 1600-luvulta Dostojevskin 1800-luvulle ja Proustin 1900-luvulle triangulaarinen halu muuttuu ulkoisesta välityksestä sisäiseksi välitykseksi. Tämä muutos tapahtuu, kun moderni kulttuuri pikkuhiljaa irtautuu kristillisestä keskiajasta ja sen vaikutuksesta – ja kauemmas taakse katsoen koko esimodernin pyhän historiasta, joka ulottuu kauas

ihmislajin varhaisiin vaiheisiin.¹⁷ Girard ei siis suoraan sano mitään uutta siitä, mistä moderni aika alkaa tai mikä sen synnyttää. Mutta metafysisen halun teoriallaan hän kuvaa modernin ihmisen halua tavalla, joka tuo ainakin yhden säikeen lisää historialliseen, sosiologiseen, kulttuuriseen ja kirjalliseen keskusteluun moderniteetistä.

¹⁷ 1978 ilmestyneessä kolmannessa pääteoksessaan *Des chocs cachés depuis la fondation du monde* ("Maailman perustamisesta saakka kätkeyt asiat") Girard ulottaa teoriansa jäljittelevästä halusta ja tätä halua kanavoivasta pyhästä aina esihistoriaan ja ihmislajin evoluutioon asti. Girard esittää teoriansa hominisaatiosta eli siitä, miten ihmisestä tulee ihminen ja mitä tapahtuu kun ihminen eriytyy apinasta. Hominisaatiossa on kyse aivojen koon kasvun tuottamasta suuremmasta halupotentiaalista ja sitä kautta suuremmasta konfliktipotentiaalista. Girardin uskontoteorian mukaan esimoderni uhriuskonto sosiaalisine hierarkioineen ja koskemattomine transsendensseineen syntyy ihmisen suurten aivojen mukanaan tuoman konfliktipotentiaalın säätelemiseksi ja kanavoimiseksi. Kun *Romantiikan valheen* moderniteetti-teoriaa ajatellaan myöhemmän Girardin valossa, maallistunut moderniteetti ei ole eroa vain suhteessa kristilliseen keskiaikaan, vaan koko ihmiskunnan historiaan ja esihistoriaan, jossa halua ulkoisesti välittävä pyhä on tärkein sosialinen ja kulttuurinen rakenne. (Girard 1978.)

8. Johtopäätökset

Olen nyt esittänyt teoreettisen rekonstruktion mimeettisen teorian ensimmäisestä osasta. Rekonstruktion on osoittanut, että Girardin *Romantiikan valhe* -teoksen halu- ja romaaniteoreettinen kokonaisuus pitää sisällään myös moderniteetti-teorian. Tämä moderniteetti-teoria on historiallinen teoria, jonka mukaan moderni aikakausi johtaa sosiaalisten suhteiden radikaaliin muutokseen. Tämä muutos näkyy siinä, millaisten sosiaalisten suhteiden puitteissa ihmiset haluavat ja mihin heidän halunsa kohdistuu. Tutkielmani teoreettinen rekonstruktion on osoittanut, että Girardin teoria halun ulkoisesta ja sisäisestä välityksestä on myös teoria halua ohjaavien ja haluun liittyvien sosiaalisten rakenteiden historiallisesta muutoksesta. Tämä muutos ajoittuu Ranskan vallankumoukseen jälkeiseen moderniin aikaan.

Tutkielmani tärkein johtopäätös on, että Girardin *Romantiikan valheen* haluteoria on itse asiassa teoria, joka koskee sosiaalisten suhteiden historiallista muutosta länsimaissa modernisaatiossa. Kun Girardin teorian pyrkimyksenä on kuvata ja selittää moderniteettiin liittyvää sosiaalisten suhteiden historiallista muutosta, on nähdäkseni kaikki syyt kutsua tuota teoriaa sosiologiseksi teoriaksi. Tutkielmani tutkimustehtävänä oli analysoida kunnolla *Romantiikan valheen* moderniteetti-teoriaa ja sitä kautta rikastaa Girard-keskustelun käsitystä mimeettisen teorian ensimmäisestä osasta. Nyt kun olen tämän analyysin tehnyt, voin todeta, että tuo moderniteetti-teoria on luonteeltaan sosiologinen teoria sosiaalisten suhteiden historiallisesta muutoksesta.

