

# *niin & näin*

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI



Leibniz ja valohämyn historiaa  
Amerikkalainen ajattelu ja Richard Rortyn haastattelu  
Kommunitarismin ja kansakunnan kilpakentät  
Amerikkalaisia amerikkakuvia  
Väitöksiä oikeudesta ja ympäristöstä

**Numero 21**  
**kesä 2/99**

#### TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja  
puh. (k.) 03-223 0120, sähköposti [ptmila@uta.fi](mailto:ptmila@uta.fi)  
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri, [fituto@uta.fi](mailto:fituto@uta.fi)  
Kimmo Jylhä (kimmo.jylhamo@uta.fi)  
Reijo Kupiainen ([rk13494@uta.fi](mailto:rk13494@uta.fi))  
Heikki Suominen ([kuhesu@uta.fi](mailto:kuhesu@uta.fi))  
Sami Syrjämäki ([fisasy@uta.fi](mailto:fisasy@uta.fi))

#### TOIMITUSNEUVOSTO

Hanne Ahonen, Aki Huhtinen, Heikki Ikäheimo, Petri Koikkalainen, Riitta Koikkalainen, Päivi Kosonen, Jussi Kotkavirta, Kaisa Luoma, Ville Lähde, Erna Oesch, Mika Ojakangas, Sami Pihlström, Pekka Passinmäki, Pekka Ruoho, Esa Saarinen, Mika Saavalainen, Mika Saranpää, Jarkko S. Tuusvuori, Yrjö Uurtimo, Tere Vadén, Tommi Wallenius, Erkki Vettenniemi, Jussi Vähämäki

#### TILAUSHINNAT

Kestotilaus 12 kk kotimaahan 140 mk, ulkomaille 200 mk. Lehtitoimiston kautta tilattaessa lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.

*niin & näin* ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

#### TILAUS- JA OSOITEASIAT

Heikki Suominen / Raija Pyssysalo puh. 03-362 3185 (k.)  
MARKKINONTI Sami Syrjämäki, puh. 050- 5400268 / 03-2133088  
ILMOITUSHINNAT 1/1 sivu 2000,-, 1/2 sivua 1200,-, 1/4 sivua 700,-  
takasisäkansi 2400,-

MAKSUT ps-tili 800011-1010727

JULKAISUJA Eurooppalaisen filosofian seura ry

TAITTO JA ULKOASU Kimmo Jylhä (J.S. Tuusvuori, Mervi Jylhä, Sami Syrjämäki)

WWW-SIVUT Samuli Kaarre ([samuli.kaarre@uta.fi](mailto:samuli.kaarre@uta.fi))

ISSN 1237-1645

6. vuosikerta

PAINOPIIKKA Vammalan Kirjapaino Oy

#### TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Pauline von Bonsdorff, ks. s. 94-  
Mats Bergman, FM, VTM, tutkija, Helsingin yliopisto  
Anne Eskelinen, yl. valtio-opin kansainvälisen politiikan linjan professori, Helsingin yliopisto  
Heta Gylling, VTT, tutkija, Helsingin yliopisto  
Sirku Hellsten, käytännöllisen filosofian dosentti, Helsingin yliopisto;  
vieraileva tutkija, etiikan tutkimuskeskus, Etelä-Floridan yliopisto  
Veijo Hietala, prof., Elokuva- ja tv-tiede, Turun yliopisto  
Jakke Holvas, FM, Helsinki  
Juha Hurme, teatteriohjaaja  
Antti Immonen, FM  
Erkki Kilpinen, FL, tutkija, Helsingin yliopisto  
Petri Koikkalainen, YTM, tutkija, Tampereen yliopisto  
Risto Kunelius, YTT, tutkija, journalismin tutkimuksen ja kehitystyön yksikkö, Tampereen yliopisto  
Mikko Lahtinen, YT, FL, tutkija, Poliitiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto  
Gottfried Wilhelm Leibniz, ks. s. 3-  
Mikko Leinonen, FM, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto  
Markus Lång, FL, Medialaboratorio, Taideteollinen korkeakoulu  
Päivi Mehtonen, FT, Tampere  
Tuija Modinos, FK, Soveltavan kielentutkimuksen keskus, Jyväskylän yliopisto  
Panu Minkkinen, ks. s. 97-  
Sami Paavola, FM, Helsingin yliopisto  
Sami Pihlström, FT, tutkija, Suomen Akatemia  
Meri Rantama, FM, Texasin yliopisto, Austin  
Heikki Raudaskoski, FL, taideaineiden ja antropologian laitos, Oulun yliopisto  
Markku Roinila, tutkija, Helsingin yliopisto  
Jyrki Siukonen, Tampere  
Sami Syrjämäki, FM, Matematiikan, tilastotieteen ja filosofian laitos, Tampereen yliopisto  
Jarkko Tontti, OTK, D.E.A., valtiot. yo., tutkija, oikeustieteellinen tiedekunta, Helsingin yliopisto  
Jarkko S. Tuusvuori, FL, Naantali  
Milla Törmä fil. yo., Matematiikan, tilastotieteen ja filosofian laitos, Tampereen yliopisto  
Raimo Väyrynen, Notre Damen yliopiston valtio-opin professori; vieraileva tutkija, Harvardin yliopisto  
Veli-Matti Värri professori, FT, Tampereen yliopiston opettajan-koulutuslaitos  
Putte Wilhelmsson, toimittaja

## OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Lehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomenoksia. *niin & näin* noudattaa referee-menettelyä. Käsikirjoitukset osoitetaan toimitukselle ja niihin liitetään kirjoittajan nimi, osoite ja puhelinnumero sekä mahdollinen faksinumero ja sähköpostiosoite sekä kirjoittajatiedot, joita tulisi voida käyttää kirjoittajapalstalla. Käsikirjoitukset lähetetään toimitukselle levykkeellä (3,5", talletettuna RTF-muodossa (rich text format)) ja kolmena paperikopiona. Tekstiä ei tule muotoilla (ei sisennyksiä, tavutuksia yms.) ja korostuksien tulee näkyä myös paperiversiossa. Otsikoinnin ja väliotsikoinnin tulisi olla lyhyttä ja ytimekästä. Mukaan on liitettävä ingressi / abstrakti / lyhennelmä, joka on aiheeseen johdattelva sekä sitä esittelevä. Kuvat, kuviot, ja taulukot toimitetaan erillisillä liuskoilla numeroituna.

Lähdeviitteet (ja loppuviitteet, mikäli niitä on välttämättä käytettävä) numeroidaan juoksevasti ja sijoitetaan tekstin loppuun. Lähdeviitteissä ilmoitetaan kirjoittajan sukunimi, kirjoituksen painovuosi ja viittauksen sivunumerot (Levinas 1961, s. 187-188). Sisä- tai alaviitteitä ei käytetä.

Lähdeluettelo liitetään artikkelin loppuun otsikolla kirjallisuus ja se laaditaan tekijän sukunimen mukaisessa aakkosjärjestyksessä. Kirjoista ilmoitetaan kirjoittajan etu- ja sukunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi (Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*. Gallimard, Paris 1969). Toimitettuun teokseen viitattaessa ilmoitetaan artikkelin kirjoittaja, artikkelin otsikko, teoksen toimittajan nimi, teoksen nimi, kustantaja, kustannustiedot ja sivunumerot (Rainer Alisch, Heideggers Rektoratsrede im Kontext. Teoksessa: W.F. Haug (toim.), *Deutsche Philosophen* 1933. Argument-Verlag, Hamburg 1989, s. 56-79.) Viitattaessa aikakauslehtiartikkeliin ilmoitetaan kirjoittajan nimi, kir-

joituksen nimi, julkaisun nimi, lehden numero, ilmestymisvuosi ja sivunumerot (Roberto Finelli, *La libertà eguaglianza e differenza. Critica marxista* n. 3, maggio-giugno 1993, s. 56-64.).

Arvosteltavista kirjoista tulee sopia etukäteen päätoimittajan kanssa. Kirjasta on ilmoitettava tekijän (tai toimittajan) etu- ja sukunimi, kirjan nimi alaotsikoinen, kustantaja, kustantajan kotipaikka, ilmestymisvuosi ja sivumäärä (käännöskirjoista myös alkuperäinen nimi ja ilmestymisvuosi sekä suomentajan nimi). Esim. Kaj Ilmonen (toim.), *Kestävyyskoe: kirjoituksia 90-luvun Suomesta*. Vastapaino, Tampere 1993. 320 s. tai Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mitä filosofia on?* (Qu'est-ce que la philosophie, 1991). Suomentanut Leevi Lehto. Gaudeamus, Helsinki 1993. 225 s.

Toimitus ei vastaa tilaamattomasta aineistosta. Kirjoittajalle toimitetaan artikkelista 3, kirja-arvostelusta 2 vapaakappaletta. Kirjoituspalkkiota ei makseta.

### Leibniz – tiedon valohämyä, portaita ja taiteellista olemusta

- 3 Markku Roinila, *G. W. Leibnizin tiedon portaat*  
*Johdatus kirjoitelmaan Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684)  
6 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Mietiskelyjä tiedosta, totuudesta ja ideoista*  
9 Päivi Mehtonen, *Poimintoja filosofisen valohämyn historiasta*  
12 Jyrki Siukonen, *Tyhmä kuin maalari? Leibniz ja taiteellisen tiedon olemus*

### Kilpikonnasaaren filosofiaa: Richard Rortyn haastattelu

- 16 *Kilpikonnasaari*  
18 Jarkko S. Tuusvuori, *American Philosophy X*  
22 Risto Kunelius, *Filosofia tänään: Kumousta odoteltaessa. Richard Rortyn haastattelu*

### Pragmatismien valtakunnan historiaa

- 28 Antti Immonen ja Jarkko S. Tuusvuori, *1800-luvun filosofiset renessanssit Yhdysvalloissa*  
37 Erkki Kilpinen, Sami Paavola, Mats Bergman, *Kriittisiä merkintöjä klassisen pragmatismien perinnöstä*  
41 Sami Pihlström, *Kun analyttinen filosofia amerikkalaistui*

### Kommunitarismi ja kansakunta

- 43 Sirkku Hellsten, *Amerikkalainen kommunitarismi ja 'kolmas poliittinen tie'*  
46 Heta Gylling, *Yhdenlaista liberalismia ja monenlaista kommunitarismia*  
48 Petri Koikkalainen, *Leo Strauss ja Amerika filosofisena kansakuntana*  
52 Putte Wilhelmsson, *Amerikkalainen yhteisö*

### Yhdysvaltain kilpakentät

- 57 Raimo Väyrynen, *Amerikkalainen akateeminen kulttuuri*  
60 Anne Eskelinen, *Yhdysvaltain mahdollon mahtiasema*  
62 Jarkko S. Tuusvuori, *Markku Henriksson haastattelussa – Rajamaan filosofia*

### Amerikkalaisia amerikkakuvia

- 68 Veijo Hietala, *"I believe in America". Hollywood-terapiaa amerikanismin kriiseihin*  
70 Tuija Modinos, *Amerikka toisin: Ladies first!*  
75 Jarkko S. Tuusvuori, *Taka-ajatuksia. (Dis)United States of a Merry Car*  
84 Heikki Raudaskoski, *Melville, Pynchon ja Amerikan napa*

### Eurooppalaisia välähdyksiä rapakon tuolle puolen

- 90 Jarkko S. Tuusvuori, *Eurooppalaisten Amerika-käsityksistä*  
91 Juha Hurme, *Ammatti: Oklahoman Ulkoilmateatterin teknillinen työntekijä*  
92 Jakke Holvas, *Suihkumoottorin toimintaperiaate: Baudrillard ja Amerika orgioiden jälkeen*

### Väitöshaastattelut ja kirjat

- 94 Milla Törmä: *Pauline von Bonsdorffin haastattelu*  
96 Milla Törmä: *Pohdintoja hyvästä elinympäristöstä*  
97 Jarkko Tontti: *Panu Minkkisen haastattelu*  
98 Jarkko Tontti: *Oikeutta filosofiaan*  
  
102 Lauri Rauhala: *Ihmisen ainutlaatuisuus* (Veli-Matti Värri)  
103 Christopher Want & Andrzej Klimowski: *Kant vasta-alkaville ja edistyville*;  
Richard Appignanesi & Chris Garrat: *Postmodernismi vasta-alkaville ja edistyville* (Sami Syrjämäki)

# PÄÄKIRJOITUS

Ystävyyden filosofia ei ole Jacques Derridan ja hänen samannimisen kirjansa varassa. Filosofisen ystävällisyyden ilmapiiri oli käsinkosketeltava *Suuressa filosofiatapahtumassa* toukokuun lopulla Tampere-talossa. Vaikka tällä kertaa saapuvilla olikin ”vain” noin tuhat filosofian ystävää, oli tunnelma vielä tiiviimpi ja intensiivisempi kuin kahdella edellisellä kerralla. Ainakaan itselläni ei ole koskaan ollut mahdolli-

suutta keskustella kaikesta mahdollisesta filosofiaan liittyvästä niin monen ja monenlaisen ihmisen kanssa. Puhe oli yhtä hyvin kirjavalinnoista, rationalismin kriteereistä, astrologian historiasta kuin kiusaamisen ja oikeutetun sodan käsitteistäkin.

Tampere-talon ja sen filosofiatapahtuman parasta antia eivät sittenkään ole vain esitelmät, niitä voi kuulla muuallakin, vaan monenlaiset sosiaaliset ja ammatilliset rajat rikkova, akateemisen ja maallikkojen filosofian yhteen saattava kanssakäyminen. David Hume, oppineisuuden ja seurallisuuden valtakuntien rajankävijä, varmastikin myhäilisi tyytyväisenä Tampereen menoa katsellessaan.

Eritoten ystävyyden suhteen on sanottava, ettei se filosofiatapahtumassa tarkoittanut erot ja ristiriidat unohtavaa hymistelyä tai filosofiasta huumaantumista. Kun Hans Küng puhui globaalista etiikastaan, eivät vain toiset luennoitsijat kohottaneet kulmiaan, vaan myös ”maallikot” aprikoivat, josko moinen länsimaisten oppineiden miesten aloittama ja johtama projekti taipuu kunnioittamaan muiden kulttuurien toiseutta ja vieläpä uskaltaa katsoa globaalia kapitalismia suoraan silmiin. Küng onnistuikin siinä missä hyvä opettaja: oppilas uskalsi provosoitua olemaan eri mieltä.

Uskallusta ei symposioiden kuulijakunnalta puuttunut! Olin todistamassa, kun Marjaana Kopperin ja Jan-Otto Anderssonin terävät alustukset poikivat joukon yleisöpuheen-vuoroja, joille voi huoletta antaa arvosanan ”erittäin laadukas”. Mistään auvoisesta yksimielisyydestä ei tässä ystävyyden ilmapiirissä käydyssä vilkkaassa keskustelussa ollut kysymys. Mutta ei myöskään muiden syyttelemisestä tai toiset ohittavista monologeista. Ystävyys olikin sitä, että vallitsi keskusteleva erimielisyys ja toisen näkemykseen vakavasti suhtautuva dialogisuus. Cicerolaista ystävyyttä parhaimmillaan, sanoisin.

Tietenkin globalisaation ehdot ja edellytykset tuotetaan muualla kuin Tampere-talolla. Hatanpäällä, Nokian kolossien peiliseinien suojissa ahertaakin enenevä joukko globalisaation insinöörejä ja kauppiaita. En tiedä, oliko näitä kunnan hyviä veronmaksajia filosofiatapahtuman yleisössä - ehkä kännykät ja tukiasemat kaappaavat viikonloputkin. Sitä paitsi, voidaanhan tällaisetkin laitteet laskea mukaan ’kulttuurin’ laveaan määritelmään. Ajatelkaamme ”kommaria”, *Nokia Communicatoria*. Kulttuurituote nimeään myöten!

Kulttuurin määritelmän tuleekin olla laaja, jotta muistaisimme, ettei globalisaation arvomaailmaa määritellä niinkään filosofien voimin, vaan Hatanpäällä ja missä tahansa firmassa maailmanmarkkinoilla. Siksi ihmetyttääkin, että filosofiatapahtuman aihe kyseenalaistettiin joidenkin toimittajien voimin. Tapahtuman yleisöstä poiketen nämä eivät kuitenkaan arvostelleet ehdotuksia globaaliksi etiikaksi, vaan sitä että filosofit sellaisia ylipäätään tekevät. Herää epäily, että toimittajat olivat insinöörien ja kaupparatsujen asialla, kun kerran tahtoivat varata näille yksinoikeuden globalisaatioon. Vai menevätkö samat tyytit myös tietokonemessuille ihmettelemään, mitä järkeä on puhua internetistä tai maailmanlaajuisista televerkoista? Toivottavasti menevät.

Suuri filosofiatapahtuma on antanut kansakunnan tasoisen esimerkin siitä, mitä on kun erilaiset ihmiset kohtaavat. Eivät vielä kovinkaan erilaiset. Missä olivat katukahviloista niin tutut somalit ja arabit tai hyvistä ravintoloistaan kiitosta saavat kiinalaiset? Milloin puhujan vietnamilainen nimi ei enää kätkeisi taakseen Alankomaiden kansalaista ja Yhdysvalloissa (sic!) oppinsa saanutta ja käsitteensä omaksunutta professoria? Toivottavasti pian, sillä silloin olisimme varmaankin siirtyneet globalisaation uuteen vaiheeseen, aikaan jolloin Küngin tehtävät ottaisi joku zairelainen naiskirjailija tai minareetin varjossa käsitteensä omaksunut viisas muslimi tai Brasilian sademetsissä arvostelukykynsä kehittänyt kulttuuri-ihminen.

Loppujen lopuksi niin ystävyyden filosofian kuin globaalin etiikankin kohtalonkysymys lienee se, uskaltaako luottaa muihinkin kuin kaltaisiinsa.

**Mikko Lahtinen**

MARKKU ROINILA

# G. W. LEIBNIZIN TIEDON PORTAAT

JOHDATUS KIRJOITELMAAN  
MEDITATIONES DE  
COGNITIONE, VERITATE ET  
IDEIS (1684)

**L**eipzigilaisessa tieteellisessä aikakauslehdessä *Acta Eruditorum* marraskuussa 1684 ilmestynyt G. W. Leibnizin kirjoitelmaa *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* pidetään yleisesti hänen ensimmäisenä kypsänä filosofisena julkaisunaan.<sup>1</sup>

Kirjoitelman tarkoituksen oli toisaalta osallistua tähän aikaan käynnissä olleeseen kiivaaseen keskusteluun ajan tunnetuimpien kartesiolaisten filosofien Antoine Arnauldin ja Nicolas Malebranchen välillä ja toisaalta selventää Descartesin tieto-oppia. Kirjoittamishetkellä Arnauldin ja Malebranchen kiista oli vasta käynnistymässä – sen lähtölaukaus oli Arnauldin teoksen *Des vraies et des fausses idées* ilmestyminen vuonna 1683. Arnauldin kirja on Malebranchen suurteoksen *Recherche de la verite* (1674-75) systemaattinen kritiikki, erityisesti koskien siinä esitettyjä teorioita representoivista ideoista, ulottuvuudesta, oman sielunsa tietämisestä, jumalallisesta visiosta ja ulkomaailman olemassaolon todistamisen mahdollisuudesta.<sup>2</sup>

Filosofien välinen erimielisyys pohjautuu Descartesin Metafyysisten mietiskelyjen lukutapaan ja erityisesti toisessa mietiskelyssä olevaan kohtaan, jossa filosofi sanoo :

Koska minusta on ilmiselvää, ettei aineellisista kappaleistakaan todella saada tietoa aistien tai kuvittelukyvyyn avulla, vaan yksinomaan ymmärryksellä, ja ettei niistä saada tietoa sen perusteella, että ne nähdään tai niitä kosketetaan, vaan yksinomaan siten, että ne ymmärretään eli hyvin käsitetään ajatuksella, oivallan selvästi ettei ole mitään, mistä minun olisi helpompi saada tietoa kuin hengestäni.<sup>3</sup>

Arnauld pitää Descartesin ideoita sekä mentaalisisina että representoivina ja hyökkää kirjassaan erityisesti Malebranchen edustamaa ideoiden objektiteoriaa vastaan. Ideoiden objektiteoria olettaa Arnauldin mukaan, että ulkoisen objektin havaitsemisessa on kolme elementtiä: 1) objekti, joka havaitaan ja joka ei ole ymmärrettävissä sellaisenaan 2) representoiva entiteetti, joka asettaa objektin sellaiseen tilaan, että se voidaan havaita 3) mieleemme perceptio, jonka kautta objekti tulee havaituksi tai tiedetyksi.<sup>4</sup>

Malebranchelle ideat ovat olennaisesti mielestä ja ha-

vaitsevasta subjektista erillään olevia entiteettejä ja ontologisesti itsenäisiä sekä havaitsemistapahtumasta että havaittavista ulkoisista olioista.<sup>5</sup> Subjekti havaitsee ideoita, jotka ovat suoraan ja välittömästi havaittavissa ja joihin mieli välittömästi kohdistuu. Kiistassa kysymys on siis pohjimmiltaan siitä, ovatko representoivat ideat mielen modifikaatioita vai mielen ulkopuolella. Arnauld hyökkää erityisesti sitä Malebranchen käsitystä vastaan, että idea-objektit ovat Jumalassa. Tämä tekee ideoista havainnon kohteita eikä havaintotapahtumia eli mielen modifikaatioita, joihin Arnauld halusi havainnot nähdä.

Arnauld pelkää Malebranchen teorian ympäröivän mielen ”ideoiden palatsilla” ja leikkaavan sen erilleen ulkoisesta maailmasta.<sup>6</sup> Malebranche on Arnauldin mukaan tuomittu uskomaan, ettei meillä voi olla tosia havaintoja omasta ruumiistamme sen enempää kuin Jumalan luomista auringosta tai tähdistä – Malebranchen filosofiassa subjekti näkee vain ”intelligiibelin auringon”, ”intelligiibelin tähden” ja niin edelleen.<sup>7</sup> Tämä taas johtaa siihen, että Malebranchen yritys todistaa materiaalien kappaleitten olemassaolo kaatuu omaan mahdottomuuteensa. Arnaul-



Leibniz demonstroimassa, ettei ole olemassa kahta täysin identtistä puun lehteä.

din kritiikkiä vastaan voidaan huomauttaa, että Malebranchella havainnot ovat epäsuoria, mutta kohdistuvat silti ulkoiseen objektiin, ei vain ideaan.

Arnauldin edustama ”suora realismi” ei silti myönnä representoivien ideoiden tarpeellisuutta. Hän vetoaa Jumalan tarkoituksiin, jotka hän uskoo myös Malebranchen hyväksyvän: Jumala ei olisi luonut sielujamme ruumiiseemme, jotka ovat muiden kappaleiden ympäröimiä ilman, että olisi varustanut sielumme kyvyllä tietää ja ha-

vaita nuo ympäröivät kappaleet. Jumala toimii aina yksinkertaisella tavalla eikä representoivaa monimutkaisuutta ole tarpeen olettaa.<sup>8</sup>

Arnauldin ja Malebranchen kiistassa on myös poliittisia aspektoja. Arnauld oli raivoissaan Malebranchen teologisista näkemyksistä – Brackenin mukaan Arnauldin tarkoituksena oli romuttaa Malebranchen filosofinen maine, jotta hänen teologisia mielipiteitään ei otettaisi vakavasti.<sup>9</sup>

Meditationes-artikkelissaan Leibniz esiintyy välittäjänä ja aloittaakin sovinnollisesti :

Maineikkaiden miesten keskuudessa vallitsee nykyään erimielisyyttä tosista ja epätosista ideoista. Koska asia on totuuden tuntemisen kannalta hyvin tärkeä, eikä edes Descartes antanut siitä riittävää todistusta, haluaisin lyhyesti selvittää mitä minun mielestäni voidaan sanoa varmuudella ideoihin ja tietoon liittyvistä eroista ja kriteereistä.<sup>10</sup>

Mutta ennen kuin voimme jatkaa syvemmälle, meidän on lyhyesti tutkittava Descartesin ja Leibnizin käsityksiä havainnoista ja tiedosta. Descartes erotteli havainnot teoksessaan *Principia philosophiae* seuraavasti:

Havainnon, joka voi toimia perustana varmalle ja epäilemättömälle arvostelmalle täytyy olla, paitsi selkeä, myös tarkka. Sanon havaintoa ”selkeäksi”, kun se on läsnä ja saavutettavissa tarkkaavaiselle mielelle – aivan samoin kun sanomme näkevämme jotakin selkeästi, kun se on läsnä näkökentässämme ja stimuloi näköaistiamme riittävänlaisella voimalla ja saavutettavuudella. Sanon havaintoa ”tarkaksi”, jos se, paitsi on selkeä, on myös erotettavissa kaikista muista havainnoista niin, että se sisältää itsessään vain sen, mikä on selkeää.<sup>11</sup>

Selkeiden ja tarkkojen havaintojen avulla päästään varmuuteen – ei totuuteen. Descartesin teoria ei pyri arnauldilaiseen ”suoraan realismiin”, vaan varmuuteen, jonka osatekijänä on lisäksi radikaali modaaliteoria, jonka mukaan ns. ”ikuiset totuudet” eli myös välttämättömyys ja mahdollisuus ovat riippuvaisia Jumalan tahdosta.<sup>12</sup> Päätely on Descartesin mukaan intuitiota, mikä merkitsee sitä, että päättelyn jokaisen askeleen tai siirron on oltava erillisen intuition kohteena.<sup>13</sup> Tutkielmassa *Regulae ad directionem ingeni* Descartes määrittelee intuition mielen aktiksi, joka on niin itsestään selvä, ettei sen ymmärtämisestä ole minkäänlaista epäilyä.<sup>14</sup> Toisin sanoen se on paitsi selkeää, myös tarkkaa tietoa.

Leibnizin käsitys havainnosta on huomattavasti monimutkaisempi, kuten seuraavasta Meditationesin kohdasta käy hyvin selville :

Tieto on joko *hämärää* (obscura) tai *selkeää* (clara), selkeä tieto taas on joko *epätarkkaa* (confusa) tai *tarkkaa* (distincta) ja tarkka tieto on joko *epäadekvaattia* (inadequata) tai *adekvaattia* (adaequata), niinkään *symbolista* (symbolica) tai *intuitiivista* (intuitiva); jos tieto on samalla kertaa sekä adekvaattia että intuitiivista, on se kaikkein täydellisintä.<sup>15</sup>

Käsitys intuitiivisesta tiedosta on Descartesilla ja Leibnizilla selvästi erilainen. Descartesilla intuitio tarkoittaa siis sellaista selkeän ja tarkkaavaisen mielen tai intellektin aktia, joka on niin helppo ja tarkka eli itsestään selvä,

ettei ole minkäänlaista epäilyä siitä, mitä ymmärrämme. Intuitio on varmaa tietoa. Leibnizin mukaan meidän on käytettävä intuitiivista tietoa pystyäksemme olemaan täysin selvillä havaittavasta kohteesta. Leibnizin mukaan usein se, mikä näyttää selkeältä ja tarkalta harkinnassaan huolelliselle ihmiselle on tosiasiaa epäselvää ja epätarkkaa. Intuitio on toisaalta suora näkemys asiasta ja toisaalta suora näkemys siitä, jota ei voida enää kokonaisuudessaan analysoida pidemmälle.<sup>16</sup> Leibnizin käsitys intuitiivisesta tiedosta onkin läheisessä suhteessa analyysiin, jossa päämääränä on tosiasiatotuukien redusointi järjen totuuksiksi. Tiedon kohteena on siis totuus, ei vain varmuus, kuten Descartesilla. Leibnizin analyysi koskee viime kädessä tosia mahdollisuuksia eli ristiriidattomia käsitteitä. Leibniz ei kuitenkaan halua ottaa kantaa siihen, pystyykö ihminen koskaan suorittamaan käsitteiden täydellistä analyysiä loppuun.<sup>17</sup>

Leibnizin käsitys intuitiivisesta tiedosta lähestyy Descartesin käsitystä deduktiivisesta päättelystä. Descartesin deduktio edellyttää useampaa intuition avulla käsitettyä askelta.<sup>18</sup> Leibnizin intuitiivisessa tiedossa tiedon kohteen kaikkien komponenttien on oltava samanaikaisesti adekvaatin tiedon kohteena. Leibnizin tietoteoria on teoria representaatioista, joiden erikoispiirre on se, että moninaisuus ilmenee niissä ykseytenä.<sup>19</sup> Intuitiivisessa tiedossa havaitsemme siis jokaisen erillisen komponentin selvästi, jolloin myös niiden muodostama ykseys on selkeä, tarkka, adekvaatti – ja intuitiivinen. Tieto on visio, jossa järjen totuudet ja niiden yhteydet nähdään yhdellä silmäyksellä. Intuitiivinen tieto lähestyy Jumalan iäisyttä, sillä iäisyys on kaikki yhdellä kertaa, *totum simuli*.<sup>20</sup>

Palatkaamme vihdoin Arnauldin ja Malebranchen väliin kiistaan. Leibnizin mukaan kummankaan käsitystä ei tule täysin hylätä.

[...] vaikka näkisimmekin kaiken Jumalassa, on siitä huolimatta välttämätöntä, että meillä on myös omat ideamme, ei kuitenkaan minään kopioina, vaan meidän mieltemme affekteina ja modifikaatioina, jotka vastaavat sitä mitä havaitsemme Jumalassa.<sup>21</sup>

Leibnizin kannassa on monia hänelle tyypillisiä piirteitä. Ensinnäkin sovitteluus; Leibniz halusi aina mielummin uskoa kumpaakin osapuolta, sillä hänen mukaansa useimmat ovat oikeassa siinä, minkä hyväksyvät, mutta väärässä siinä, minkä hylkäävät. Toiseksi moninaisuus, Leibniz kannattaa runsauden periaatetta, jonka mukaan kaikki todet mahdollisuudet toteutuvat ja siksi mielemme on jatkuvasti aktiivinen silloinkin, kun emme varsinaisesti suorita ajatustoimintoja, kuten esimerkiksi nukkuesamme<sup>22</sup>. Kolmanneksi Leibniz viittaa hienovaraisesti hetkittäisiin tai vähäisiin havaintoihin (jotka esitellään myöhemmin teoksessa *Nouveaux essais sur l'endement humain*), tiedostamattomiin havaintoihin, jotka mahdollistavat edelläkuvatun jatkuvan aktiivisuuden ja ohjaavat osaltaan havaintoprosessia.

Havaintotapahtumassa on siis läsnä lukematon määrä tiedostamattomia havaintoja, jotka johtavat siihen, että havaintomme ovat aina epätarkkoja. Voimme siis yltää samankaltaiseen varmaan ja selkeään tietoon kuin Descartes, mutta adekvaattiin tietoon voidaan yltää vain poikkeustapauksissa. Havainnon osakomponentit eli vähäiset havainnot ovat tällöin läsnä kaikessa moninaisuudessaan. Arnauldilainen suora realismi on mahdotonta, sillä riittävän varmaan tietoon ei normaalitapauksessa päästä.

Malebranchen representationalismi taas unohtaa sisäi-

set ideat, jotka ovat mielessämme kuin ”Herkuleen muoto muokkaamattomassa marmorissa”<sup>23</sup>. Leibnizille ideat edustavat mahdollisuutta, ei aktuaalisuutta. Osa mielessä olevista ideoista toteutuu, osa ei. Mielessämme on niin paljon ideoita, että kaikki eivät millään yllä tiedostuksen asteelle – suurin osa mielen ideoista on siis vähäisiä havain- toja.<sup>24</sup> Idea on Leibnizin mukaan tosi, kun sen käsite on mahdollinen (s.o. siitä voidaan antaa reaaliääritelmiä) ja epätosi, kun käsite on ristiriitainen<sup>25</sup>.

Leibnizin tietoteoria kurkottaa taivaisiin Descartesin varovaisen varmuuden sijaan. Intuitiivista tietoa lähesty- essämme lähenemme Jumalan ääretöntä mieltä olevai- suuden suuressa ketjussa, jossa ei ole aukkoja – monadien suuressa hierarkiassa, jossa perseptioiden aste määrää kunkin substanssin aseman.

## EPILOGI

Myöhemmissä kirjoituksissaan, erityisesti *Nouveaux Es- saisissa*, Leibniz kehittää tietoteoriaansa pidemmälle ja ottaa käyttöön tärkeän erottelun perseptioiden ja apper- septioiden eli itsetietoisuuden välillä. Vähäisten havainto- jen merkitys myös korostuu ja niistä tulee mm. monadien keskinäisen peilauksen tärkeä osatekijä, moraalisten va- lintojen keskeinen komponentti, minuuden perusta ja jopa eräänlaisen sielunvaelluksen opin kulmakivi.<sup>26</sup>

Havaintojen tarkkuus heijastaa myös Leibnizin käsitys- tä maailman rakenteesta ja kehityssuunnasta. Spinozan lailla hän samaistaa kognitiivisen tarkkuuden lisäänty- vään täydellisyys määrään ja päinvastoin.<sup>27</sup> Tätä kaut- ta tarjoutuu myös suora kytkös etiikkaan: mielihyvä on merkki muutoksesta, joka vähentää havaintojemme epä- tarkkuutta ja kipu on merkki muutoksesta, joka lisää ha- vaintojemme tarkkuutta.

Leibnizin tietoteorialla on siis keskeinen osa myös hänen metafysiikassaan ja etiikassaan. Myös Leibnizin suunnitel- mat universaalikielen luomiseksi perustuvat osaltaan symbolisen tiedon hyväksikäyttöön.<sup>28</sup>

Edellä on puhuttu tietoteorian keskeisyydestä Leibnizin muun filosofian suhteen. Oikeampaa olisi luultavasti pu- hua Leibnizin luonnollisen teologian, luonnontieteen, lo- giikan ja metafysiikan tietoteoreettisista perusteista, sillä kuten Robert McRae on vakuuttavasti kirjassaan argu- mentoinut, Leibnizin jättimäisessä tuotannossa ei ole mi- tään sellaista, jonka voisi sanoa esittävän Leibnizin tieto- teorian samassa mielessä kuin esimerkiksi Locken voi- daan sanoa esittäneen tietoteoriaansa teoksessa *An Essay Concerning Human Understanding*.<sup>29</sup> Tässä käsitte- lämmä kirjoitus on kuitenkin kaikessa suppeudessaan lä- hinnä tällaista tietoteorian yleisesitystä. Se, että Leibniz siteeraa *Meditationes*ä yhä uudelleen ja uudelleen myö- hemmissä kirjoituksissaan (myös *Nouveaux Essaisissa*), todistaa että hänen tietoteoriaansa on olennaisilta osiltaan esitetty jo tässä varhaisessa kirjoittelussa. *Meditationes* osoittaa Leibnizin tiiviin ilmaisen mestariksi jo kauan en- nen *Monadologiaa*.

## VIITTEET

1. AG, 23
2. Nadler 1989, 79
3. Descartes 1994, 99; AT VII, 34
4. Nadler 1989, 81
5. Ibid., 80; Malebranchen teorialle voidaan löytää analogia nykyisestä internet-käytännöstä, jossa valtameren takaa tulevat www-sivut haetaan ensin käyttäjän omasta maasta löytävästä välityspalvelimesta eli proxysta kuin alkuperäisestä lähteestään.

6. Ibid., 88
7. Ibid., 89
8. Ibid., 97
9. Bracken 1991, 44
10. G IV, 422; AG, 23. ”Quoniam hodie inter viros egregios de veris et falsis ideis controversiae agitantur, eaque rei magni ad veritatem cognoscendam momenti est, in qua nec ipse Cartesius usquiquaque satisfecit, placet quid mihi de dicriminibus atque criteeris idearum et cognitionum statuendum videatur, explicare paucis.” G IV, 422; AG 23
11. ”Quin & permulti homines nihil planè in totà vità percipiunt fatis recte, ad certum de eo iudicium ferendum. Etenim ad perceptionem, cui certum & indubitatum iudicium possit inniti, non modo requiritur ut sit clara, se etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quae menti attendanti praesens & aperta est: sicut ea clarè à nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter & apertè illum movent, distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est & praecisa, ut nihil planè aliud, quàm quod clarum est, in se contineant. AT VIII, 21-22; Cottingham, 207-08
12. Alanen, 1997, 54; Hamlyn 1961, 68
13. Alanen 1997, 54
14. AT X, 368, Alanen 1997, 64
15. G IV, 422, AG, 23. ”...cognitio vel obscura vel clara, et clara rursus vel confusa vel distincta, et distincta vel inadaequata, item vel symbolica vel intuitiva: et quidem si simul adequata et intuitiva sit, perfectissima est.”
16. Heidegger 1992, 64
17. G IV, 425; AG, 26. *Discours de metaphysiquessa* Leibniz sanoo, että ihmiselle intuitiivinen tieto on äärimmäisen harvinaista, sillä suurin osa siitä on joko epätarkkaa tai tarkkaa (G IV, 450; AG, 56).
18. Alanen 1997, 54-55
19. Brandom 1981, 448
20. Heidegger 1992, 58. *Nouveaux Essaisissa* Leibniz sanoo, että on tapauksia, jossa visio on parempi kuin järjen käyttö (NE IV, xvii, RB, 490; G V, 470)
21. AG 27; G IV, 426. ”...etsi omnia in Deo videremus, necesse tamen esse ut habeamus et ideas proprias, id est non quasi icunculas quasdam, sed affectiones sive modificationes mentis nostrae, respondentes ad id ipsum quod in Deo perciperemus...”
22. G IV, 426; AG, 27
23. G IV, 426; AG, 29
24. Katso NE, 102.
25. G IV, 525; AG, 26
26. Broad 1975, 136; katso myös NE I, iii (RB, 102, G V, 93).
27. Leibniz käyttää adekvaatista tiedosta myös täydellisen tiedon nimeä. Numero on hyvä esimerkki tällaisesta tiedosta (NE II, xxxi, RB, 267; G V, 247)
28. Katso tarkemmin esim. Roinila 1996
29. McRae 1978, 3

## BIBLIOGRAFIA

- Lilli Alanen, Kartesiolainen järki ja tekoälyn älyttömyys. Teoksessa *Järki*. Toimittaneet Ilkka Niiniluoto ja Ipo Halonen. Yliopistopaino, Helsinki 1997
- Harry M. Bracken, The Malebranche-Arnould Debate: Philosophical or Ideological. Teoksessa Stuart Brown (ed.), *Nicolas Malebranche*, Van Corcum, Assen 1991
- Robert B. Brandom, Leibniz and Degrees of Perception. *Journal of the History of Philosophy*. Vol. XIX, 4, 1981
- C. D. Broad, *Leibniz: An Introduction*. Edited by C. Lewy. Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- Stuart Brown (ed.), *Nicolas Malebranche: His Philosophical Critics and Successors*. Van Corcum Assen 1991
- René Descartes, *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Cerf, Paris, 1905 (AT)
- René Descartes, *Philosophical Writings of Descartes I*. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch. Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- René Descartes, *Teoksia ja kirjeitä*. WSOY, Helsinki 1994 (1956).
- D. W. Hamlyn, *Sensation and Perception. A History of the Philosophy of Perception*. Routledge & Kegan Paul, London 1961.
- Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*. Translated by Michael Heim. Indiana University Press, Bloomington 1992
- G. W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*. Translated and edited by Peter Remnant and Jonathan Bennett. Cambridge University Press, Cambridge 1981 (RB)
- G. W. Leibniz, *Philosophical Essays*. Edited and translated by Roger Ariew and daniel Garber. Hackett, Indianapolis, 1989 (AG)
- G. W. Leibniz, *Philosophischen Schriften*. Herausgegeben von C. I. Gerhardt. Olms, Hildesheim 1960 (1880)
- Robert McRae, *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*. University of Toronto Press, Toronto 1978 (1976)
- Steven M. Nadler, *Arnould and the Cartesian Philosophy of Ideas*. Manchester University Press, Manchester 1989
- Markku Roinila, Descartes, Leibniz ja universaalikielen mahdollisuus. *niin & näin* 4/1996

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

# MIETISKELYJÄ TIEDOSTA, TOTUUDESTA JA IDEOISTA

**M**aineikkaiden miesten keskuudessa vallitsee nykyään erimielisyyttä tosista ja epätosista ideoista. Koska asia on totuuden tuntemisen kannalta hyvin tärkeä, eikä edes Descartes antanut siitä riittävää todistusta, haluaisin lyhyesti selvittää mitä minun mielestäni voidaan sanoa varmuudella ideoihin ja tietoon (cognitio) liittyvistä eroista ja kriteereistä. Tieto on siis joko *hämärää* (obscura) tai *selkeää* (clara), selkeä tieto taas on joko *epätarkkaa* (confusa) tai *tarkkaa* (distincta) ja tarkka tieto on joko *epäadekvaattia* (inadaequata) tai *adekvaattia* (adaequata), niinkään *symbolista* (symbolica) tai *intuitiivista* (intuitiva); jos tieto on samalla kertaa sekä adekvaattia että intuitiivista, on se kaikkein täydellisintä.<sup>1</sup>

Käsite on *hämärä*, jos se ei riitä kuvatun olion tunnistamiseen, kuten muistaessani joskus näkemäni kukan tai eläimen, mutta jota en kuitenkaan muista niin hyvin, että eteeni asetettuna tunnistaisin sen tai erottaisin sen muista samankaltaisista; tai kun pohdin jotakin skolastikkojen puutteellisesti selittämää termiä, sellaista kuin Aristoteleen *entelekheia*, tai syytä (causa) siten kun sanaa käytetään yhteisesti materiaalisesta, formaalisesta, vaikuttavasta ja päämääräsyystä, ja muita vastaavia termejä joille meillä ei ole varmaa määritelmää.<sup>2</sup> Seurauksena on, että tuollaisen termin sisältävästä väitteestä tulee myöskin hämärä.