Tästä tutkielmani keskeisestä johtopäätöksestä aukeaa kysymys Girardin moderniteetti-teorian suhteesta varsinaiseen sosiologiaan ja sosiologisiin moderniteetti-teorioihin. Girardin teoriassa halun muutoksesta on selviä yhtäläisyyksiä niin sanotun klassisen sosiologian kanssa. Sosiologian perustajaisista erityisesti Émile Durkheimin tunnettu teoria modernia yhteiskuntaa uhkaavasta anomiaa muistuttaa Girardin kuvausta vinoutuneesta transsendenssista. Aivan kuten Durkheimin anomiaa, siten Girardin vinoutuneesta transsendenssista on kyse yksilön halun ja yhteisön koheesion välisen tasapainon järkkymisestä. (Anomiaa ks. Durkheim 1985 ja Töttö 1997, 197-200.)

Girardin moderniteetti-teoriassa jää kuitenkin epäselväksi, onko hänen teoriansa pelkkä muutoksen kuvaus vai pyrkiikö hän myös selittämään sitä. Yksi tapa vastata tähän kysymykseen on todeta, että *Romantiikan valheen* moderniteetti-teoria on pikemminkin kysymys kuin vastaus. Pikemminkin kuin itsessään riittävä ja itsessään toimiva teoria mimeettisen teorian ensimmäinen osa on kysymys, joka synnyttää mimeettisen teorian myöhemmät osat ja siten koko mimeettisen teorian kokonaisuuden. Halua ja romaania tutkiessaan Girard päätyy havaitsemaan moderniteettiin liittyvän halun muutokseen, joka kiteytyy metafyyssiseen haluun. Kuten Girardin Proust-luennan yhteydessä on käynyt ilmi, halun muutos ulkoisesta välityksestä sisäiseen välitykseen selittyy viimekädessä jonkinlaisella pyhän historiallisella muutoksella. Halun metafysisoituminen on seurausta kollektiivisen ja sosiaalisen pyhän muutoksesta, jossa pyhä durkheimilaisena kollektiivisena representaationa heikkenee ja menettää moraalisen henkistä merkitystään. (Pyhästä kollektiivisena representaationa ks. Durkheim 1912; tämän kollektiivisen representaation moraalisen merkityksestä Durkheimin sosiologiassa ks. Kangas 2001, 43-48 ja 274-292.)

Tultuaan *Romantiikan valheessa* johtopäätökseensä moderniteettia ja modernin yksilön sosiaalista olemista leimaavasta metafyyssisestä halusta Girard jatkaa ajatteluaan ja tutkimustaan kohti pyhää ja uskontoa: jos kerran moderni halu on puuttuvan kollektiivisen ja yhteisen pyhän leimaamaa tyhjää ja kohteetonta halua, mihin halu sitä ennen kohdistui tai mikä halua kanavoit? Tämä kysymys johtaa Girardin rakentamaan koko teoriansa triangulaarisen halun aiheuttamasta väkivallasta, tämän väkivallan synnyttämästä uhriuskonnosta ja lopulta kristinuskosta uskontona, joka asettuu uhriuskontoa vastaan paljastamalla halun ja väkivallan pelin uskonnon takana. (Girard 1972/2004, 1978 ja 1999.) Tällä tavalla *Romantiikan valheen* moderniteetti-teorian häilyntä ikään kuin oireiden kuvauksen ja taudin selityksen välimaastossa selittyy sillä, että kyse on kuvauksesta ja havainnoinnista samalla kun kuvattuja ja havaittuja ilmiöitä yritetään teoksessa selittää, mutta kuitenkin niin, että tämä selitys horjuu ja jää vielä pahasti kesken. Halun sisäisen välityksen teoria vinoutuneine transsendensseineen ja metafyyssisine haluineen jättää varsin avoimeksi ja epäselväksi, mitä Girard oikein tarkoittaa metafysiikalla ja transsendenssilla, joiden historiallisen muutoksen seurauksena moderni halu on sellaista kuin on. Girardin mimeettisen teorian kokonaisuuden valossa voidaan todeta, että juuri tähän *Romantiikan valheen* avaamaan kysymykseen

esimodernin sosiaalisen metafysiikan luonteesta Girard koko ensimmäisen pääteoksensa jälkeisen tuotantonsa on yrittänyt vasta.