Siten tieto on *selkeää* kun se mahdollistaa kuvatun olion tunnistamisen, ja sellainen tieto on taas joko epätarkkaa tai tarkkaa. Se on epätarkkaa kun en voi luetella erikseen niitä tunnusmerkkejä, jotka riittävät olion erottamiseen toisista, vaikka sillä tosiasiallisesti olisi nuo merkit ja kaikki rakenneosat, joihin sen käsite voidaan analyysillä purkaa. Tunnistamme riittävän selkeästi värit, tuoksut, maut ja muut erityiset aistiobjektit, ja voimme erottaa ne toisistaan, mutta vain aistien yksinkertaisen todistuksen eikä kuvailtavien merkkien perusteella. Sen tähden emme voi selittää sokealle miehelle mitä punainen on, emmekä selvittää vastaavanlaisia laatumääreitä muille, muuten kuin tuomalla heidät itse olion läheisyyteen ja saamalla heidät näkemään, haistamaan tai maistamaan sitä, tai ainakin muistuttamalla heitä jostakin samankaltaisesta havainnosta, jonka he ovat kokeneet menneisyydessä. Kuitenkin on varmaa, että näiden määreiden käsitteet ovat yhdistelmiä ja analysoitavissa, sillä tokihan niillä on syynsä. Vas-

taavasti me näemme joskus maalareiden ja muiden taiteilijoiden varsin hyvin tietävän mikä on tehty asianmukaisesti ja mikä kehnosti, vaikka he eivät usein pystykään antamaan syytä arvioonsa, ja kertovat kysyttäessä, että heille epämieluisasta työstä puuttuu jotakin, mutta eivät osaa sanoa mitä.<sup>3</sup>

*Tarkka* käsite on sellainen kuin metallien arvioijilla on kullasta, mikä mahdollistaa sen, että he tunnusmerkkien ja riittävien kokeiden avulla erottavat kullan kaikista muista samankaltaisista kappaleista. On tavallista, että meillä on sellaisia käsitteitä useille aisteille yhteisistä asioista, kuten lukumäärästä, suuruudesta ja muodosta, sekä monista mielentiloista, kuten toivosta ja pelosta — toisin sanoen kaikista käsitteistä, joista meillä on nominaalimääritelmiä, mikä ei ole muuta kuin riittävien tunnusmerkkien luetteloiduista.<sup>4</sup>

Meillä voi kuitenkin olla tarkkaa tietoa myös määrittelemättömästä käsitteestä, jos se on yksinkertainen peruskäsite (primitiva) eli itsensä tunnusmerkki — siis jos se on analyttisesti ratkaisematon ja ymmärrettävissä vain itsensä kautta, ja siksi vailla riittäviä tunnusmerkkejä. Sitä vastoin koostetuissa käsitteissä (compositis) yksittäiset tunnusmerkit ymmärretään joskus kieltämättä selkeästi, mutta silti epätarkasti, kuten esimerkiksi painavuus, väri, *aqua fortis* ja muut kullan tunnusmerkkeihin lukeutuvat asiat.<sup>5</sup> Tällainen tieto kullasta voi olla siten tarkkaa, mutta yhtäkaikki epäadekvaattia. Sitä vastoin tieto on adekvaattia silloin kun jokainen tarkkaan käsitteeseen sisältyvä tunnusmerkki tiedetään tarkasti tai kun analyysi on suoritettu loppuun asti. En tiedä voiko ihminen antaa tästä täydellistä esimerkkiä, mutta numeroiden käsite lähestyy sitä. Yleensä, etenkin jos analyysi on pitkä, emme kuitenkaan intuitiivisesti tavoita olion koko luonnetta samalla kertaa, vaan olioiden sijasta käytämme merkkejä, joiden selittämisen kulloisenkin ajatuksen yhteydessä jätämme lyhyden vuoksi tekemättä, tietäen tai uskoen, että meillä on hallussa kyky selityksen antamiseen. Niinpä kun ajattelen *chiliogonia* eli tuhannen yhtäläisen sivun muodostamaa polygonia,<sup>6</sup> en aina pohdi sivun luonnetta ja yhtäläisyyttä ja tuhatlukua (tai kymmenen kuutiota), vaan minulla niistä olevien ideoiden sijaan käytän ajatuksissani näitä sanoja (joiden merkitys ilmenee mielelle hämärästi ja vähintäänkin epätäydellisesti), sillä muistan omaavani näiden sanojen merkityksen, joskin ar-



velen niiden selittämisen tässä yhteydessä olevan tarpeetonta. Tällaista ajattelua, jota käytämme myös algebrassa ja aritmetiikassa, ja melkeinpä kaikkialla, haluan nimitää *sokeaksi* tai *symboliseksi*. Kun käsite on kovin moniosainen emme varmaankaan voi ajatella kaikkia sen osatekijöitä samalla kertaa. Silloin kun se käy päinsä, eli siinä määrin kuin se on mahdollista, sanon tietoa *intuitiiviseksi*.<sup>7</sup> Selkeästä peruskäsitteestä ei ole muuta kuin intuitiivista tietoa, kun taas koostettuja käsitteitä ajatteleminen tavallisesti ainoastaan symbolisesti.

Tästä käy jo ilmi, että emme havaitse edes tarkasti tietämiemme olioiden ideoita jos emme käytä intuitiivista ajattelua. Usein tapahtuukin, että erheellisesti uskomme olioiden ideoiden olevan mielessämme, kun oletamme, että olemme jo selittäneet jotkin käyttämämme termit. Ei ole totuudenmukaista, vaan vähintäänkin epäiltävää sanoa, kuten jotkut tekevät, että emme voi puhua oliosta ja ymmärtää mitä sanomme, ellei meillä ole sen ideoita. Usein kumminkin ymmärrämme kyseiset yksittäiset sanat tai muistamme ymmärtäneemme ne aikaisemmin, mutta koska tyydymme tähän sokeaan ajatteluun emmekä vie käsitteanalyysia riittävän pitkälle, emme huomaa koostetussa käsitteessä mahdollisesti piilevää ristiriitaa. Johduin pohtimaan tätä asiaa tarkemmin liittyen erääseen Jumalan olemassaoloa koskevaan argumenttiin, joka oli jo skolastikkojen keskuudessa tunnettu ja jonka Descartes otti uudelleen esiin. Se kuuluu seuraavasti: mitä tahansa jonkin olion ideasta tai määritelmästä seuraa, se voidaan predikoida oliosta itsestään. Jumalan (tai täydellisimmän olennon, jota korkeampaa ei voida ajatella) ideasta seuraa olemassaolo. (Täydellisimpään olentoon sisältyvät kaikki täydellisyydet, joista yksi on olemassaolo). Täten Jumalasta voidaan predikoida olemassaolo. Tulee kuitenkin huomata, että tästä argumentista voidaan johtaa ainoastaan seuraava päätelmä: jos Jumala on mahdollinen, siitä seuraa että Hän on olemassa. Emme voi turvallisesti käyttää määritelmiä johtopäätösten tekemiseen ennen kuin tiedämme, että ne ovat todellisia määritelmiä, toisin sanoen, että niihin ei sisälly ristiriitaa. Syynä on se, että ristiriidan sisältävistä käsitteistä voidaan samalla kertaa johtaa keskenään vastakkaisia päätelmiä, mikä on absurdia. Käytän yleensä tämän selventämiseksi absurditeetin sisältävää esimerkkiä kaikkein suurimmasta nopeudesta. Olettakaamme pyörä, joka pyörii suurimmalla nopeudella. Kukapa ei näkisi, että jos puolaa pidennetään pyörän kehän yli, liikkuu se nopeammin kuin pyörän kehällä oleva naula, jonka liike ei vastoin hypoteesia olekaan nopeinta. Meillä saattaa ensi näkemältä olla idea nopeimmasta liikkeestä, sillä me ymmärrämme täydellisesti mitä tarkoitamme, mutta mahdottomista asioista meillä ei ole minikäänlaista ideoita. Vastaavasti, täydellisimmän olennon ajattelemisen ei ole kylliksi jotta voimme väittää meillä olevan idea siitä. Ylläolevassa todistuksessa meidän on joko näytettävä toteen tai otaksuttava täydellisimmän mahdollisen olion mahdollisuus voidaksemme tehdä oikeita johtopäätöksiä. Mikään ei ole todempaa kuin se, että meillä on Jumalan idea ja että täydellisin olento on mahdollinen, jopa välttämätön, mutta silti tämä argumentti ei ole riittävä päätelmille, ja jo Tuomas Akvinolainen hylkäsi sen.<sup>8</sup>

Tässä meillä on myös ero *nominaalimääritelmille*, jotka sisältävät vain tunnusmerkit yhden olion erottamiseen toisista, ja *reaalimääritelmille*, joilla se että olio on mahdollinen tulee vahvistetuksi. Tällä tavoin vastaamme Hobbesille, joka väitti totuuksien olevan sopimuksenvaraisia, koska ne riippuvat nominaalimääritelmistä, ajattelematta

sitä, että määritelmän todellisuus ei riipu meidän päätöksistämme, ja että mitä tahansa käsitteitä ei voi yhdistää toisiinsa. Nominaalimääritelmät eivät riitä täydelliseen tietoon ellei määriteltyä oliota ole muilla keinoin vahvistettu mahdolliseksi. Täten käy myös selväksi, mitä lopulta ovat *todet* ja *epätodet* ideat. Idea on tosi, kun käsite on mahdollinen, ja epätosi, kun se sisältää ristiriidan. Olion mahdollisuus taas tiedetään joko a priori tai a posteriori. Se tiedetään a priori, kun analysoimme käsitteen sen rakennusosiin, siis toisiin mahdolliseksi tiedettyihin käsitteisiin, ja tiedämme että niissä ei ole mitään yhteensopimatonta. Näin tapahtuu muun muassa silloin, kun ymmärrämme tavan, jolla olio voidaan tuoda esiin — tästä syystä *kausaalimääritelmät* ovat erityisen hyödyllisiä. Mahdollisuus tiedetään a posteriori, kun tiedämme kokemuksen kautta, että olio on olemassa, sillä mikä on todella olemassa tai on ollut olemassa on ainakin mahdollinen. Kun meillä siis on adekvaattia tietoa meillä on myös a priori tietoa mahdollisuudesta, sillä suoritettua analyysin loppuun ilman ristiriitoja, käsite on varmasti vähintäänkin mahdollinen. En rohkene tässä ryhtyä päättämään, voivatko ihmiset koskaan suorittaa käsitteistään täydellistä analyysia tai voivatko he koskaan johtaa ajatuksensa *alkeismahdollisuuksiin* (prima possibilis) tai käsitteisiin joita ei voida edelleen purkaa, tai (mikä on sama asia) Jumalan absoluuttisiin attribuutteihin, todella ensimmäisiin syihin ja olioiden äärimmäiseen perusteeseen. Olemme yleensä tyytyväisiä opittuamme kokemuksen kautta joidenkin käsitteiden todellisuuden (realitetem), joista me sitten luonnon antaman esimerkin mukaisesti muodostamme muita käsitteitä.

Tästä johtuen arvelen meidän lopulta ymmärtävän, että ideoihin vetoaminen ei ole aina turvallista, ja että moni on käyttänyt tätä lumoaavaa sanaa väärin tukeakseen joitakin oman mielikuvituksensa luomuksia. Meillähän ei heti ole ideoita oliosta joita ajatteleme tietoisesti, kuten osoitin hetki sitten esimerkillä suurimmasta nopeudesta. Yhtälailla havaitsen aikalaistemme käyttävän väärin sitä usein hoettua periaatetta, jonka mukaan *mitä vain havaitseen oliosta selkeästi ja tarkasti on totta tai siitä lausuttavissa*.<sup>9</sup> Sillä se, mikä ihmisten harkitsemattomissa arvioissa näyttää selkeältä ja tarkalta on usein hämäävä ja epätarkkaa. Tämä aksiooma on siis hyödytön ellei antaamme selkeyden ja tarkkuuden kriteeriä sovelletta ja ellei ideoiden totuutta varmisteta. Tavallisen logiikan sääntöjä, joita myös geometrikot käyttävät, ei kuitenkaan tarvitse vähätellä väitelauseiden totuuden kriteereinä, kuten esimerkiksi sääntöä, jonka mukaan mitään ei tule pitää varmana, ellei sitä pystytä osoittamaan huolellisella koekielulla tai pätevällä todistuksella. Todistus on pätevä jos se noudattaa logiikassa määrättyjä muotoja, joskaan sen ei tarvitse aina seurata skolastiseen tapaan järjestettyjä syllogismeja (sellaisia, joita Christian Herlinus ja Konrad Dasyppodius sovelsivat Eukleideen kuuteen ensimmäiseen kirjaan).<sup>10</sup> On kuitenkin välttämätöntä, että argumentti on johdettu muodollisesti oikein. Esimerkkinä tällaisesta formaalisesta argumentaatiosta voi mainita minkä tahansa oikein esitetyn laskutoimituksen. Siten ei mitään välttämätöntä premissiä tule jättää pois, ja kaikkien premisien tulee olla joko aikaisemmin todistettuja tai ne tulee ottaa hypoteeseina, missä tapauksessa johtopäätös on myös hypoteettinen. Jokainen joka huolellisesti tutkii näitä sääntöjä suojaa itsensä helposti petollisilta ideoilta. Paljolti samaa mieltä on suuri lahjakkuus Pascal kuuluisassa tutkielmassaan ”Geometrisestä mielestä” (jonka katkelma on säilynyt tunnetun Antoine Arnauldin oivalli-

sessä kirjassa, joka käsittelee hyvin ajattelemisen taitoa), sanossaan että geometrikon täytyy määritellä kaikki vähänkin hämävät käsitteet ja todistaa kaikki totuudet, jotka ovat hiukankaan epäiltäviä.<sup>11</sup> Olisipa hän vain määritellyt ne rajat, joiden takana käsite tai lausuma ei ole enää vähänkään hämävä tai epävarma. Se mistä asiassa ollaan yhtä mieltä voidaan kuitenkin saada selville tarkastelemalla tässä sanomaamme, sillä yritämme nyt esittää asian lyhyesti.

Mitä tulee kiistaan siitä, näemmekö kaiken Jumalassa (mikä on vanha mielipide, jota ei järkevästi käsitettynä tarvitse täysin hylätä) vai onko meillä omat ideamme, on ymmärrettävä, että vaikka näkisimmekin kaiken Jumalassa, on siitä huolimatta välttämätöntä, että meillä on myös omat ideamme, ei kuitenkaan minään kopioina, vaan meidän mieltemme affekteina ja modifikaatioina, jotka vastaavat sitä mitä havaitsemme Jumalassa. Kun ajatukset seuraavat toisiaan tapahtuu mielessämme kuitenkin jonkinlainen muutos. Mielessämme ovat myös ideat niistä asioista joita emme aktuaalisesti ajattele, kuin Herkuleen muoto muokkaamattomassa marmorissa. Jumalassa täytyy kuitenkin aktuaalisesti olla ei vain ideat absoluuttisesta ja äärettömästä ulottuvuudesta vaan myös kaikista muodoista, jotka eivät ole muuta kuin absoluuttisen ulottuvuuden modifikaatio. Silloinkin kun aistimme värejä tai tuoksua, ei meillä ole muuta kuin muotojen ja liikkeiden aistimuksia. Ne ovat kuitenkin niin monimutkaisia ja pieniä, että mieleemme ei kykene senhetkessä tilassaan huomioimaan niitä jokaista tarkasti, eikä sen vuoksi huomaa, että sen havainto koostuu pelkästään pienempien muodon ja liikkeen havainnoista. Esimerkiksi sekoittessamme keltaista ja sinistä värijauhetta havaitsemme vihreän värin vaikka aistimme vain keltaisia ja sinisiä hiukkasia sekoitettuna. Emme vain huomaa sitä ja otaksomme ennemmin havainneemme jonkin uuden entiteetin.

### **Suomennos ja viitteet** **Markku Roinila ja Jyrki Siukonen**

Kiitämme arvokkaista kommentista Sari Kivistöä ja Mikko Leinosta.

1. Kuten Päivi Mehtosen ja Markku Roinilan artikkelit tässä lehdessä selvittävät, Leibniz ei ollut suinkaan ensimmäinen joka käytti tätä jaottelua. Termien suomalaiset käännökset eivät ole kuitenkaan vakiintuneet, vaan viimeisimmän sadan vuoden ajalta tarjolla on useita keskenään ristiriitaisia versioita.  
Jalmari Hahl käänsi Descartesin *obscur* epäselvä, *clair* selvä, *confus* sekava, *distinct* tarkka. *Metodin esitys y.m.*, SKS, Helsinki 1899, s. 61  
J.A. Hollo käänsi samat sanat hämävä, selvä, sekava, tarkka. *Teoksia ja kirjeitä*, WSOY, Helsinki 1956, s. 38  
Vesa Oittisen Spinoza -käännöksessä on *clarus* selvä, *confusus* sekava, *distinctus* kirkas. *Etiikka*, Gaudeamus 1994, s. 121. Vastava käännös on Markku Roinilan artikkelissa ”John Locke ja G.W. Leibniz heikkotahtoisuudesta”, *Ajatus* 55.  
Jyri Vuorinen kääntää artikkelissaan ”Baumgartenin estetiikka” *obscurus* hämävä, *clarus* kirkas, *confusus* sekava, *distinctus* erillinen. Kts. *Taiteen kritiikki*, toim. Arto Haapala, WSOY, Helsinki 1990, s. 18.  
Jyrki Siukosen lukijakirjeessä *niin & näin* 1/97 on käännöksenä *obscurus* hämävä, *clarus* selkeä, *confusus* sekava ja *distinctus* eritelty.  
Teoksessa *Filosofian historian kehityslinjoja* (toim. Korkman & Yrjönsuuri), Gaudeamus, Helsinki, 1998 käännöksenä käytetään *obscurus* hämävä, *clarus* kirkas, *confusus* sekava, *distinctus* selkeä.  
Päädyimme pitkän pohdinnan ja erilaisten ehdotusten jälkeen käyttämään yksinkertaista käännöstä hämävä-selkeä-epätarkka-tarkka. Tätähän Leibniz tarkoittaa. Asian tekee ongelmalliseksi se, että Leibnizin aikana termeillä oli muitakin kuin puhtaasti filosofisia ulottuvuuksia. Ilmaisuihin *clair-obscur* (valon ja varjon vaihtelu, it. *chiaroscuro*) oli keskeinen osa makua ja myöhemmin estetiikkaa koskevassa keskustelussa.

2. *Entelekeia* on Aristoteleen luoma termi, joka tarkoittaa aktuaalisuutta muotoa. Katso tarkemmin *Metafysiikka*, 1050a 22. Leibniz oli mieltynyt termiin ja käytti sitä myöhemmin monadi-sanalla rinnalla nimityksenä yksinkertaisesta substanssista, jolla ei ole korkeampia perseptioita, kts. *Monadologia*, §§ 14, 18, 19.  
Jaottelu neljään syyhyyn periytyy sekin Aristoteleelta, kts. *Fysiikka*, 194b17-195b31.
3. Leibniz käyttää ilmaisua *nescio quid*. Siitä ja sen ranskankielisestä muodosta *je ne sais quoi* kts. Jyrki Siukosen artikkelia tässä lehdessä.
4. Leibnizin nominaalimääritelmät ovat siis erilaisia kuin nykyisen tieteenfilosofian käsityksen mukaiset nominaalimääritelmät, joita pidetään yleensä sopimuksina jonkin sanan käytöstä ja joiden totuudesta ei yleensä kiistellä. Kts. Haaparanta ja Niiniluoto, *Johdatus tieteelliseen ajatteluun*, Helsinki 1986, s.18.
5. *Aqua fortis*, ”voimavesi” tai ”vahva vesi”, on typpihappoa (eli salpietarihappoa), johon aito kulta ei liukene. Leibniz ei ole ainoa filosofi, jonka tekstissä *aqua fortis* vilahdaa. Myös Descartes mainitsee sen teoksessaan *Principia philosophiae*, IV, 136, puhuessaan raudan ominaisuuksista
6. *Chiliogoni* on sekin aiemmin käytetty esimerkki. Descartes mainitsee tuhatkulmaisen polygonin (Metafysiisiä mietiskelyjä, *Teoksia ja kirjeitä*, s.136) ja Robert Boyle toistaa sen omassa tekstissään *Discourse of Things above Reason* (1681), jossa hän myös käsittelee ideoita (clear, distinct, dim, confused). Boyle tosin ymmärsi Descartesin hieman väärin ja ajatteli ideat mentaaliksi kuviksi, jolloin chiliogonin ajatteleminen tuottaisi hänen mukaansa onnistuessaankin vain sekavan kuvan: ”/.../ for if a man should endeavour to frame ideas of a myriagon or a chiliagon, they would be both so confused that his imagination would not be able clearly to discriminate them, though the one has ten times as many sides as the other.” Leibniz tunsii Boylen henkilökohtaisesti.
7. Leibnizin käsitys intuitiivisesta tiedosta eroaa Spinozan vastaavasta käsitteestä siinä, että se edellyttää täydellistä analyysia, kun taas Spinozan intuitiivinen tieto on pikemminkin ilmestys, mystinen yhteys luontoon ja sen luojaan. Leibniz keskustelee tässä muutenkin kartesiolaisessa viitekehyksessä eikä anna mitenkään ymmärtää olleensa tietoinen Spinozan näkemyksistä, vaikka oli käynyt tämän kanssa keskustelua Haagissa.
8. Leibniz käsittelee tässä pitkästi Anselm Canterburylainen 1000-luvulla esittämää a priorista todistusta Jumalan olemassaolosta. Anselmin ns. ontologisen todistuksen perusajatuksen mukaan Jumala on se, mitä suurempaa ei voida ajatella, ja on sen vuoksi olemassa sekä ymmärryksessä että todellisuudessa. Toisin sanoen, että täydellisimmän olennon ideasta seuraisi välttämättä myös sen olemassaolo. Tuomas Akvinolainen ei yhtynyt hänen käsitykseensä (*Summa Theologiae* I.2.1), vaan tyytyi itse a posteriorisiin todistuksiin. Descartes puolestaan käytti ontologista todistusta useissa kohdissa, mm. *Principia philosophiae*, I, 14. Leibnizin mielestä Descartesin todistus on kuitenkin puutteellinen, sillä siinä oletetaan ilman todistusta, että Jumalan olemassaolo on mahdollinen. Leibniz pyrki itse useassa yhteydessä parantelemaan ontologista todistusta ja se esiintyy myös osana hänen myöhäisfilosofiaansa (*Monadologia*, § 45). Leibnizin todistusta ja täydellisimmän olennon käsitettä (ens perfectissimum) käsittelee perusteellisesti R.M. Adams, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, New York - Oxford, 1994. Aiheen alkuperäinen versio on luettavissa myös suomeksi: Anselm Canterburylainen, *Ymmärrystä etsivä usko* (Prosligion), suom. Paavo Rissanen, Kirjaneliö, Helsinki 1986
9. Tämä ”usein hoettu periaate” palautuu Descartesiin. Kuudennessa mietiskelyssään hän toteaa: ”/.../ ainakin myönnettävä että kaikki se, mikä käsitan selvästi ja tarkasti, siis yleensä kaikki, mikä kuuluu spekulatiivisen geometrian alaan, on siinä todella.” *Teoksia ja kirjeitä*, s. 142. Descartes ilmaisee saman asian hieman toisessa muodossa myös teoksessa *Principia philosophiae* I, 43-47.
10. Konrad Dasypodius (1532-1600) oli sveitsiläinen matemaatikko ja tähtitieteilijä, joka toimi professorina Strassburgissa ja suunnitteli kaupungin tuomiokirkkoon kuuluisan astronomin kellon. Leibniz viittaa mahdollisesti hänen teokseensa *Analyseis geometricae* (1566). Christian Herlinuksesta eivät tämän suomentajat löytäneet tietoja.
11. Arnouldin teos on 1662 ilmestynyt *La logique, ou l'art de penser*, joka tunnetaan myös ”Port-Royalin logiikkana”. Blaise Pascalin tutkielma ”Geometrisestä mielestä” on ilmestynyt suomeksi Martti Anhavan suomentamana *Parnasso* V ja VI/1992.

PÄIVI MEHTONEN

# POIMINTOJA FILOSOFISEN VALOHÄMÖN HISTORIESTA

1700-luvun lopulla laati Henrik Gabriel  
Porthan Turun akatemiassa dissertation  
”Ihmisten hämäristä ideoista” (De ideis  
hominum obscuris). Lyhyt kirjoitus  
käsittelee yhtä 1700-luvun filosofisten

kiistojen suosikkiaihetta: tiedon tai varmuuden

erilaisia lajeja. Lajien analyysi – määrittely ja erottelu – palveli viime

kädessä tosien ja selkeiden ideoiden tunnistamista. Kirjoittajan mukaan Descartes tosin oli esittänyt jaon selkeisiin ja hämäriin ideoihin mutta jättänyt lajit yksityiskohtaisemmin määrittelemättä. Tämän työn jatkajista tekijä mainitsee erityisesti Leibnizin ja tässä lehdessä suomennetun kirjoituksen *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. Leibniz oli tehnyt selkeistä ja hämäristä ideoista perustan ideoiden järjestelmälle, jota sittemmin lukuisat Saksan ja pohjoisen filosofit ovat kilvan seuranneet<sup>1</sup>.

Turun Akatemian opinnäyte on mielenkiintoinen kahdesta täysin päinvastaisesta syystä. Yhtäältä tekijä viittaa aikansa keskusteluihin, joissa ”huippujen” ympäriltä löytyy myös liuta nykyfilosofian kannalta paljon vähemmän tunnettuja nimiä. Tekijän käyttämiin filosofian ja estetiikan lähteisiin kuuluivat Descartesia (1596-1650) ja Leibnizia (1646-1716) myöhemmistä mannermaisista nimistä mm. Christian Wolff (1679-1754), Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), Samuel Christian Hollmann (1696-1787), Johann George Sulzer (1720-1779), Moses Mendelssohn (1729-1786) ja Johann Nikolaus Tetens (1736-1807). Englantilaisista viitataan lähinnä vain John Lockeen (1632-1704). Kaikki nämä olivat enemmän tai vähemmän onnistuneesti esittäneet kantansa ideoiden alkuperästä ja luonteesta. Näin dissertation kautta hahmottuu tiheä kuvaus yhden ajanjakson keskusteluista erityisesti saksankielisessä filosofiassa.

Toisaalta dissertation kirjoittajan filosofinen lähdeapparaatti ei juuri ulotu Descartesia vanhempaan filosofiaan. Keskustelu ideoiden valohämystä näyttäytyy korostuneen modernina filosofian ongelmana.

Seuraavassa tarkastelen lyhyesti ideoiden jaottelun käsitehistoriaa ensin 1600-1700-lukujen kontekstissa, Turun dissertation mainitsemien lähteiden valossa. Kirjoitukseni toisessa osassa esitän aivan lyhyesti huomioita jaottelun esimodernista historiasta, jossa ongelmaa oli jo vuosisatoja ennen Leibnizia tutkittu erityisesti logiikan eli dialektiikan osana.

## SAKSALAINEN VALISTUS: HÄMÄRYYDEN JA SELKEYDEN FILOSOFIA

Ei ollut pelkästään logiikan sisäisen kehityksen tulosta, että ideoiden jako selkeisiin ja hämäriin tuli Euroopassa suosituksi

1600-luvun lopulta lähtien. Valohämy sekä kirjaimellisessa että kaikissa mahdollisissa vertauskuvallisissa merkityksissä oli tieteiden rajat ylittävä jaottelukriteeri paradigmaista riippumatta.

Luonnonfilosofiassa esimerkiksi Pierre Gassendi (1592-1655) jakoi koko häntä edeltäneen filosofian perinteen selkeyden ja hämäryyden edustajiin. Eroa oli se, perustuiko filosofia hämäriin sielullisiin periaatteisiin sekä aineen ja hengen sotkemiseen (kuten Aristoteleella tai uudemmilla okkultisteilla) vai havaintoihin perustuvaan todennäköiseen päätelyyn (Pyrrhon, Epikuros). Gassendi itse halusi asettua jälkimmäisen perinteen jatkeeksi ja atomiopin takaaman selkeyden puolustajaksi. Athanasius Kircherin *Ars magna lucis et umbrae* (”Valon ja varjon suuri tiede”) puolestaan ilmestyi 1646 ja tarjosi toisenlaisen vaikutusvaltaisen mallin maailmankaikkeuden järjestämiseksi valon ja varjon vaihtelulle perustuvien analogioiden mukaan. Kircherin suureen tieteeseen viittasi vielä 1700-luvun lopulla yksi Porthanin dissertatiossa mainituista nimistä, Johann George Sulzer, teoksessaan *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* (hakusana ’Licht und Schatten’: Sulzer 1793, osa III, 247-248).

Valohämyn käsitehistorian kannalta kiinnostava on myös Sulzerin esittely termin saksalaisesta muodosta ’Helldunkel’, jonka Sulzer määrittelee uudeksi taidesanaksi – ”ein neues Kunstwort” – ja vastineeksi ranskalaisten termille ’clair-obscur’<sup>2</sup>. Uusi kiinnostus tieteen ja taiteen valööreja kohtaan siis synnytti myös uutta sanastoa.

Suoremmin logiikkaan ja tietoteoriaan kytkeytyvillä alueilla Christian Wolff kuitenkin oli se suodatin tai systematisoija, joka kaikenkattavassa rationalismissaan sovelsi jakoa selkeisiin ja hämääriin ideoihin. Wolffin latinan- ja saksankielisen filosofian vaikutus Euroopan yliopistoissa, myös Turun akatemiassa<sup>3</sup>, takasikin leibnizilaiselle ideoiden jaottelulle laajan levikin.

Käsityksen jaottelun kattavuudesta Wolffin laajassa tuotannossa saa Heinrich Adam Meissnerin sanakirjasta *Philosophisches Lexicon aus Christian Wolffs sämtlichen deutschen Schriften*, joka ilmestyi jo Wolffin elinaikana. Jako selkeisiin ja hämääriin, tarkkoihin ja epätarkkoihin liittyi Wolffilla paitsi hakusanaan 'Begriff' (*notio, idea*) myös sanaan 'Gedanke' (*perceptio, cogitatio*: Meissner 1737/1970, 59, 210-215). Wolffin filosofiassa jaottelu liukuikin portaattomasti osa-alueelta toiselle, logiikasta psykologiaan ja metafysiikasta teologiaan. Saksankielisessä logiikassaan Wolff pohtii pitkään hämäärien ideoiden tai käsitteiden syitä, varustuen jo vanhemmasta logiikasta tuttuja kategorioita uudenslaisilla esimerkeillä. Käsite on hämääri jos esimerkiksi havainnon kohde on valtavan pieni, kaukana meistä tai meille aivan tuntematon asia. Hämääryys voi myös olla seurausta tarkkaavaisuuden puutteesta. Näin on esimerkiksi kun satunnainen kulkija kävelee puutarhassa tuntemattomien kasvien ohi, joiden nimet seurassa kulkeva puutarhuri kyllä mainitsee, mutta joita toinen ei kuule, koska hänen ajatuksensa ovat vastaantulevassa naisessa<sup>4</sup>. Jumalan ajatteluun puolestaan liittyivät Wolffin metafysiikan esimerkit selkeydestä ja hämääryydestä<sup>5</sup>.

Samat jaottelut toistuivat myös psykologiassa, joka kehittyi saksalaisen valistuksen aikana itsenäisenä tiedonalana. Teoksensa *Psychologia empirica* alkupuolella Wolff mainitsee empiirisen psykologian perustuvan logiikan periaatteille: empiirisen psykologian tehtävä on lujittaa periaatteet kokemuksen avulla. Niinpä perseptioiden ja ideoiden tarkastelun lähtökohtina ovatkin tutut oppositioparit selkeyden ja hämääryyden ympärillä<sup>6</sup>. Vastaavat jaottelut löytyvät myös Wolffin rationaalista psykologiasta.

Turun akatemian opinnäytteessä Porthan viittailee sekä tähän leibnizilais-wolffilaiseen perinteeseen että esimerkiksi John Lockeen. Useaan otteeseen Porthan mainitsee käyttävänsä termejä *Leibnitiano sensu*, leibnizilaisessa merkityksessä. Porthanin käyttämissä lähteissä juopa Locken ja Leibnizin edustamien suuntausten välillä tulee selvästi esille. Esimerkiksi sopii Samuel Christian Hollmann, jonka opissa Tübingenissä kävi myös ruotsalais-suomalaisia opiskelijoita<sup>7</sup>. Hollmann valitti teoksessaan *Philosophia rationalis, quae logica vulgo dicitur*, että jaottelut selkeisiin ja hämääriin sekä tarkkoihin ja epätarkkoihin ideoihin ovat hänen aikanaan – 1700-luvun jälkipuolella – siinä määrin yleistyneet ja latistuneet (*pervulgatae*), että monet ovat onnistuneet esittämään koko ja-

ottelun hämääriä ja epätarkasti. Kriittiseen sävyyn Hollmann mainitsee Descartesin ja John Locken esitykset. Sankariauktoriteeteiksi nousevat tietenkin Leibniz ja Wolff.<sup>8</sup> Samanlaisia poleemisia äänenpainoja heijastelee ajoittain myös Turun dissertatio.

Kritiikki sekä Descartesia että Lockeä kohtaan oli pitkälti lähtöisin Leibnizin kynästä. Kuten ohessa suomenetusta tekstistäkin käy ilmi, Leibnizin mukaan aksioma selkeän ja tarkan perseption totuudesta on hyödytön, ellei ideoiden jaottelua viedä pitemmälle kuin mitä Descartes teki. John Lockekin määritteli – Leibnizin mukaan – ideoiden lajeja epätarkasti. Locken *Essay Concerning Human Understanding* ilmestyi 1690 ja Leibniz kirjoitti siihen melko nopeasti kommentaarin eli teoksen *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, joka tosin julkaistiin vasta 1765. Locken ideoiden jaottelua käsittelevästä kohdasta Leibniz toteaa, että Locken määritelmistä ei esimerkiksi voi päätellä, mitä eroa on selkeillä ja tarkoilla ideoilla<sup>9</sup>.

Turun akatemian opinnäytteen mainitsemat lähteet osoittavat, että 1700-luvun lopulle tultaessa aihepiiri oli eriytynyt kansallisten filosofioiden karsinoihin. Etupäässä saksankielisissä lähteissä ei juuri viitata niihin ranskalaisnimiin, jotka Descartesin jälkeen olivat vauhdittaneet perseption teorioihin liittyviä debatteja: Antoine Arnauldin (1612-1694) ja Nicolas Malebranchen (1638-1715).

Tällä huomiolla on merkitystä mietittäessä ideoiden jaottelun modernistumista. Esimerkiksi Malebranchen *Recherche de la vérité* (1674-1675) perustui vahvasti kirkkoisä Augustinuksen ja Descartesin ajatteluun. Ja vaikka monissa suurissa kysymyksissä Malebranche ja Arnauld olivat tunnetusti eri linjoilla, myös Arnauldin kirjoituksissa – ideoiden jaottelujen kannalta on merkitystä teoksilla *La Logique ou l'art de penser* (1662, yhdessä Pierre Nicolen kanssa) ja *Des vraies et des fausses idées* (1683) – yksi keskeinen oppi-isä oli Augustinus. Onkin sanottu, että pääpiirteissään augustinolaiset käsitykset sisäisestä varmuudesta tai vapaasta tahdosta sekä kartesiolainen rationalismi olivat kohtalaisen helposti yhteensovitettavissa<sup>10</sup>.

Jos keskiajan katolisen teologian ja varhaismodernin rationalismin symbioosi rakentuikin Arnauldin ja Malebranchen kirjoituksissa, 1700-luvun jälkipuolen saksalaislähteissä aika ja kulttuuri oli toinen. Viittauksia ranskalaisiin oppi-isiin, ylistettyä tai kritisoitua Descartesia lukuunottamatta, ei juuri esiinny.

#### IDEOIDEN JAOTTELUN ESIHISTORIASTA

Edellä mainituista 1700-luvun lähteistä loistavat poissaolollaan myös ne antiikin ja keskiajan filosofiat, joista ideoiden jaottelut ja niihin liittyvät kiistat olivat peräisin. Otan seuraavassa esille aivan lyhyesti Karneadeen ja Sekstos Empeirikoksen, mutta matkalla 1600-1700-luvulta antiikkiin voi ohimennen poimia myös tärkeitä keskiajan nimiä.

Augustinus (354-430) nousi jo esille. Esimerkiksi kirjoituksessa *De dialectica* (8.14) Augustinus käsitteli hämääryyttä ja selkeyttä tavalla, joka heijasteli stoalaisten käsityksiä kielestä ja tiedosta. Toinen keskiajan filosofi, jonka vaikutus tuntui vielä 1600-luvun yliopistoissa oli Duns Scotus (n. 1265-1308). Erilaisia perseption tapoja (*concupi primo – non primo; perfecte – imperfecte; distincte – confuse*) sisältää mm. Duns Scotuksen teos *Theoremata subtilissima* (esimerkiksi Theorema X).

Logiikan tai dialektiikan tradition tiimoilta löytyvät myös antiikin ideoiden jaottelut. Koulukunnat kiistelivät totuuden kriteerien määrittelyssä siitä, tulisiko totuuden

tai varmuuden takeena pitää aistihavaintoa, järkeä vai jotakin muuta. Kirjoituksessaan ”Loogikkoja vastaan” Sekstos Empeirikos (n. 150-250) sekä kokosi yhteen muiden esittämiä teorioita että perusteli oman skeptisen kantansa tiedon luonteesta.

Sekstos aloittaa keskustelunsa presentaatiosta viittaamalla Karneadeen (n. 214-129 eKr.) koulukuntaan ja sen pyrkimykseen lajitella todennäköisyyden eri asteita. Karneades oli vastustanut stoalaisten käsitystä varmoista totuuden kriteereistä väittämällä, ettei ole olemassa mitään takuuvarmaa perustetta tosien ja epätosien mielikuvien erottamiseksi. Karneadeen koulukunnan mukaan sen sijaan oli mahdollista puhua enemmän tai vähemmän todennäköisistä (eli vakuuttavista) mielikuvista tai havainnoista. Skeptinen pyrrhonismi – jota Sekstos Empeirikoskin edusti – vei epäilyn vielä pitemmälle: ei ole mahdollista erottaa edes todennäköistä havaintoa epätodennäköisestä.