Mutta kun *Romantiikan valhetta* tarkastellaan itsenäisenä teoreettisena kokonaisuutena, Girardin moderniteetti-teoria näyttää jäävän perustuksiltaan varsin hataraksi. Girard näyttää ottavan annettuna ”perinteisen sosiaalisen järjestyksen” ja modernien romaanien kuvaamaan ”kaoottisen modernin maailman” vastakkaisuuden. Tämä tulee hyvin ilmi jo aiemmin (tutkielman osassa 6.1) siteraatussa kohdasta, jossa Girard kuvaa sosiaalisen epäjärjestyksen lisääntymistä ja sosiaalisten erojen katoamista siirryttäessä Stendhalin maailmasta Flaubertiin:

Romaanisen maailmankaikkeuden (”l’univers romanesque”) epäjärjestys vielä heijastaa yhteiskunnan traditionaalista järjestystä. Se ei ole vielä kaiken järjestyksen puuttumista ja absoluuttista epäjärjestystä. Stendhalin maailma on kärjellään seisova pyramidi. Tämä melkein ihmeenomainen tasapaino ei voi kestää. Se on ominaista vallankumouksen aikaa välittömästi seuraavalle ajanjaksolle. Vanhanaikaisen yhteiskunnan pyramidi tulee aivan pian luhistumaan ja hajoamaan muodottomien fragmenttien moninaisuudeksi. Stendhalin jälkeisistä romaaneista emme enää löydä järjestystä epäjärjestyksen sisällä. Jo Flaubertilla asioilla ei enää ole vastakkaista merkitystä suhteessa niihin asioihin mihin niillä pitäisi olla; niillä ei melkein ole enää tai lainkaan merkitystä. Naiset eivät ole yhtään enempiä tai vähempää autenttisia kuin miehet, pariisilaiset eivät ole yhtään enempiä tai vähempää turhamaisia kuin maalaiset, porvarit eivät ole yhtään enempiä tai vähempää energisia kuin aristokraatit. (Girard 1961, 172.)

Girard näyttää operoivan varsin perinteisellä ja tavanomaisella ”traditionaalisen” ja ”modernin” dualismilla ja dikotomialla. Tässä dualismissa traditionaalinen tarkoittaa järjestystä ja asioiden olemista oikeilla paikoillaan, kun taas moderni tarkoittaa epäjärjestystä ja asioiden menoa pois oikeilta paikoiltaan. Tällaisen moderniteetti-teorian ongelma on, että koko luonnehdinta modernista maailmasta jää juuri näin abstraktiksi. Järjestyksen ja epäjärjestyksen abstrakti vastakkainasettelu ei lopulta sano juuri mitään konkreettisista sosiaalisista suhteista ja niiden muutoksesta tai muuttumattomuudesta. Tietenkin Girardin puolustukseksi on sanottava, että hänen pitkät, monipolviset ja erittäin yksityiskohtaiset kuvauksensa halun sisäisen välityksen toiminnasta ovat juuri sellaista konkretiaa, joka järjestyksen ja epäjärjestyksen abstraktista vastakkaisuudesta jää puuttumaan. Ongelmaksi kuitenkin jää, että halun sisäinen välityksen teoriaa ja sen

yksityiskohtaisia analyyseja kehystävän historiallisen makroteoriansa tasolla Girard näyttää jäävän abstraktin järjestys/epäjärjestys-dikotomian sisään.

Mimeettisen teorian ensimmäisen osan teoreettisen rekonstruktion jälkeen olenkin tullut siihen johtopäätökseen, että *Romantiikan valheen* moderniteetti-teorian vahvuus ei ole Girardin makrohistoriallisessa jäsennyksessä. Girardin makroteoria Ranskan vallankumousta edeltävästä halun ulkoisen välityksen maailmasta ja vallankumouksen jälkeisestä halun sisäisen välityksen maailmasta ei liene nykykatsannossa kovinkaan kestävä tai kiinnostava, onhan tällaiset yksioikoiset makrotason dualismit jo moneen kertaan heitetty sosiologisen teorian romukoppaan (ks. esim Adams, Clemens & Orloff 2005). Sen sijaan *Romantiikan valheen* moderniteetti-teorian vahvuus on Girardin mikrotason analyyseissa. Girardin tapa nähdä, kuvata, artikuloida ja käsitteellistää tiettyjä modernin sosiaalisen kanssakäymisen ilmiöitä on omaperäinen, kiinnostava ja sosiologista mielikuvitusta kiihottava eikä se tyhjene Girardin makrotason argumentaation vanhanaikaisuuteen tai kliseisyyteen.

Näin ollen tutkielmani johtopäätös on, että Girardin esittämä halun sisäisen välityksen teoria on kiinnostava mikrososiologinen teoria siitä, millaisia uudenlaisia sosiaalisia suhteita 1800- ja 1900-lukujen Euroopassa syntyy. Näitä sosiaalisia ilmiöitä ja ihmisten yhdessä olemisen tapoja Girard kuvaa ja jäsentää haluteoriansa avulla. Tutkielman luvussa 6. kuvatut halun sisäisen välityksen maailmat ovat Girardin mikrososiologian konkreettista sisältöä. Halun sisäisen välityksen maailmat ovat kuvauksia 1800- ja 1900-luvun länsimaiselle elämälle tyypillisistä sosiaalisista suhteista. Mikrotasolla eli yksittäisten romaanihenkilöiden ja heidän ihmissuhteidensa tasolla Girardin kuvaus ja analyysi modernille maailmalle erityisistä sosiaalisista suhteista on kiinnostavaa ja sosiologisesti relevanttia. Sen sijaan Girardin makrotason selitykset sille, miksi Ranskan vallankumouksen jälkeen halu ja haluun liittyvät sosiaaliset rakenteet muuttuvat, jää vähintäänkin vajavaiseksi. Voidaan jopa väittää, ettei Girardilla tällaista selitystä lainkaan ole. Pikemminkin hänen ”selityksensä” on perinteinen ja kliseinen ajatus ”traditionaalisen yhteiskunnan” tai ”traditionaalisen järjestyksen” hajoamisesta ja luhistumisesta. Sikäli kuin tämä ajatus on ollut konservatiivisen kulttuurikritiikin yksi päähänpintymä ja ennakkoluulo vähintäänkin viimeiset kaksisataa vuotta, Girardin moderniteetti-teorian tässä puolessa ei ole mitään kovin uutta, omaperäistä tai kiinnostavaa.

Toisaalta voidaan ajatella, että lopulta *Romantiikan valheen* pääajatuksiksi nousee metafyyminen halu, jota olen käsitellyt tutkielmani luvussa 7. Voidaan ajatella, että Girardin teoria metafyymsisestä halusta kokoaa yhteen *Romantiikan valheen* kolme osateoriaa sekä teoksen tiheän ajattelupunoksen lukuisat säikeet. Tällöin Girardin moderniteetti-teorian pääpaino ei ole niinkään sosiaalisten suhteiden muutoksen kuvauksessa tai selittämisessä, vaan modernin olemassaolon kiteyttämisessä yhteen ydinilmiöön, jota Girardin moderniteetti-teoria moniulotteisesti ja moniaalle haarautuen tutkii. Tämä mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teorian ydinilmiö on metafyyminen halu. Jos *Romantiikan valhetta* tulkitaan tällä tavalla, moderniteetti-teoriaa parempi ilmaus olisi ehkä moderniteetti-ajattelu. *Romantiikan valheessa* on kyse moderniteettia koskevasta ajattelusta, jonka moniulotteisen liikkeen kokoavana keskipisteenä on metafyymsisen halun ajatus.

Kun tutkielmani johtopäätöstä viedään tähän suuntaan, palataan tietyllä tapaa takaisin alkuun. Muistakaamme Chris Flemingin ajatus *Romantiikan valheen* muodostamasta ”reflektion kentästä”, jossa ”modernin romaanin eri ilmentymät samoin kuin poliittiset ideat ja instituutiot punoutuvat yhteen” (Fleming 2004, 29). Jos ajatellaan, ettei *Romantiikan valhe* niinkään esitä moderniteettiin kuuluvaa historiallista muutosta selittävää teoriaa, vaan että Girardin kirja itsessään toimii moderniteettia ilmentävänä reflektion kenttänä tai ajattelupunoksena, tällöin tutkielmani esittämä teoreettinen rekonstruktio on oikeastaan vain tämän reflektion kentän kuvausta. Tutkielmani analyysiluvut 6. ja 7. ovat menetelmäni mukaisia (ks 4.2) kertomuksia tämän moderniteetti-teoreettisen reflektion kentän toiminnasta ja tapahtumisesta. Tällöin tutkielmani johtopäätös on vain osoittaa lukijalla, että muun muassa tällaisista aineksista mimeettisen teorian ensimmäisen osan ajattelukokonaisuus rakentuu. Ja nimenomaan *muun muassa*, sillä tutkielmassani olen tuonut esiin vain joitakin *Romantiikan valheen* lukuisista limittäisistä ja risteytyvistä ajatuskuluista.