Tässä yhteydessä mielenkiintoinen on erityisesti yksi Karneadeen koulukunnan nimissä kulkevista kriteereistä. Sekstos Empeirikoksen tekstiä seuraten, Karneadeen presentaation lajit olivat lyhyesti esitettyinä seuraavat. Todennäköisyysteorian perustaksi Karneades tarkasteli havaitsemisen kahtalaista luonnetta. Presentaatio (’fantasia’) on suhteessa sekä kohteeseen, jota presentoidaan että siihen, missä presentaatio tapahtuu, toisin sanoen subjektiin. Suhteessa kohteeseensa presentaatio on joko tosi tai epätosi. Suhteessa kokevaan subjektiin presentaatio puolestaan on joko todennäköinen (eli vakuuttava) tai epätodennäköinen. Näistä epätosi ja epätodennäköinen presentaation laji eivät kuulu kriteereihin.

Kelpuutetuista lajeista todennäköinen presentaation laji puolestaan jakautuu edelleen kahteen alalajiin, hämäärään ja selkeään. Hämäärää (amudra) lajia edustavat esimerkiksi ne, jotka havaitsevat epätarkasti eivätkä tarkasti. Tämä voi olla seurausta tarkastellun kohteen pienuudesta, välimatkasta tai näkökyvyn heikkoudesta. Selkeä laji puolestaan on, paitsi todennäköinen, vieläpä sitä hyvin voimakkaasti.<sup>11</sup>

Hämärä laji ei Karneadeen koulukunnalle tietenkään kelvannut kriteeriksi, koska se ei ilmaise selkeästi itseään eikä sitä, mikä sen aiheutti. Ideoiden lajit ja hämäryyden syyt kuitenkin osoittautuivat elinvoimaisiksi keskiajan filosofiassa ja 1600- ja 1700-lukujen määritelmässä, kuten edellä on nähty.

#### KOHTI MODERNIA VALOHÄMÄYÄ

Selkeyden filosofia ja sen tunnistamiseksi määritellyt hämäämät lajit siis eivät syntyneet uuden ajan rationaalisen val(a)istuksen myötä. Tosin ne saivat uutta vauhtia niin modernin rationalismin, empiristisen luonnonfilosofian kuin optiikankin uusista teeseistä. Tässä kirjoituksessa tarkastellut termit ovat edelleenkin käytössä teknisinä termeinä esimerkiksi retoriikan ja (ei-formaalin) logiikan teorioissa. Filosofisen valohämyn historia on viime vuosina jatkunut elinvoimaisena myös katseen historiassa ja fenomenologiassa (ks. Birnbaum, n&n 4/97) sekä filosofisen estetiikan perinteessä.

#### VIITTEET

(Artikkelin kirjoittaja on laatimassa kielellisen ja tiedollisen hämäryyden historiaa Quintilianuksesta 1700-luvulle)

1. Porthan 1789, 2-3
2. Sulzer 1792, osa II, 568
3. ks. Rein 1908, 167-207
4. Wolff 1965, I.23, 135
5. Wolff 1983, III.196, 110
6. Wolff 1736, Prol., 1-5
7. Esim. Frängsmyr 1972, 206
8. Hollmann 1767, II.50, 137-139
9. Vrt. Locke 1972, II.29 [”Of clear and obscure, distinct and confused ideas”], 306-314 sekä Leibniz 1996, II.29, 255-256
10. Vance Buroker 1996, xx-xxi
11. Sekstos Empeirikos 1961, 1.171-172, 92-93

#### LÄHTEET

- Arnauld, A. & Nicole, P., *Logic or the Art of Thinking*. Transl. and ed. by J. Vance Buroker (Cambridge Texts In the History of Philosophy). Cambridge University Press 1996
- Arnauld, A., *On True and False Ideas. New Objections to Descartes’ Meditations and Descartes’ Replies*. Transl. by E.J. Kremer (Studies In the History of Philosophy, Vol. 7). The Edwin Mellen Press 1990
- Frängsmyr, T., *Wolffianismens genombrott i Uppsala. Frihetstida universitetsfilosofi till 1700-talets mitt*. Acta Universitatis Upsaliensis 26. Uppsala 1972
- Hollmann, S.C., *Philosophia rationalis, quae logica vulgo dicitur*. (Editio avctior et emendatior) Göttingen 1767
- Leibniz, G.W., *New Essays on Human Understanding*. Transl. and ed. by P. Remnant and J. Bennett (Cambridge Texts In the History of Philosophy). Cambridge University Press 1996
- Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*. 2 vols. (Everyman’s Library) Dutton 1972 (1961)
- Malebranche, N., *The Search after Truth & Elucidations of The Search after Truth*. Transl. and ed. by T.M. Lennon and P.J. Olscamp (Cambridge Texts In the History of Philosophy). Cambridge University Press 1997
- Meissner, H.A., *Philosophisches Lexicon aus Christian Wolffs sämtlichen deutschen Schriften*. Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Bayreuth und Hof 1737 (Instrumenta philosophica, Series lexica III). Stern-Verlag Janssen & Co. 1970
- Porthan, H.G. [resp. E. Stadius], *Dissertatio academica de ideis hominum obscuris*. Aboae, Typis Frenckellianis 1789
- Rein, Th., *Filosofins studium vid Åbo Universitet*. (Åbo Universitets lärdomshistoria 10.) Skrifter utgifna af svenska Litteratursällskapet i Finland LXXX, 1908
- Sekstos Empeirikos = Sextus Empiricus, *Against the Logicians*. With an English translation by R.G. Bury (Loeb: Sextus Empiricus in four volumes, Vol. 2). London: Heinemann & Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1961
- Sulzer, J.G., *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, osat II-III. (Neue verwehrte zweyte Auflage) Leipzig 1792-1793
- Vance Buroker, J., ”Introduction” teokseen Arnauld 1996
- Wolff, C., *Psychologia empirica*. Editio novissima emendatior. Verona 1736
- Wolff, C., *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit* (”Deutsche Logik”). Gesammelte Werke I.1. Georg Olms 1965
- Wolff, C., *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (”Deutsche Metaphysik”). Gesammelte werke I.2. Georg Olms 1983

# TYHMÄ KUIN MAALARI? LEIBNIZ JA TAITEELLISEN TIEDON OLEMUS

*G.W. Leibniz, joka kirjoitti lähes kaikesta, ei kirjoittanut mitään erillistä tekstiä kaunotaiteista. Tästä huolimatta voidaan puhua jonkinlaisesta leibniziaanisisesta estetiikasta. Erityisesti Leibnizin lyhyellä artikkelilla Mietiskelyjä tiedosta, totuudesta ja ideoista oli oma taustaosuutensa kun A.M. Baumgarten vuonna 1750 määritteli estetiikan tehtävänä alaa tieteiden järjestelmässä.<sup>1</sup> Seuraavassa en kuitenkaan pohdi estetiikan kysymyksiä, vaan tarkastelen lyhyesti Leibnizin mainintaa taiteilijoista tyypillisinä henkilöinä, joiden tieto on epätarkkaa.*

Leibnizin mukaan maalarit ja muut taiteilijat kyllä tietävät mikä teos on tehty hyvin ja mikä ei, mutta he eivät osaa eritellä tätä tietoaan sen tarkemmin. He tietävät, että taideteoksen tekee hyväksi jokin siinä oleva ominaisuus, mutta he eivät kuitenkaan osaa sanoa mikä se on. Taiteilijat esiintyvät tässä yhteydessä tietenkin vain esimerkkinä, eikä Leibnizin tarkoitus ole sen paremmin pilkata heitä tai vertailla heidän älyään ja ymmärrystään muiden ammattikuntien edustajiin. Tästä huolimatta maalareista saattaa jäädä lukijalle hieman tyhmänlainen kuva. Tasapainon vuoksi liitänkin artikkelin loppuun pienet sitaattit kahden tunnetun 1900-luvun taiteilijan teksteistä.

Taiteilijoiden käyttäminen esimerkkeinä filosofisessa kirjallisuudessa on vanhaa perua. Platon, joka ei yleisen tulkinnan mukaan erityisemmin arvostanut taiteita, vertasi valtiojärjestystä pohtivia filosofeja kuitenkin nimenomaan kuvataiteilijoihin:

[...] Kieltäytyvätkö he uskomasta meitä kun sanomme, ettei valtiosta voi tulla onnellista elleivät sitä ole luonnostelleet sellaiset taiteilijat, joilla on käytössään jumalallinen esikuva?

— Eivät he enää suhtaudu vihamielisesti, jos he tämän huomaavat. Mutta millaista luonnosta sinä tarkoitat?

— He ottavat eteensä valtion ja ihmisluonteet niin kuin taulun ja pyyhkivät sen ensin puhtaaksi, mikä ei olekaan helppo tehtävä. He eroavat näet muista jo siinä, etteivät suostu olemaan tekemisissä yksityisen ihmisen eikä valtion kanssa eivätkä kirjoittamaan lakeja, elleivät saa taulua puhtaana eteensä tai ensin puhdistaa sitä itse.

— Se onkin oikein.

— Tämän jälkeen he piirtävät hahmotelman valtiojärjestyksestä, eikö niin?

— Niin juuri.

— Työn kestäessä he tietysti katsahtavat vähän väliä suuntaan tai toiseen, vuoroin siihen mikä on olemukseltaan oikeaa, kaunista, järkevää ja niin edelleen, vuoroin siihen mitä ovat tekemässä inhimillisestä materiaalista. He sekoittavat ja yhdistelevät eri toiminnoista

kokoon ihmisen kuvan pitäen silmällä sitä, mitä jo Homeros sanoo jumalaiseksi ja jumalankaltaiseksi, kun se ilmenee ihmisesä.

—Aivan oikein.

—Välillä he pyyhkivät jotain pois ja sitten lisäävät jotakin saadakseen nämä inhimilliset luonteet niin mieluisiksi jumalille kuin suinkin.

—Siitä mahtaa syntyä ainakin erittäin kaunis kuva.<sup>2</sup>

Platonin kuvaus taiteilijoiden työstä on ansiokas. Siinä esitetään ne taideteoksen valmistusprosessin osa-alueet, jotka eivät ole viimeisten vuosituhanten aikana miksikään muuttuneet: idean ja aistihavainnon tarkkaaminen ja yhdisteleminen sekä valmistettavan teoksen reflektointi ja korjaileminen. Platon käyttää taiteilijan työprosessia vertauksena filosofisesta työstä. Sekä siinä että maalauksen tekemisessä on tärkeää päästä aloittamaan puhtaalta pinnalta.

Myös Descartes käyttää vertausta taiteilijoista ja tyhjää taulusta. Tällä kertaa kyse ei ole kuitenkaan filosofien työstä vaan ihmisen tiedosta yleensä:

— [Maineikas (*Eudoxe*):] [...] Millainen on ihmisten ensimmäinen tietoisuus ja missä osassa sielua se asustaa? Ja miksi se on alunpitäen niin puutteellinen?

— [Tietäväinen (*Epistemon*):] Minusta näyttää siltä,



että voimme  
selittää kaiken  
erittäin selkeästi ver-  
taamalla lapsen mielikuvit-  
tusta [tyhjänä] odottavaan tau-

luun, johon hahmotellaan meidän ideamme, jotka ovat kuin luonnon mukaan piirrettyjä asioiden kuvia. Aistit, taipumukset, opettajat ja ymmärrys ovat ne eri taiteilijat, jotka työskentelevät teoksen parissa. Ensimmäisinä työhön käyvät ne, jotka ovat vähiten päteviä, nimittäin puutteelliset aistit, sokea vaisto ja sopimattomat lastenhoitajat. Paras, eli ymmärrys saapuu vasta viimeisenä, ja vasta oltuaan monta vuotta oppipoikana, joka pitkään seurasi mestareiden esimerkkiä ennen kuin ryhtyi korjaamaan heidän tekemiään virheitä. Tämä on, minun nähdäkseni, yksi tärkeimmistä syistä siihen miksi tietäminen on meille vaikeaa. Sillä aistimme eivät näe mitä on karkeiden ja yleisten asioiden tuolla puolen, meidän luonnollinen taipumuksemme on täysin pilalla, ja mitä tulee opettajiimme, joista voi epäilemättä löytyä oikein oivallisiakin, he eivät voi pakottaa meidän uskoamme ottamaan vastaan heidän järkiperusteitaan ennen kuin ymmärryksemme on tehnyt työnsä ja tutkinut ne.

Se [ymmärrys] onkin kuin erinomainen maalari, joka palkataan laittamaan viimeiset värikerrokset nuorten oppipoikien tekemään huonoon tauluun. Turhaan hän harjoittaisi kaikkia taiteensa sääntöjä korjatakseen kuvaa vähän kerrallaan, hieman sieltä ja täältä, ja lisääisi kaiken sen mikä puuttuu, jos hän ei saisi korjattua suuria virheitä jotka johtuvat siitä, että piirros on alkujaan väärin käsitetty, hahmot on aseteltu kehnosti ja suhteet on havainnoitu huonosti.

— [Maineikas (*Eudoxe*):] Vertauksesi paljastaa mainiosti ensimmäisen eteemme tulevan esteen, mutta et selvittä mitä sen välttämiseksi pitäisi tehdä. Minusta tuntuu nyt että maalarisi toimisi paremmin jos hän aloittaisi taulun kanssa alusta, pyyhkisi ensimmäiseksi sienellä pois kaikki jäljet eikä kuluttaisi aikaa korjailuun. Vastaavalla tavalla kun ihminen saavuttaa tietyn rajan, jota nimitämme itsetajunnan iäksi, tulisi hänen rehellisesti poistaa mielikuvituksestaan kaikki puutteelliset ideat jotka ovat sinne joskus jälkensä jättäneet. Sen jälkeen hänen tulisi alkaa todenteolla muodostamaan uusia [ideoita] ja käyttää ymmärryksensä koko taito niin hyvin, että vaikka hän ei pääsisikään täydellisyyteen, niin hän ei voi vierittää syytä aistien heikkoudelle tai luonnon epäjärjestykselle.

— [Tietäväinen (*Epistemon*):] Tämä parannuskeino olisi erinomainen, jos sitä olisi helppo käyttää, mutta etköhän unohda että ensimmäiset uskomukset jotka saapuvat mielikuvitukseemme painautuvat sinne niin tiukasti että pelkkä tahtomme ei pysty niitä pyyhkimään pois ellei se kutsu apuun vahvoja järkiperusteita.<sup>3</sup>

Descartesin esimerkissä painotus on hieman toinen kuin Platonilla. Nyt taiteilijoita on moneen lähtöön ja suuri osa heistä on työssään täysin osaamattomia; tämä epäilemättä vastaa todellista tilannetta nykyisessäkin taidemaailmassa. On kuitenkin olemassa ainakin yksi muita parempi taiteilija, joka kykenee tekemään kunnollisen kuvan. Kysymykseksi nousee se kannattaako ryhtyä korjailemaan alunpitäen huonosti tehtyä kuvaa vai pitäisikö aloittaa puhtaalta pinnalta. Kristillisessä kontekstissa tulee väistämättä mieleen, että Jumala ("Suurin taiteilija") ei epäroinyt tässä kohdin, vaan pyyhki pilalle menneen kuvan vedenpaisumuksella pois ja yritti vielä kerran uudestaan.

Platonin esimerkissä filosofit/taiteilijat nimenomaan kieltäytyvät korjailemasta vanhaa ja haluavat tehdä kaiken itse alusta pitäen. Aiemmat, kehnot luonnostelmat ovat Platonin mukaan valtion ja ihmisluonteiden jälkiä. Descartesin esimerkissä pätevä taiteilija on puolestaan ymmärrys ja kehoja tuherruksia tekevät taas aistit, sokea vaisto ja hoivahenkilöt. Heidänkin jälkensä olisi syytä pyyhkiä pois taulusta ja antaa ymmärryksen tehdä parempi teos. Rinnakkain asetettuina Platonin ja Descartesin vertaukset kertoisivat, että filosofit ja ymmärrys kuuluvat yhteen ja vastaavasti toisiinsa kietoutuvat ihmisluonteet, valtio, aistit, sokea vaisto jne.

Leibniz tunsi molemmat edellä siteeratut tekstit. Descartesin keskeneräiseksi jäänyt dialogi, jota ei julkaistu kirjoittajansa elinaikana, on säilynyt meille fragmenttina itse asiassa juuri Leibnizin omistamasta kopiosta vuodelta 1676, siis ajalta ennen *Mietiskelyjen* kirjoittamista. Leibnizin oma esimerkki taiteilijoista ei kuitenkaan asetu suoraksi jatkoksi Platonin ja Descartesin vertauksille. Ajatus tyhjästä taulusta ei ylipäätään sopinut yhteen hänen filosofiansa kanssa, seikka joka osaltaan sai hänet laatimaan vastineen Locken teokseen *An Essay Concerning Human Understanding*. Toisekseen Leibniz oli tietoinen muistakin

varhaisemmista taiteilija-vertauksista, esimerkiksi Plotinoksen käyttämistä. *Mietiskelyissä* onkin useampia kuvataiteellisia viittauksia. Esiin voi nostaa esimerkiksi kohdan missä Leibniz luettelee erilaisia syitä. Se noudattaa suoraan Aristoteleen tekstiä, jossa puhutaan mm. kuvanveistotaidosta ja pronssista patsaan syinä ja todetaan, että Polykleitos ja kuvanveistäjä ovat eri tavalla kuvapatsaan syitä, koska kuvanveistäjälle Polykleitoksena oleminen on vain aksidentaalista.<sup>4</sup> Hieman edempänä tekstissä Leibniz käyttää edelleen kuvanveistoon liittyvää vertausta puhuessaan ideoista joita emme aktuaalisesti ajattele, ja koko esseeseen päätyttyä hienoon kuvaan keskenään sekoitetuista väripigmenteistä.

Palataanpa kuitenkin taiteilijan ongelmaan. Yleisesti ottaen on selvää, että Leibnizin esimerkin puutteellisessa tiedossa elävä taiteilija on lähempänä Descartesin kehoja tuhertajia ja Platonin ”ihmisluonteita” kuin filosofeja tai selkeää ymmärrystä. Leibnizin taiteilijan selkeä mutta epätarkka tieto perustuu aistinvaraiseen asioiden hahmottamiseen, silmämääräiseen arviointikykyyn, ei analyttiseen ajatteluun. Jos soveltaisimme leibnizilaiseen taiteilijaan Platonin ja Descartesin vaatimusta, niin hänen tuhrunsa tulisi kaikesti pyyhkiä pois ja antaa tilaa filosofi-taiteilijalle, joka selkeästi, tarkasti ja adekvaatisti selittää mitä taide todella on.

Omasta, taiteellisesta näkökulmastani vaikuttaisi hie-man siltä, että Leibniz itse ei halunnut korostaa filosofian arvoa, vaan hän puolsi esimerkillään taiteen erillisyyttä suhteessa rationaaliseen päättelyyn. Viitteitä tästä antaa se, että tekstissä taiteilijoiden todetaan kuvailevan teoksesta puuttuvaa ominaisuutta sanoin *nescio quid*, ”jokin en tiedä mikä”. Ilmaisuu oli ranskalaisessa muodossaan *je ne sais quoi* yleinen 1600-luvun keskusteluissa taiteesta ja mausta, ja alleiviisi kielen ja rationaalisen lähestymistavan rajoittuneisuutta taiteen äärellä. Sivistyneeltäkin vastaanottajalta taideteokseen jää aina jotakin mikä on sanojen tavoittamattomissa.<sup>5</sup>

**L**opuksi pieni näkökulma asiaan taulun toiselta puolen. Jos taiteilijaa on käytetty esimerkkinä filosofi-sessa kirjallisuudessa, niin miten heiltä itseltään sujuu filosofinen ajattelu? Valitsin tähän näyttöksi kaksi varsin ilmeistä esimerkkiä. Käsitetaiteen kantaisä Marcel Duchamp oli monia aikalaistaiteilijoitaan paremmin perillä filosofisesta traditiosta. Hänen sanoissaan voikin löytää erottelun selkeän ajattelun ja toteutuneen mutta samean taideteoksen välillä:

En ole lakannut maalaamasta. Jokaisen maalauksen täytyy olla olemassa ajatuksissa ennen kuin se siirretään kankaalla ja se menettää aina jotain kun se maalataan. Näen maalaukseni mieluummin ilman tuota samentumista.<sup>6</sup>

Duchampin vitsikäs kommentti johtaisi tietenkin siihen, että selkeisiin ja tarkkoihin ideoihin keskityttäessä varsinainen maalaaminen voitaisiin lopettaa. Duchamp olettaa ajatuksissa luodun teoksen, jolla ei ole sosiaalista ulottuvuutta ja josta ei voi perinteisessä mielessä keskustella, olevan riittävän valmis. Kiinnostavampi ajatus hänen lausumassaan liittyy kuitenkin maalausten ”samentumiseen”. Entäpä jos tämä ominaisuus onkin juuri keskeisellä sijalla siinä mitä nimitämme taiteeksi? Toisin kuin loppuun asti viety analyysi, taideteos jättää itseensä epätarkkoja kohtia joita ei voida eikä tulekaan selvittää; *je ne sais quoi*. Paljon riippuu nyt omasta lähestymistavastamme,

mutta voitaisiin ajatella että Leibnizin esimerkissä taiteilijan tieto ei välttämättä ole huonompaa kuin tarkka tieto, ainoastaan omanlaistaan. Tämä näkökulma on nostettu esiin myös Baumgartenin yhteydessä.<sup>7</sup>

”Maalaaminen ei ole maalausten tekemistä, se on tietoisuuden kehittämistä”, toteaa taidemaalari Agnes Martin.<sup>8</sup> Hän ei kuitenkaan tarkoita tällä samansuuntaista kehitystä kuin edellämainitut filosofit, vaan asetuu selkeästi Descartesin esimerkin kaltaista ajattelua vastaan:

Niin, elämä voi olla hyvin monimutkaista, mutta kurinalaisuus auttaa meitä palaamaan yksinkertaisuuteen, jolloin reagoimme jälleen niin kuin lapsena ja ymmärrämme ajatuksia ja havaintoja lasten tavoin. Mutta se ei ole paluuta lapsuuteen, ymmärräthän, sillä meillä on tietoisuus, jonka olemme vain päästäneet hämärtymään. Tietoisuus ja havaintokyky, se on asioiden intuitiivista ymmärtämistä.<sup>9</sup>

Martin nostaa etusijalle sen epäanalyttisen ja aistipohjaisen ajattelun jota Descartesin esimerkissä pidettiin kehoon ja jota ehdotettiin jopa poispyyhittäväksi. Intuitiivinen ymmärtäminen, joka Leibnizin *Mietiskelyissä* asetuu analyttisten tikapuiden yläpuolelle, Jumalan tiedoksi, on Martinille puolestaan yhteydessä suoriin aistihavaintoihin ja lapsen kykyyn ajatella ennen logiikan oppeja. Selkeä tietoisuus on Martinille nimenomaan lapsen tietoisuutta, hämääää taas se mikä kertyy sen päälle. Vaikka Martin ei suoraan hyökkää filosofeja vastaan sen enempää kuin hekkään taiteilijoita vastaan, niin voi kai sanoa filosofien ja taiteilijoiden näin puolustavan omia työkalujaan ja työtapojaan ja nimeävän *intuitiiviseksi* aina sen mikä heidän näkökulmastaan näyttää eniten tavoittelemisen arvoiselta.<sup>10</sup>

## VIITTEET

1. Leibnizin estetiikasta esim. Ernst Cassirer, *Leibniz' System in seinen Wissenschaftlichen Grundlagen*, 2. Auflage, Darmstadt 1962, s. 458-472.; Clifford Brown, ”Leibniz and Aesthetic”, *Philosophy and Phenomenological Research* 28,1 (1967). Leibnizin vaikutuksesta Baumgarteniin esim. Ursula Franke, ”Von der Metaphysik zur Ästhetik. Der Schritt von Leibniz zu Baumgarten”, *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongress Hannover 17-22 Juli 1972, Bd. 3.*, Steiner, Wiesbaden 1975, s. 229-240; Jyri Vuorinen, ”Baumgartenin estetiikka”, teoksessa *Taiteen kritiikki*, toim. Arto Haapala, Helsinki 1990
2. Valtio, 500e-501c, suom. Marja Itkonen-Kaila, *Teokset IV*, Otava, Helsinki 1981
3. La Recherche de la Verité par la Lumiere Naturelle, *Oeuvres*, ed. Adam & Tannery, vol. X, Paris 1966, s. 506-509. Suomennos kirjoittajan.
4. *Fysiikka*, 195a5-195b14, suom. Tuija Jatakari ja Kati Näätsaari, Gaudeamus, Helsinki 1992
5. *Je ne sais quoi* esiintyy ranskalaisessa kirjallisuudessa mm. Pascalilla: ”Joka tahtoo täysin oppia tuntemaan ihmisen turhamaisuuden, tarkatkoon vain rakkauden syitä ja vaikutuksia. Syynä on *jokin en tiedä mikä*.” (*Mietteitä*, suom. L.F. Rosendal, WSOY 1952, s. 82-83). Pascal viittaa tässä yhteydessä Corneilleen, mutta ilmaisun historia palautuu aina Augustinukseen asti. Kts. esim. *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1993
6. Yves Arman, *Marcel Duchamp pelaa ja voittaa*, suom. Kimmo Pasanen, Taide-lehti, Helsinki 1986, s. 94
7. Kts. Vuorinen, mnt.
8. Agnes Martin, *Hiljaisuus taloni lattialla*, suom. Kimmo Pasanen ja Pentti Saaritsa, Vapaa taidekoulu, Helsinki 1990, s. 97
9. Martin, mnt, s. 100.
10. Käsitelen aihetta myös esseessäni *On Artistic Knowledge: Notes for a Minor Platonic Exercise*, The Centre for the Study of Sculpture/ The Henry Moore Institute, Leeds 1996



***Pohjantähden maa/  
The Land of the North Star***

Yrjö Varpio

Katsaus suomalaisen kirjallisuuden kehitykseen

nid. 132 s./157 s. TUP 1993

**120 mk**

***Anti-Ahmavaara***

Yrjö Ahmavaara yhteiskuntatieteen mullistajana  
Heikki Mäki-Kulmala

nid. 160 s. TUP 1990

**120 mk**

***Demonic Texts and  
Textual Demons***

*The Demonic Tradition,  
the Self, and Popular Fiction*  
Ilkka Mäyrä

nid. 344 s. TUP 1993

**120 mk**

***Bodies Moving  
and Moved***

*A Phenomenological  
Analysis of the Dancing  
Subject and the Cognitive  
and Ethical Values of Dance Art*  
Jaana Parviainen

nid. 168 s. TUP 1998

**120 mk**

***Rakkaudesta filosofiaan***

Mikko Lahtinen (toim)

nid. 102 s. TAJU 1993

**80 mk**

***Höntsyä vai tehovalmennusta?***

Risto Honkonen & Juha Suoranta

Kriittinen kannanotto joukkueurheilun junioritonninnasta

nid. 194 s. TAJU 1999

**80 mk**

***Kriittisyyteen kasvu  
korkeakoulutuksessa***

Johanna Järvinen-Taubert & Päivi Valtonen (toim)

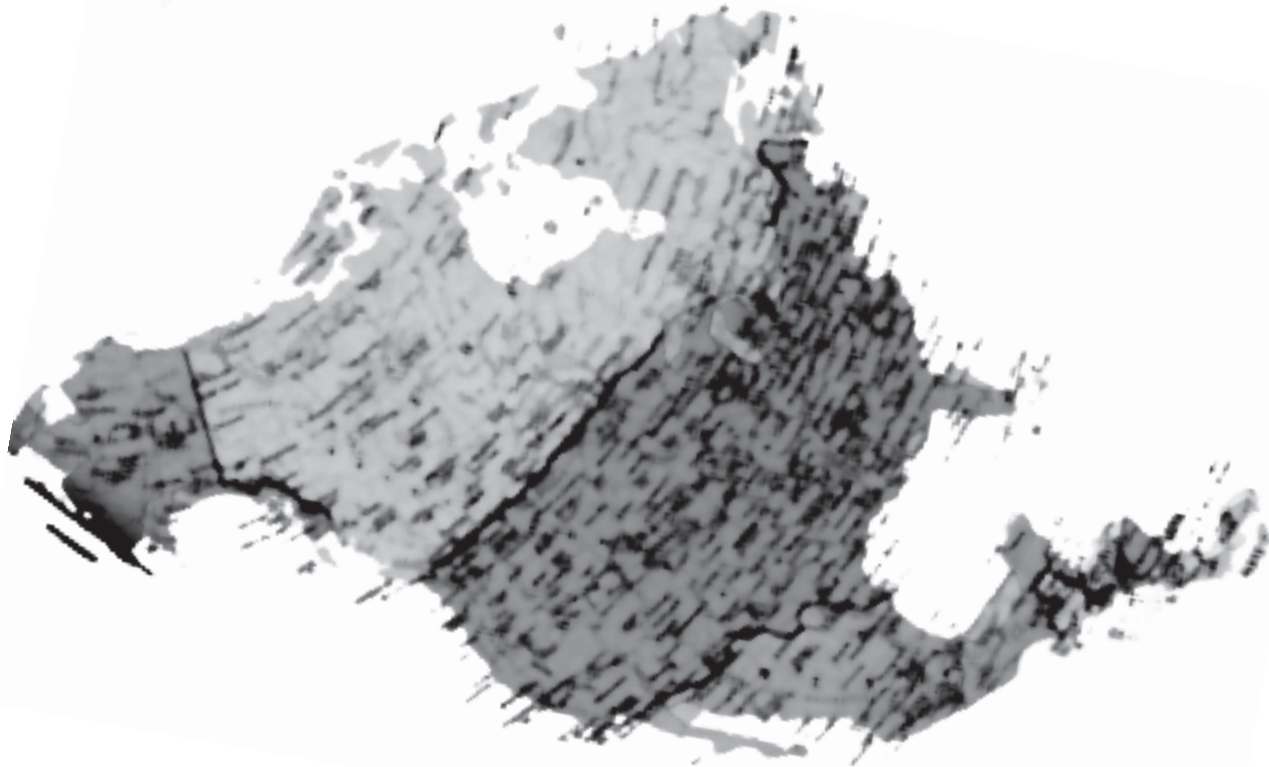
nid. 207 s. TAJU 1999

**80 mk**

# KILPIKONNAsAARI

## MAAILMANSYNTY IROKEESIEN, WYANDOTIEN JA HURONIEN KOSMOGONIAN MUKAAN

*Ensimmäisellä kansalla ei ollut maata maan päällä. Se asui taivaassa. Sattui niin, että päällikön tytär sairastui eikä mikään lääke häntä parantanut. Viisas vanhus neuvoi viemään tytön suuren puun luokse ja kaivamaan sen juuriltaan. Joukko kaivajia teki työtään, kun puu äkkiä alkoi vajota. Oksillaan se veti tytön mukaansa taivaan pohjaan syntyneestä reiästä.*



William Penn	1644-1718	PURITANISMI
Cadwallader Cohen	1688-1776	
Samuel Johnson	1696-1772	
Jonathan Edwards	1703-1758	
Benjamin Franklin	1706-1790	VALISTUS
John Woolman	1720-1772	
John Witherspoon	1723-1794	
Ethan Allen	1737-1789	
Thomas Paine	1737-1809	
James Wilson	1742-1798	
Thomas Jefferson	1743-1826	
Benjamin Rush	1745-1813	
Elihu Palmer	1764-1806	
William Ellery Channing	1780-1842	TRANSCENDENTALISMI
John C. Calhoun	1782-1850	KONSERVATISMI
Francis Wayland	1796-1865	
Laurens Perseus Hickok	1798-1888	
George Ripley	1802-1880	IDEALISMI
Ralph Waldo Emerson	1803-1882	
James Freeman Clarke	1810-1888	
Theodore Parker	1810-1860	
James McCosh	1811-1894	
Noah Porter	1811-1892	NATURALISMI
H. D. Thoreau	1817-1862	
Walt Whitman	1819-1892	
J. B. Stallo	1820-1890	
Joseph Le Conte	1823-1901	
Henry C. Brokmeyer	1828-1906	
Chauncey Wright	1830-1875	DARWINISMI
Maurice Conway	1832-1907	
Robert Green Ingersoll	1833-1899	
George H. Howison	1834-1916	
W. T. Harris	1835-1909	
Simon Newcomb	1835-1910	
Francis E. Abbot	1836-1903	
Charles S. Peirce	1839-1914	PRAGMATISMI
Thomas Davidson	1840-1900	
Oliver Wendell Holmes, Jr.	1841-1935	
Denton J. Snyder	1841-1925	
Ambrose Bierce	1842-1916	
John Fiske	1842-1901	
William James	1842-1910	
George T. Ladd	1842-1921	
George H. Palmer	1842-1933	
G. Stanley Hall	1846-1924	
Borden Parker Bowne	1847-1910	
Paul Carus	1850-1919	
George P. Adams	1851-1925	
Josiah Royce	1855-1916	

*Taivaan alla oli ääretön vesi, jonka pinnalla lipui  
kaksi kuikkaa. Ne kuulivat ukkosen jyrähtävän.  
Katsoessaan taivaalle ne näkivät, kun puu ja tyttö  
putosivat korkeuksista. Suuri runko painui poh-  
jaan. Kuikat pelastivat tytön veden varasta. Ne  
eivät halunneet, että niin kaunis olento hukkuisi.  
Kuikat uivat suuren viisaan kilpikonnän luokse,  
joka eläinten herrana heti kutsui kaikki  
neuvonpitoon.*

*Kun eläimet olivat kokoontuneet, viisas kilpikonnan  
kertoi, että taivaasta ilmestynyt nainen on merkki  
onnekkaasta tulevaisuudesta. Uponneen puun  
juurakossa täytyi olla maata tallella, se sanoi. Jos  
vain vähänkin siitä onnistuttaisiin hakemaan  
syvyyksistä, tytölle voitaisiin rakentaa saari kilpi-  
konnän selkään.*

*Kuikat johdattivat eläimet paikalle, johon  
outo puu oli pudonnut. Ensin sukelsi saukko, sitten  
piisami ja kolmanneksi majava. Kaikki viipyivät  
pitkään sukelluksissa. Kun ne vihdoin kukin vuo-  
rollaan nousivat pintaan, kuolivat ne lopen  
uupuneina. Sitten vanha naarassammakko tarjou-  
tui vapaaehtoiseksi. Kesti kovin kauan, ennen kuin  
se vihdoin palasi veden alta. Suotta huolestuneet  
eläimet riemuitsivat, kun sammakko sylkäisi  
suullisen maata suuren konnan kilven päälle.*

*Samassa maa alkoi nopeasti kasvaa kokoa.  
Kun se oli laajentunut luodon kokoiseksi, tyttö  
asetettiin sen kamaralle. Kaksi kuikkaa kiersivät  
uiden kaiken aikaa kasvavaa saarta. Lopulta siitä  
kehkeytyi nykyinen suuri maailmansaari suuressa  
meressä suuren kilpikonnän selässä.*

” Kilpikonnasaari – tämän mantereen van-  
ha/uusi nimi pohjautuu niiden ihmisten  
luomismyytteihin, jotka ovat asuneet tääl-  
lä vuosituhansia ja joista jotkut tänä päi-  
vänäkin viittaavat tällä nimellä ”Pohjois-Ame-  
rikkaan”. Kautta maailman tavataan ajatus  
maasta, jopa maailmankaikkeudesta, jota suu-  
ri kilpikonnan tai ikuisuuden käärme kannat-  
telee. Nimi: jotta voisimme nähdä itsemme tar-  
kemmin tällä vedenjakajien ja elämysyhteis-  
öjen mantereella – kasvivyöhykkeillä, fysio-  
grafisilla alueilla, kulttuuriseuduilla; luonnol-  
lisia rajalinjoja myöten. ”U.S.A.” osavaltio-  
neen ja piirikuntineen on mielivaltainen, epä-  
tarkasti asetettu päällinen kaikelle sille, mitä  
täällä todella on. Nämä runot puhuvat paikas-  
ta ja elämää ylläpitävistä energiaväylistä.  
Kaikki elävät olennot ovat pyörteitä virrassa,  
muotoutuvia turbulensseja, ”lauluja”. Maa,  
koko planeetta, on sekin elävä olento – oma-  
tahtinen. Angloilla, mustilla, chicanoilla ja kai-  
killa muilla, jotka rantautuivat näille töyräille,  
on vastaavia näkemyksiä omien vanhojen  
kulttuuriperinteittensä syvimmissä kerroksis-  
sa – afrikkalaisissa, aasialaisissa tai eurooppa-  
laisissa. Etsiydy takaisin näihin juuriin, näe  
muinainen solidaarisuutemme ja palaa sitten  
yhteiseen elämisen työhön Kilpikonnasaa-  
rella.”

Gary Snyder, ”Introductory Note”. Teoksessa  
Turtle Island. 7th pr. New Directions, New  
York 1974.

REALISMI

Thorstein Veblen	1857-1929
John Dewey	1859-1952
George Fullerton	1859-1925
James Edwin Creighton	1861-1924
A. N. Whitehead	1861-1947
C. A. Strong	1862-1940
Mary Whiton Calkins	1863-1930
G. M. Mead	1863-1931
Hugo Münsterberg	1863-1916
George Santayana	1863-1952
Irving Babbitt	1865-1933
Frank Thilly	1865-1934
A. W. Moore	1866-1930
Frederick J. E. Woodbridge	1867-1940
Arthur K. Rogers	1868- ?
John E. Boodin	1869- ?
E. S. Ames	1870-1958
Walter T. Marvin	1872-1944
William E. Hocking	1873- ?
Edwin B. Holt	1873-1946
Arthur O. Lovejoy	1873-1962
William P. Montague	1873-1953
Edgar A. Singer	1873-1955
E. G. Spaulding	1873-1940
James B. Pratt	1873-1944
Wilmon H. Sheldon	1875- ?
Ralph Barton Perry	1876- ?
David F. Swenson	1876-1940
Durant Drake	1878-1933
Walter B. Pitkin	1878-1953
Morris C. Cohen	1880-1947
Roy W. Sellars	1880-1973
C. J. Ducasse	1881-1969
Horace M. Kallen	1882- ?
C. I. Lewis	1883-1964
Edgar Sheffield Brightman	1884-1953
H. T. Costello	1885- ?
Will Durant	1885- ?
Leonard Bloomfield	1887-1949
George Boas	1891- ?
Stephen Pepper	1891-1961
Brand Blanshard	1892-1966
H. W. Schneider	1892- ?
Filmer S. C. Northrop	1893- ?
Harold Larrabee	1894- ?
Cornelius Benjamin	1897- ?
Charles Hartshorne	1897- ?
J. H. Randall, Jr.	1899- ?

JARKKO S. TUUSVUORI

# AMERICAN PHILO

JOHDATUSTA AMERIKAN FILOSOFIAAN

*I. Woodbridge Riley avaa teoksensa American Philosophy (1958, 1) likimain pakollisella de Tocqueville-sitaatilla. Eikä tuota kuuluisaa katkelmaa voi väistää tässääkään:*

*Luullakseni ei missään maassa sivistyneessä maailmassa piitata vähempää filosofiasta kuin Yhdysvalloissa. Amerikkalaisilla ei ole ikiomaa filosofista koulukuntaa; ja he välittävät perin vähän niistä kouluista, joihin Eurooppa on jakaantunut ja joiden nimetkin ovat heille vain hädintuskin tuttuja.*

*(de Tocqueville 1835-40/1990, II 13.)*

Riley jatkaa viittaamalla historian viekkauteen: ranskalaisarvion tarkisti 1904 toinen ranskalainen, kun van Becelaere teroitti, että USA:ssa tavaataan myös aitoa metafysiä harrastusta. Samalla lainauksella kirjansa *American Thought Before 1900* (1966b, 15) aloittava Paul Kurtz kuvaa kritiikkiä ”liioitelluksi”, mutta ”oikeutettavissa olevaksi”, mikäli käytetään akateemisen tai ”teknisen” filosofian eurooppalaisia kriteerejä. Kun Kurtz esipuheistaa historiallisen antologiansa toista nidettä, *American Philosophy in the Twentieth Century* (1966a, 17), hän ei malta olla vielä paalamatta asiaan:

Jos [...] de Tocqueville voisi tulla nykypäivän Yhdysvaltoihin, hän hämmästyisi hyvinkin huomattavasti, että toisin kuin hänen aikanaan täällä kiinnitetään tekniseen filosofiaan *enemmän* huomiota kuin tuskin missään muussa maailman maassa.

Kysymys amerikkalaisten filosofisesta itsenäistymisestä koettiin silti moniaalla polttavaksi vielä pitkän aikaa van Becelaeren jälkeen. J. E. Salomaa toteaa *Pohjois-Amerikan Yhdysvaltojen historiassaan*, kuinka maan filosofinen ajattelu oli ainakin W. T. Harrisin saakka teologien käsissä eikä ”puhtaasta filosofiasta” juuri voi puhua (Salomaa 1937, 279).

Niin van Becelaere kuin Salomaakin olivat liikkeellä koko lailla valmiiden filosofiakäsitysten kanssa. Heidän havaintonsa ilmeistä osuvuutta ei kannata kiistää. Amerikkalainen filosofia murtautui yleiseen tietoisuuteen vas-

ta Peircen, Jamesin ja Deweyn tykö vievän polun varrella 1800-luvun lopulla. Mutta kommentoissa osaltaan näkyy eurooppalaisten tunnusomainen taipumus etsiä omiin teorioihinsa ja käytäntöihinsä sopivia ilmiöitä, jotta he silloinkin, kun eivät ymmärrä vierasta tapahtumaa, uskottelevat ainakin ymmärtävänsä itseään.

Ei ihme että jotkut amerikkalaiset filosofit – eivätkä ainoastaan filosofit – pitävät isänmaallisuutta yhä elimellisenä osana toimenkuvaansa. Esimerkiksi Charles Hartshorne korosti omavaraisuutta. Tuotiinhan Euroopasta tuliaisia, mutta osattiin myös muuta tai paremmin samaa: ”länsimaista ihmistä koskeva kokonainen filosofisten ongelmien kirjo on tullut tässä maassa keskeisellä tavalla filosofisesti käsitellyksi viimeisten 250 vuoden aikana [...] lähestulkoon kaikki merkittävät näkökulmat ovat olleet edustettuina jonkun tällaisen filosofin ansiosita.” Hartshornen mukaan hänen oma lempilapsensa, ”spekulatiivinen filosofia”, on Yhdysvalloissa arvossaan ja ”positivismi” ja ”eksistentiaalisismi” nekin pätevissä paikallisissa käsissä. Maapallon filosofinen tila on sen laatuinen, että Amerikasta

tuskin enää tarvitsee tähyillä Atlantin yli. Jonkin verran enemmän olisi syytä katsella yli Tyynenmeren; mutta keskuudessammepa on myös osaavia buddhalaisuuden tutkijoita. (Hartshorne 1984, 2 & 4-5.)

Vaikka Hartshornenkin ote kielii melko suppeasta filosofiakäsityksestä, hän kuitenkin näyttää Kurtzin tavoin suuntaa laveampaan tarkasteluun, jonka sisälle jää toki tilaa myös erilaisille ahtaammille näkökulmille: ”Kun Amerikan uudisasukkaat ylittivät Atlantin valtameren ja sittemmin vuoret ja preeriat matkallaan länteen, he jättivät taakseen erinäisiä asioita, kaikkein ilmeisimmin kaudon tieteet, mutta myös teoreettisen tieteen. Kolmea seikkaa he eivät kuitenkaan hylänneet, ainakaan pitkään aikaan: taitojaan ja kiinnostustaan valtio-oppiin, uskontoon ja filosofiaan. [...] siirtokuntalaisten uskonnollinen monimuotoisuus suosi filosofista pohdiskelua”. Hartshorne viittaa filosofian yhteiskunnallis-kulttuuriseen osaan. Jos keksijät aina vetivätkin luonnontutkijoita pidemmän korren Yhdysvaltain maaperällä, filosofiassa ei kärsimättömästi kehittyy yhteisö voinut siirtyä kokeisiin, vaan teoreettiselle innovatiivisuudelle jäi tilaa: ”filosofointi [...] on meikäläisille suorastaan myötäsintytistä”. (Hartshorne 1984, 1.)

Jo de Tocqueville puhui amerikkalaisen filosofian puutteesta vain edetäkseen luonnehtimaan amerikkalaisuudessa piilevää filosofisuutta. Hän puhui maan asukkaille yhteisestä tavasta ”ohjailla henkeään” ja ”käyttäytyä”. Näissä saattoi tunnistaa tietyn ”filosofisen metodin”. de Tocqueville kutsui tätä menetelmää, joka karsasti filoso-

# SOPHYX

fista kirjallisuutta mutta suosi kristinoppeja, ”yksilölliseksi yritykseksi käytttää omaa järkeä”. Hän luonnosteli:

Irtautua järjestelmähenkisyydestä, tapain orjuudesta, perhesäännöistä, luokkamielipiteistä ja tiettyyn pisteeseen saakka myös kansallisista ennakkoluuloista; suhtautua traditioon yksinomaan perittynä tietoutena ja käsillä oleviin tosiseikkoihin vain hyödyllisinä opetuksina asiain toisin ja paremmin tekemiselle; etsiä itse ja omillaan olioiden syitä, hakea tuloksia keinoihin juuttumatta ja tähdätä perustuksiin muodon läpi: nämä piirteet luonnehtivat sitä, mitä minä kutsuisin filosofiseksi metodiksi Amerikassa. (de Tocqueville 1835-40, II, 13-17.)

de Tocqueville teki suuren palveluksen. Jos yhdysvaltalainen filosofianharjoitus ei kestänytään 1830-luvulla eurooppalaista syynä, ei silti ollut oikeutettua kohdella koko maata epäfilosofisena alueena. Samalla hän teki myös karhunpalveluksen. Löyhät kuvaukset amerikkalaisten elintavoista tulivat ehdollistamaan löyhiä kuvauksia amerikkalaisten ajattelutavoista ja molemmat edelleen ’amerikkalaista filosofiaa’. Eräät amerikkalaisfilosofit ovatkin tulleet siihen tulokseen, että koko kysymys amerikkalaisen filosofian amerikkalaisuudesta on ”parhaimmillaan ei-kovin-kiinnostava, pahimmillaan älytön” (ks. Kuklick 1985, 187).

Toiset taas korostavat, että ”lähes kaikilla amerikkalaisen filosofian suurhahmoilla on ollut poikkeuksellisen ja ainutlaatuisen tietoinen suhde aikaansa ja historiallisiin olosuhteisiinsa ja amerikkalaiseen kokemukseen”. Vaikka USA:ssa harjoitetun filosofian ”heterogeenisuus, suoranainen heteronomisuus” murtaa haaveet yksikäsitteisestä ’amerikkalaisesta filosofiasta’, voi pohtia ’luonteenomaisuutta’, ’tyypillisyyttä’, ’edustavuutta’. Näin ei ainoastaan päästä ’filosofian’ luonteen ja rajojen selvittelyyn. Lisäksi säilyy taju siitä, että Yhdysvallat on ”nimenomaisesti filosofisille ideoille perustettu” emigranttien valtio. (Ks. Singer 1985, vii-ix & 6 & 18.)

Kiinnostava tapaus sinänsä on de Tocquevillen klassikkoteoksen historiallis-kriittinen laitos, joka ilmestyi 1990. Kirjan on toimittanut Yalen yliopistossa työskentelevä filosofi Eduardo Nolla ja sen on kustantanut pariisilainen filosofiatalo J. Vrin ”Filosofisten tekstien kirjasto”-sarjassaan. Amerikkalaisten koululaisten lukemistoihin edelleen kuuluva teos on nykyään kenties ”filosofisempi” kuin koskaan aiemmin.

\*

Nicholas Rescherin katsauksen (1993) mukaan ”amerikkalainen filosofia on elossa ja voi hyvin”. Ei paljon haittaa, että filosofian osuus on alle 25 % psykologian osuudesta oppikirjamarkkinoilla. Ei se, että filosofian professori tie-

naa keskimäärin yli 10 000 dollaria vuodessa vähemmän kuin tekniikan ja 15 000\$ vähemmän kuin oikeustieteen oppituolin haltijat. Eikä sekään, että filosofian väitöskirjojen vuotuinen määrä on putoamaan päin. Terveen paperit Yhdysvaltain filosofia saa sen vuoksi, että kiinnostuksen kohteiden, esityslistan aiheiden, menetelmien, koulukuntien, toimintamuotojen ja harjoittajien suuri määrä tai konsensusketon, eripurainen, sirpaloitunut, mosaiikkimainen ja sekava yleistilanne eivät estä oppialan vakaata asemaa korkeakouluissa. ’Analyttisen’ ja ’pluralistisen’ lähestymistavan vastakkainasettelu, samoin kuin klassisen pragmatismien vesittyminen tai keskustelun jälkifilosofisesta tilanteesta, ovat kiusallisuudestaan huolimatta vain lisänneet metafilosofista pohdiskelua ja siten filosofian kriittistä, elävää voimaa.

Rescher korostaa amerikkalaisen filosofian professionalismia, korkeita teknisiä laatuksiteerejä ja lukemattomien ammattilaisten moninaista tuottavuutta. Puhutaan melkoisesta, volyymitään huomattavasta ja työllisyysnäkymltään rohkaisevasta teollisuudenalasta, jossa massoittuminen ja ylyksilölliset voimat jyräävät alleen jopa nimekkäimmät yksittäiset ajattelijatähdet. Filosofinen tilanne USA:ssa muistuttaa Rescherin sanoin enemmän keskiajan skolastista Eurooppaa kuin 1800-luvun Saksan korkeakoulunäyttämöä. Sisäpiiritymisen täydentää olematon kosketus tutkimuslaitosten ja säätiöiden ulkopuoliseen yhteiskuntaan. Enenevästi tekninen, muodollinen ja pikkutarkka ote loitontaa filosofiä julkisesta mielipiteenmuodostuksesta, vaikka soveltava tutkimus esimerkiksi oikeuden, terveyden tai talouden alalla lisääntyikin kaiken aikaa.

Amerikkalaisella filosofialla on yhä taipumus sekä hakea viitepisteensä eurooppalaisesta ajattelusta (nyky-suosikit Derrida ja Habermas peittoavat lainattuudessaan kevyesti yhdysvaltalaisfilosofit) että suosia universaalien nurkkakuntaisuuden hengessä omia kirjoittajiaan silloinkin, kun parempia olisi tarjolla. Joka tapauksessa pragmatismien valtakunnassa on nykyään sankka joukko asian-tuntijoita millä hyvänsä filosofian osa-alueella.

Rescher esittää kolme tärkeää yleisluonnehdintaa. Ensimmäkin hän kuvaa akateemisten filosofien sosiaali-ryhmää. Selvästi aliedustettuina ovat naiset, mustat sekä espanjalais- ja aasialaisperäiset, yliedustettuina taas keskiluokan ja oppineitten perheitten kasvatit, jossain määrin myös katoliset, juutalaiset ja emigrantit: ”amerikkalainen ammattifilosofia on yhä paljolti sitä, että elävät valkoiset miehet opettavat kuolleista valkoisista miehistä.” Naisia on noin viidennes ammattilaisista sekä tohtoreiksi valmistuvista. Feminististen filosofioiden nousu ei poista sitä tosiseikkaa, että lehtien ja seurojen luvatussa maassa naisfilosofiaan painottuu vain kaksi kumpaakin.

Toiseksi Rescher väittää, että ”suuri osa amerikkalaista filosofiaa – kuten suuri osa amerikkalaista politiikkaa – välttyy virkistävästi ideologisilta väliintuloilta”. Hänen mukaansa metodien moneus, käyttökelpoisuus ja ”älyllisen teknologian valta” säätelevät tilannetta. ”Amerikkalaisen elämän muissakin muissa” ilmenevä kons-tailematon tekemisen meininki, *can-do spirit*, päihittää niin aatteellisen kysymyksenasettelun, kampanjoinnin ja mustamaalauksen kuin myös ihmisen osaa melankolisena valittelevan, nuorisoa masentavan pessimismin.

Kolmanneksi Rescher puuttuu filosofian koettuun merkityksettömyyteen. Hän valittelee alan teknistymistä, mutta sanoo, että vielä teknisemmin filosofoivassa Britanniassa ollaan vieraannuttu tavalla, josta soveltavat amerikkalaiset eivät kärsi. Rescher harmittelee filosofien nä-

kyvyyden vähentymistä. Mutta tilanne, jossa ”journalistit, elokuvantekijät ja talk show -juontajat” käyttävät symbolivaltaa, täytyy hyväksyä: ”amerikkalaiset eivät innostu monimutkaisuuksista ja suosivat selkeästi enemmän vastauksia kuin kysymyksiä”. Dogmaattisuuden vahvistuminen, niin uskonnollisessa kuin myös itsekasvatuksen pikaoppaitten ilmentämässä banaalipsykologisessa muodossaan, kuuluu kuvaan. Ketään, joka ”alati hokee ”mutta toisaalta””, ei suvaita:

Yhteiskunnassa, joka asettaa etusijalle onnen tavoittelun ja ailahtelee ideologisissa taipumuksissaan elämän käytännöllisyyksien ja taivasosaidealismien ääripäiden välillä, filosofian tarjoamasta puolimatkan-krouvista ei ikinä tule aidosti suosittua. (Rescher 1993, 740.)

Myös Rescheriä voi arvostella turhan suppeasta filosofisuuden määrittelemisestä. Häntä kiinnostaa filosofian ammattilaisten toiminta. Häntä ei kiinnosta pohtia, onko joku TV-vai-kuttajista, elokuvaohjaajista, muusikoista tai kirjailijoista jossakin suhteessa filosofisempi kuin joku toinen ja kenties joltakin kannalta ammattifilosofojakin filosofisempi. Kärjistäen: Rescher harjoittaa valkoisten anglosaksiprotestanttien filosofiaa tyylipuhtaasti samalla, kun kiinnittää huomiota sen ongelmiin. Toisaalla on sentään jo otettu vakavasti esimerkiksi alkuperäisamerikkalaisten intiaanikulttuurien ilmentämä filosofisuus, sen merkitys amerikkalaisen filosofian ’amerikkalaisuuden’ ja ’filosofisuuden’ kannalta (Alexander 1996; vrt. Pratt 1996).

Oletus ’puhtaasta filosofiasta’ – jota joko sovelletaan joillekin aloille tai joka jää jonkin alan ulkopuolelle – näyttää Rescherillä yhdistyvän käsitykseen filosofian epäpoliittisuudesta. Hän toki suhteuttaa filosofian sellaisiin kiistelympiin ja ’poliittisen korrektiuden’ pahemmin tartuttamiin aloihin kuin lainoppi ja kirjallisuustiede. Mutta hän ei näe ristiriitaa erottaessaan ongelmien selvittelyyn ja sovelluksiin keskittyvän filosofiakulttuurin epäfilosofisen valtakulttuurin hingusta tehokkaisiin ratkaisuihin.

Rescheristä erkanee Stanley Rosen, Straussin ja Kojëven oppilaana aloittanut, etenkin Euroopassa tunnettu amerikkalaisfilosofi. Hänen paljonpuhuvasti otsikoitu teoksensa *Hermeneutics as Politics* (1987) alkaa hyväksyvällä lainalla Julia Kristevalta:

Akateeminen diskurssi, ja ehkä eritoten amerikkalainen yliopistodiskurssi, osoittaa epätavallista kykyä imeä itseensä, niellä, sulattaa ja neutralisoida kaikki ajattelun, ennen muuta *a fortiori* ajankohtaisen ajattelun radikaalit tai dramaattiset avainmomentit.

Rosenin mukaan modernia filosofiaa kiusaa Kantista alkaen poliittisen itsetajun heikkeneminen. Ainakaan filosofian ja politiikan erottaminen kokonaan toisistaan ei liene kovin filosofista. Jos amerikkalaisen politiikan filosofisuus tyhjentyisi esimerkiksi vain varapresidentti Al Goren kirjojen ympäristölinjauksiin, ideologiattoman asianhoidon illuusio jäisi voimaan. Lähemmäksi asiaa päästään jo Go-



ren lausunnossa ”meillä on paras mahdollinen maailma – vakaa kasvu ilman inflaatiota” (*Today* -katsaus, NBC-TV 31/III/94).

Toinen Leo Straussin oppilas, Allen Bloom, esitti teoksessaan *Closing of the American Mind* (1987) hyvin synkeän näkemyksen maansa henkisestä tilasta. Bloomin mukaan Yhdysvaltain älyllistä ilmastoa, etenkin opiskelevan nuorison piirissä, luonnehtii väsähtänyt, ironinen kynnisyys. Latteassa subjektivismissa, *American style* -nihilismissä, näkyy naiivi luottamus poliittisesti tuhoisia filosofioita kohtaan. Inhasta nykyajasta olisi palattava kreikkalaisiin.

Richard Rorty on vuorostaan tervehtinyt ilolla sodanjälkeistä käännettä tieteellisestä filosofiasta poliittisempaan filosofiaan, joka mieltyy osaksi ’kirjallista kulttuuria’ (Rorty 1982). Mutta vastatessaan Bloomin heittämään haasteeseen Rorty korostaa, että filosofiaa ei pidä luulla syyksi yhteiskunnallisiin murroksiin. Hänen ”keskustalaisessa” katsannossaan yhtä hyvin vanhoilliset kulttuuripessimistit kuin myös uusvasemmisto halveksivat tavalisten ihmisten demokraattisia käytäntöjä. (Rorty 1992). ”Patrioottiseksi pragmatistiksi” tunnustautunut Rorty vahvasti äskettäin kantansa, jonka mukaan amerikkalaisfilosofit eroavat eurooppalaisista siinä, että heidän mielestään moraaliset ja poliittiset päätökset ovat yksilöille verraten selkeitä eikä sanasto, jossa ne muotoillaan, kaipaa suurta remonttia. Filosofian tuloksilla ei ole poliittista painoa eikä sen harjoittamiseen kuulu erityistä moraalista vakavuutta. USA:han muodostunut ”derridalainen vasem-

misto” saattaa pyrkiä asiaa muuttamaan, mutta Rorty ei toivo tässä onnistuttavan. (Ks. *Deconstruction and Pragmatism* 1996, 95.)

Isänmaallisia amerikkalaisfilosofoja huolettaa siis jälleen ranskalainen, tällä kertaa Jacques Derrida. Hän on ollut Yhdysvalloissa suosittu ja kiistelty akateeminen kutsuvieras, joka puhui esimerkiksi itsenäisyysjulistuksen 200-vuotispäivänä Virginian yliopistossa. Derridan asema vertautuu vain Bergsoniin, joka aiheutti luentoviisiillään 1913 yhden New Yorkin ensimmäisistä liikennetukoksista. Derrida itse toteaa, että ”eri ajatteluperinteiden, kansallisten erojen merkitystä” sietäisi artikuloita. Samassa hän myöntää ymmärtämättömyytensä siitä, ”mitä Yhdysvalloissa tapahtuu, puhutaanpa Rortyn ajattelusta tai siitä, mikä on meneillään amerikkalaisessa dekonstruktionismissa” ja sanoo, että ei kenties ”tunneheidän traditiotaan”. (Mts. 77.)

J. E. Salomaan hegeliläisin, hyvinkin jaloilleensaattamista vaativin, mutta silti osuvin sanoin, Yhdysvallat on pantava aikaperspektiiviin, sillä ”niiden oma henki saattaa paljastua vain niiden historiassa, joka tuo esille sen erilaiset ilmenemyskset, siihen vaikuttaneet tekijät ja sen vähittäisen muodostumisen”. Vaikka Salomaa jakoikin epäilyksiä amerikkalaista filosofiaa kohtaan, hänen itseymmärryksensä Yhdysvaltain historiankirjoittajana sisälsi tärkeän filosofisen läksyn:

Tämä uusi maailma voi olla eurooppalaisista ihastuttava tai vastenmielinen, sen sivistyselämä ja olosuhteita voidaan eurooppalaisia käsitteitä ja arvonmittoja käyttäen arvostella joko myönteisesti tai kielteisesti, mutta sitä voidaan ymmärtää vain sen omalta pohjalta lähtien ja sen omia käsitteitä käyttämällä. Tämä ei suinkaan aina ole eurooppalaisille helppoa. (Salomaa 1937, 5.)

Salomaa luultavasti tiesi vallan hyvin, että hänen ohjettaan oli mahdotonta noudattaa: ymmärrys ei onnistu vieraalta pohjalta. Yhtä kaikki hän puuttui jäykän ja ennakkoluuloisen eurooppalaisen käsitysmallin vikoihin. Filosofinen artikuloititehtävä ja kritiikkihaaste koskevat ’amerikkalaisuutta’ rakentavia puheita ja toimia.

\*

Filosofisesti hedelmällistä ei niinkään ole pyrkiä toteamaan, kuka oli ensimmäinen amerikkalaisfilosofi tai milloin amerikkalainen ajattelu itsenäistyi tai edes – lupaavimmin – millaista on amerikkalainen filosofisuus. Hedelmällisempää on tutkia näiden kysymysten itsensä ja myös niihin annettujen eurooppalaisten ja amerikkalaisten vastausten luonnetta ja roolia. Toisin sanoen: tutkia koko problematiikan tunnistamis- ja käsittelytavoissa pesivää filosofisuutta.

Kuinka ’amerikkalainen filosofia’ on käsitteellistetty? Minkäläiseen diskurssiin – puhetapoihin, asiayhteyksiin, merkitysrakenteisiin, argumentteihin, kulttuurimuotoihin, yhteiskunnallisiin käytäntöihin – tämä parikäsité tai käsiteperhe kuuluu? Vasta tällaiseen ymmärrykseen liittyneenä tulee mielekkääksi amerikkalaisen filosofian kehitys ja nykyinen hahmo, sen historian tärkeät tilanteet, ongelmat, käsitteet, erisnimet.

Jack P. Greenen sanoin Amerikat ovat ”fyysisenä entiteettinä”, geologisena massana, yhtä vanhoja kuin Eurooppa ja Aasiakin. ”Käsitteellisenä entiteettinä” ’Amerikka’, varhaismoderni ”älyllinen rakennelma”, syntyi, kun

”kosmografiansa” laajentumiseen sopeutuvat eurooppalaiset ”käsitteelliset ja konstruoivat” uuden mantereen:

”Alun alkaen Amerikan käsite on viitannut paitsi erityiseen maantieteelliseen alueeseen myös niihin merkityksiin ja luonnehdintoihin, joita monet tulkitsijat tuohon alueeseen kulloinkin liittivät.” (Greene 1993, 1 & 209.)

Mieluummin kuin ”entiteettinä” monet filosofit puhuivat käsitteistä ”valmiuksina”, taitoina tehdä eroja ja käyttää kieltä. 20. vuosisadan filosofiassa ollaan enenevästi oltu kiinnostuneita käsitteellisistä kyvyistä, käsitteitten roolista toiminnassa. Sen sijaan että kysyttäisiin, mikä käsite on, millainen olio se on, kysytään mitä tarkoittaa, että jollakulla on jokin käsite. Amerikka otti osaa käsitteen käsitteen uuteen tulkintaan. Dispositionaalinen, funktionaalinen ja prosessuaalinen käsitteellisyys on osaltaan amerikkalaista tekoa, tai ainakin ’amerikkalaisuuden’ huonetta ja sukua.

Amerikka ei ole ollut vain muuan iso ongelma eurooppalaisten tunnetusti rajalliselle käsityskyvylle. Siitä tuli eurooppalaispohjaisten käsittämistapojen ehkä piinallisina ja paljastavin testi. Tästä syystä se on myös filosofian – tämän kreikkalaisperäisen käsitteen ja kaiken siihen takertuneen, käsitteellistämistä tähdentävän ajattelun ja toiminnan – ylivertaisia koetinkiviä.

#### KIRJALLISUUS

- Alexander, Thomas 1996, ”The Fourth World of American Philosophy. The Philosophical Significance of Native American Culture”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. XXXII, No. 3, 375-402.
- American Philosophy*, ed. Marcus G. Singer. Cambridge University Press, Cambridge & New York 1985 [Singer: ”Preface” (i-ix) & ”The Context of American Philosophy” (1-20); Bruce Kuklick, ”Does American Philosophy Rest on a Mistake?” (177-89)]
- A Companion to American Thought*, eds. R.W. Fox & J.T. Kloppenberg. Blackwell, London 1995.
- Bloom, Allan 1987, *The Closing of the American Mind*. Simon & Schuster, New York.
- Deconstruction and Pragmatism*, ed. Chantal Mouffe. Routledge, London & New York 1996.
- Greene, Jack P. 1993, *The Intellectual Construction of America. Exceptionalism and Identity from 1492 to 1800*. The University of North Carolina, Chapel Hill.
- Hartshorne, Charles 1984, *Creativity in American Philosophy*. State University of New York Press, Albany.
- Kurtz, Paul (ed.) 1966a, *American Philosophy in the Twentieth Century. A Sourcebook. From Pragmatism to Philosophical Analysis*. 4th pr. MacMillan, New York 1968.
- 1966b, *American Thought Before 1900. A Sourcebook. From Puritanism to Darwinism*. MacMillan, New York.
- Pratt, Scott L. 1996, ”The Influence of the Iroquois on Early American Philosophy”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. XXXII, No. 2, 274-315.
- Rescher, Nicholas 1993, ”American Philosophy Today”, *Review of Metaphysics*, Vol. 46, No. 4, 717-45.
- Riley, I. Woodbridge 1958, *American Philosophy. The Early Schools*. Russell & Russell, New York.
- Rorty, Richard 1992, ”Un philosophe pragmatique” (tr. Pierre-Emmanuel Dauzat), *magazine littéraire*, 298, avril 92, 29-32.
- 1982, ”Philosophy in America Today”. Teoksessa *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 211-30.
- Rosen, Stanley 1987, *Hermeneutics as Politics*. Oxford University Press, Oxford & New York 1989.
- Salomaa, J. E. 1937, *Pohjois-Amerikan Yhdysvaltain historia*. Gummerus, Jyväskylä & Helsinki.
- de Tocqueville, Alexis 1835-40, *De la démocratie en Amérique I-II*. Éd. historico-critique revue et augmenté par Eduardo Nolla. Vrin, Paris 1990.

RISTO KUNELIUS

FILOSOFIA TÄNÄÄN:

# KUMOUSTA ODOTELTAESSA

RICHARD RORTYN  
HAASTATTELU

*Risto Kunelius: Kuinka arvioisit filosofian nykytilaa?*

**Richard Rorty:** Filosofian kehitys riippuu suurista ihmisistä, miehistä ja naisista, jotka saavat aikaan jotain ennennäkemätöntä ja mielikuvituksellista. Näinä päivinä filosofia kuitenkin potee verenvähyyttä. Sitten Heideggerin ja Wittgensteinin ei ole ilmaantunut ketään erityisen merkillepantavaa ajattelijaa. He ovat viimeisimmät hahmot, joiden ansiosta itse kukin joutui hiukan korjaamaan ryhtiään ja pohtimaan, josko oli tullut ajateltua asioita väärinpäin. Tuon kaliiberin hahmoja ei vain ole viime aikoina tullut esiin.

Analyyttinen filosofia on käymässä hiukan tylsäksi. Keskustelussa ei ole mitään suurta ohjelmaa tai manifestia, ei kiinnostavia liikkeitä, joihin liittyä. On vain joukoittain päteviä ja kunnollisia ihmisiä, jotka tekevät pätevää ja kunnollista työtä. Mutta ilmassa ei ole suurta jännitystä tai jännitettä. Ei-analyyttisen filosofian saralla sodanjälkeisistä ajattelijoina suurimman vaikutuksen ovat saaneet aikaan Sartre, Foucault, Derrida ja Habermas. On vaikea sanoa, mitä heidän jälkeensä olisi tulossa. Näistä tuoreista ajattelijoina Derrida on niin idiosynkraattinen, ettei hänestä oikein ole esikuvaksi, Heidegger oli samankaltainen. Habermas taas on, totta kai, tärkeä eurooppalaisen älyllisen historian hahmo, koska hän jatkaa Kantin ja Weberin työtä, mutta hänen ajattelustaan puuttuu Foucault'n ja Derridan dramaattinen jännite ja omintakeisuus. Niille, joiden mielestä filosofian pitäisi olla aina ihmeellistä ja erilaista, Habermas maistuu vain vanhanaikaiselta.

Foucault ja Heidegger ovat kuolleet, ja Habermas ja Derrida ovat kohta 70-vuotiaita. Seuraavan sukupolven haasteen pitäisi jo olla näkyvässä, mutta ei ole mitenkään selvää, että sitä on — saati mikä se voisi olla. Analyyttisen filosofian puolella ei näytä mitenkään varmalta, että esiin

olisi nousemassa Quinen tai Davidsonin veroisia ajattelijaita. Tilanne on siis hiukan seisova. Niin analyttisen kuin ei-analyttisenkin filosofian puolella ihmiset ikäänkuin levottomina ja kärsimättöminä odottavat, että jotain uutta pulpahtaisi esiin.

*R.K.: Onko filosofian itse itselleen asettama tehtävä siis aina ylittää tai kumota omat entiset näkemyksensä ja koulukuntansa?*

**R.R.:** Ainakin moderni filosofia on asettanut tavoitteensa pitkälti näin. Tosin skolastiikan aikana filosofinen toiminta toisti itseään enemmän. Ainakin pari sataa vuotta ajattelu kasvoi samoista teksteistä ja kyse oli samojen auktoriteettien sovittamisesta yhteen. Analyttinen filosofia alkaakin vaikuttaa enemmän skolastiikalta kuin modernilta, sankarilliselta filosofialta. Siitä näyttää olevan tulossa puuhaa, jossa sovitetaan yhteen intuitioita. Auktoriteettia nauttivien tekstien sijaan meillä onkin auktoriteettia nauttavia intuitioita.

Mutta skolastiikan jälkeen filosofia on ollut vallankumouksien sarja. Seurasi kolmen vuosisadan verran jatkuvaa ajattelun kumousta, joka tapahtui kiinteässä kytköksessä tieteellisiin kumouksiin (kuten Newtoniin ja Darwiniin ja myöhemmin Freudiin) ja yhteiskunnallis-poliittisiin muutoksiin. Noiden vuosisatojen filosofialta alettiin odottaa kumouksellisuutta. Sitä vaan odottaa, että esiin nousisi Marxin, Kierkegaardin, Husserlin tai Carnapin kaltaisia julistajia, joiden sanoma on: ”Olemme ajatelleet tämän aivan nurinpäin, meidän pitäisikin ajatella *tällä* tavalla”. Mutta moista ei juuri nyt juuri näytä tapahtuvan, etenkin analyttisessä filosofiassa, josta on tulossa omahyväistä, itsetyytyväistä ja ammatillistunutta. Omahyväisyydessään se itse asiassa muistuttaa halveksimaamme 1600-luvun Oxbridgen rappeutunutta skolastiikkaa.

Itse uskon, että ihmiset haluavat filosofian tulkitsevan ja uudelleenkirjoittavan maailmaa radikaalisti uusilla, kiinnostavilla tavoilla. Sen meille tekivät Nietzsche, Heidegger ja monille myös Wittgenstein. Ja jos yrität mennä sanomaan näille ihmisille, että itse asiassa filosofiasta ei pitäisi etsiä vallankumouksia, he ovat pettyneitä. He ovat maksaneet lippunsa jostain aivan muusta kuin nähdäkseen, miten filosofit taitavasti ratkovat palapelin toinen toisensa jälkeen.



*R.K.: Sanoit, että modernin filosofian mullistukset kytkeytyivät läheisesti tieteen kumouksiin. Kuinka luonnehtisit filosofian ja tieteen suhteita tänään?*

**R.R.:** Filosofit eivät vielääkään ole tulleet sinuiksi Darwinin ja Freudin kanssa, mikä tahtoo sanoa, etteivät he vielääkään ole vapautuneet Kantin vaikutuksesta. Kantilla ei näet ole teoreettisessa filosofiassa tilaa Darwinin kaltaiselle hahmolle, sen paremmin kuin hänen käytännöllisessä filosofiassa olisi paikkaa Freudille. Jos haluaa kehittää filosofiaa, joka kasvaa Darwinin ja Freudin pohjastamasta ihmiskuvasta, on pakko hankkiutua eroon suurimmasta osasta Kantin opetuksia. Mutta jos heittää menemään pääosan Kantista, menee samalla koko filosofian professionaali idea. Juuri Kant ammatillisesti filosofian. Hän muotoili siitä oppiaineen, joka erosi tieteestä, kirjallisuudesta ja kaikesta muusta.

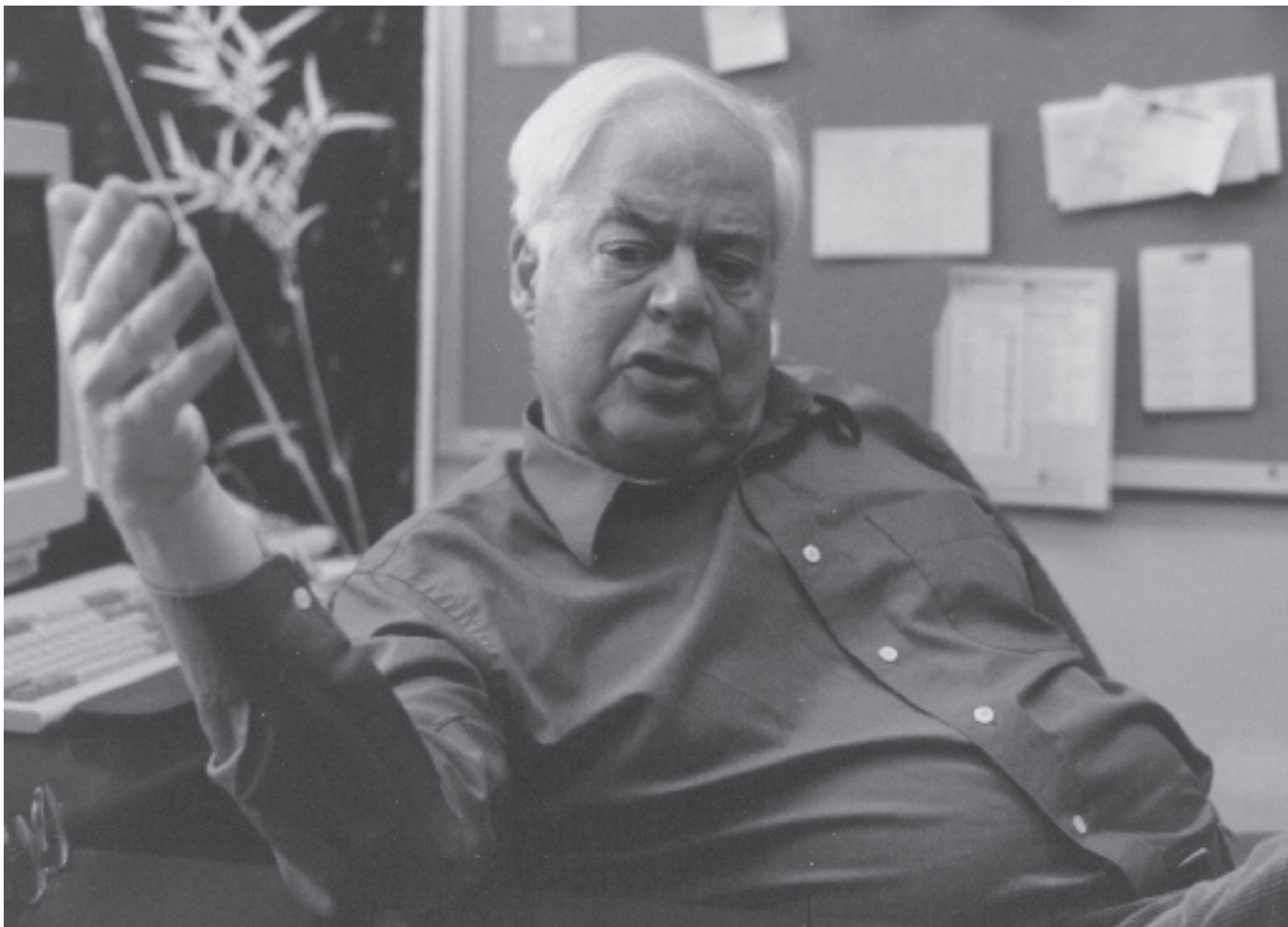
Ainakin analyyttistä filosofiaa vaivaa tätä nykyä suurehko pelko sen ammatillisuuden purkautumisesta.

kitsisi luopumista monista perinteisistä ajatuskuvioista, joissa todellisuus ja sen ilmiö, tieto ja mielipide ja muut sellaiset erottelut ovat keskeisiä.

Radikaalien darwinistien — kuten William Jamesin, Nietzschen ja muiden, jotka korostavat ihmisen ja eläinten välisen eron häilyvyyttä — torjunta jatkuu minusta edelleen 1900-luvun loppuessa. Filosofiaa repii edelleen sen yhtäältä voimakas kantilainen perimä ja toisaalta Darwinin ja Freudin esiin nostama tarve tunnustaa järjen ja moraalilunontoperäisyyden.

*R.K.: Eräs este filosofian uusiutumiseen — kyvylle täyttää odotuksemme ja omat lupauksensa — ovat siis filosofian omat ammatilliset rakenteet ja filosofiluokan käsitys omasta itsestään?*

**R.R.:** Kyllä. Analyyttinen filosofia on onnistunut kaivamaan maata omien jalkojensa alta. Se lähti aikoinaan liikkeelle sanomalla, että luonnontieteet huolehtivat empii-



Jos näet otamme Freudin, historian ja antropologian todella vakavasti, käy ajatus ammattimaisesta moraalifilosofiasta kenties mahdottomaksi. Sellainen filosofia näet edellyttää uskoa universaaliin superegoon, joka sisältyisi sellaisenaan ihmisen luontoon tai olemukseen. Ja jos todella otamme Darwinin vakavasti, täytyy ajatus totuudesta esityksen ja todellisuuden vastaavuutena korvata jollain muulla, kenties ajatuksella 'todellisuuteen sopeutumisen' tai 'välienselvittelystä todellisuuden kanssa'. Se mer-

risistä kysymyksistä, me filosofit hoitelemme käsitteelliset ja loogiset pähkinät. Mutta darwinilaisesta vinkkelistä — tai 'naturalistisesta', 'behavioralistisesta' näkökulmasta, jos niin halutaan sanoa — on vaikea ylläpitää erottelua kielien ja tosiasian välillä, siis viime kädessä erottelua käsitteellisen ja empiirisen välillä.

Muun muassa Quine ja Davidson ovat huomauttaneet tästä, mutta samalla asettaneet itsensä hankalaan asemaan. Yhtäältä he ovat arvostettuja filosofeja, mutta toi-

saalta, jos ei olekaan olemassa mitään 'käsitteellisen aluetta', herää kysymys, mitä filosofit oikeastaan työkseen tekevät?

Jopa Davidson on ajautunut hullunkurisiin tilanteisiin. Hän muun muassa julkaisi taannoin tekstin otsikolla "Totuuden rakenne ja sisältö". Siinä hän omien sanojensa mukaan "analysoi totuuden käsitettä". Mutta juuri tätä hänen ei olisi pitänyt sanoa, koska hänen oma järjestelmänsä kieltää, että voisimme "analysoida käsitteitä". Käsillä onkin kiinnostava dialektinen jännite.