* * *

Tutkielmassani lähdin liikkeelle angloamerikkalaiseen Girard-tutkimukseen vakiintuneesta mimeettisen teorian kolmijaosta. Flemingiä (2004) ja Kirwania (2005) seuraten lähdin jäljittämään mimeettisen teorian ensimmäisen osan moderniteetti-teoriaa.

Sitä jäljittäessäni päädyin esittämään Girardin *Romantiikan valheesta* tulkinnan, jonka mukaan teoksessa on kyse kolmesta osateoriasta muodostuvasta kokonaisteoriasta. Nämä *Romantiikan valheen* osateoriat ovat teoria halusta, teoria romaanista ja teoria moderniteetista eli modernin sosiaalisuuden erityisluonteesta. Tutkielmassani olen analysoinut erityisesti näistä kolmesta osateoriasta jälkimmäistä. Tästä analyysistä tutkimustulokseksi on tullut jäsennys siitä, millaisista aineksista mimeettisen teorian ensimmäisen osa moderniteetti-teoria on tehty. Tämän jäsennyksen olen esittänyt tutkielmani luvuissa 6. ja 7. Jäsennykseni kontribuutio Girard-tutkimukseen on, että nyt kun tietyn moderniteetti-teorian läsnäolo *Romantiikan valheen* haluteoriassa on osoitettu ja sitä jonkin verran analysoitu, jatkossa tuota haluteoriaa tutkittaessa on syytä ottaa aiempaa paremmin huomioon siihen elimellisesti kuuluva moderniteetti-teoria. Jatkossa mimeettisen teorian ensimmäinen osa on nähtävä kolmesta osateoriasta muodostuvana kokonaisuutena, jonka yhtäkään osaa ei voida jättää huomiotta haluttaessa tarkastella mimeettisen teorian ensimmäistä osaa juuri sellaisena laajana, moniulotteisena ja moniaineksisena ”reflektion kenttänä” (Fleming 2004, 29), joka se on. Ja toisaalta tämä mimeettisen teorian ensimmäisen osan muodostama reflektion kenttä on teoreettinen kokonaisuus, joka sosiologisenkin moderniteetti-teorian on syytä ottaa huomioon, jos se haluaa sosiologista mielikuvitusta inspiroivia avauksia sosiologisen moderniteetin perusilmiöiden kuten individualisaation, sekularisaation ja tasa-arvoistumisen luonteesta.

9. Kirjallisuus

- Adams, Julie & Clemens, Elisabeth S. & Orloff, Ann Shola (2005, toim.): *Remaking Modernity. Politics, History, and Sociology*. Duke University Press, Durham ja Lontoo.
- Adams, Julie & Clemens, Elisabeth S. & Orloff, Ann Shola (2005): "Social Theory, Modernity, and the Three Waves of Historical Sociology", teoksessa *Remaking Modernity*, 2005. Duke University Press, Durham ja Lontoo.
- Bhambra, Gurinder K. (2007): *Rethinking Modernity. Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Palgrave Macmillan, Lontoo.
- Dumont, Louis (1966): *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Gallimard, Pariisi.
- Dumont, Louis (1983): *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Seuil, Pariisi.
- Dumouchel, Paul (1985, toim.): *Violence et vérité. Autour de René Girard*. Grasset, Pariisi.
- Dumouchel, Paul & Dupuy, Jean-Pierre (1979): *L'Enfer des choses: René Girard et la logique de l'économie*. Seuil, Pariisi.
- Dumouchel, Paul & Dupuy, Jean-Pierre (1983): *Colloque de Cerisy: L'Auto-organisation de la physique au politique*. Seuil, Pariisi.
- Dupuy, Jean-Pierre (1982): *Ordres et désordres: enquête sur un nouveau paradigme*. Grasset, Pariisi.
- Dupuy, Jean-Pierre (1992): *Le Sacrifice et l'envie: le libéralisme aux prises avec la justice sociale*. Calmann-Lévy, Pariisi.
- Dupuy, Jean-Pierre (2010): *La marque du sacré*. Flammarion, Pariisi.
- Dupuy, Jean-Pierre & Varela, Francisco (1992): *Understanding Origins: Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*. Kluwer, Dordrecht.
- Durkheim, Émile (1980): *Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä*. Tammi, Helsinki. (Alkuteos *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* 1912. Suom. Seppo Randell.)
- Durkheim, Émile (1985): *Itsemurha. Sosiologinen tutkimus*. Tammi, Helsinki. (Alkuteos *Le Suicide* 1897. Suom. Seppo Randell.)
- Durkheim, Émile (1990): *Sosiaalisesta työnjaosta*. Gaudeamus, Helsinki. Alkuteos *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures* 1893. Suom. Seppo Randell.)