*R.K.: Jos oletamme, että filosofian tarkoitus on kuvata maailmaa radikaalisti uusilla tavoilla, miksi sen pitäisi 'tulla sinuiksi' esimerkiksi darwinismin kanssa? Siksi, että Darwinin kuvaus maailmasta on jotenkin perustavampi, todempi tai hyödyllisempi?*

**R.R.:** Koska Darwin, kuten Freudkin, on nykyään osa valistunutta arkipäivää.

*R.K.: Olet sijoittanut itsesi filosofian kentälle liittämällä nimesi 'pragmatismiin', noin sata vuotta vanhaan koulukuntaan. Miksi*

*pragmatistinen näkökulma ja kysymykset ovat tärkeitä juuri nyt, vuosisadan lopulla?*

**R.R.:** Eivät ne ole nyt sen tärkeämpiä kuin vuosisadan alussa. En usko, että pragmatistinen näkökulma olisi jotenkin tullut tärkeämmäksi. Minusta vain pragmatismissa on ja on aina ollut joitakin erityisiä etuja.

Pragmatismi kasvaa suoraan Darwinista. Se on hyvin erityinen yritys sovittaa yhteen Darwin ja filosofia, eikä minusta mikään muu filosofinen koulukunta ole tehnyt sitä yhtä menestyksekkäästi. Pragmatismi on myös keino siivota pois joukko vanhoja, kuolleita filosofisia kysymyksiä: kysymyksiä mielen ja maailman, subjektin ja objektin suhteesta, ja niin edelleen. Darwinin avaamasta horisontista eroa subjektin ja objektin välillä ei yksinkertaisesti ole: on vain organismeja, jotka yrittävät tulla toimeen ympäristössään.

*R.K.: Näetkö mitään yhteyksiä neopragmatismiin nousun ja nykyisten yhteiskunnallisten, kulttuuristen tai poliittisten suhdanteiden välillä?*

**R.R.:** En ollenkaan. Tämän vuosisadan filosofiset väitteet on nähdäkseen käyty lähes tyystin poliittisista väitteistä riippumatta.

Deweyn pragmatismissa oli aikanaan yhteys utopiseen amerikkalaiseen demokratiaan. Mutta tätä nykyä tämä yhteys on unohtunut, ja pragmatismi elää elämäänsä puhtaasti filosofisena ohjelmana, jota arvioidaan sen filosofisten ansioiden pohjalta. Jos pragmatismiin kohdistuu vuosisadan lopulla uutta kiinnostusta, syy on pikemminkin se, että monet niin sanotun postmodernismin kuuluisiksi tekemistä ajatuksista (Foucault, Heidegger,

Derrida, Nietzsche) ovat vain hyvin dramatisoituja vanhoja pragmatistisia ideoita. Niinpä jos ajattelee, että postmodernismissa saattaa piillä jotain itua, mutta haluaa pyyhkiä pois edes osan sen mukana tulevasta soopasta, pragmatismi näyttää aika houkuttelevalta.

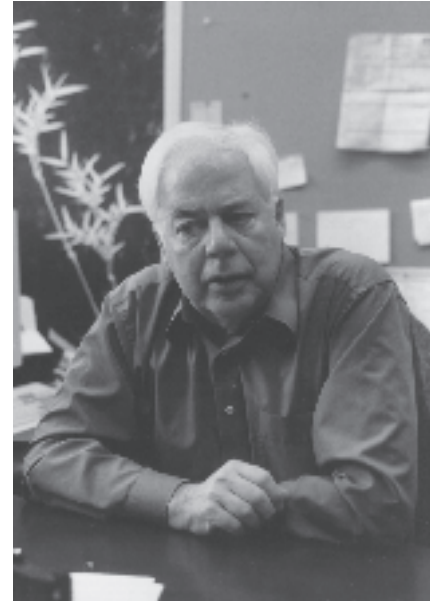
*R.K.: Mutta mikä sitten antaa Foucault'n kaltaisille ajattelijoille kaukupohjaa? Eikö filosofiaa ympäröivässä ilmapiiressä tai kehityksessä ole jotain, jonka kanssa ajatukset resonoiivat?*

**R.R.:** Minusta Foucault'n suosio on seurausta 60-luvun kumouksellisten liikkeiden epäonnistumisesta. 60-luvun radikaaleista kasvaneiden professoreiden parissa on kehittynyt tunne, että vanhat utopistiset, sosiaalisen demokratian projektit ovat vailla toivoa, ne eivät koskaan käykään toteen. He ikäänkuin sanovat sitten itselleen: "Meidän täytyy hellittää marxismista, mutta emme voi myöskään ryhtyä tavallisiksi porvarillisiksi liberaaleiksi". Niinpä, kun sen paremmin marxismi kuin liberalismikaan ei näytä tarjoavan juurikaan toivoa, he menettävät toivonsa. Ja Foucault on todella haka toivottomuudessa. Kun häntä lukee, tavoittaa tunteen siitä, miten mikään ei koskaan muutu ja miten kaikki palautuu lopulta valtaan.

*R.K.: Jos 'ulkomaailman' kehityskulut eivät juuri vaikuta filosofian kentälle, millaisena näet päivänvastaisen asetelman? Vaikuttaako filosofia – sanotaan vaikka pragmatismi – niihin yhteiskunnallisiin konteksteihin, joissa se esiintyy?*

**R.R.:** Filosofian - saati pragmatismien - vaikutus ei juuri ulotu yliopiston ulkopuolelle. Mutta joskus muutokset filosofiassa muuttavat sitä älyllistä ilmapiiiriä, jossa opiskelijat varttuvat. 60-luvulla nuorisoa kasvatettiin Marxilla, nyt Foucault'n hengessä – ja onhan siinä eroa. Marx sentään oli eskatologinen, mitä Foucault ei ole. Tällaisella erolla on hienovaraisia, pitkän aikavälin vaikutuksia siihen, millaisin välinein opiskelijat totuttavat maailmaa ajattelemaan. Mutta ei muutos tai vaikutus ole millään muotoa dramaattista.

Emme saisi olettaa, että filosofien pitäisi 'astua johtoon' poliittisissa tai julkisissa kysymyksissä vain siksi, että he sattuvat olemaan filosofeja. Akateemisen oppialan edustajuuden ei pitäisi antaa kenellekään mitään kanttia vaatia minkäänlaista johtajuutta. Joskus tietysti jokin tieteenala voi saada aikaan jotain yhteiskunnallisesti ja sosiaalisesti tärkeää. Kun esimerkiksi keksittiin keynesläinen taloustiede, tuli taloustieteilijöistä paljon hyödyllisempiä kuin ennen. Mutta mitään yhtä dramaattista tuskin syntyy filosofiasta.



*R.K.: Jos filosofia ei siis käsittele aikansa pulmia eikä juuri vaikuta aikansa ajattelutapoihin, mikä sen tarkoitus oikein on?*

**R.R.:** Itse pidän filosofista, joka toimittaa eräänlaisen äyllisen historioitsijan virkaa. Hän katsoo kuinka ihmiset ovat ajatelleet ennen, miten ihmisten käsitys itsestään on muuttunut ja hän tekee ehkä ehdotuksia siitä, miten se voisi muuttua tulevaisuudessa. Ajattelen Hegeliä ja Heideggeria tarinoitsijoina, joiden kertomuksen esittävät meille, miten matkasimme antiikin kreikkalaisista tähän päivään, miten muutuimme, mikä muutoksessa oli hyvää ja mikä huonoa, mitä voitimme ja mitä menetimme matkalla. Dewey kirjoitti paljon samaan tapaan. Monet hänen parhaista kirjoistaan näyttävät, kuinka verrattomasti parempi Eurooppa on nyt kuin koskaan ennen. Spencer ja Marx kertoivat myös näitä tarinoita.

Ilman tällaista spekulatiivista äyllistä historiaa menettäisimme osan tietoisuudestamme. Vanha klisee sanoo, että jos et tunne mennyttä, toistat sen tulevaisuudessa. Jos et tiedä mistä tulit ja mitä vaihtoehtoja ihmisillä aikanaan oli, et ole erityisen hyvin varustettu keksimään uusia piirteitä tai ominaisuuksia ihmiselle. Menneisyyden tutkimuksella onkin utooppisia implikaatioita. Se auttaa näkemään, että olemme olleet menossa tiettyyn suuntaan, joka saattaa olla aivan väärä – aivan kuten Heidegger sanoi. Jos ei tällaista historiankirjoitusta ole, jäädään helpommin jumiin nykyisyyteen ja otetaan nykyiset ajatusrakennelmat ja instituutiot ylittämättöminä ja annettuina.

*R.K.: Filosofian tehtävä on siis lopulta kuvata entisiä ajattelun tapoja, jotta mielikuvituksemme ei typistyisi?*

**R.R.:** Niin. Tietysti filosofit tekevät kaikkea muutakin. Mutta minun mielestäni todella kiinnostavat filosofit tekevät tätä. Habermas on tästä loistoesimerkki. Hänen työsäään on vahva utooppinen tarina 'vääristymättömän kommunikaation' aikakauden tulosta, tarina, joka rakentuu kertomukselle siitä, kuinka kuljimme Kantista nykypäivään.

*R.K.: Kuinka yksityisen ja julkisen rajankäynti istuu näihin ajatuksiin. Tekisitkö eron filosofin yksityisen ja julkisen merkityksen tai roolin välillä?*

**R.R.:** Monet ihmiset kirjoittavat useille erilaisille yleisöille. Oletetaan, että kirjoitat vaikkapa suosikkikirjailijastasi – Emersonista tai Proustista tai vastaavasta. Tiedät kyllä tismalleen, että 99 prosenttia ihmisrodusta ei piittaa tippaakaan Emersonista tai Proustista, mutta se ei häiritse, koska oikeastaan kirjoitat itsellesi ja kenties pienelle Proustin lukijoiden piirille.

Toisinaan taas haluat antaa panoksesi johonkin suurempaan poliittiseen kampanjaan tai pyrkimykseen, kenties republikaanien voittamiseksi, lakien muuttamiseksi tai kannattaaksesi kansalaisoikeusliikettä tai seksuaalisten vähemmistöjen oikeuksia. Silloin kirjoitat kansalaisten piirille, erilaiselle yleisölle.

*R.K.: Olet voimakkaasti tuonut esiin ajatusta filosofiasta toimintana, jossa ihminen voi luoda itsensä uudelleen, ja kuvaa filosofista eräänlaisena "vahvana runoilijana", joka*

*käyttää kieltä ja käsitteitä uusin, ennakoimattomin tavoin. Onko tällainen itsensä luovan filosofin pyrkimys ja rooli viime kädessä kuitenkin vain yksityistä, privaattia toimintaa.*

**R.R.:** Se alkaa yksityisenä. Jos olet onnekas, siitä voi tulla julkista. Joskus jokin, minkä ihminen ajattelee nähneensä tai tavoittaneensa saa hänestä voimakkaan otteen, ja joskus se, mitä ihminen kuvittelee nähneensä näyttää hyvältä myös muista ihmisistä. Toisinaan tämä julkisuus syntyy heti, joskus siihen kuluu 50 vuotta. Esimerkiksi Nietzsche oli äärimmäisen yksityinen kirjailija. Hänellä ei ollut yleisöä, eikä hänen kirjoituksiaan lkenut juuri kukaan – 50 vuotta myöhemmin kaikki lukivat hänen tekstejään. Mut-

ta olisi voinut käydä toisinkin. Olisi vaikea selittää tyhjentävästi sitä, miksi kaikista 1800-luvun sisäänpäinkääntyneistä, profetoivista kirjoittajista juuri Nietzsche on niin tärkeä. Niin vain on. On mahdotonta tietää etukäteen, kenen tekstit ja ajatukset ovat kelvollisia vain hänen omaan yksityiseen kulutukseensa ja kenen kirjoituksilla on laajempaa käyttöä. Vain aika näyttää.

Filosofin yksityinen itsensä luomisen tapahtuu – tai sen pitäisi tapahtua – siis kokonaan itsenäisessä sfäärissä, jonne minkäänlaiset yhteiskunnallisen vastuun tai julkisen harkinnan pohdinnat eivät ylety tai kuulu.

Ei tähän mitään sääntöä ole olemassa. Nietzschen olisi ollut hölmöä piitata politiikasta. Hän ei tietänyt siitä mitään, hän vähät välitti julkisista asioista, hän keskittyi vain luomaan Nietzscheä. Mutta kävi niin,

että tästä erityisestä, ainutlaatuisesta itsensä luomisen projektista tuli sellainen, joka kiinnosti lukuisia muitakin ihmisiä. Toisaalta, vaikkapa Habermasilla ei ole mitään intoa luoda itseään. Hän haluaa olla uudelleenluomassa Saksaa, missä hän on tiettyssä mielessä myös onnistunut. Tänäpäin Saksa on hänen vuokseen hiukan toisenlainen. Mutta ei tietysti ole mitään sääntöä, joka sanoisi, pitääkö filosofin ottaa mallikseen Nietzsche taikka Habermas. Erilaiset puuhut sopivat erilaisille tyypeille. Molemmat herrat ovat hirveän tärkeitä filosofeja, vaikka heillä ei käytännöllisesti katsoen ole mitään yhteistä.

Samanlainen erottelu toimii myös yksittäisten filosofien 'sisällä'. Jotkut kirjoitukseni tarkoitan oikeastaan vain itselleni, enkä oikeastaan piittaa yhtään, lukeeko joku niitä vai ei. Kun esimerkiksi kirjoitan Derridasta, yritän vain tehdä hänen sanomisistaan selkeämpiä itselleni, täysin omia tarkoituksiani varten. Epäilen, ettei niillä teksteillä ole juuri kiinnostavuutta, jollei ole niin Derridan lumoissa kuin itse olen. Toisinaan taas haluan olla yhteiskunnallisesti hyödyllinen, kunnan kansalainen, antaa tukeni hyville hankkeille ja asioille. Silloin kirjoitan toisenlaisia juttuja; kaikki kulkevat edestakaisin suhteellisen yksityisen ja suhteellisen julkisen välillä.

*R.K.: Voisiko positiosi tässä suhteessa kiteyttää sanomalla, että yhtäältä jokaisen yksilön – myös filosofien – velvollisuus on etsiä yhä uusia tapoja kuvata maailmaa tai kertoa oma tarinansa, ja että tämä on ja sen pitäisikin olla yksityistä puuhaa. Toisaalta taas yhteiskunnan tai yhteisön velvollisuus on antaa tämän etsimisen tapahtua vapaasti?*

**R.R.:** Kyllä. Täsmälleen niin.

*R.K.: Eräs tuotantoasi yhdistävä ja siinä toistuva teema on pyrkimys päästä eroon ajattelun metafysisestä ulottuvuudesta. Onko tämän varmojen ja pysyvien kriteerien tai sel- laisten etsinnän hylkäämisellä tarkoitus saada meidät ajattelemaan entistä intensiivisemmin omia, ajankohtaisia ratkaisujamme? Onko metafysiikan hylkäämisessä kyse siitä, että meidän on jokaisen on lopulta ajateltava itse?*

**R.R.:** Sanon mieluummin, että ”meidän” on ajateltava itse. Meneillään on minun nähdäkseni juuri maailman- historiallinen muutos. Meillä oli ennen tapana sanoa, että ihmisillä on velvollisuuksia jotakin ei-inhimillistä kohtaan – kutsuttiinpa tätä jotakin sitten Totuudeksi, Tieteeksi, Todellisuuden luonteeksi, Jumalan tahdoksi tai joksikin muuksi. Sellaiset kirjoittajat kuten Dewey ovat kuitenkin nostaneet esiin ajatuksen, jonka mukaan ihmisten ainoa vastuu maailmassa on vastuu toisille ihmisille.

Tarkemmin sanottuna eräs tärkeimmistä velvollisuuk- sistamme on ajatella ja keksiä uusia tapoja olla ihminen. Meillä on velvollisuus osoittaa solidaarisuutta toisille ih- misille. Ja tähän solidaarisuuteen sisältyy velvollisuus olla mukana ihmisten yhteisessä projektissa, joka kysyy millaisia ihmisten kuuluisi olla. Mutta tämä on eri asia kuin yrittää pohtia Ihmisluonnon perään tai esittää muita metafysisiä kysymyksiä.

Ei ole niinkään kiinnostavaa etsiä sitä, olemmeko me vastuussa vain itsellemme tai muiden ihmisten luomalle ’yhteisölle’. Minusta on tärkeämpää pohtia sitä, ovatko ih- miset vastuussa itsestään jollekin ei-inhimilliselle tasolle. Ennen modernia aikaa, kun elämä oli hyvin raskasta, filo- sofit, papit, profeetat ja muut älyköt halusivat löytää jon- kun ei-inhimillisen tahon, johon ripustautua: Jumalan tai jumalia, platoniset ideat tai jotain, josta ihminen ei voisi päättää.

Ranskan vallankumouksen jälkeen asiat paranivat hiu- kan. Ihmisten koulutus parani, heillä alkoi olla hiukan enemmän rahaa ja niin edelleen. Sitä seurasivat kirjoitta- jat kuten Mill ja Dewey, jotka ehdottivat, että ”unohtakaa ei-inhimillinen ja keskittykää vain siihen, mitä ihmiset voivat itse luoda itsestään”. Minusta tässä on suuri ero. Metafysiikan perinnössä etsitään toivon perusteita ihmis- kunnan ulkopuolelta. Antimetafysiikan sanoma puoles- taan on: jos meillä on jotain toivoa, se on ihmisten omassa kyvyssä keksiä itse ja unelmoita.

Siksi väitän, että metafysiinen perinne on tikapuut, joi- ta pitkin olemme kiivenneet, mutta joita emme tarvitse enää. Voimme heittää tikapuut kädestämme ja jatkaa matkaa ilman niitä. Metafysiikka on huikea perinne, joka jatkuu aina Ranskan vallankumoukseen asti. Se tekee koko vallankumouksen mahdolliseksi. Mutta sen jälkeen metafysiikan voi vähin erin panna syrjään ja unohtaa. Siit- tä on tullut vanhentuneiden työkalujen kokoelma. Emme oikeastaan tarvitse sitä enää.

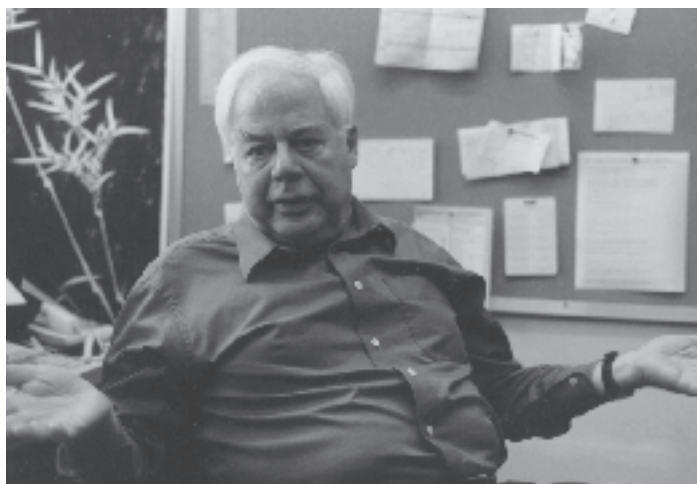
*R.K.: Mitä metafysiikka sitten oikeastaan haittaa? Minkä tiellä se on?*

**R.R.:** Se on haitta, koska se koostuu vääristä kysymyk- sistä. Se asettaa edelleen sokraattisia kysymyksiä: mitä on moraalisuus, mitä on hyvyys ja muuta sen tapaista. Metafysiikka alkaa siitä, kun Platon yrittää vastata näi- hin Sokrateen kysymyksiin. Pragmatistin näkökulma taas on toinen: näillä asioilla ei ole olemuksia, vaan ne ovat sitä, millaiseksi me kulloinkin teemme ne. Ne ovat taidete- oksia, joita jokainen sukupolvi muokkaa uudelleen, pikem- min kuin asioita, joiden luonteen voimme jotenkin paljas- ta tai löytää. Kysymysten ero on todella suuri.

*R.K.: Mitä tällaisista lähtökohdista käsin sitten tapahtuu kyvyllämme arvioida asioita? Joidenkin mielestä kehiti- telysi johtaa väkisin kaikkien kriteerien suhteellistumiseen ja viimein rajattomaan relativismiin.*

**R.R.:** Totta onkin, että filosofit ovat opettaneet meitä sa- nomalla: Teillä täytyy olla kriteerit! Mutta mitä meillä oi- keastaan on ollut? Minusta kriteerien sijaan meillä on pi- kemminkin ollut yhteiskunnallisia ja yhteisöllisiä tapoja, jotka ovat ajan saatossa muuttuneet. Pragmatistit sanoi- vat ja sanovatkin toisin. Meidän mielestämme tärkeää ei ole Ihminen tai Oikeus tai Mikään, vaan se kuinka kasva- tamme lapsemme, millaisia sosiaalisia tapoja ja tottumuk- sia rohkaisemme. Se oli ja on eräs tapa sanoa: Unohtakaa kriteerit!

Kriteerien metsästys panee ajattelemaan, että voit löy- tää jotain etsimällä ei historiasta vaan pikemminkin sen



yläpuolelta tai takaa ja syvältä sen pinnan alta. Pragma- tistiselta kannalta kriteerit eivät ole enempää kuin se, mitä ihmiset kulloinkin käyttävät kriteereinä. Mutta ih- misien kriteereiden ei suinkaan tarvitse olla samoja kuin heidän esi-isiensä.

Emme voi panna esi-isiämme paremmaksi yrittämällä katsoa ihmisyyden tai historian tuolle puolen – voimme vain oppia edeltäjiemme virheistä. Voimme joskus nähdä, kuinka esi-isämme käyttivät tällaisia tai tuollaisia arvi- oinnin perusteita – ja nähdä mihin se johti. Kun olemme päässeet eroon tarpeestamme nähdä historian tuolle puo- len tai sen yli, meillä on yhä jäljellä kyky verrata itseäm- me menneeseen ja erilaisiin mahdollisiin tulevaisuuksiin. Siksi minusta kiinnostavimmat filosofit ovat juuri erään- laisia älyllisen elämän historiankirjoittajia, joiden tari- noissa mennyt asettuu suhteeseen utooppisen tulevaisuu- den kanssa.

*R.K.: Yhtäältä siis ajattelemme niiden tapojen ja tottumus- ten puitteissa, joiden seassa satumme elämään. Mutta toi- saalta tunnut myös ehdottavan, että filosofian arvo tai suu- ruus on sen kyvyssä ylittää erilaisia ’vallitsevia’ tai para- digmaattisia ajattelutapoja. Mikä sitten on pohja tai voi- ma, jolta tämä uusien sanastojen ja ajattelutapojen luomi- nen oikein ponnistaa?*

**R.R.:** Nerosus. Kenties pienet hermostolliset poikkeamat tai jotain. En usko, että on olemassa mitään syvää selitystä. Jeesus ilmaantui jostain ja sanoi, että ”kaikki ihmiset ovat veljiä”. Kaikki ajattelivat, että hän oli järjiltään, mut- ta ajatus kuitenkin tarttui. Se oli hyvä ajatus, mutta ei mi- nulla ole aavistustakaan, mistä se sai alkunsa. Marx väiti, että Euroopan porvaristo riistää työnväenluokkaa - ja

hän oli oikeassa. Mutta mistä se tuli hänen mieleensä. En tiedä. Hyvä että jonkun mieleen tuli.

*R.K.: Et siis näe mitään säännönmukaisuutta tai vaikuttavaa suhdetta näiden 'nerojen' ja heidän aikansa ja kulttuuriensa välillä. Eikö vallankumouksellisilla ajatuksilla ole ollut mitään tasolla välttämätöntä suhdetta omaan ympäristöönsä?*

**R.R.:** En usko että on mitään menetelmää uusien sanastojen keksimiseksi tai vanhojen kritisoinniseksi. Eräs piirre, jossa foucaultlaisuus menee minusta vikaan on, että Foucault antaa vaikutelman kuin olisi olemassa tekniikka, jonka avulla voi nähdä kaiken läpi ja kritisoida kaikkea. En usko, että mitään sellaista metodia tai tekniikkaa on. Minusta kaiken kritiikin muoto pitäisi olla yksinkertaisesti ajatus: "Ei asioiden tarvitse olla näin, ne voisivat olla myös noin." Tämä muoto edellyttää mielikuvitusta, eikä mielikuvitukselle ole olemassa metodia. Rooman valtakunnassa kukaan ei uskonut tai ajatellut, että ihmisten veljeys voisi tai sen pitäisi olla tavoite. Mutta kristityt ehdottivat, että niin voisi olla. Viktorian ajan Englannissa kaikki ajattelivat, että köyhät eläisivät aina keskuudessamme, mutta sitten Marx, mielikuvituksellista kyllä, ehdotti ehkä näin ei tarvitse olla. Me sanomme, että tällaisia ajatuksia keksineet ihmiset ovat 'neroja' tai 'suuria'. Mutta meidän on vain odotettava heidän tulemistaan. Ei heidänkaltaisiaan voi tuottaa.

*R.K.: Eräs pragmatismien ja sen vastaanoton pulmista on tietysti ollut se, että pragmatismia luetaan usein perinteisen realistisen käsitetön näkökulmasta. Sieltä käsin pragmatismiin onkin aika vaikea saada tolkkua.*

**R.R.:** Tämä on aivan totta. Ja minusta se myös osoittaa, että pragmatismi on paljon radikaalimpi ajattelutapa kuin useimmat ihmiset ajattelevat. Se nakertaa maata monien tavanomaisten uskomustemme alta. Aika usein pragmatismia moititaan siitä, että se on arkijärkistä, yritys ilmaista tavanomaisia, arkisia itseäänselvyyksiä filosofisesti. Mutta pragmatismi on itse asiassa monien arkijärkisten asettamustemme vakavaa koettelemista.

*R.K.: Mikä on ollut turhauttavin pulma, kun olet yrittänyt nostaa näitä asioita keskusteluun?*

**R.R.:** Kenties kaikkein turhauttavinta on tämä ajatus 'postmodernista relativismista', jota kaikki tietysti vastustavat. Minua kutsutaan usein sanoilla 'taas yksi postmoderni relativisti'. Kun on kuullut tämän, on helppo olla lukematta, mitä itse asiassa yritän sanoa. Minut ja ajatukseni pannaan syrjään termillä, joka omasta mielestäni ei tarkoita juuri mitään. Se on vain nimilappu kaikelle älyllisesti mädälle. Mutta mitä tällaiselle leimaamiselle mahtaa?

Pragmatistille relativismi on käytännöllisesti mahdoton asenne tai asema, koska relativismin pohjalta on mahdoton toimia. Tässä mielessä voikin sanoa, ettei relativisteja ole olemassakaan. Mutta mitä nämä ihmiset sitten relativismilla tarkoittavat? Luulen, että tarkoittavat antiabsolutismia, sitä että vastustaa metafysiikkaa, että ei usko ihmisten olevan vastuussa millekään ei-inhimilli-

selle taholle. Mutta tätä määritelmää relativismisyytöksen esittäjät eivät myönnä. Siksi keskustelu on umpikujassa. Minulle heidän syytöksensä relativismista ovat metafysiikan oireita, heille minun pragmatismini on irrationalismin ilmentymä. Emme siis etene ollenkaan.

*R.K.: Missä määrin tässä on kyse kieleen sisältyvästä pulmasta? Onko kielessä jotain niin 'luonnollisesti' tai vahvan tavanomaistuneesti realistista perintöä, että kun ylipäätään tulee sanoneeksi jotain, tulee samalla väittäneeksi jotain siitä, kuinka asiat 'oikeasti ovat'?*

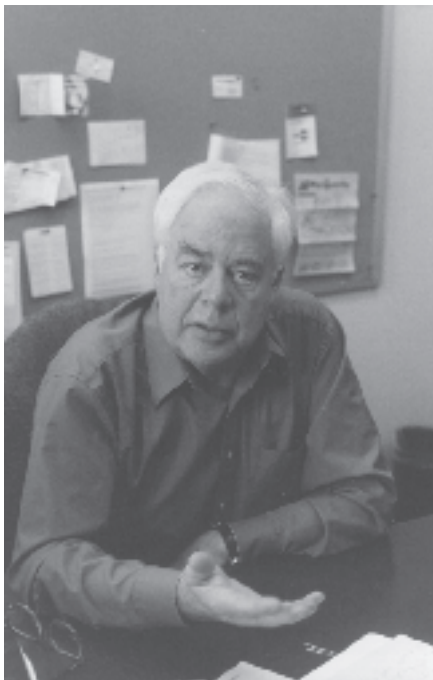
**R.R.:** Minusta meidän ei ole välttämätöntä ajatella näin tai alistua tähän. Tarvitaan koko lailla filosofista pohdintaa, jotta voi omaksua 'ei-realistisen' käsityksen kielestä. Täytyy omaksua darwinilainen asenne ja oppia ajattelemaan ihmisiä, jotka vaihtavat ääniä ja merkkejä keskenään pyrkiessään tekemään keskinäisen yhteistyönsä mahdolliseksi. Täytyy yrittää ajatella tällaista kielen käytännöllistä funktioita ikään kuin ensisijaisena, suhteessa esimerkiksi 'tosiasioiden esittämisen' funktioon. Se ei ole mikään helppo tempu. Wittgenstein oli ensimmäisiä, joka tätä ehdotti. Siihen hänen maineensa perustuukin. Hän oli yksi ensimmäisistä filosofeista, joka sanoi, että kenties kielen tehtävä on auttaa organismeja niiden yhteistyössä eikä antaa

niille kykyä saada asiat 'oikeasti' selville. Wittgenstein oli tämän ajatuksen suhteen epäjohdonmukainen, mutta toisaalta, käytännöllisesti katsoen kaikki muutkin ovat olleet.

Jos analyttisessä filosofiassa ylipäätään on mitään mieltä, se liittyy tähän. Sen mieli on antaa Davidsonin ja Brandomin kaltaisten kirjoittajien vakuuttaa meidät kieli-käsityksestä, joka ei painota kielen tosiasioita esittävää elementtiä.

*R.K.: Eräs ratkaisuyrityksesi kirjoittaa ja toimia pragmatistina on ollut ajatus ironisesta suhtautumisesta. Sen mukaan meidän täytyy osata yhtä aikaa luottaa omaan käsitykseen, vaikka 'tiedämmekin', että myöhemmin tai toisesta näkökulmasta käsin luotamme jonkin katoavaan ja kenties 'vajavaiselta' näyttävään. Onko ironia itse asiassa eräs harvoista strategioista jäljellä maailmassa, jota niin voimakkaasti muokkaavat ja määrittävät realistiset ajatteluperinteet?*

**R.R.:** Ajattelen ironiaa vapauttavana asenteena. Se sallii meidän ajatella tähän tapaan: "Sikäli kuin tiedän, se, mitä nyt teemme ja sanomme, näyttää luultavasti naurettavalta seuraavalla vuosisadalla tai jotain, mutta hitot siitä, yritän ainakin sen minkä osaan!". Minulle metafysiikka merkitsee sitä, mitä Dewey nimitti 'varmuuden kaipuiksi' (*the quest for certainty*). Asetankin ironistin ja metafysiikon vastakkain. Metafyysikko kaipaa kipeästi varmuutta asioista. Ironisti tokaisee: "Jep. Olisihan se mukavaa olla varma, mutta voimme elää ilman sitä."



# 1800-LUVUN FILOSOFISET RENESSANSSIT YHDYSVALLOISSA

*Uuden filosofian läpimurtoa USA:ssa 1800-luvun loppu- ja 1900-luvun alkukymmenillä on luonnehdittu "klassiseksi vaiheeksi", "amerikkalaisen filosofian kulta-ajaksi" ja "Amerikan filosofiseksi renessanssiksi". Charles S. Peirce, William Jamesin ja John Deweyn nimiin kiinnittyvä pragmatismi ei yksinään edusta yhdysvaltalaisen filosofian heräämistä, elpymistä tai kukoistusta. Mukaan kuuluvat ainakin idealismin teoriaa ja etiikkaa kehitellyt Josiah Royce, skeptistä anti-idealismia harjoittanut George Santayana ja luonnonfilosofista ontologiaa edistänyt A. N. Whitehead. Näistä Jamesin ystävä Royce lasketaan joskus myös pragmatisteihin (esim. Boas 1957).*

## AMERIKKALAISFILOSOFIEN 'AMERIKKALAISSUUS'

Emigranttien osuus USA:n filosofiasta ei jäänyt siirtokuntakauteen eikä rajoitu wieniläisten ja frankfurtilaisten kuuluisiin joukkorantautumisiin toisen maailmansodan alla. Esimerkiksi britit James McCosh ja Thomas Davidson, saksalaiset Henry C. Brokmeyer ja H. M. Kallen, ruotsalaiset John Elof Boodin ja David F. Swenson tai suomalainen Jaakko Hintikka ovat voineet käydä eri aikojen näkyvistä "amerikkalaisista" filosofeista. Mielenkiintoisimpia tapauksia on preussilainen psykofilosofi Hugo Münsterberg, jonka William James houkutteli 1890-luvulla Amerikkaan ja joka myös julkaisi myötämielisen teoksen *The Americans* (1904).

Peirce, James ja Dewey olivat kaikki kotoisin Yhdysvaltain koillisesta kulttuurikehdestä, Uudesta Englannista, mutta mitään leimallista regionalismia ei heidän kannoistaan ole jäljitetty. Whitehead oli englantilainen,

Russellin työtoverina tunnetuksi tullut loogikko. Varsinaisen filosofisen opetus- ja tutkimustyön hän kuitenkin aloitti vasta hyväksytyään kutsun Harvardiin, joten häntä nimitetään amerikkalaiseksi tai anglo-amerikkalaiseksi filosofiksi. Santayana taas syntyi Madridissa, muutti kahdeksanvuotiaana äitinsä perään Bostoniin, kävi Harvardin, opiskeli kaksi vuotta Saksassa palatakseen Harvardiin. 1912 hän kuitenkin luopui professuuristaan, lähti Englantiin, sitten Pariisiin ja asettui viimein loppuiäkseen Roomaan.

Royce tuli Kaliforniasta ja sai ensimmäisen Harvard-pestinsä Jamesin sijaisena, kun tämä kosmopoliitti matkaili Euroopassa. R. B. Perryn mukaan Roycen "kokemus oli luonteeltaan amerikkalainen" ja Jamesin vahvasti Eurooppa-pohjainen, mutta silti Roycen filosofia oli enimmäkseen tuontitavaraa vanhalta mantereelta ja Jamesin päinvastoin kotikutoista, uniikkia *Americanaa* (ks. Holmes 1980, 113). Pragmatismien "chicagolaisen haaran" johtohahmoksi noussut Dewey nautti nuorena vahvan annoksen saksalaista idealismia, mutta yhdensi myöhemmän ajattelunsa osaksi kotimaansa instituutioiden kritiikkiä ja kehitystä.

Merle Curtin sanoin "James on taatusti amerikkalainen individualismin, riskin, vapauden ja vähemmistöissä olevien ajatusten kehitysmahdollisuuksien korostuksessaan. Yhtä amerikkalainen on Dewey painottaessaan ohjelmien pätevyuden julkista ja demokraattista koettelua, tai pitäessään luonnollista ja yhteiskunnallista ympäristöä ihmisälän ja -tahdon muokkaamista odottavana aineksena. Ennen muuta Dewey on amerikkalainen, jos ajatellaan hänen demokraattisten ajatustensa ja amerikkalaisen demokraattisen perinteen tiivistä suhdetta, tai hänen visiotaan Amerikasta elämäntapana, jossa kaikki jakavat mahdollisuuden osallistua yleisiin tehtäviin ja nauttia yhteisen työn hedelmistä." (Curti 1943/1964, 548.)

Deweyläisyyden ja amerikkalaisuuden yhteenlankeamista ei aina kuvata yhtä myönteisesti. Bertrand Russel-

### William Penn (1644-1718)

Lontoolaisyyntyinen kveekari, hollantilaisen äidin ja britti-amiraalin poika. Opiskeli Oxfordissa. Pakeni uskonnollisia kiistoja Italiaan ja Ranskaan. Päättyi Ludvig XIV:n hoviin. Vangittiin 1660-luvulla. 30-vuotiaana Amerikkaan. Pennsylvanian kuvernööri. Kävi Euroopassa, palasi Amerikkaan 1699. Puolusti sananvapautta,



arvosteli orja-järjestelmää, kannatti koulutuksen kehittämistä. Kuoli Englannissa. Mietelmäkokoelma *Some Fruits of Solitude*.

### Jonathan Edwards (1703-58)

Syntyjään East Winstonista, Connecticutista. Valmistui Ya-

le Collegesta. 23-vuotiaana Northamptoniin, Massachusettsin osavaltioon papiksi. Mystikko, teologi, "ensimmäinen suuri amerikkalainen filosofinen kirjoittaja". Piti itsepin-taisesti kiinni uskonnollisesta ajattelusta, mutta edisti valistuksenkin asiaa. Uusherän-näisyyden kiistoissa jäi fanaattisten uskovaisten ja rationalististen teologien väliin, mo-



lempien hylkimäksi. Erotettiin lopulta omasta seurakunnastaan. *Notes on the Mind* (nuoruuden käsikirjoitus), *Narrative of Surprising Conversions in Northampton* (1736), *Thoughts on the Revival in New England* (1740), *Enquiry into the Freedom of the Will* (1754). Laaja työ kristinuskon histori-

lin mukaan Deweyn pragmatismi ilmentää lähinnä amerikkalaista suurteollisuutta ja kaupallisuutta. Dewey kielisi oikeuttavansa USA:n industrialismin huonoja puolia. Hän katsoi, että Russellia mukaillen brittiläinen 'uusrealismi' on englantilaista aristokraattisnobbausta, ranskalainen 'dualismi' gallialainen vaimo-rakastajatar-järjestelmä ja saksalainen 'idealismi' kaljan/makkaran liitto Beethovenin/Wagnerin kera. (Dewey 1929, 543.) Richard D. Mosierin 50-luvun katsauksessa, *The American Temper*, pragmatismien ja Yhdysvaltojen ideologinen kytkös kuvataan kiinnostavasti: Deweyn 'teknologinen' tietäminen ei tyhjenny USA:n talous- tai hengenelämän yleispiirteisiin, vaan nimenomaan välttää "amerikkalaisen ristiriidan" mekanismin ja idealismin välillä. (Mosier 1952, 301.)

Pragmatismien kokeminen ainutlaatuisen 'amerikkalaiseksi' johtuu lähinnä siitä, että sen taustaa ei kunnolla tunneta. Kun Peirce, James ja Dewey osasivat kieliä ja tunsivat laajasti yhtä hyvin ranskalaista ja saksalaista kuin brittiläistäkin filosofiaa, samaa ei voi sanoa monistakaan heidän seuraajistaan. Kantin-Schopenhauerin-Nietzschen troikka sekä esimerkiksi Lotze, Sigwart, Vaihinger ja Simmel olisi nähtävä pragmatismien eurooppalaisiksi tausta- ja rinnakkaisilmiöiksi (ks. Rescher 1977, 303-4). Osansa pragmatismien eurooppalaisuuteen tuovat vielä esimerkiksi britti F. C. S. Schiller (ks. erit. Schiller 1907, x) sekä firenzeläiset Giovanni Papini ja Giuseppe Prezzolini (ks. Mardersteig 1988). (Vrt. myös Niiniluoto 1986.)

#### PRAGMATISMIN 'KÄYTÄNNÖLLISYYS'

Bertrand P. Helm näkee "amerikkalaisessa intellektuaaliliiketoiminnassa" "siirtokuntakaudella esitettyjen peruskäytännön vähittäistä leviämistä" sekä "radikaaleja epäjätkävyyksiä". Hän kuvaa filosofista tilannetta 150 vuoden takaa. Maan "älyllis-hengellinen rakennelma" nojasi tuolloin "seitsemään perinteisen viisauden pilariin": i) ankara kausaalinen järjestys, ii) jäykkä aika-avaruus-matriisi, iii) tuonpuoleinen jumaluus, iv) persoonakohtainen autonomia, v) rationaalinen luonnonoikeusteoria, vi) vakautta tähdentävä koulujärjestelmä, vii) valistususkon taloudelliseen ja tekniseen edistykseen. Helmin sanoin näiden tukirakenteiden "kohtalona oli romahtaa lähes yhtäaikaa uusien väkevien voimien yhteisvaikutuksesta". (Helm 1985, 1-2.)

Filosofinen ilmentymä uusista mullistuksista oli pragmatismien synty Harvardissa 1870-luvulla toimineen "Metafysiikkakerhon" antamasta tärkeästä sysäyksestä. Ironisesti nimetyin klubin ydinahmoksi nousi Hamilton-tuntija Chauncey Wright. Hän alkoi Millin Hamilton-kritiikin ja Darwinin *Lajien synnyn* jälkeen hahmotella tieteellisen ajattelun periaatteita ja kehittää teoriaa itsetietoisuuden esiinmurtautumisesta. Tuntematon Wright on tärkeä

amerikkalaisfilosofian taustavaikuttaja. Hänen hinguksaan koetella teoreettisia väitteitä ei niinkään teoreettisen diskurssin itsensä, vaan "tapatumain kielen" valossa on tunnustettu erityinen "amerikkalainen asenne" (McDermott 1980, 245). Väitetään, että Peircelle ja Jamesille "vakavin haaste ei ollut Spencer karkean mekanistisine determinismeineen eikä Hegel idealistisine rakennuspalikkamaailmoineen", vaan Wright, "viileän intohimoton analyytikko, joka sanoi, että "paljaitten ilmiömaailman faktojen takana [...] on - ei mitään" (Flower & Murphy 1977, 553).

Wrightin positivistisesta faktavaateesta tuli haaste, joka pragmatismien oli otettava vastaan ja voitettava. Useammin pragmatismi on kuitenkin johdettu suoraviivaisemmin amerikkalaisen elämänmuodon "käytännölläheisyydestä". Daniel J. Boorstin totesi teoksessaan *The Americans* (1958, 154-68), että USA:ssa ei niinkään käyty "ikivanhojen ja virheellisten filosofisten systeemien kimppeeseen uusien systeemien turvin", vaan vietiin "filosofia joka päiväisen elämän epäilyttävälle ja maanläheiselle areenalle". Boorstin vihjaa, että amerikkalaisfilosofia saattoi muistuttaa vain muuta "mobiilia yhteiskuntaa". Akatemian tai luostarian sijasta se palveli uutta tiedon ihannetta, joka avautui "kaikkialle ja kaikille". Filosofian demokratisoitumiseen liittyi olennaisesti se, kuinka "Amerikassa is oli oleva *oughtin* mittapuu".

Sofistikoidummin kirjoittaa Cornel West (1989, 4-5):

Ymmärrän amerikkalaisen pragmatismien määrättyä, nimenomaan amerikkalaisen sivilisaation historiallisena ja kulttuurisena tuotteena, erityisenä sarjana sosiaaliskäytäntöjä, jotka artikuloivat tiettyjä amerikkalaisia viehtymyksiä, arvoja ja vastauksia, ja joita käsitellään amerikkalaisen keskiluokan hallitsemisissa institutionaalisissa rakennelmissa. Amerikkalainen pragmatismi murtautuu esiin syvällisine oivalluksineen ja lyhytnäköisine näkemyksineen, mahdollistavine vahvuuksineen ja estävine heikkouksineen, jotka kaikki ovat tulosta Amerikan sivilisaation tunnusomaisista piirteistä: vallankumouksellinen alku yhdistyneenä orjapirstaiseen talouteen; joustava liberaali hallintomalli yhdistyneenä liike-elämän hallitsemaan suojattuun *status quo*on; hybridi kulttuuri yhdistyneenä yleiseen tapaan määritellä itsensä homogeenisesti angloamerikkalaisena; liikkuvuuden, sattumanvaraisuuden ja rahavirtaamisen pakkomielleet yhdistyneinä syvään moraaliin impulssiin; ja teoreettinen ja filosofinen kärsimättömyys rinnastuneena nerokkaaseen teknologiseen kekkeliäisyyteen, poliittisiin kompromissistrategioihin ja henkilökohtaisiin mielihyvän ja mukavuuden sovelluksiin.

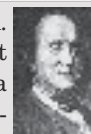
asta jäi kesken, kun Edwards sairastui ja kuoli isorokkoon.

#### Benjamin Franklin (1706-90) & Thomas Paine (1737-1809)

Teknologi ja yhteiskunta-aktivisti, joilla kummallakin filosofinen pyrintönsä. "Pragmatistiksikin" esitetty Franklin tunnetaan newtonilaisen fysiikan sovelluksistaan, monista



keksinnöistään. Kiinnostui filosofiasta jo viimeistään latoessaan nuorena kirjapainossa uskonnon-filosofista teosta, johon kirjoitti kriittisen vastineen. Oli perustamassa Amerikan filosofista yhdistystä. Humen ylistämä ja nimenomaan filosofiksi nimeämä bostonilainen, jonka omistautuminen filosofisille tutki-



muksille jäi silti haaveeksi. Utilitaarisesti suuntautunut deisti, joka kuitenkin valistajia selkeämmin teki pesäeroa ateismiin. *Dialogues between Philocles and Horatio Concerning Virtue and Pleasure* (1730). Franklin kehotti Painea, amerikkalaisen valistusajattelun yhtä kärkihahmoa, pidättäytymään uskonnonvastaisen käsikirjoituksen julkaisemisesta.

Hän kirjoitti: "Neuvoisin teitä, että [...] ette yrittäisi päästää tiikeriä liekanarusta" - ja suositteli Painen lahjoille "vähemmän riskialtista aihetta". Englantilaisyyntyinen Paine julkaisi sittemmin menestysteokset *Common Sense* (1776), *The Rights of Man* (1791-2) ja *The Age of Reason* (1793-5). Hän sai aino-

West konkretisoi Boorstinin taipumuksen mytologisointiin ja luopuu oikeuttavasta puhetavasta. Morris Cohen taas korostaa, kuinka ”siirtolaisuuden tosiasia” ja ”maantieteellinen tosiasia” olivat pitkään ”amerikkalaista elämää ja kehitystä” hallinneet faktat. ”Suureen seikkailuun” ja ”uusien juurien” etsintään lähteneet saivat tehtäväkseen kokonaisen ”mantereen valloituksen”. Heidän elämänsä ”sivistyksen reunamilla” oli omiaan suosimaan ”käytännöllisyyttä” ja ”yritteliäisyyttä” enemmän kuin ”herkkyyttä” tai ”pohdiskelevuutta”. Cohen kannattaa rajaseututeoriaa ajatellen, että kauan sen jälkeen kun *frontier* oli jo mennyttä, se yhä vaikuttaa ”kansalliseen elämäämme”. Vaikka kritisoikin eurooppalaisten tapaa samastaa amerikkalainen ”bisneksen palvonta” ”dollarin palvontaan”, oikeampi tulkinta kun olisi ”toimeliaan elämän palvonta”, hän puhuu amerikkalaisen kulttuurin takapajuisuudesta. Cohenin mukaan ”amerikkalaisen elämän vallitseva tunto on yhä painotetusti anti-intellektuaalinen”. (Cohen 1954, 19-27.)

Anti-intellektualismia kehitellyt James ei nähnyt juuri vaivaa pragmatismia erottamiseksi käytännönläheisestä asennoitumisesta muilla aloilla. Esitelmöidessään Berkeleyyn filosofisessa yhdistyksessä James (1898, 264-5) tarkasteli ’dogmaattisen teologian’ Jumala-määritelmiä (”tietää kaiken”, ”on ehdottoman itseriittäinen” jne.). Hän toistaa kutakuinkin peircelläisen ajatuksen käsitteiden pragmaattisesta koettelemisesta (ks. lisää James 1911), mutta hyödyntää samalla suruttomasti käytännöllisyyden retoriikkaa tavalla, joka ei ollut aivan ominainen Peircellle:

Kuinka siis lienee, kenessä meistä tänne kokoon-tuneista käytännöllisistä amerikkalaisista tämä ominaisuuskooste herättää jonkinlaista todellisuuden tuntua? Ja ellei kenessäkään, niin miksi ei? Taatusti sen tähden, että moiset ominaisuudet eivät herätä mitään vastavuoroisia aktiivisia tunteita eivätkä ne myöskään kutsu meitä mihinkään erityiseen toimintaan.

#### ENNEN PRAGMATISMIA

Pragmatismia leimaama amerikkalaisen filosofian renessanssi vuosien 1870 ja 1950 välillä ei syntynyt tyhjästä eikä vain pragmatismia ennakoimaan. Brittivalistaja Samuel Taylor Coleridgen saksalaisfilosofiaa esittelevää *Aids to Reflection* -teosta (1829) pidetään joskus alkusoittona yhdysvaltalaisen filosofisen kulttuurin nousulle.

Ralph Waldo Emersonin *Representative Men*, Henry David Thoreau *Walden*, Walt Whitmanin *Leaves of Grass*, Herman Melvillen *Moby-Dick* ja Nathaniel Hawthornen *The Scarlet Letter* ja *The House of Seven Gables* ilmestyivät kaikki 1850-luvun alkupuoliskolla. (ks. Brown Tindall

ana ulkomaisena paikan Ranskan kansanedustuslaitoksesta, mutta jäi kotiin palattuaan vaille Yhdysvaltain kansallisuutta. Radikaalina vallan kriitikkona Paine on liitetty myös anarkismin taustaan.

#### Thomas Jefferson (1743-1826)

Virginialaissyntyinen aristokraatti. Kotiosavaltionsa ku-

vernööri, USA:n Ranskan suurlähettiläs, ulkoministeri, varapresidentti, presidentti (1800-08). Itsenäisyysjulistuksen laatija. Kannatti hajautettua maatalousvaltaista yhteiskuntaa. ”Paras hallitus hallitsee vähiten.” Ajoi lehdistönvapautta. Vapaa-ajattelijana ja kalvinismin vastustajana, jota syytettiin ateistiksi. Joutui vanhoillisten kirkonmiesten

1984, 502-3.)

Anne C. Rose kutsuu kirjassaan *Voices of the Marketplace* vuosien 1830 ja 1860 välistä aikaa uskonnollisesti ”toisen suuren heräämisen”, poliittisesti ”Jacksonin” ja kirjallisesti ”kukoistuksen” aikakaudeksi, ”amerikkalaiseksi renessanssiksi”. Sisällissotaa edeltävinä vuosikymmeninä ”markkinat kasvoivat, koska kansainvälinen (puuvillan vientiin keskittyvä) kaupankäynti laajeni, sijoituspääoma kasvoi, tuotantolaitokset kehittyivät, rautateitä rakennettiin ja hyödykkeiden myyntiä edistettiin aggressiivisesti”. Kaupunkilaiset ja maalaiset kutsuttiin ”kapitalismin sosiaalisiin rytmeihin” ja tutustutettiin ”tuottavuuden, kilpailukykyyn ja menestyksen” imperatiiveihin. Rose korostaa, että tavarankierron lisäksi on huomioitava ”ideain räjähdysnomainen vaihdanta” (Rose 1995, xv & xxi.)

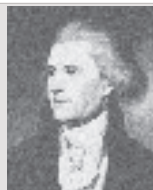
On puhe ”viestintämuotojen vallankumouksen ajasta”. USA:n rautatiet kasvoivat 1830-1860 likipitään nollasta 35 000 mailiin. Kun 1820 vain 4 500 piirikunnassa oli ollut oma postitoimisto, 1840 tällaisia piirikuntia oli jo 13 500. Vuodesta 1845 lähtien myös lennätinverkosto kehittyi voimakkaasti. Äkisti tehostunut ”ihmisten, tavarain ja ideain liike” aiheutti Rosen sanoin suuria muutoksia ”arkipäivän tekstuurissa”. Kulutus, tiettyjen tuotteiden suosinta toisten kustannuksella, toi esiin arvopreferenssejä, joissa näkyi nousevan keskiluokan yritys ”luoda itsensä painokonekulttuurin popularisoimien ilmiöiden ja tapojen mukaisesti”. Markkinatalouteen perustuva kulttuuri alkoi saada yhtenäisen ideologian piirteitä. (Rose 1995, 60 & 83.)

Tämä ote korjaa perinteisiä käsityksiä. Esimerkiksi Austin Warren kirjoitti oireellisesti otsikoidun teoksensa *New England Saints* (1956, 46) oireellisesti otsikoidussa luvussa ”Preacher to Himself”, että Emerson oli ”diaristi”, ”hengellisten muistelmien kirjoittaja”. Rosen kirjassa Emersonia ei mainita uskonnollisena mietekirjailijana, vaan yhtenä ”huomattavana henkilönä”, joka ”usein tilattiin maksullisiin esiintymisiin lyseoiden johtajien ja ammattimaisten agenttien välisillä sopimuksilla”. Hän esimerkillistää uutta tilannetta, jossa ”kulttuurinen markkinapaikka altisti yhteisen ideavarannon laakealle julkisuudelle”. (Rose 1995, xxii.)

#### EMERSON

Jo 1836 julkaistulla *Nature* -teoksellaan tunnetuksi tullut Emerson oli keskeinen vaikuttajahahmo. Hän tunsi henkilökohtaisestikin Thoreaua, Whitmanin, Melvillen, Hawthornen ja Coleridgen.

Emersonin vaikutus perustui osin kykyyn yhdistellä eurooppalaista filosofiaa oman ympäristönsä käytänteisiin ja ajattelutapoihin: Roycen sanoin Emerson oitis ”muunsi kaiken minkä omaksui”. On myös esitetty, että Jonathan



hyökkäyksen kohteeksi. Toisaalta myös organomistaja ja amerikkalaisen laajentumisen politiikan pioneeri. Kirjeissä ja muistiinpanoissa filosofista debattia: arvostelee Platonin valtio-oppia, suosii Epikuroksen ja Epikteen ajatuksia.

#### William Ellery Channing (1780-1842)

Syntyi Newportissa, asui nuorena Virginiassa ja sai vaikutteita Jeffersonilta. Luki Rousseautta. Opiskeli Harvardissa. Vaikutusvaltainen unitaariseurakunnan pappi Bostonissa. Emersonin tuttava. Rationaalisen uskonnon puolestapuhuja, kalvinismin vastustaja. Korosti ihmisarvoa.





Edwardsin ajattelu tuntuu emersonilaisen ja jamesiläisen ”amerikkalaisen esteettisen hengellisyiden perinteen” taustalla, eikä Edwardsin kaukaista liittolaisuutta Thoreau ja Roycen kanssa sovi sitäkään sivuuttaa (ks. Delattre 1977).

H. W. Schneider eriyttää historiikissaan Emersonin merkitystä. Tämän ”voima amerikkalaisena instituutina” selittyy kahtaalta. Hän ”keksi maallisen saarnastuolin”. Hänen tapansa harjoittaa kommentaaria oli yhtäaikaan ”sekulaari” ja ”seremoniallinen”. Hän teki filosofisesta kirjallisuudesta profaania, samalla kun antoi maallisuuksille hengellistä ulottuvuutta. Toisekseen Emerson puhui ”ihmisenä ihmiselle vedoten yhteiseen kokemukseen”. Hänen sanomansa ja sanontansa olivat Schneiderin mukaan niin sattuvasti yhteensopivat, että yleisön suosio oli taattu. Emersonin hahmo kuuluu muidenkin amerikkalaisten ajattelijoiden tunnusomaisen itseluottamuksen, itsekasvatuksen ja yksilöllisyyden takaa. (Schneider 1946, 284.)

Eriytetymmän näkökulman tarjoaa Robert S. Corringtonin tutkimus amerikkalaisesta ”luonnon hermeneutiikasta”. Emersonin kyky ”hajauttaa raamatulliset tekstit, jotta voisi todentaa luonnon ensisijaisuuden perimmäisenä tekstinä” loi pohjaa Peircen ja Roycen myöhemmälle merkkiopille. Keskeistä kaikille kolmelle ei ollut ainoastaan filosofinen kiinnostus kieleen, vaan myös ajatukset ”tulkintayhteisöstä” ja ”terveen yhteisöelämän eettisestä keskuksesta” eli siitä, että ”tulkinallinen prosessi kukoisti jonkin erityisen maailmankatsomuksen ohjauksessa”. Corrington käyttää tilaisuutta hyväkseen ja kehaisee, että amerikkalainen hermeneutiikka jättää hyvinkin taakseen eurooppalaiset mestarit. (Corrington 1987, xi & 101-6.)

Emersonissa kehollistuva kulttuurinen, uskonnollinen ja filosofinen murros tiivistyy katsantokantaan, jota harhaanjohtavasti kutsutaan ”transsendentalismiksi”. Termi viittaa yhtäältä kantilaisiin järjenkykyihin ja aktiiviseen maailmanhahmottamiseen, toisaalta panteismia lähenevään, ihmisen ja luonnon jumalallista ulottuvuutta painottavaan ajatteluun. Tavallaan sekä uusiin eurooppalaiseen valistukseen että vanhin itämainen viisauden näin amerikkalaistuvat. Mutta monesti ”transsendentalismin” koh-

dalla eurooppalainen ja aasialainen ulottuvuus sulkeistetaan, ja aatesuuntaa kuvataan pragmatismillaan taapaa periamerikkalaisena hankkeena.

## CONCORD JA LÄHISEUTU

Keskukseksi muodostui Massachusettsin osavaltion Concordin kaupunki, jonne Emersonin isän suku oli asettunut ja jonne hän itse palasi erottuaan pappisvirastaan Bostonissa. Thoreau syntyi Concordissa ja eli siellä ikänsä. Monipuoliseen tiivistymään amerikkalaista oppineisuutta kuuluivat myös esimerkiksi feministikirjailija ja kääntäjä Margaret Fuller, unitaaripappi ja filosofi W. E. Channingin samanniminen runoilija-veljenpoika, lehtimies ja koulunjohtaja F. B. Sanborn sekä myöhemmin tyttökirjoitetaan maailmankuuluksi tulleen Louisa M. Alcottin mitä kultivoitunein perhe. Melville ja Hawthorne asuivat aikansa Emersonin naapuristossa, mutta olivat ajatuksissaan lähempänä Edgar Allan Poen maailmaa kuin transsendentalismia. Heihin on myös vaikea yhdistää alueellista sidosta, Melville kun vietti vuosia merillä ja Hawthorne konsulina Britanniassa. Kosmopoliitti Emersonilla oli ystäviä Eurooppaa myöten (mm. Coleridge ja Carlyle) ja hän kiersi paljon luennoimassa myös oman maansa läntisissä osavaltioissa.

Whitman, joka Thoreauun tapaan sai kannustusta Emersonilta ja joka myös tutustui Thoreauhön, oli puolestaan kotoisin Huntingtonista. Sieltä hän muutti edelleen Brooklynin, jossa asui toimittajana ja runoilijana. Sisällissodan kirjeenvaihtajatehtävien jälkeen Whitman jäi liittovaltion palvelukseen, kirjurinvirkaan Washingtoniin. Vaikka hän arvosti etenkin Emersonia ja Thoreautta, hän otti myös henkistä etäisyyttä concordilaisiin sanoen keran, että Emerson oli ainoa kunnan uusienglantilainen ja hänkin osin ympäristönsä pilaama. Kun vielä lisätään, että keskeisiin transsendentalisteihin luettava, orjuudenvastaisen kampanjan voimahahmo, pastori Theodore Parker, asui Bostonissa, ei pikkukaupungin ratkaisevaa roolia tule suurennella.

Concordin piiri säilytti silti vahvan paikallisuutensa. Pesäeroa tehtiin yhtä hyvin länteen, etelään ja Eurooppaan kuin myös likellä vaikuttaneeseen bostonilais-cambridgeläiseen kulttuurieliittiin, joka ei Emersonin – saati Thoreauun, puhumattakaan Whitmanin – naturalismista innostunut. Vaikka H. W. Longfellow näennäisesti kokosi Amerikan alkuvoimia *Song of Hiawatha*ansa ja vaikka J. R. Lowell tunsikin Emersonin, litteraari *establishment* sitoutui brittiläiseen kulttuuriin. Hovikriitikko Lowell tärväsi sittemmin parhaavalla nekrologillaan Thoreauun maineen pitkäksi aikaa.



Luonnehdittu amerikkalaisen valistuksen ajan viimeiseksi ja transsendentalismin kauden ensimmäiseksi ajattelijaksi.

*Unitarian Christianity* (1819), *Remarks on Natural Literature*.

### J[ohn]. B[ernard]. Stallo (1823-90)

Saksalaissyntyinen (Oldenburg), muutti 1839 Yhdysvaltoihin. Opetti 40-luvulla Cincinnatiassa ja New Yorkissa kielinä, luonnontieteitä ja filosofiaa. Vuosikymmenen lopusta alkaen juristina Cincinnatiassa. Hegeliläisvaikutteinen esikoisteos 1848 luonnonfilosofian alalta. 60-luvulla saksankielisiä artik-

keleita, 70-luvulla neljä tekstiä *Popular Science Monthly* -lehdessä. 1882 pääteos *The Concepts and Theories of Modern Physics*. Tässä tieteenfilosofian klassikossa Stallo kiinnittää uudella tavalla huomiota kielten sanojen ja metafysisien teorioiden suhteeseen, tieteellisen puheen ontologisiin sitoumuksiin. Esimerkiksi Ernst Mach ja Émile Meyerson

huomioivat Stalloin työn Euroopassa. 1885 diplomaattiselle komennukselle Italiaan, jonne jäi loppuajaksi.

### Chauncey Wright (1830-75)

Northamptonissa syntynyt leipurin poika. Hamiltonin filosofian tuntija ja kannattaja aina J. S. Millin kuuluisaan Hamilton-kritiikkiin (1865) saakka. Nopea ja voimakas



## THOREAU JA WHITMAN

Emersonin, Thoreauin ja Whitmanin toiminnan voi nähdä sarjaksi amerikkalaisuuden julkisia itsekritiikkejä. Heihin vaikutti abolitionistinen näkemys siitä, että orjuus on heti lakkautettava. Mutta kun Emerson suosi kansalaistottelemattomuutta ja Thoreau harjoitti sitä vaalien lisäksi ajattelussaan anarkismia, Whitman uskoi ame-

rikkalaiseen poliittiseen ja kulttuuriseen projektiin. Emerson tuns Eurooppaa kirjoista ja matkoiltaan ja Thoreaukin oli lukenut, kreikkalaisiin klassikoihinkin perehtynyt ajattelija. Whitman taas ei aikalaisensa tavasta poiketen käynyt vanhalla mantereella lainkaan: häntä kiinnostivat kotimaan kansanvaltaiset tulevaisuudennäkymät, *Democratic Vistas* (1871). Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Whitman ei olisi

nähty Yhdysvalloissa vikaa orjuuden lakkauttamisen jälkeenkään. Hän oli Emersonin ja Thoreauin ohella amerikkalaisen kerskakulutuksen varhaisia tunnistajia ja kritikoita.

Samalla hän on erottamaton osa amerikkalaisuuden myyttiä ja käsitettä. Walt Whitmanin *Song of Myself* viittaa Walt Whitmaniin yhtenä rajuna amerikkalaisena kovanaamana – *Walt Whit-*



*man, an American, one of the roughs*. Emerson, jonka sanottiin kaikessa universaaliudessaan ”ajattelevan, tuntevan ja puhuvan kuin amerikkalainen” (Royce), kuvaa Whitmania ”amerikkalaiseksi ytimiä myöten”. Thoreaukin, vaikka totesi Whitmanille, että ”minä en paljon Amerikasta perusta”, tarkisti tämän vaikutuksesta elitististä arviotaan ’tavallisista ihmisistä’ ja löysi myönteisen puolen kotimaastaan. Hän luonnehti Whitmania, ”mainiota veikkaa” ja ”suurinta demokraattia”, ilmauksella ”hyvin urhea ja amerikkalainen”.

Kolmikkoa yhdisti syvälinen näkemys ihmisestä luonnon osana, luonnon arvosta ja inhimillisen tajunnan laajentumishaasteesta. Emersonin hahmottama, Thoreauin konkretisoima ja Whitmanin radikaalisti artikuloima uusi minuuskäsitys teki ehkä ensimmäistä kertaa eurooppalaislähtöiselle kulttuurille mahdolliseksi ymmär-

tää myös Amerikan alkuperäistä asujaimistoa ja luontoa. Ei niin, etteikö intiaaneihin oltu jo aiemmin haettu inhimillistä suhtautumistapaa tai että heidät nyt yleisesti hyväksyttiin. Mutta Thoreauin ympäristösemitoittainen pseudoantropologia, jossa korostuivat maaston monipuolinen tuntemus ja nopea, mutta yksityiskohtainen kuvaus sekä tarkoituksenmukaisuuden ja kunnioittavuuden yhdistävä luonnonvarojen käyttö, tavallaan toteutti emersonilais-whitmanilaista modernisaatiokriittistä ajattelun laajentamista ottaen ulkoeurooppalaisilta opikseen. Thoreau oli ikänsä ollut kiinnostunut intiaaneista, kerännyt esineistöä, lukenut ja selvitelletyt alkuperäiskansojen asioita. Erämaaretkillään hän tutustui myös penebscot-heimon taitoihin, kieleen, ajatteluun. Teos intiaaneista jäi kuitenkin kesken.

Työ jäi kesken koko kansakunnalta, joka jo otti ensiaskeleitaan yksittäisten luonnonympäristöjen varjelemisessa. Kun Emersonin tuttaviiin kuulunut varhainen ympäristöaktivisti, jyrkkää suojeluajattelua edustanut John Muir 1890 propagoi menestyksellisesti Yosemitein kansallispuiston perustamista (McCormick 1989, 10-7), Wounded Kneessä pantiin toimeen surullisenkuuluisa verilöyly. Yellowstone perustettiin samaan aikaan kuin apachet lahdatiin. ”USA:n kulttuurin skitsofreniaa” ilmentää presidentti Theodore Roosevelt, joka Muirin ystävänä kannatti rajaseututeoriaa sen erämaata arvostavassa muodossa, samalla kun harjoitti laajamittaista, holtitonta urheilumetsästyä. (Bradford 1989.) Yhdysvalloissa on Emersonin, Thoreauin, Whitmanin, Muirin ja Aldo Leopoldin perintönä ollut voimakasta ekoajattelua ja -toimintaa, jossa on vaikuttanut nykypäivään saakka ihmistai yhteiskuntakeskeisten, luontokeskeisten ja ekologia- tai vuorovaikutuskeskeisten lähestymistapojen ristiveto (Tokar 1988).

Yhdysvaltain 1800-luvun puolivälin kulttuuris-filosofinen renessanssi oli samalla ekologis-filosofinen renessanssi. Tämä oli leimaava myös 1900-luvun puolivälin tilannetta. Kuten Emerson, Thoreau ja Whitman, myös sellaiset hahmot kuin Kerouac, Ginsberg ja Snyder asettivat osittain itämaisestä perinteestä ammentaen kriittisesti ja rakentavasti kyseenalaisiksi läntisen ahdasmielisyyden, surkastuneen eurooppalaispohjaisen ajattelun ja sen teknologista voimaa ja kaupallista läpätunkevuutta painottavat amerikkalaiset muunnelmat. Samalla he tekivät mahdolliseksi periaatteessa kelle hyvänsä amerikkalaiselle ymmärtää paremmin taustaansa, ympäristöään, vielä keskuudessaan olevia alkuperäiskansoja ja itseään.

Emerson ja Whitman suosivat amerikanismissaan ajatusta Yhdysvalloista ”kaikkien maailman sorrettujen turvapaikkana” ja ”yhtäläisenä tilaisuutena kaikille taustasta riippumatta”. 1830-luvulta lähtien maassa vaikutti ”nativismi”, jonka juonteita on yhä nähtävissä. Syn-

”kääntymisen” Darwinin kannattajaksi. Evoluutioteorian pätevä soveltaja ja tieteellisen selittämisen kehittäjä. Kannatti nonkognitivismia uskonnon ja arvojen suhteen. Metafysiikkaklubi Peircen, Jamesin, O. W. Holmes nuoremman, John Fiskin ja N. S. J. Greenin kanssa. Viimeisenä elinvuotenaan matematiikan ja fysiikan oppituoli Harvardissa. Kolme

keskeistä artikkelia 1870-luvulla: ”Evolution by Natural Selection”, ”The Limits of Natural Selection”, ”Evolution of Self-Consciousness”. Arvosteli saksalaista – Coleridgen amerikkalaisille transsendentalisteille tutuksi tekemää – idealismia yhtä hyvin kuin Lockeja ja Spenceriäkin. Inspiroi pragmatismia muun muassa katsomalla, että ”ab-

straktien periaatteiden” oikeutus piilee niiden kyvyssä laajentaa tiedon alaa.

## W[illiam]. T[orrey]. Harris (1835-1909)

Connecticutilainen opettaja. Muutti St. Louisiin, jossa vaikutti paikallisen filosofiyhdistyksen johdossa. Tunsu concordilaisista Alcottin ja Emersonin. Perusti ensimmäisen filo-

sofisen aikakauslehden, *The Journal of Speculative Philosophy* (1867). Julkaisi siinä nuoren John Deweyn uran ensimmäisen artikkelin, ”The Metaphysical Assumptions of Materialism” (1882), ja kannusti tätä filosofin uralle. Hoiti sittemmin liittovaltion korkeimman opetusviranomaisen virkaa. Kuvattu ”amerikkalaisen idealistisen liikkeen pää-

typeräisillä amerikkalaisilla tämä hajanainen ryhmä ei tarkoittanut intiaaneja. Siirtokunnissa tai lyhyen itsenäisyyden aikana USA:ssa syntyneet pyrkivät suojaamaan omia etujaan Euroopasta tulevalta siirtotyöväestöltä. Nativistit lietoivat ennakkoluuloa, mutta on arvioitu, että amerikkalaiset ottivat siirtolaiset enimmäkseen hyvin vastaan. Työläisjohtaja R.D. Owen sanoikin lopulta, että demokratiaa epäilevänä hankkeena nativismi on ”epäamerikkalaista” toimintaa. (Ks. Curti 1943/1964, 308-9.) Kun tätä *un-American* -termin käyttöä vertaa 1950-luvulla yleistyneeseen, äärikonservatiivisen oikeiston kampanjaan ’epäamerikkalaisia aineksia’ vastaan, tavoittaa jotakin amerikkalaisuuden ongelmallisuudesta.

#### SIEVISTELYÄ JA MIEHISTELYÄ

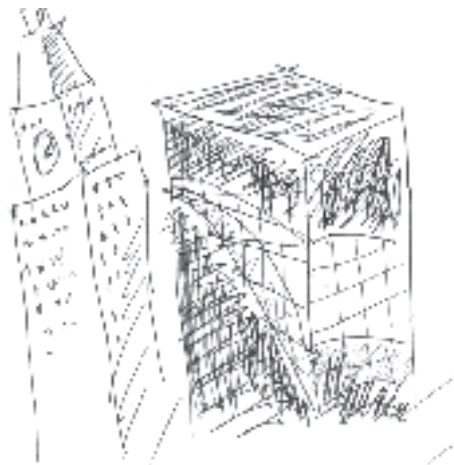
David E. Shin teos *Facing Facts* painottaa sekini 1800-luvun puolivälin ja lopun tärkeyttä. Evoluutioteorian ensivaikutukset, filosofis-kirjallinen kiista idealistien ja realistien välillä liittyvät ”tosiasioita ahmivan suurkaupunkijournalismin” nousuun. Todellisuutta jäljentävästä representaatiosta tuli kuvallisen viestinnän paisuessa normi, samalla kun ”faktahurmos” valtasi alaa. Shi liittyy ”realistisen tietoisuuden” kehkeytymisen tapaan, jolla ”amerikkalaista makua vaaliva lempeä eliitti” sai vastaansa ”kapinallisen kielen”. Sentimentalisuus, romanttisuus, keinoitekoisuus, yläluokkaisuus, tekopyhyys ja usein näitä luonnehtivaksi ymmärretty naiseus joutuivat tulilinjalle. Shi toteaa, kuinka Whitman, jolle runon malliksi kävi sanomalehtijuttu, pilkkasi kulttuurieliitin ”hienostuneisuutta, jalostuneisuutta, eleganssia, nättiyttä, korrektiutta”. Realistisen romaanin kärkinimi Theodore Dreiser taas hyökkäsi suoraan niin naisia kuin naismaista ”tee ja paahtoleipä -väkeä” vastaan. (Shi 1995, erit. 6-10.)

Shin hahmotuksen taustalla piilee Santayanan (1911, 180-8) puheenvuoro amerikkalaisen kulttuurin ydinpiirteestä nimeltä *genteel*. Hankala sana lähtee etymologisesti ”inhimillisestä” ja lähenee ranskalaisen käytön kautta ”kilttiä” ja ”hellämielistä”. Tämän päivän näkökulmasta vanhahtavan, monesti ironiseen käyttöön otetun englantinkielisen sanan alatyyliset käännökset ”hienoperseinen” tai ”munaton” ovat kuitenkin tarkemmat, sillä Santayananakin antaa ymmärtää, että *gentleman* ei ole mies ollenkaan. Hän esittää, että ”amerikkalainen Tahto” ilmenee pilvenpiirtäjäarkkitehtuurissa, kun taas ”amerikkalainen Järki” asuttaa ”koloniaalista kotikartanoa”. Edellinen on ”miehen piiri”, jälkimmäinen naisen, ensin mainittu ”ag-

gressiivinen”, toinen ”hempeä”. Santayana pyrkii osoittamaan, kuinka läpitunkeva feminiinisen, *ladylike* ajattelun perinne maassa on. Whitman on tässä asetelmassa mies, joka jättää ”naismaisen tradition kokonaan taakseen”. Toinen on William James, jolla on omat heikkoutensa, mutta josta myös ”normaali, käytännöllinen, maskuliininen amerikkalainen [...] löytää ystävän”.

Asia on huomattavasti hankalampi kuin miksi Santayana sen kuvailee. Emersonia aikalaiset saattoivat mainita ”ainoaksi tuntemakseen mieheksi”. Hänen taas kerrotaan ihailleen Thoreau’n aikaansaapaa ja yksivakaata miehekkyyttä. Thoreau puolestaan oli ensin kavahtanut Whitmanin päällekkäyvä ruumiillista ja ilmeisestä herrasmieheydestä huolimatta rahvaanomaista seksuaalisuutta. Whitman vuorostaan arvosti Emersonin ja Thoreau’n omavaraisista lujuuista, tinkimätöntä ja tarvittaessa kumouksellista vasta-ajattelua. (Vrt. Harding 1962/1982, 372-6; Kaplan 1986, 220-2; Richardson 1986, 347-9.)

Vaikka Santayana jättää huomiotta concordilaisten vastarinnan suhteessa muuhun Uuteen Englantiin, eikä aprikoi whitmanilaisuuden homoeroottista potentiaa, hänen sanansa eivät osu aivan harhaan. Emersonin, Thoreau’n ja Whitmanin ’mieheyden’ kolmikantakannattelu sikseen, säädyllyisyyttä varjelevilla naisilla oli huomattava valta amerikkalaisessa hengenelämässä jo kauan ennen Tipper Goren 1980-luvulla aloittamaa pop-musiikin puhdistusta. USA:n seksuaalisääntely alkoi virallisesti 1873 ’epäsiiveillisyyksistä’ lähtien (Rubin 1993). Whitmanin *Leaves of Grass* -teoksen seksuaalisuus aiheutti pahennusta, joka esti kutsumasta runoilijaa Concordiin luennoimaan. Thoreau kulki kaupungissa runonide mukanaan ”punaisena vaatteena” moralisteille. Vaikka olikin itse pidättyvä ja kaino, Thoreau katsoi, että Whitman lähenei rakkauden ylistyksistä riisutuilla kuvauksillaan totuutta sukupuoli-suudesta. Emerson viittasi Thoreau’n muistopuheessaan nimeä mainitsematta Whitmaniin ”eräänä täällä tuntemattomana henkilönä”, joka oli vaikuttanut suuresti vainajan ajatteluun. Tämänkin viittauksen Emerson poisti tekstistä, kun Thoreau’n maineesta huolestuneet omaiset ja tuttavat sitä vaativat.



hahmoksi”. Positivismin kriitikko, joka esitteli Hegelin ajatuksia amerikkalaisyleisölle. Kehitteli ”kosmisen itse-toimeliaisuuden” ajatusta.

#### Mary Whiton Calkins (1863-1938)

Syntyi Hartfordissa, Connecticutissa. Opiskeli Smith Collegessa, Harvardissa ja Berliinissä. Opetti Wellesley

Collegessa kreikkaa ja psykologiaa sekä toimi filosofian ja psykologian professorina 1897-1929. Amerikan filosofisen yhdistyksen puheenjohtaja 1905. Mainittu ”ensimmäiseksi naisiksi, joka nousi näkyvään asemaan filosofiassa”. Tutki Berkeleyyn, Humen ja Hegelin filosofiaa. Roycen oppilas ja personalistisen kannan kehittäjä. Artikkeleita mm. *Mind* ja *Philo-*

*sophical Review* -lehdissä. Kirjoja: *Sharing the Profits* (1885), *The Persistent Problems of Philosophy. An Introduction to Metaphysical Thought* (1907) ja *The Good Man and the Good* (1916). Toimitti myös laitoksen Hobbesin tekstejä.

Vaikka Emerson edisti naisten asemaa tai vaikka Thoreau kaihtoi seksuaalista tematiikkaa, molempien kielenkäyttö on parhaiden eurooppalaisen filosofian perinteiden mukaisesti hyvinkin sukupuolista ja monin osin sovinistista. Paradoksaalisesti miestuntoa ja -kuntoa eniten ylistäneen Whitmanin kieli on seksuaali- ja *gender*-ulottuvuutensaakin osalta jopa selvästi demokraattisempaa kuin hänen aikalaisiensa, joskin samalla problemaattisempaa.

#### PRAGMATISTIT EDELTÄJISTÄÄN

West tähdentää, kuinka sekä Peirce että James olivat valmiit tunnustamaan velkansa Emersonille. Tämän ”pitkä varjo amerikkalaisen pragmatismiin yllä on usein sivuutettu ja harvoin tutkittu”. Silti ”amerikkalaisen pragmatismiin voi nähdä lajitelmana luovia tulkintoja emersonilaisista vallan, provokaation ja persoonan käsitteistä akateemisen kulttuurin, kapitalistisen teollistumisen ja kansallisen lujittumisen asiayhteyksissä”. (West 1989, 9 & 42-3.) Dewey taas esimerkiksi lainaa kasvatusteoriassaan Emersonin ajatusta lasten arvostamisesta todeten, ettei ”kypsytymättömyyden kunnioittamisen todellista periaatetta voi tämän paremmin muotoilla” (Dewey 1916/1944, 52).

Peircein suhtautuminen näyttää olleen kahtalaisempaa laatua. Emersonin esittämää sfinksin paradoksia hän luonnehtii ”sangen epäonnistuneeksi” kuvaukseksi tietoisuuden ongelmasta, mutta lainaa sitä toisaalla hyväksyvämmiin esimerkkinä siitä, kuinka ”ihmisten tietoisesti ihailemat ajattelun menetelmät ovat erilaisia, ja monesti eräissä suhteissa kehnompia, kuin ne, joita he tosiasiaassa käyttävät” (ks. Peirce 1907/1931, 153-4 & Peirce 1892a/1933, 251-2). Tekstissään ”The Law of Mind” Peirce tekee tilejään selväksi:

Voin mainita niitä varten, joita kiinnostaa henkisten elämäkertojen tutkimus, että minä synnyin ja kasvoinkin Concordin liepeillä – tarkoitan Cambridgeä – siihen aikaan, kun Emerson ja Hedge ystävineen levittivät ajatuksia, joita olivat saaneet Schellingiltä, Schelling Plotinoksesta, Böhmeltä tai luoja ties keiltä mielensä idän hirviömäisellä mystiikalla pilanneilta. Cambridge’n ilmapiiri kuitenkin suojaasi minua concordilaiselta transsendentalismilta; enkä luule saaneeni tartuntaa tuosta viruksesta. Yhtä kaikki on todennäköistä, että jokin kultivoitu basilli, jokin tuon sairauden hyvänlaatuisista muodoista tuli istutetuksi sieluuni tietämättäni, ja että nyt pitkän itämisaikojen jälkeen, se on tulossa pintaan matemaattisten käsitysten ja fyysisen tutkimuskoulutuksen muokkaamana. (Peirce 1892b/1935, 86-7.)