- Falk, Pasi (1994): *The Consuming Body*. Sage, Lontoo.
- Fleming, Chris (2004): *René Girard. Violence and Mimesis*. Polity Press, Cambridge.
- Foucault, Michel (1984): *The Foucault Reader*. Toim. Paul Rabinow. Penguin, Harmondsworth.
- Girard, René (1961): *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset, Pariisi.
- Girard, René (2004): *Väkivalta ja pyhä*. Suom. Olli Sinivaara. Tutkijaliitto, Helsinki. (Alkuteos *La violence et le sacré*, 1972. Grasset, Pariisi.)
- Girard, René (1978): *Des choses cachées depuis la foundation du monde*. Grasset, Pariisi.
- Girard, René (1987): "Generative Scapegoating", teoksessa *Violent Origins*, Hamerton-Kelly (toim.) 1987. Stanford University Press, Stanford.
- Girard, René (1996): *The Girard Reader*. Toim. James G. Williams.
- Girard, René (1999): *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Grasset, Pariisi.
- Girard, René (2001): *I See Satan Fall Like Lightning*. Orbis Books, Maryknoll.
- Girard, René (2001): "What Is Occurring Today Is a Mimetic Rivalry On a Planetary Scale". *Le Monde* 6.11.2001. Englanninosoiteessa <http://www.morphizm.com/politix/girard911.html>. Käyty 2.11.2012.
- Girard, René (2010): *Battling to the End*. Michigan State University Press, East Lansing.
- Golsan, Richard J. (2002): *René Girard and Myth. An Introduction*. Routledge, New York.
- Goodhart, Sandor (1996): *Sacrificing Commentary. Reading the End of Literature*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Gronow, Jukka & Noro, Arto & Töttö, Pertti (1997): *Sosiologian klassikot*. Gaudeamus, Helsinki.
- Hamerton-Kelly, Robert (1987, toim.): *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford University Press, Stanford.
- Hamerton-Kelly, Robert (1992): *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross*. Fortress Press, Minneapolis.
- Hamerton-Kelly, Robert (1994): *The Gospel and the Sacred: the Politics of Violence in Mark*. Fortress Press, Minneapolis.
- Heinämäki, Elisa (2008): *Tyhjä taivas. Georges Bataille ja uskonnon kysymys*. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Kangas, Risto (2001): *Yhteiskunta*. Tutkijaliitto, Helsinki.