Henry James vanhempi kuului Emersonin ystäviin ja harasti itsekin etevästi uskonnonfilosofiaa (ks. Warren 1956). Emerson, Thoreau ja Peirce lausuvat hänestä kiittäviä ja arvostavia sanoja. Emersonilaisen amerikanismin vastaisesti James halusi kuitenkin kasvattaa poikansa kiinni eurooppalaiseen perinteeseen. Kun hän samalla vaali kasvatuksessaan miehekkyyden hyvettä, saattaisi sanoa, että Jamesin perheessä yläluokkaisen, ylivivistyneen kulttuurisuuden paineet kertautuivat. Henry

James nuorempaa ajan realistit mielellään satirisoivat englantilaisista tavoista ja snobista olemuksesta. Sanotaan myös, että hän kaipasi USA:ssa asuessaan Eurooppaan ja ikävöi Eurooppaan asetuttuaan aina takaisin kotimaahansa. Joka tapauksessa tämä eurooppalaista kirjallista perinnettä ainakin eurooppalaisille ymmärrettävimminkin kehittänyt amerikkalainen ylisti Whitmania suurimpana amerikkalaisena kirjoittajana.

William James puolestaan käytti seuramiehen taitojaan ja käytännöllisyyttään jo ennalta torjumaan epäilykset terättömästä estetismistä tai tehottomasta spirituaalisuudesta. Hän kuvasi itseään ”Kalliovuorenohoksi” (*Rocky Mountain rough*). Jamesin suhde Emersonin, Thoreau ja Whitmanin hahmoihin on tärkeä pragmatistisen käänteeseen kannalta. Sopii korostaa, että James ei ollut kiinnostunut näistä edeltäjistä yksinomaan kirjallisten tai uskonnollisten kysymysten takia. Yhtäältä hänen kiinnostuksensa oli laajempaa kulttuurista ja yhteiskunnallista laatua, kuten vaikkapa orjuuskysymys todistaa (vrt. James 1897, 66-7). Toisaalta se oli myös suppeammin filosofista: James esimerkiksi viittaa Emersonin huomioihin ”yleistämistä” tehdessään selkoa käsitteitten roolista toiminnassa yleensä ja tiedonhankinnassa erityisesti (ks. James 1911, 35).

#### JAMES EMERSONIN, THOREAUN JA WHITMANIN PERILLISENÄ

Useimmin James tunnustaa velkaansa juuri Emersonille. Muistokirjoituksessaan ”Emerson” (1905) hän kuvailee concordilaista ”näkiäksi & sanojaksi”, joka ”kävi metafyyssikosta” ja oli kaikin puolin kunnioitusta herättävä ja rakastettava ihminen. James väittää, ettei Emerson sopinut ”karumpaan elämään” tai ”kädentöihin”, ei pärjännyt eläinten kanssa ja oli sielultaan enemmänkin ”tarkkailija” kuin ”tekijä”. Hänen ”konkreettisia havaintojaan” James yhtä kaikki luonnehtii ”lahjomattomiksi”. (James 1905/1988, 315-9.)

Jamesin muistiinpanoissa Emerson ja Thoreau yhdistetään Tolstoiin, Whitman vedanta-kirjallisuuteen ja Plotinokseen. Naturalistis-uskonnolliset yhdistelmät pitivät kolmikön sisäisesti tiiviinä ja läheisenä esimerkiksi Edward Carpenterin ja Richard Jefferiesin ajattelulle. James näki Emersonin, Thoreau ja Whitmanin radikaaleiksi, enemmän tai vähemmän äärimmäisten positioiden omaksujiksi. Tässä suhteessa voi ajatella, että heidän roolinsa muistutti Chauncey Wrightin (ainakin pinnalta katsoen) vastakkaisesta suunnasta muodostamaa haastetta.

Emersonin ajattelusta James totesi varhaisessa artikkelissaan ”The Sentiment of Rationality” (1880) että, se ”manaa pois kaiken skeptisyyden omia luonnollisia kykyjä kohtaan”. Hän tiivistä emersonilaisuuden: ”kaikki mikä ikinä oli tai on tuleva, on tässä yhdessä sisäänsä sulkevasa nyt-hetkessä; [...] ihmisen täytyy vain totella itseään”. James liitti myös ”vanhan rakkaan Walt Whitmanimme [...] optimismiin oppikirjoineen” Rousseausta muistuttavaan, mutta Leopardista ja Thomsonista erkanevaan ajatteluun, jota ”silkka elämänilon valtaisuus” hallitsee. (James 1897/1979, 74 & 35.) Whitmania hän nimitti myös ”meidän luonnonontologiseksi runoilijaksemme” (James 1978, 62).

Kirjassaan *The Varieties of Religious Experience* (1902) James lainaa hyväksyvästi Thoreauin *Waldenia* ja käyttää paljon tilaa emersonilaisen optimismiin ja ”tervehenkisyyden uskonnon” selvittämiseen. Whitmanissa hän näkee ainutlaatuisia ”kyvyttömyyttä tuntea pahaa” sekä ”laajenevaa laatua olevien” tuntemusten kohoamista ”intohi-

moisen ja mystisen” panteismin tasolle. James kieltää pakanuuden ihannoinnin ja puhuu ”vaistonvaraisten reaktioiden integriteetin” huomioinnista. Mutta samassa hän naljailee Whitmanin ”vuodatuksille”: ”optimismi on turhan tahtoperäistä”, ”ilosanoma likimain diivailua”. (James 1902, 222, 35-6, 74-8, 337.)

Samankaltaista suhtautumista heijastelee muistiinpano, jossa James ensin ivailee rationalistien ”vähäverisyttä”, mutta sanoo sitten, että Whitmaninkin esittämää maailman ”suuruuden” tai elämän ”täyteyden” vaatimusta sietää arvostella (James 1906/1988, 225). James viittaa Santayanan ”tyyten oikeutettuihin” epäilyksiin, mutta hänen asenteensa muistuttaa myös Roycesta. Teoksessaan *The Philosophy of Loyalty* tämä vertaa Whitmania Ibseniin ja Nietzscheen: kaikki kolme ”glorifioivat henkilökohtaisen aloitteellisuuden”. Royce tunnustaa, ”että nämä miehet liikuttavat minua tuokion verran, mutta ajanoloon alan kuunnella heitä kärsimättömänä [...] Olkaa toki omalakisia. Sen kuin vain olette yksilöllisiä. Mutta tai-vaan nimessä, ryhtykää toimeen.” (Royce 1908, 893.)

Jamesin puheeseen psykologeille (James 1899/1983, 139-41) sisältyy silti toinenkin arvio. Hän mainitsee Emersonin ajatuksen, että ”syvät” hetket, kuten intohimoisen rakkauden kiihossa, ovat tärkeitä, koska ne tuottavat ”korkeamman näyn jostakin sisäisestä merkityksellisyydestä” ja aiheuttavat koko ihmistä ”ravistelevan” ”räjähdysten” (vrt. James 1890/1983, 935). James siirtyy



Whitmaniin, jota ”monet meistä” pitävät ”nykyajan profeettana”: ”Hän murskaa tavalliset inhimilliset jaotellut, hajauttaa kaikki sovinnaisuudet ja rakastaa ja juhlistaa tuskin mitään ihmisen ominaisuutta paitsi niitä alkeispiirteitä, jotka kaikki ihmislajin jäsenet jakavat.” James jatkaa jälleen ilkeästi, että Whitmanin ”säkeet ovat pelkkiä ejakulaatioita – enimmäkseen subjektittomia ja verbittömiä huutosanojen sarjoja valtavissa mittasuhteissa”. Mutta sitten hän lainaa ”jumalaisen kauniiksi” luonnehtimaansa runoelmaa *Crossing Brooklyn Ferry*. James korostaa, kuinka Whitmanin joutilaisuuteen, joutuisuuteen ja jokapäiväisyyteen syventyvä ote tavoittaa hetkessä piilevän olennaisen merkityksen, toistuvan rakenteen, arjen keskeisyyden ja syvyyden. ”Sisäisen ilon” täyttämä runo sisältää Jamesin mukaan ”enemmän totuutta” kuin yritykset arvostella sen tyhjänpäiväisyyttä. ”Tyytyväisellä tarkkaamisellaan” Whitman tekee näkyväksi ”maailman läsnäolon spektaakkelin” ja oman ”tajunsa sen tavoittamattomasta merkityksestä ja tärkeydestä”:

Kun tavallinen brooklynilainen tai newyorkilainen, joka elää ylellistä elämäänsä henkilökohtaisten asioitensa väsyttämänä ja huolestuttamana, nousee lautaan tai kävelee pitkin Broadwayta, hänen mielikuviuksensa ei Whitmanin tapaan etsiydy auringonlaskun väreihin, eikä hän ollenkaan sisäkohtaisesti tajua sitä kiistämätöntä tosiasiaa, että tämä maailma ei missään eikä milloinkaan sisällä enempää olennaista jumaluutta tai ikuista merkitystä kuin mikä juuri nyt kehollistuu noissa näkökentissä, joita hänen katseensa niin piittaamattomana pyyhkii.

Intellektuellin vastuusta James taas näyttää ajatelleen vahvasti Thoreaun hengessä. Puhuessaan vuosisadan alussa vastavalmistuneille harvardilaisille James (1988, 106) tuomitsi maallisen menestyksen asiamiehet ja linjasi älyköille oikeaa tietä ohi niin ”vulgääriin lauman” kuin ”dollarikultinkin”. Cohenin mainitsema ”eurooppalainen” väärinymmärrys amerikkalaisesta yritteliäisyydestä ulotti tämän valossa otteensa myös filosoifeista ”amerikkalaisimpaan”:

Jos kysyy minulta, mihin suuntaan minusta näyttäisi olevan syytä määrätietoisesti ohjata tämän päivän korkeasti koulutettuja totuuden ja oikeuden ikivetävällä voimalla, sanoisin varmaankin, että kohti syvempiä realiteetteja ja pois päin shown ja teennäisyyksien ohimenevistä epätodellisista arvoista, ja että osittain tämä merkitsee selän kääntämistä eräille menestyksen ihanteille, jotka näyttävät vallitsevan ympäröivässä maailmassa lähestulkoon kiistattomasti. Ihmiset eivät tajuakaan, kuinka heidän palvomansa epäjumalat ovat lauman epäjumalia, matkinnan idoleita, ylykkeestä omaksuttuja ja häpeästä seurattuja, kukaan kun ei tahdo jäädä eristyksiin. Amerikan kansan pääepäjumala on nykyään se, mitä ”suureksi sukseeksi” sanotaan. Ollakseen suurta, menestymisen täytyy olla välitöntä ja räikeää; ja kun kerran menestyksen välitön koetinkivi on aina markkina-arvo, on käynyt niin, että ainoaan kansalliseen makuumme kyllin kookkaaseen sukseeseen voi yltää vain hankkimalla omaisuuden. Ainahan voimme käyttää omaisuutta toisien ihanteiden tavoittelemiseen, jahka sen olemme saavuttaneet, mutta ensin on ”homma hoidettava” [”get there”]. Ellämme jaa tällaista kunnianhimoa, emme ole vielä halveksivalla katukielellä sanottuna ”sisällä kuvioissa” [”in it”]. Olemme ”pudonneet kyydistä” [”back-numbers”]. Useimmat meistä tottelevat sokeasti tähän suuntaan vastustamatta hyökyvää aaltoa. Meidän kuuluu muka hävetä hengen heikkouttamme, jos heti kättelyssä tyydymme osaamme taloudellisina epäonnistujina. Niinpä kasaamme taakan taloista, tavaroista, palvelijoista, huonekaluista, rihkamasta, vastuista, vain siksi, että saisimme itsestämme toisten kaltaisia, korrekteja heidän silmissään. Meistä tulee ilkeitä, epärehellisiä, julmia, kaikkea, mitä markkinasota vaatii, ja me kuolemme rikkinäisinä ja täyteen tupattuina ja kyllästyneinä tietämättä, miksi meidät ollenkaan luotiin [...]

[...] Luemme kyllä Emersonia, luemme Ruskinia, Carpenteria ja Tolstoitakin luemme, mutta nämä ovat kaukaisia kirjallisia epätodellisuuksia. Jopa tämän päivän uskonnot ovat täynnä tätä eriskummallista menestyksenpalvontaa. [...] Niiden julkaisuissa [...] mainitaan menestys liike-elämässä joka sivulla yhtenä hengellisen elpymisen kypsistä hedelmistä.

[...] intellektuellien veljeskunnan on vastustettava tätä hullutusta. Ihmiset ovat olleet onnellisia toisina aikoina, ja ovat paraikaa toisissa paikoissa, ilman tätä rikastumisen ”suurta sukseeta”. He tavoittavat onnensa kotoisissa oloissaan. Älymystön täytyy puolustaa pienempien maallisten onnistumisten tai epäonnistumisten arvokkuutta. Myöhemmät sukupolvet tunnustavat viisauden ja historia on sen oikeuttava, kunhan nykyinen aineellisesta kasvusta siinnyt menestysmuoti ensin haaskaa elinvoimansa.

”Faktanpalvonta”, kommersialismiin ja industrialismiin nivoutuneet, nopeasti vaikutustaan kasvattaneet tiedontuottamisen ja -välityksen instituutiot sekä niiden kohtaama arvostelu, kuin myös kulttuurikritiikissä lisääntynyt lattean tapakasvatuksen pilkka ja yritykset pitää huolta korkeasta sivistyksestä populaarimpaa viestintää vastaan, kuuluvat amerikkalaisen filosofian taustaan. Osin Jamesin ja Cohenin kritiikkien hengessä West suomii Yhdysvaltoja, mutta pilkkaa lopulta eniten sen ”miespuolisten WASP:ien [*white Anglo-Saxon Protestant*] eliittikulttuuria” siitä, kuinka se kumartaa yhä Euroopalle ja pyllistää ”amerikkalaisen vasemmiston” omille ”post-moderneille” hankkeille. West selittää, kuinka kansallisen itsetajun rakentaminen kuuluu erottamattomasti filosofiaan, joka mieli tehdä oikeutta ajattelua kannatteleville käytännöille, oman ympäristön tapahtumille, ilmiöille, ihmisille:

Tämän kirjan perustava väite on, että tieto-oppikeskeisen filosofian väistyminen – Emersonista Rortyyn – johtaa käsittämään filosofian kulttuurikritiikin muotona, jossa intellektuellit esittävät näemyksensä Amerikan merkityksestä vastauksenaan tiettyihin yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin kriiseihin. Tässä mielessä amerikkalainen pragmatismi ei ole niinkään filosofinen traditio, jossa tarjotaan ratkaisuja perinnäisiin ongelmiin Platonin avaamassa filosofisen keskustelun maailmassa, vaan paremminkin jatkuvaa kulttuurista kommentaaria tai sarja tulkintoja, jotka tietyllä historiallisella hetkellä yrittävät selittää Amerikan sille itselleen. (West 1989, 4-5 & 238-9)

## KIRJALLISUUS

- Boas, George 1957, *Dominant Themes of Modern Philosophy. A History*. The Roland Press, New York.
- Boorstin, Daniel J. 1958, *The Americans. The Colonial Experience*. Cardinal, London 1988.
- Bradford, George 1989, ”Return of the Son of Deep Ecology: The Ethics of Permanent Crisis and the Permanent Crisis in Ethics”, *The Fifth Estate*, Vol. 24, No. 1, 5-32.
- Brown Tindall, George 1984, *America. A Narrative History*. 2nd ed. Norton, New York 1988.
- The Cambridge Companion to Henry David Thoreau*, ed. Joel Myerson. Cambridge University Press, Cambridge & New York 1995.
- The Cambridge Companion to Walt Whitman*, ed. Ezra Greenspan. Cambridge University Press, Cambridge & New York 1995.
- Corrington, Robert S. 1987, *The Community of Interpreters. On the Hermeneutics of Nature and the Bible in the American Philosophical Tradition*. Mercer University Press, Macon.
- Curti, Merle 1943, *The Growth of American Thought*. 3rd ed. Harper & Row, New York 1964.
- Delattre, Roland A. 1977, ”Beauty and Politics. A Problematic Legacy of Jonathan Edwards”. Teoksessa *American Philosophy from Edwards to Quine*, eds. Robert W. Shahan & Kenneth R. Merrill. University of Oklahoma Press, Norman, 20-48.
- Dewey, John 1916, *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*. The Free Press / Collier-MacMillan, New York / London 1944.
- 1929, *Characters and Events. Popular Essays in Social and Political Philosophy*, ed. Joseph Ratner. Allen & Unwin, London.
- Flower, Elizabeth & Murray G. Murphy 1977, *A History of Philosophy in America*. Vol. II. Capricorn / Putnam, New York.
- Harding, Walter 1962/1982, *The Days of Henry David Thoreau. A Biography*. Princeton University Press, Princeton 1992.
- Helm, Bertrand P. 1985, *Time and Reality in American Philosophy*. The University of Massachusetts Press, Amherst.
- Holmes, Robert L. 1980, ”Royce, Pragmatism, and the Egocentric Predicament”. Teoksessa *Two Centuries of Philosophy in America*, ed. P. Caws. Blackwell, London, 113-9.
- James, William 1890, *Principles of Psychology*, Works.
- 1897, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Works.
- 1899, *Talks to Teachers of Psychology and to Students on Some of Life's Ideas*, Works.
- 1902, *The Varieties of Religious Experience*, Works.
- 1908, *A Pluralistic Universe*, Works.
- 1911, *Some Problems of Philosophy*, Works.
- 1978, *Essays in Philosophy*, Works.
- 1988, *Manuscript Essays and Notes*, Works.
- The Works of William James*, ed. F. H. Burkhardt. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Kaplan, Justin 1986, *Walt Whitman. A Life*. Simon & Schuster, New York.
- Kuklick, Bruce 1977, *The Rise of American Philosophy. Cambridge, Massachusetts 1860-1930*. 2nd pr. Yale University Press, New Haven 1979.
- Kurtz, Paul 1966a, *American Philosophy in the Twentieth Century. A Sourcebook. From Pragmatism to Philosophical Analysis*. 4th pr. MacMillan, New York 1968.
- MacCormick, John 1989, *Reclaiming Paradise. The Global Environmental Movement*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1991.
- McDermott, John J. 1980, ”Philosophical Prospects for a New World”. Teoksessa *Two Centuries of Philosophy in America*, ed. Peter Caws. Blackwell, Guildford, London, Oxford & Worcester, 240-9.
- Mardersteig, Jens-Peter 1988, ”Streiflicht auf die Vorgeschichte des italienischen Pragmatismus”. Teoksessa *Gedankenzeichen. Festschrift für Klaus Oehler zum 60. Geburtstag*, Hg. Regina Claussen & Roland Daube-Schackat. Stauffenburg, Tübingen, 329-38.
- Mosier, Richard D. 1952, *The American Temper. Patterns of Our Intellectual Heritage*. University of California Press, Berkeley.
- Niiniluoto, Ilkka 1986, ”Pragmatismi”. Teoksessa *Vuosisatamme filosofia*, toim. Ilkka Niiniluoto & Esa Saarinen. 3. p. WSOY, Helsinki 1989, 40-73.
- Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers*, eds. Charles Hartshorne & Paul Weiss. Harvard University Press 1931-5 [1892a ”The Critic of Arguments” (vol III); 1892b ”The Law of Mind” (vol. VI); 1907 ”Phaneroscopy” (vol. D.)]
- Richardson, Robert D. 1986, *Henry Thoreau. A Life of the Mind*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles & London
- 1995, *Emerson. The Mind on Fire*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles & London.
- Rose, Anne C. 1991, *Voices of the Marketplace. American Thought and Culture, 1830-1860*. Twayne, New York.
- Royce, Josiah 1888, *The Philosophy of Loyalty*. Teoksessa *The Basic Writings of Josiah Royce*, Vol. 2, ed. J. J. McDermott. The University of Chicago Press, Chicago & London 1969.
- Rubin, Gayle S. 1993, ”Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality”. Teoksessa *American Feminist Thought at Century's End. A Reader*. Blackwell, London, 3-64.
- Salomaa, J. E. 1937, *Pohjois-Amerikan Yhdysvaltojen historia*. Gummerus, Jyväskylä.
- Santayana, George 1911, ”The Genteel Tradition in American Philosophy”. Teoksessa *The Development of American Philosophy. A Book of Readings*, eds. Walter G. Muelder & Laurence Sears. Houghton Mifflin, Boston, New York, Chicago, Dallas, Atlanta & San Francisco 1940.
- Schiller, F. C. S. 1907, *Studies in Humanism*. Macmillan, London.
- Schneider, Herbert W. 1946, *A History of American Philosophy*. 3rd pr. Columbia University Press, New York 1947.
- Shi, David E. 1995, *Facing Facts. Realism in American Thought and Culture, 1850-1920*. Oxford University Press, New York & Oxford.
- Tokar, Brian 1988, ”Social Ecology, Deep Ecology and the Future of Green Political Thought”, *The Ecologist*, Vo. 18, Nos. 4/5, 132-41.
- Warren, Austin 1956, *New England Saints*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- West, Cornell 1989, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*. The University of Wisconsin Press, Madison.

ERKKI KILPINEN, SAMI PAAVOLA JA MATS BERGMAN

# KRIITTISIÄ MERKINTÖJÄ KLASSISEN PRAGMATISMIN PERINNÖSTÄ

*Vaikka sana ”pragmatismi” etymologisesti suoraan viittaa toimintaan, ei tämän filosofisen perinteen ominaislaatu älykkään toiminnan filosofiana ole edelleenkään suurelle yleisölle kunnolla selvillä. Kyseinen ajatussuunta, jonka klassinen kukoistuskausi osui suunnilleen vuosille 1870-1950, oli pitkään poissa filosofiselta kartalta. Näytti jo siltä, että se tultaisiin muistamaan vain historiallisessa mielessä. ‘Uuspragmatisteina’ esittäytyneet ajattelijat, huomattavimpana Richard Rorty, ovat kuitenkin palauttaneet sen osaksi yleistä filosofista keskustelua. Tästä heille kuuluu kiitos, mutta on kyseenalaista ovatko he nostaneet tuosta perinteestä esille juuri sen tärkeimmät ja omaleimaisimmat piirteet. Uuspragmatistisissa tulkinnoissa jää nimittäin usein huomaamatta, että pragmatismi on monimuotoinen aatevirtaus, jonka piirissä on tutkittu niin logiikkaa ja etiikkaa kuin yhteiskunta- ja elämänfilosofiaakin.*

**K**lassisen pragmatismen suurina niminä muistetaan ennen kaikkea amerikkalaiset ajattelijat Charles Peirce (1839-1914), William James (1842-1910), Josiah Royce (1855-1916), G.H. Mead (1863-1931) ja John Dewey (1859-1952). Heidän näkökulmiensa välillä on huomattaviakin eroja, mutta perinteen sisällä heidän painotuksensa ja intressinsä ovat oleellisella tavalla toisiaan täydentäviä. Peirce on paitsi pragmatismen myös modernin semiotiikan perustaja ja tämän suuntauksen merkittävin loogikko, jolla alalla hänen monet ansionsa ensinnä huomattiin. James on liikkeen johtava psykologi ja tunnetuksi tekijä, jonka vaikutuksesta tämä virtaus herätti kansainvälistä huomiota ensimmäisen maailmansodan aattona. Pragmatistina vähemmän tunnettu Royce ja hänen oppilaansa Mead muodostavat siirtymävaiheen pragmatismen historiassa ryhtymällä soveltamaan uusilla aloilla sekä Peircen että Jamesin alkuperäisiä ideoita. Dewey yhdessä Meadin kanssa on puolestaan pragmatismen tärkein yhteiskuntateoreetikko.

Pragmatismi on valitettavan usein ohitettu pelkkänä tietoteoreettisena protestiliikkeenä tai toimivaa käytäntöä yksipuolisesti korostavana muotifilosofiana. Näin sivuutetaan helposti pragmatismen keskeiset teoreettiset ja moraaliset lähtökohdat sekä luullaan, että pragmatismi kieltää sekä etiikan että logiikan merkityksen. Näin ei ole, vaikka onkin totta, että pragmatismissa näitä kysymyksiä lähestytään melko epäortodoksisesta näkökulmasta.

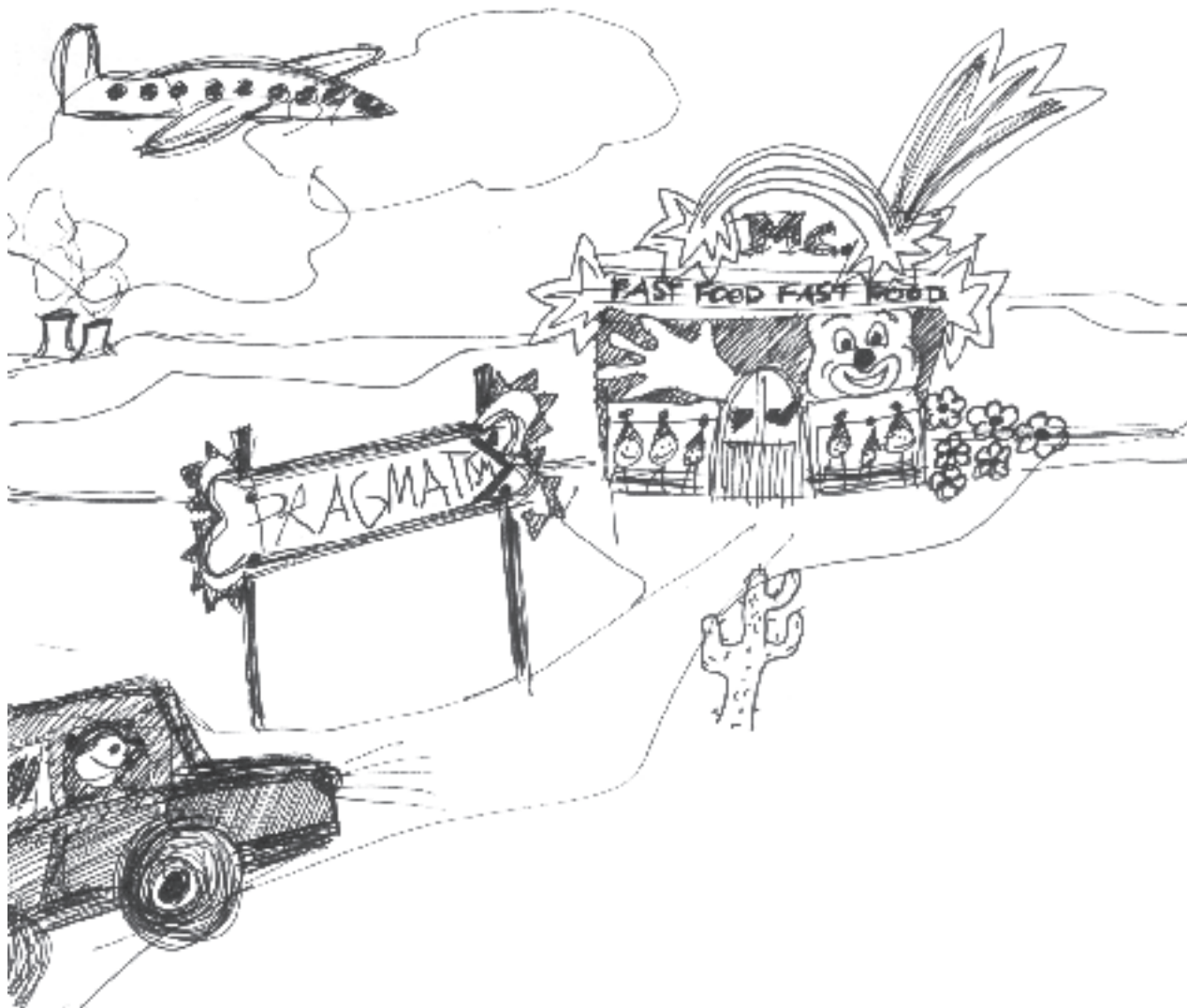
KANT, SCHILLER JA DARWIN: PRAGMATISMIN HISTORIAALLISTA TAUSTAA

Joskus on sanottu, että pragmatismi syntyy omituisen ristisiitoksen tuloksena, Kantin ja Darwinin ajatuksia yh-

distämällä. Ensi näkemältä nuo kaksi vaikuttavat mahdollisilta vuodekumppaneilta: mitä tekemistä Kantin periklassisella filosofialla voisi olla Darwinin empirisen kehitysoopin kanssa? Eikä yhdistäminen olisi ehkä onnistunutkaan, ellei Friedrich Schillerin esteettisen kasvatuksen teoria (1795) olisi ollut valmistamassa tietä. Sehän on myös kommentti Kantin moraalifilosofiaan ja sillä oli suuri vaikutus nuoreen Peirceen, joka yhdessä Jamesin ja eräiden muiden ajattelijoiden kanssa myöhemmin pohti kysymystä miten klassinen filosofia voisi tulla toimeen kehitysoopin jälkeisessä maailmankuvassa.

Osoittautui, että Schillerin tapaan tulkittu filosofia viihdyttävällä muuttuvassa maailmassa paremmin kuin kilpailijansa. Schiller oli esittänyt, että ihminen luonnostaan on toimelias ja ympäristöstään kiinnostunut, niin ettei häntä tarvitse erikseen käskä toteuttamaan itseään. Moraali perustuisi näin ollen pikemmin *rajoituksiin* kuin imperatiiveihin. Peirce oli mieltynyt tähän ajatukseen ja hän yleisti sen koskemaan moraalin ohella myös inhimillistä rationaalisuutta. Järkevä toiminta perustuu itsekontrolliin: ajattelu on yksi laji toimintaa ja rationaalisuus (logiikka laajassa mielessä) vaikuttaa ihmismielessä itsekontrollin tavoin. Praktinen ja teoreettinen järki eivät Peircelle ja muille pragmatisteille ole kaksi eri asiaa, vaan samanlainen itsekontrollin alainen järki vaikuttaa kaikilla elämänaloilla, niin tieteellisessä tutkimuksessa, moraalissa, kuin arkisimmassa käytännössäkin.

Itsekontrollin tähdentäminen ei ole merkki äärrationaalisuudesta. Päinvastoin, pragmatistit korostavat ihmisen tiedostamiskyvyn rajallisuutta. Emme yksinkertaisesti kykene kritisemaan kaikkia uskomuksiamme ja tapojamme – suurin osa näistä tulee meille annettuina, itsestäänselvyyksinä. Vastustaessaan eettistä ja tietoteoreettista absolutismia klassiset pragmatistit eivät kuitenkaan



vajoa nihilismiin, jossa kielletäisiin kaikki tiedon ja toiminnan standardit ja kriteerit. Juuri koska yksiselitteistä ratkaisua näihin ongelmiin ei löydy, tarvitaan Peircen esille tuomaa normatiivista itsekritiikkiä ja Deweyn esittämää sosiaalista rekonstruktiota. Elämämme rationaalisuus on kiinni näiden prosessien jatkuvuudesta ja kehityksestä, eli siitä, että kykenemme orientoitumaan kriittisesti ja valikoivasti suhteessa tulevaisuuden mahdollisuuksiin.

#### EMERGENTTI INTENTIONAALISUUS

Pragmatistinen maailma ei ole staattinen, vaan dynaaminen ja kehittyvä. Peirce sanoo joskus, että hänen kantansa on varsin lähellä Darwinin kantaa, mutta sillä tavoin, että hän yleistää tuota oppia ontologiselle tasolle. Mitä siis oikeastaan yleistetään ja millä tavoin? Kyseessä ei ole mikään olemassaolon taistelun tapainen ajatus. Darwin oli yksinkertaisesti osoittanut, etteivät eliölajit ole ikuisia ja muuttumattomia, vaan kehitystapahtuman alaisia. Peircen ontologinen yleistys koskee lähinnä tuon kehitystapahtuman reunaehtoja. Hän tulkitsee myös globaalit olosuhteet ja luonnonlait muutoksen ja kehityksen alaisiksi – vieläpä niin, ettei muutos välttämättä ole tasaista. Spontaanit muutokset ja hyppäykset ovat mahdollisia. Peircen esittämien synekismin ja tykismin periaatteiden mukaan kehitykseen kuuluu niin lainmukaista jatkuvuutta kuin puhdasta sattumaakin. Mutta jos luonto ei enää ilman muuta ole mekaanisesti säännönmukainen, niin tällöinhän tuo perinteinen 'välttämättömyyden valtakun-

ta' näyttää ottavan uusia vapauksia. Toisaalta ihminen, 'vapauden valtakunnan' kansalainen vanhastaan, ei tämän näkemyksen mukaan voi olla täysin vapaa. Toimijan ja ympäristön välillä on jatkumo. Pragmatistien klassikoiden toimintaan viittaava käsite onkin 'toimintatapa' (*habit*), pikemmin kuin 'teko'. Pragmatistisen *habit*-käsitteen tarkka eksplikoiminen ei tule tässä kysymykseen, mutta sen sanoman voi tiivistää tähän: intentionaalisuus ilman rajoittavaa ehdollistumista on tyhjää, ehdollistuminen ilman intentionaalisuutta on sokeaa.

Lähes sata vuotta ennen moderneja kognitiotieteilijöitä pragmatistien klassikot päätyivät ajattelemaan heidän tavallaan, että luonnonhistoriallisesti katsoen intentionaalisuus tulee jo ennen tietoisuutta. Tai on parempi sanoa tavoitteellisuuden tulevan ensin, alkeellisella tasollahan ei voi puhua intentionaalisuudesta itserefleksiivisessä mielessä. Yhtä kaikki, intentionaalisuus ei siis olekaan pelkästään inhimillisen tietoisuuden ominaisuus, vaan itserefleksiivinen tietoisuus pikemmin on kehittyneen intentionaalisuuden omaksuma ominaisuus. Monet ovat tällaisessa käsityksessä näkevinään reduktionismin pukinsorkan, mutta se on suotta. Pragmatistien klassikot eivät edusta reduktionismia vaan maltillista emergenssiajattelua. He muistuttavat, ettei intentionaalisuus ole tullut meille annettuna ylhäältä, vaan se on alunperin kehittynyt fysiologisista prosesseistamme. Näin pragmatistit välttävät nykyfilosofiaa niin usein vaivanneen mieli/materia-dikotomian redusoimatta silti kaikkea pelkäksi materiaksi. Ihminen on osa luontoa, mutta ei silti ole olemukseltaan pelkkää materiaa. Ihmiselle ominaista on nimen-



omaan hänen kehittyneet itserefleksiivinen tavoitteellisuutensa, joka myös mahdollistaa itsekritiikin korkeamat, normatiiviset muodot – logiikan ja etiikan.

#### MERKKITEORIA, LOGIikka JA TIEDE

Yksi sitkeimmistä harhaluuloista pragmatismista on, että se toimintaa korostavana ajatussuuntana ohjelmallisesti vastustaisi logiikkaa, teoreettisuutta ja jopa systemaattista filosofiaa. Tämän käsityksen taustalla lienevät lähinnä tiettyjen uuspragmatistien radikaalit kannanotot – onhan Rorty jo ehtinyt julistaa filosofian kuolleeksi. On toki totta, että myös monet klassiset pragmatistit vierastavat jäykistynyttä akateemista ajattelua eivätkä harrasta symbolista logiikkaa, mutta pragmatismiin mahtuu myös logiikkaa, tieteenteoriaa ja metodologiaa. Tätä puolta pragmatismista edustaa ennen kaikkea Peirceen laaja-alainen logiikan teoria.

Peirce ei käsittele päättelyn teoriassaan pelkästään valmiita, jo olemassa olevia tietorakenteita, vaan tarkastelussa on myös uuden tiedon ja uusien ideoiden hankintaan liittyvä päättely, sekä käytännöllisen ja teoreettisen päättelyn erot ja yhtäläisyydet. Tässä suhteessa hänen ajattelunsa eroaa selvästi siitä valtavirrasta, joka on hallinnut tämän vuosisadan tieteenfilosofiaa ja joka on pyrkinyt sulkemaan tällaiset dynaamiset tekijät sekä luovuuden kokonaan tieteenteorian ulkopuolelle. Viime vuosikymmeninä dynaaminen, Peirceen käsitysten kanssa erinomaisesti yhteensopiva tarkastelutapa on tullut esille monilla eri suunnilla – paitsi filosofiassa, myös esimerkiksi tekoälytutkimuksessa ja oppimisen teorioissa.

Peirceen logiikan kiinnostavuutta lisää sen läheinen yhteys hänen merkkiteoriaansa. Peirceen semiotiikassa logiikan perusajattelut esitetään systemaattisesti, mutta se ei rajoitu pelkästään tähän. Itse asiassa kyseinen merkkiteoria kattaa sekä perinteisen logiikan että myös Peirceelle ja Meadille yhteisen triadisen ajattelutavan. Pragmatismien piirissä kehitetty semiotiikka on sovelias esittämään mitä erilaisimpia merkkisuhteita aina esteettisistä tunteuksista ja luonnossa esiintyvistä indeksikaalisista merkeistä deduktiivisen päättelyn eroteluihin ja merkitysten dialogiseen kuvaamiseen saakka. Näin ollen tämän teorian tarjoama käsitteistöä voidaan käyttää monien eri alojen tutkimuksessa. Peirceelle tieteellinen toiminta onkin pitkälti sosiaalisten ja luonnollisten merkkien tulkintaa ja käyttöä.

Peirceen lisäksi myös Dewey ja Mead päätyvät korostamaan tieteellisyyden merkitystä kriittisen toiminnan kehittyneenä ja sosiaalisena muotona. Tämä tieteen korostus ei kuitenkaan merkitse skientismia, ei ainakaan sanan nykyisessä mielessä. Pragmatistit eivät tee luonnontieteestä muiden tieteiden sisällöllistä esimerkkiä eivätkä pidä jotain tiettyä tutkimusmenetelmää tieteen pohjimmaisena piirteenä. Keskeistä tieteessä on se, että se on yhteisöllistä sekä järjestelmällistä tiedon ja totuudellisuuden aitoa tavoittelua. Näin esimerkiksi filosofia ja metafysiikka voivat aivan hyvin olla tieteellisiä pragmatistien tarkoittamassa mielessä, jos niitä tehdään systemaattisesti ja aidosti tuloksiin pyrkien.

Tyypillistä pragmatistien tiedenäkemykselle on filosofian ja muiden tieteenalojen läheinen vuorovaikutus. Kun Dewey ja Mead keskustelevat teoreettisen filosofian klassisista teemoista, ontologiasta ja epistemologiasta, he pitävät perinteensä ensi polven tavoin silmällä modernin tie-

teen uusimpia saavutuksia. Esimerkkinä voidaan mainita Meadin 'objektiivinen relativismi', joka on joskus herättänyt suurta kummastusta. Tällä hän tarkoittaa, että post-einsteinilaisessa maailmankuvassa esimerkiksi aika on edelleen objektiivista, mutta ei enää absoluuttista – siksi objektiivisen relativismin kanta.

#### PRAGMATISMI JA DEMOKRATIA

Vaikka tieteellisyyden korostus on tiettyssä mielessä yhteinen nimittäjä Peirceille, Deweylle ja Meadille, on selvää, että nämä pragmatistit lähestyvät tieteitä eri näkökulmista. Siinä missä vahva looginen painotus on ominaista Peirceen ajattelutavalle, on filosofian ensimmäinen tehtävä Deweylle ja Meadille aina yhteiskuntafilosofinen. Tässä hengessä Dewey esittää kuuluisan vetoamuksensa, että filosofian tulee lähteä liikkeelle mieluummin ihmisten ongelmista kuin filosofian ongelmista. Näin sanoessaan hän on halunnut antaa panoksen erityisesti demokratiakeskusteluun ja käytännölliseen etiikkaan.