- Kirwan, Michael (2005): *Discovering Girard*. Cowley Publications, Massachusetts.
- Kirwan, Michael (2009): *Girard and Theology*. T&T Clark, New York.
- Livingston, Paisley (1992): *Models of Desire: René Girard and the Psychology of Mimesis*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Mack, Burton (1987): ”Introduction: Religion and Ritual”, teoksessa *Violent Origins*, Hamerton-Kelly (toim.) 1987. Stanford University Press, Stanford.
- McKenna, Andrew (1992): *Violence and Difference: Girard, Derrida and Deconstruction*. University of Illinois Press, Chicago.
- Miller, Daniel (1998): *A Theory of Shopping*. Polity Press, Cambridge.
- Nietzsche, Friedrich (1969): *Moraalin alkuperästä*. Otava, Helsinki. (Suomentanut J.A. Hollo. Alkuteos *Zur Genealogie der Moral*, 1887.)
- Noro, Arto (1991): *Muoto, moderniteetti ja kolmas. Tutkielma Georg Simmelin sosiologiasta*. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Ojakangas, Mika (2002): *Kenen tahansa politiikka*. Tutkijaliitto, Helsinki.
- O’Shea, Andrew (2010): *Selfhood and Sacrifice. René Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity*. Continuum, New York.
- Palaver, Wolfgang (1991): *Politik und Religion bei Thomas Hobbes: Eine Kritik aus der Sicht der Theorie Girards*. Tyrolia, Innsbruck.
- Palaver, Wolfgang (1992): ”A Girardian Reading of Schmitt’s Political Theology”, *Telos* 93, 43-68.
- Palaver, Wolfgang (1995): ”Hobbes and the Katechon: The Secularization of Sacrificial Christianity”, *Contagion* 2 (Spring 1995), 37-54.
- Palaver, Wolfgang (1996): ”Schmitt on Nomos and Space”, *Telos* 106, 105-27.
- Palaver, Wolfgang (2009): ”Drawn into Conversion: How Mimetic Theory Changed My Way of Being a Christian Theologian”, teoksessa *For René Girard. Essays in Friendship and Truth*. Michigan State University Press, Michigan.
- Ramond, Charles (2010, toim.): *René Girard. La théorie mimétique. De l’apprentissage à l’apocalypse*. PUF, Pariisi.
- Sandström, Tuukka (2005): ”Pekon palvonta René Girardin uskontoteorian valossa”, *Setumaa Kogumik* 3. Tallinna.
- Sandström, Tuukka (2007): ”Mittaamisen henki”, *Nuori Voima* 5/2007.
- Sandström, Tuukka (2008): ”Erotautumisen kilpailu”, *Nuori Voima* 2-3/2008.
- Schanz, Hans-Jörgen (1996): *Karl Marxin teoria muurin murtumisen jälkeen*. Tutkijaliitto, Helsinki.

- Schwager, Raymund (1978): *Brauchen wir ein Sündenbock?*. Kosel, München.
- Schwager, Raymund (1996): *Jesus im Heildrama: Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*. Tyrolia, Innsbruck.
- Siltala, Juha (2009): *Sisällissodan psykohistoria*. Otava, Helsinki.
- Sinivaara, Olli (2012, tulossa): ”Dostojevskin apokalypsi. Moderni romaani ja kristillinen evankeliumi René Girardin mimeettisessä teoriassa”. STKS, Helsinki.
- Sulkunen, Pekka (2009): *The Saturated Society. Governing Risk and Lifestyles in Consumer Culture*. Sage, Lontoo.
- Taylor, Charles (1992): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
- Tepora, Tuomas (2011): *Sinun puolesta elää ja kuolla. Suomen liput, nationalismi ja veriuhri 1917-1945*. WSOY, Helsinki.
- Tocqueville, Alexis de (2006): *Demokratia Amerikassa*. Gaudeamus, Helsinki. (Suomentanut Sami Jansson. Alkuteos *De la démocratie en Amérique*, 1835-1840.)
- Töttö, Pertti (1997): ”Ferdinand Tönnies – *Gemeinschaft* ja *Gesellschaft*”, teoksessa Gronow, Noro & Töttö: *Sosiologian klassikot*. Gaudeamus, Helsinki.
- Töttö, Pertti (1997): ”Émile Durkheim – kaikki on sosiaalista”, teoksessa Gronow, Noro & Töttö: *Sosiologian klassikot*. Gaudeamus, Helsinki.
- Valeri, Valerio (1985): *Kingship and Sacrifice*. University of Chicago Press, Chicago.
- Webb, Eugene (1988): *Philosophers of Consciousness. Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*. University of Washington Press, Seattle ja Lontoo.
- Webb, Eugene (1993): *The Self Between: From Freud to the New Social Psychology of France*. University of Washington Press, Seattle.
- Williams, James G. (1996): ”René Girard. A Biographical Sketch”. Teoksessa *The Girard Reader*, toim. James G. Williams. Crossroads, New York.
- Williams, James G. (2001): ”Foreword”, teoksessa Girard: *I See Satan Fall Like Lightning*, 2001. Orbis Books, Maryknoll.
- Vähämäki, Jussi (1997): *Elämä teoriassa*. Tutkijaliitto, Helsinki.