Tähän tehtävään deweylainen filosofia ei kuitenkaan tartu aivan samasta päästä kuin muut yhteiskuntafilosofiset suuntaukset. Sen mukaan yhteiskuntafilosofiaan tulee ehdottomasti sisältyä myös yhteiskuntatutkimuksen ajatus, muutoin eettinen keskustelu jää spekulatiiviseksi. Yhteiskuntafilosofia on siis koko ajan myös yhteiskuntatieteen filosofiaa. Ei niinkään termin nykyhetkessä metodologisessa merkityksessä, vaan sillä tavoin, että yhteiskuntafilosofinen keskustelu pyrkii diagnosoimaan yhteiskunnallisia ongelmia ja delegoimaan niiden yksityiskohtaisen selvittämisen systemaattisen yhteiskuntatieteen tehtäväksi. Itse tähän selvitystapahtumaan Dewey ja Mead eivät juuri puutu, mutta sen antamat tulokset antavat aineksia taas uuteen eettis-yhteiskunnalliseen keskustelukierrokseen. Näiden filosofien mielestä yhteiskunta-

keskustelu, joka ei nojaa yhteiskuntatieteen tuloksiin, on sisällöllisesti puutteellinen, mutta empiristinen yhteiskuntatiede, joka sivuuttaa etiikan ongelmat, ei kykene vastaamaan päämääriä ja tavoitteita koskeviin kysymyksiin. Tällainen oli pääpiirteissään chicagolaisen pragmatismien ohjelma, jossa filosofian tehtävä ymmärrettiin osaksi yhteiskunnallista keskustelua.

Jokseenkin samaan johtopäätökseen oli tullu myös toisista lähtökohdista. Yhteiskuntatieteen historiassa kuuluisalla Frankfurtin koulukunnalla, jonka huomattavimmat filosofit Max Horkheimer ja Theodor Adorno päätyivät emigrantteina Yhdysvaltoihin, oli samantapainen ohjelma. Sen peruslähtökohdat olivat kuitenkin sen verran erilaisista traditioista, idealistisesta marxismista ja uskantilaisuudesta, joten näiltä filosofeilta jäi, kuvaannollisesti puhuen, huomaamatta Deweyn valmiiksi ojennettu käsi. He ryhtyivät arvostelemaan pragmatismia omalta tietoteoreettiselta pohjaltaan, ja näin tehdessään sanoivat varmaan jotain osuvaakin, mutta ylipäätään puhuivat vastapuolen ohi. Tällöin menetettiin ainutlaatuisen tilaisuus yhdistää näiden perinteiden voimavarat. Sen, että tilaisuus oli aito, on myöhempi historia osoittanut – erityisesti sen jälkeen kun frankfurtilaisittain orientoituvat myöhemmät ajattelijat, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel ja semminkin Hans Joas, pragmatistisen yhteiskuntateorian etevin nykyedustaja, ovat toden teolla paneutuneet tämän perinteen antiin.



## PRAGMATISMIN TULEVAISUUDESTA

On tiettyssä mielessä ironista, että laajempi kiinnostus klassiseen pragmatismiin on herännyt vasta uuspragmatistien vanavedessä. Kuten totesimme, pragmatismi on monimuotoinen perinne, jonka oppien omaksuminen ei ole mutkatonta. Rorty, joka mielellään vannoo Deweyn nimeen, itse asiassa toistaa samaa ennakkoluuloa, johon pragmatismia vieroksuneet ovat aikaisemmin langenneet. Aivan oikein Rorty painottaa, ettei pragmatismi ole yhden perustan varaan rakentava filosofia – eli ei noudata 'tietoteoreettista fundamentalismia' (*foundationalism*), kuten hän sanoo. Tästä ei kuitenkaan seuraa se johtopäätös, että pragmatismi olisi tiedon kysymystä halveksiva filosofia. Se itse asiassa korottaa tiedon ongelman arvoon arvaamattomaan, sillä kun tietoteoreettinen *once and for all* –ratkaisu ei tule kysymykseen, tiedon ongelma on meillä kaikilla koko ajan edessämme, emmekä voi muuta kuin ratkaista sen kerta kerralta yhä uudelleen. Klassisen pragmatismien mukaan tätä kysymystä tulee käsitellä prosessuaalisesti. Tällaisiin prosesseihin liittyy olennaisesti normatiivinen ajatus kasvusta ja rationaalisesta edistyksestä itsekontrollin kautta. Tulee vain muistaa, ettei edistys ilman muuta ole nopeaa tai helppoa. Rortylta on kuitenkin lähes mahdotonta löytää mitään tämän kaltaista ajatusta. Samalla tavoin hän puhuu kernaasti yhteiskuntafilosofisen keskustelun tärkeistä, ja sillehän suo mielellään kannatuksensa, mutta tässäkin yksi pragmatistien näkökohta loistaa poissaolollaan: Rortylla on varsin vähän sanottavaa systemaattisen yhteiskuntatutkimuksen tärkeistä.

Miksi sitten klassinen pragmatismi joutui niin pitkään unohtukseen? Rorty on etsinyt syitä ennen kaikkea analyttisen tradition ylivallasta, painottaen pragmatismien 'keskustelempää' näkemystä filosofisesta toiminnasta. Onko pragmatismi siis "lähempänä mannermaista kuin analyttistä filosofiaa", kuten toinen uuspragmatisti Richard Shusterman taannoin sanoi esitellessään sitä suomalaiselle yleisölle? Se näyttää loppujen lopuksi olevan yhtä kaukana kummastakin, mikä taas ei tarkoita etteikö se voisi ja haluaisi olla vuorovaikutuksessa kummankin kanssa – ovathan nämä kaikki elinvoimaisia filosofisia perinteitä. Aito vuorovaikutus vain edellyttää tasapuolista lähtöasetelmaa ja se on pragmatismille suotu vain harvoin. Tätä ei tarjota välttämättä myöskään rortylaisen uuspragmatismien luoma konteksti. Pragmatismien klassikot eivät harrastaneet pelkkää 'edifioivaa' keskustelua, niin tärkeänä kuin he sosiaalista dialogia pitivätkin.

Vuonna 1906 Peirce arveli, että pragmatismista voisi tulla 20. vuosisadan hallitseva filosofia. Kuten historia kertoo, näin ei käynyt, mutta ehkä Peirce olikin vain turhan optimistinen olematta silti täysin väärässä. Pragmatismilla on hyvät mahdollisuudet tulla 21. vuosisadan merkittäväksi filosofiaksi. On nimittäin nähtävissä merkkejä klassisen tradition uudesta tulemisesta – ei pelkästään klassikkojen uudelleen arvioinnista, vaan myös aidosta kehityksestä, esimerkiksi Joasin, Richard Bernsteinin ja Susan Haackin kautta. Näin ollen voi jopa olla, että pragmatismien parhaat vuodet ovat vielä edessäpäin.

## KIRJALLISUUTTA

- Bernstein, R., 1972. *Praxis and Action*. London: Duckworth.
- Dewey, J. & Tufts, J., 1908, 1932. *Ethics*. New York: Henry Holt.
- Dewey, J., [1910], 1965. *The Influence of Darwin on Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.
1946. *Problems of Men*. New York: The Philosophical Library.
- Haack, Susan, 1993. *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Horkheimer, M., 1967. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am: Suhrkamp.
- James, W., [1890], 1950. *The Principles of Psychology*, I-II. New York: Dover.
- [1907], 1975. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Laitoksessa *The Works of William James*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Joas, H., 1992. *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt aM: Suhrkamp. (Engl. *Pragmatism and Social Theory*, Chicago, at the University Press, 1993).
- Mead, G.H., 1934. *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Ed. by C.W. Morris. Chicago, at the University Press.
1938. *The Philosophy of the Act*. Ed. by C.W. Morris et al. Chicago, at the University Press.
- Peirce, C.S., 1931-58. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. 8 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 1975-87. *Contributions to the 'Nation'*. 4 vols. Lubbock, TX: Texas Tech. University Press.
- 1992-98. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, I-II. Bloomington: Indiana University Press.
- Rorty, R., 1982. *Consequences of Pragmatism: Essays 1972-80*. Brighton: Harvester Press.
1989. *Contingency, Irony, Solidarity*. Cambridge, at the University Press.
- Royce, J., [1899-1901], 1959. *The World and the Individual*, I-II. New York: Dover.
- [1913], 1968. *The Problem of Christianity*. Chicago, at the University Press.
- Schiller, F., [1795], 1967. *On the Aesthetic Education of Man*. German-English Parallel Text. Oxford: Clarendon Press.
- Shusterman, R., 1996. Haastattelu P. Linnellin ym. kanssa. *Königsberg*, Vol. 1, nro 2, s. 15-37.
- Stuhr, J.J. (ed.), 1987. *Classical American Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- (ed.), 1993. *Philosophy and the Reconstruction of Culture: Pragmatic Essays after Dewey*. Albany: State University of New York Press.

SAMI PIHLSTRÖM

# KUN EUROOPPALAI- NEN FILOSOFIA AMERIKKALAISTUI

*Amerikan alkuperäiskansoilla on kiinnostava menneisyys, mutta länsimaisen ajattelun historiassa kaikki amerikkalainen on — tietenkin — alkujaan eurooppalaista. Myös Yhdysvaltain ”omalla” filosofisella perinteellä, pragmatismilla, on juurensa varhaisemmissa eurooppalaisissa ajatteluvirtauksissa, kuten brittiempirismissä, kantilaisuudessa ja hegeliläisyydessä. Samoin 1900-luvun amerikkalaisen filosofian hallitseva suuntaus, analyttinen filosofia, syntyi Euroopan mannermaalla, vaikka se usein asetetaankin vastakkain inhotun tai ihastellun ”mannermaisen filosofian” kanssa.*

**A**merikkalainen pragmatismi oli esianalyttistä filosofiaa. Kielellisen analyysin sijasta sen edustajat, etenkin William James ja John Dewey, olivat kiinnostuneita inhimillisen elämän ja kokemuksen ymmärtämisestä laajassa mielessä — hieman samaan tapaan (ja samaan aikaan) kuin eurooppalaiset fenomenologit ja eksistentiaalistit. Silti pragmatistien, varsinkin liikkeen perustajan Charles S. Peircen, on katsottu ennakoineen monia analyttisen perinteen piirissä vasta vuosikymmeniä myöhemmin muotoutuneita tieteenfilosofisia ja merkitysteoreettisia oppeja. Ei olekaan yllättävää, että analyttisen filosofian päädyttyä nykyiseen myöhäisvaiheeseensa paluu pragmatismiin klassikoihin on lisääntynyt. Myös sellaiset spekulatiiviset metafysiikot, joilla on löyhiä yhteyksiä pragmatismiin perinteeseen mutta jotka jäivät pimementoon analyttisen filosofian valloittaessa Yhdysvaltoja, ovat nousseensa uuteen suosioon. Esimerkiksi A.N. Whiteheadin (joka tosin amerikkalaistui vasta vanhoilla päivillään) ja Charles Hartshornen prosessifilosofiasta keskustellaan nykyisin aktiivisesti sekä filosofisissa että teologisissa piireissä.

Kuten tiedetään, analyttinen filosofia muotoutui 1900-luvun alkupuolella lähinnä Cambridgessa ja Wienissä. Varsinkin Wienin piirin tieteellisen maailmankäsityksen korostamisen ja metafysiikkakritiikin merkitys oli suuntauksen synnyssä ratkaiseva. Kun Wienin piiri kansallisosialistien valtaannousun myötä hajosi ja sen jäsenet — murhattua Moritz Schlickiä lukuun ottamatta — pakenivat Euroopasta, analyttisen filosofian amerikkalaistuminen alkoi. Rudolf Carnap, Hans Reichenbach ja monet muut ”tieteellisen filosofian” esitaistelijat muuttivat vähitellen eurooppalaisista amerikkalaisiksi ajattelijoina. Heidän oppilaansa nousivat 1960-luvulta alkaen Yhdysvaltain johtaviksi yliopistofilosofeiksi.

Analyttisen filosofian esiinmarssia Yhdysvalloissa toi



sen maailmansodan vaiheilla ja sodan jälkeen kuvaillaan joskus wieniläisperäisen loogisen empirismin ja Amerikan oman pragmatismien synteeksi. Avainhahmona on tapana mainita W.V. Quine, joka ”Two Dogmas of Empiricism” -artikkelissaan (1951) arvioi holistista, analyttinen/synteettinen-erottelun kieltävää tieteenfilosofiaansa Carnapin empirismiä ”perinpohjaisemmaksi pragmatismiksi”. Toisaalta Quinen aikaansaannoksena voidaan pitää sitä, että loogisen empirismin tieteellinen filosofia käsitys murskasi — ainakin muutamaksi vuosikymmeneksi — pragmatismien perinteen pluralistisemmän tavan tarkastella inhimillistä (erityisesti amerikkalaista) kokemusta maailmasta. Aidon synteetin sijasta pragmatismien ja loogisen empirismin kohtaaminen päättyikin jälkimmäisen voittoon, tosin quinelaisessa, ei enää carnapilaisessa muodossa. Quinen ”pragmatismi” on hyvin kaukana esimerkiksi Jamesin pragmatismista, joka suhtautui vakavasti muun muassa uskonnollisiin tapoihin kokea todellisuutta. Käsitys Quinesta loogisen empirismin tappajana on ilmeisen virheellinen.

Ei ainoastaan pragmatismi, vaan myös Wienin piirin tieteen ykseyden unelma muokkautui sodan jälkeen uudelleenlaiseen asuun. Se menetti leimallisesti eurooppalaisia erityispiirteitään kehittyessään (ehkä osaksi pragmatismien vaikutuksesta) käytäntöä, tieteen teknologista hyödyntämistä korostavaan suuntaan. Tieteen ykse-

ys -ajattelun ideologisena päämääränä ei enää ollut carnopilainen tieteellisen kielen järjestelmä, vaan tiede, jonka avulla oli mahdollista rakentaa atomipommi ja voittaa sota. Tätä siirtymää on viime aikoina selvitelty tieteen historioitsija Peter Galison. Hän ja eräät muut tutkijat ovat tähdentäneet, ettei askel Wienistä Harvardiin ja Kaliforniaan ollut vain viaton kielen vaihdos, vaan merkittävä kulttuurinen murros. Sen enempiä pragmatismi kuin loogis-empiristinen tieteen ykseyden ohjelmakaan ei jäänyt koskemattomaksi.

Wienin piirissä varttuneiden analyyttisten filosofien mairinnousua Yhdysvaltoihin voidaan pitää 1900-luvun eurooppalaisen ajattelun amerikkalaistumisen ensimmäisenä aaltona. Toinen aalto ajoittuu postmodernististen virtausten voimistumiseen 1970-80-luvuilla. Vai pitäisikö pikemminkin puhua amerikkalaisen yliopistoilmapiirin uudesta eurooppalaistumisesta? Tieteellisen ajattelun henkeä vaalivat amerikkalaisintellektuellit ovat viime vuosina olleet huolissaan ”ranskalaisten” — postmodernien, relativististen, dekonstruktionististen, epäargumentatiivisten, yksinomaan retorisesti perusteltujen, tieteen kulttuurista hegemoniaa vastaan asettuvien ja siten kaikin puolin vastuuttomien — aatteiden leviämisen Yhdysvaltain kamppuksille. Äänessä ovat olleet muiden muassa Suomessakin vierailut fyysikko Alan Sokal ja hänen filosofiystävänsä, kuten Buffalossa vaikuttava (mutta alun perin britti) Barry Smith. Samaan aikaan Euroopassakin on perustettu analyyttisen filosofian etujärjestöjä. Esimerkiksi Saksassa toimii *Gesellschaft für analytische Philosophie* (GAP) -niminen yhdistys. Moinen taistelumieli antaa väistämättä vaikutelman siitä, että elämme lopun aikoja.

Analyttinen filosofia, kuten akateemikko Georg Henrik von Wright monien muiden ohella on arvellut, lienee 1900-luvun lopulla saapunut tiensä päähän yhtenäisenä, ongelmattomasti identifioitavana koulukuntana. Filosofian kenttä on kenties peruuttamattomasti hajaantunut, ja aiemmin selkeät koulukuntajaot ovat murentuneet. Amerikkalaisen pragmatismien rooli tässä kehityksessä on ollut tärkeä, sillä useimmat ”postanalyyttisiksi” tunnustautuvat nykyfilosofit ovat päätyneet pragmatismia muistuttaviin ajattelutapoihin. Yhä useammat analyyttikkoina uransa aloittaneet ajattelijat ovat myös kääntyneet filosofian historian puoleen ja korostaneet, ettei filosofiaa ja sen historiaa voida jyrkästi erottaa toisistaan (vaikka oikeaoppinen analyyttinen ohjelma oli näin olettanut). Jopa analyyttinen filosofia jäsennetään nyt historiansa kautta, perinteeksi, jolla todella on historia. Uuspragmatistien keskuudessa historiatietoisuus ilmenee jatkuvana paluuna pragmatismien historiaan. Peirce, James ja Dewey eivät ole vain skolaarisen tutkimuksen kohteita, vaan keskustelukumppaneita, joiden kanssa filosofoidaan.

Nykyfilosofian hajaannuksesta ja sen myötä yhä sekavammiksi käyvistä kuppikuntaerimielisyyksistä huolimatta amerikkalaisessa ”sulatusuunissa” saattaisi piillä toivoa keskenään kilpailevien traditioiden erojen pehmentämisestä ja siten dialogista erilaisten filosofointitapojen välillä. Mutta tällainen kehitys voi olla myös vaarallinen. Jos filosofian suuntausten väliset erot kokonaan katoavat, dialogia ei enää käydäkään aidosti erilaisten perinteiden kesken. Tätäkö lopulta ovat amerikkalaisuus ja amerikkalaistuminen — erojen häivyttämistä, tieteen ja filosofian lopullista harmaata, rakenteetonta ykseyttä, joka tosin on kovin kaukana Wienin piirin kaavailemasta yhtenäistieteestä? Onko eurooppalainen ajattelu nyt jo toistamiseen amerikkalaistuessaan päätyvässä baudrillardilaiseen ”toteutuneeseen utopiaan”, eräänlaiseen filosofian

historian loppuun? Onko ”tieteen ykseys” nyt toteutunut traagisella tavalla, filosofisten äänten sekamelskana, jossa eri perinteistä liikkeelle lähteneet kirjoittajat puhuvat toistensa ohi ja josta todellinen keskustelu on kaukana?

Sulatusuunissa on vaaransa mutta myös lupaavat mahdollisuutensa. Tarvitsisimme amerikkalaista uudisraivajajenkeä — emme valloittaaksemme Länttä vaan ollaksemme vahvemmin eurooppalaisia, keskustelevalta ja jännitteisestä henkisestä perinnöstämme tietoisia. Tuon perinnön elementtejä ovat myös Amerikka ja ne filosofoinnin ristiallokat, jotka Atlantiin sinne kuljettanut. Siksi Amerikka ei ehkä lopultakaan, *pace* Baudrillard, ole eurooppalaiselle ihmiselle — ainakaan eurooppalaiselle filosofille — toivottoman kaukana, käsittämättömissä. Etenkin analyyttisen filosofian parissa kasvanut eurooppalainen voi vuosisatamme lopulla tunnistaa itsessään sekä eurooppalaisuuden että amerikkalaisuuden. Hän voi kunnioittaa juuriaan mutta olla silti valmis astumaan dogmaattisten koulukuntarajojen yli, kohti uutta, uljaana siintävää Amerikkaa.

Suomalainen filosofia, jota analyyttinen perinne on dominoinut mutta johon pragmatismikin on 1900-luvun kuluessa vaikuttanut monin (tosin melko epäsuorin) tavoin, voisi myös parhaimmillaan toimia sulatusuunina, joka pehmentää (pikemmin kuin ylläpitää) traditionaalisia dikotomioita, kuten analyyttisen ja mannermaisen filosofian välistä kahtiajakoa. Valitettavasti molempien perinteiden edustajien joukosta löytyy niitäkin, jotka haluavat karttaa sulatusta viimeiseen asti ja pysytellä tiukasti oikeauskoisten leirissä. Koska kilpailevien koulukuntien välinen rakentava keskustelu on ainakin Suomessa, ”Euroopan amerikkalaisimmassa maassa”, osoittautunut vaikeaksi, olisi ehkä aika vain astua rohkeasti koulukuntatomaan tilaan, uuteen aikaan, aitoamerikkalaiseen elämämuotoon, jossa filosofista keskustelua yritetään uhmakkaasti jatkaa toteutuneen utopian vallitessa, sisäisesti heterogeenisen, loputtoman värikkään (ja sen vuoksi ehkä ulospäin värittömältä vaikuttavan) ”ykseyden” sisällä.

Niin paljon kuin Amerikkaa halveksimme ja pelkäämekin, tällainen voisi olla meidän postanalyyttisten eurooppalaisten filosofien amerikkalainen unelmamme.

#### KIRJALLISUUTTA

- Jean Baudrillard, *Amerikka*, suom. Tiina Arppe, Like, Helsinki, 1991/1996.  
 Anat Biletzki ja Anat Matar (toim.), *The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes*, Routledge, London, 1998.  
 Giovanna Borradori, *The American Philosopher*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994.  
 Peter Galison, ”The Americanization of Unity”, *Daedalus* 127 (1), 1998, 45 — 71.  
 Thomas P. Kasulis ja Robert Cummings Neville (toim.), *The Recovery of Philosophy in America*, State University of New York Press, Albany, 1997.  
 H.O. Mounce, *The Two Pragmatisms: From Peirce to Rorty*, Routledge, London, 1997.  
 Kevin Mulligan (toim.), *Topos: Continental Philosophy Analysed (Topoi 10:2)*, Kluwer, Dordrecht, 1991.  
 Ilkka Niiniluoto ja Heikki J. Koskinen (toim.), *Wienin piiri*, ilmestyy 1999.  
 Sami Pihlström, *Pragmatism and Philosophical Anthropology*, Peter Lang, New York, 1998.  
 Sami Pihlström, *Filosofin käytännöt: Pragmatismien perinteen vaikutus suomalaisessa filosofiassa 1900-luvulla*, Pohjoinen, Oulu, ilmestyy 1999.  
 W.V.O. Quine, ”Empirismmin kaksi dogmia”, suom. Juha Savolainen, teoksessa Panu Raatikainen (toim.), *Ajattelu, kieli, merkitys: Analyttisen filosofian avainkirjoituksia*, Gaudeamus, Helsinki, 1997, s. 133 — 153.  
 Alan Sokal ja Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, Picador, New York, 1998.  
 Georg Henrik von Wright, *Minervan pöllö*, suom. Heikki Nyman ym., Otava, Helsinki, 1992.

SIRKKU HELLSTEN

# AMERIKKALAINEN KOMMUNITARISMI JA 'KOLMAS POLIITTINEN TIE'

*Kommunitaristinen ajattelumalli, joka tarjoaa modernin individualistisen yhteiskunnan ongelmien ratkaisuksi yksilön oikeudet ja velvollisuudet tasapainottavaa, yhteisöllisiä arvoja korostavaa yhteiskuntaetiikkaa, on saanut keskeisen aseman sekä modernissa amerikkalaisessa poliittisessa filosofiassa että Yhdysvaltain päivänpolitiikassa.*

**K**ommunitaristisen ajattelumallin suosion nousua Yhdysvalloissa osoittaa myös se, että kuluvan vuoden helmikuun lopulla Washingtonissa järjestetty, järjestyksessä toinen, kommunitaristien kansainvälinen huippukokous keräsi yli pari sataa eri alojen asiantuntijaa yhteiskunta – ja kasvatustieteilijöistä aina filosofeihin ja poliittikkohin pohtimaan kommunitaristisen ajattelumallin mahdollisuuksia ja ongelmia. Huippukokouksen järjestäjänä toimi George Washingtonin yliopiston sosiologian professorin Amitai Etzionin johtama Kommunitaristisen toimintapolitiikan tutkimuksen instituutti (Institute for Communitarian Policy Studies) ja sieltä käsin operoiva Kommunitaristien Verkosto (the Communitarian Network).

'Huippukokous' osoitti, että kommunitaristit ovat onnistuneet esittämään vaihtoehtoisen yhteiskuntapoliittisen näkemyksen, joka vetoaa uutta poliittista suuntaa etsiviin vaikuttajiin yli ikä-, sukupuoli-, ammattirajojen tuoden yhteen samanmielisiä, modernin yhteiskunnan rappioon kyllästyneitä kansalaisia yli perinteisten puoluerajojen. Itse asiassa kommunitaristisen näkemyksen suosio näyttää pystyvän ylittävän jopa erilaisten yhteiskuntajärjestelmien väliset kulttuurirajat. Ehkä tärkein syy kommunitaristisen ajattelumallin laajaan menestykseen nykyaikana löytyy siitä, että sen esittämä 'kolmannen poliittisen tien' retoriikka tarjoaa jokaiselle jotakin sitoutumatta mihinkään jo olemassaolevaan poliittiseen puolueeseen tai yhteiskunnalliseen suuntaukseen.

Erityisesti kahden, lähes yhtä vahvan valtapuolueen hallitsemassa Amerikassa kommunitaristinen ajattelumalli on omaksuttu yhä laajemmin kaivatun 'kolmannen poliittisen tien' suunnannäyttäjäksi. Mielenkiintoista kommunitaristisen ajattelun nousussa erityisesti juuri Yhdysvalloissa on se, että kommunitaristit pyrkivät vaikuttamaan nimenomaan vallitsevan poliittisen kuvion taustalla. Kommunitaristisen aatteen kannattajat tyytyvät mieluummin neuvonantajan tai asiantuntijan asemaan eivätkä niinkään pyri itse näkyville poliittisille palleille. Kommunitarismin asianajajat eivät myöskään ole halunneet perustaa uutta poliittista puoluetta, joka kilpailisi itsenäisestä paikastaan poliittisessa kuviossa.

Sen sijaan kommunitaristit pyrkivät pikemminkin saamaan ajatuksilleen kannattajia sekä republikaanisen että demokraattisen puolueen keskuudesta. Kommunitaristien esittämä yhteiskunnallis-eettinen ohjelmajulistus ja yleismaailmalliset 'ihmisvelvollisuudet' ovatkin onnistuneet saamaan vähitellen yhä enemmän kannattajia näiden molempien puolueiden edustajien keskuudesta. (ks. The Responsive Communitarian Platform, 1997.)

## KOMMUNITARISMIN NUORALLATANSSI

Monikulttuurisessa markkinademokratiassa perhearvoja, yhteisöllistä etiikkaa ja lasten moraalista kasvatusta korostava eettis-poliittinen kommunitaristinen yhteiskunnallinen ohjelma vetoaa yhtälailla sekä demokraattisen puolueen konservatiivisimpiin, vastuullisen liberalismiin peräänkuuluttaviin edustajiin että vapaamielisempiin republikaaneihin, joista esimerkkeinä 'myötätuntoista konservatismia' (engl. compassionate conservatism) kannattavat USA:n entisen presidentin George Bushin molemmat pojat eli George W. Bush Texasin osavaltion kuvernöörinä sekä Jeb Bush, Floridan kuvernöörinä.

## DESKRIPTIIVINEN JA PRESKRIPTIIVINEN KOMMUNITARISMI

Amerikkalaiset kommunitaristit pyrkivät välttämään sitoutumista mihinkään jo olemassa olevaan poliittis-taloudelliseen ideologiaan. Sen sijaan kommunitaristisen aatteen kannattajat näyttävät ikään kuin tasapainottelevan olemassa olevien yhteiskunnallisten ideologioiden välillä ilman mitään selkeää, omaa normatiivista linjaa. Niinpä kommunitaristit eivät ole antaneet hyvin määriteltyä vastausta siihen, onko kommunitaristinen yhteiskuntaideaali pohjimmiltaan lähempänä vasemmistolaista kuin oikeistolaista poliittista ajattelua. Myöskään suoraan ei ole kerrottu sitä, pyrkiikö kommunitarismi viime kädessä universalistisen moraalin luomiseen vai ajaako se sittenkin relativistista ja partikularistista eettistä ajattelumallia. Lisäksi, jopa kommunitaristien omassa keskuudessa on kiistaa edelleenkin siitä, onko kommunitaristien esittämä normatiivinen yhteiskuntamalli syvimmiltä juu-

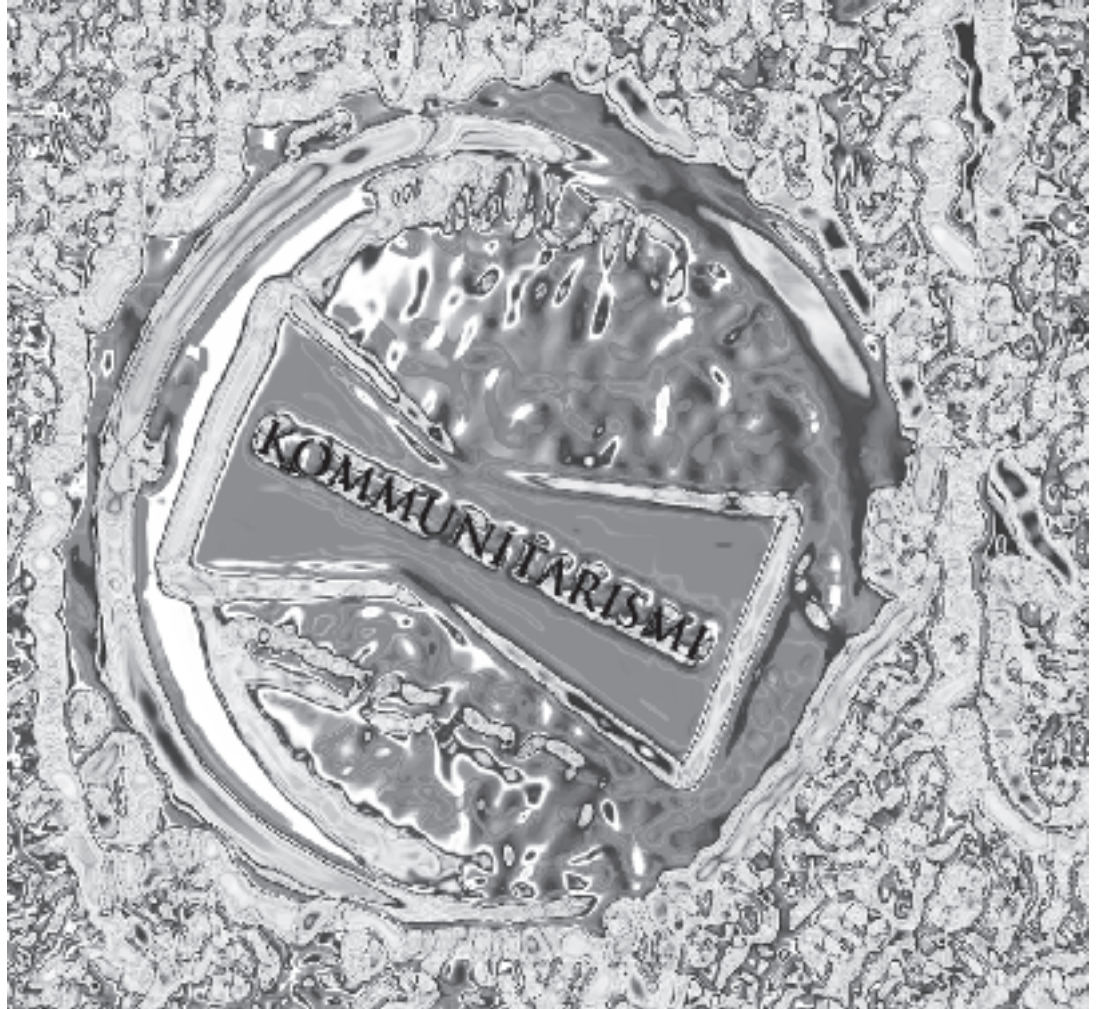
riltaan individualistinen vai kollektivistinen.

Kuitenkin yrittäessään samanaikaisesti vedota eri puolueiden edustajiin kommunitaristien esittämä poliittinen linjaus on saanut molempien puolueiden jyrkemmän linjan edustajat epäilemään, että kommunitaristien esittämä poliittinen retoriikka luo uhan nykyiselle amerikkalaiselle, yksilön oikeuksia ja yhteiskunnan moniarvoisuutta korostavalle demokraattiselle järjestelmälle. Mielenkiintoista tässä epäilyksessä on se, että myös näiden eri puolueiden piiristä nousevat kriitikot tulkitsevat kukin kommunitaristisen ajattelun vaarat omista lähtökohdistaan päätyen näin lähes päinvastaisiin skeptisiin arveluihin kommunitaristisen ajattelun ongelmista: vapaamielisimmät demokraatit näkevät kommunitarismia perhearvoja ja yhteisöllistä etiikkaa sekä yksilön vastuuta korostavan moralisoinnin vain houkuttelevammassa paketissa esitettynä konservatismiin nousuna, joka haluaa korvata jo ennestään minimaalisen sosiaaliturvan yksilön omalla vastuulla itsestään ja läheisistään. Lisäksi liberaalit demokraatit pelkäävät yhteisöllisten arvojen korostamisen johtavan vähitellen yhteiskunnan pirstaloitumiseen ja moraalisten enemmistöjen tyrannian syntyyn. Konservatiivisimmat republikaanit puolestaan näkevät kommunitaristien korostamien yhteisten arvojen ja sosiaalisen vastuun ajatuksen esittävän kollektivistisen sosialismin ja kansalaiset passivoivan sosiaaliturvavaltion (pikemminkin kuin hyvinvointivaltion) uudessa retorisisessa muodossa.

Ainakin osa kommunitarismiin liittyvästä ideologisesta ja määritelmällisestä hämmennyksestä on seurausta siitä, ettei kommunitaristisen ajattelun normatiivisesta suunnasta puhuttaessa useinkaan tehdä selvää eroa meta-kommunitarismien esittämien deskriptiivisten teesien ja yhteiskunnallisen kommunitarismien esittämien preskriptiivisten teesien välille. Tämän erottelun puute johtaa siihen, että toisaalta meta-kommunitarismien teoreettinen hypoteesi yhteisön arvojen vaikutuksesta yksilön moraaliseen identiteettiin ja toisaalta yhteiskunnallisen kommunitarismien normatiivinen ohjelma sekoitetaan usein keskenään. Kuitenkin mikäli kommunitarismien deskriptiiviset ja preskriptiiviset teesit irroitettaisiin toisistaan, saataisiin aikaan filosofisesti mielenkiintoinen asetelma, jossa meta-kommunitaristien deskriptiivinen yhteiskunta-teoreettinen kehys esittää sellaisen universalistisen väitteen yksilön ja yhteisön arvojen suhteesta, jonka vakavasti

ottaminen johtaa siihen, että yhteiskunnallisten kommunitaristien preskriptiivinen yhteiskuntaideaali relativoiduu ja redusoiduu kussakin yhteiskunnassa kulloinkin vaikuttavaan poliittiseen perinteeseen ja siihen liittyviin yhteisiin arvoihin.

Kommunitaristisen ajattelumallin jakaminen deskriptiiviseen meta-kommunitarismiin ja preskriptiiviseen yh-



teiskunnalliseen kommunitarismiin auttaa samalla ymmärtämään, miksi kommunitaristien ajattelu itsessään ilmenee nykyään eri puolilla maailmaa niin monissa erilaisissa muodoissa ja miksi sen korostamien yhteisten arvojen filosofinen perusteleminen lähtee liikkeelle hyvinkin erilaisista teoreettisista lähtökohdista erilaisissa poliittisissa perinteissä.

Erytyisesti Yhdysvalloissa kommunitarismien taustalla nähdään usein vaikuttamassa Aristoteleen yhteisön hyvää korostava poliittinen ajattelu sekä toisaalta myös Rousseau'n 'kansan yleistahtoa' painottava yhteiskuntafilosofia. Länsi-Euroopassa ja erityisesti Saksassa kommunitaristisen yhteiskuntafilosofian taustalla taas nähdään usein Hegelin esittämä 'kansanhengen' kultivoituminen. Jos taas siirrytään läntisestä, lähtökohdiltaan individualistisesta poliittisesta perinteestä idän ja etelän poliittisiin kulttuureihin kommunitarismi nähdään traditionalismin ja kollektivismien uutena ilmentymänä.

Itse asiassa juuri se, että kommunitaristinen ajattelu perustaa argumenttinsa niin moniin erilaisiin filosofisiin lähteisiin ja ilmenee niin monissa muodoissa eri puolilla maailmaa todistaa oikeaksi sellaisten kommunitarismien teoreetikoiden kuin Alasdair MacIntyren, Michael Wal-

zerin, Michael Sandelin tai Charles Taylorin esittämän keskeisen deskriptiivisen kommunitarismien hypoteesin, jonka mukaan kaikki meidän omaksumamme arvot sekä moraalinen identiteettimme ovat aina tavalla tai toisella sidoksissa siihen yhteiskuntajärjestelmään ja kulttuuriin, jonka piiriin me olemme syntyneet ja jonka vaikutuksen alaisina kasvaneet.

Tämän hypoteesin vakavasti ottaminen tarkoittaa sitä, että yksilökeskeisessä ja liberalistisessa yhteiskunnassa syntynyt kommunitaristinen ajattelu on aina välttämättä normatiivisesti individualistisempaa kuin jo alunperin kollektivistisemmassa kulttuurissa syntynyt yhteisöllisen etiikan ajaminen. Niinpä amerikkalaisella ja vaikkapa afrikkalaisella kommunitarismin ei, ironista kyllä, enää normatiivisesta näkökulmasta voi olla kovinkaan paljon yhteisiä poliittisia arvoja.

Itse asiassa selviä poliittisia painotuseroja löytyy jo länsimaisen kommunitarismien sisälläkin. Ehkä kaikkein keskeisin ero vaikkapa amerikkalaisen ja eurooppalaisen kommunitaristisen ajattelun välillä on siinä, että eurooppalaisessa ajattelussa aktiiviseksi yhteisölliseksi toimijaksi nousee kansallisvaltio siinä, missä amerikkalaiset kommunitaristit korostavat nimenomaan pienempien valtion sisäisten yhteisöiden kuten naapuriyhteisöjen, työpaikkayhteisöjen, vapaaehtoisjärjestöjen ja perheiden merkitystä moraalisisena kasvattajina ja toimijoina

#### AMERIKKALAINEN 'LIBERAALI' KOMMUNITARISMI JA YKSILÖN MORAALI

Näin kommunitaristien normatiiviset ohjelmajulistukset nekin näin heijastavat sen kulttuurin arvoja, jonka puitteissa ne ovat saaneet alkunsa. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että esimerkiksi Yhdysvalloissa syntynyt kommunitarismi on välttämättä arvoiltaan pikemminkin individualistista kuin kollektivistista. Monet amerikkalaisen kommunitarismien keskeisiä normatiivisia näkemyksiä kannattavat filosofit ja sosiologit puhuvatkin usein liberaalista kommunitarismin tekemiseen eron läntisen kommunitarismien ja muiden selvästi kollektivistisempien yhteisöllisen etiikan merkitystä korostavien ajattelumallien välille. Niinpä se kansalaisyhteiskuntaa korostava 'kolmas tie', jota amerikkalainen kommunitaristinen yhteiskunnallinen liike tarjoaa republikanismin ja liberalismin välille, asettuu perinteisellä poliittisella kartalla selvästi enemmän oikealle kuin vaikkapa sen eurooppalainen sisarliike, joka puolestaan etsii uutta poliittista suuntaa hyvinvointivaltion sosiaaliliberalismin ja markkina-libertarismien välille. Amerikkalainen kommunitarismi ei näin todellakaan näe kollektivismia tai paluuta sosialismiin vaihtoehtona kovalle markkinataloudelle vaan perää pikemminkin yksilön vastuun perään markkina-areenalla.

Amerikkalaisessa kommunitarismissa korostetaan velvollisuuksia ja eettistä kasvatusta nimenomaan yksilön oikeuksien toteutumisen edellytyksenä sekä yksilön autonomisen moraalisen identiteetin kehittymisen ehtona eikä niinkään tietyn poliittisen järjestelmän sisällä vaikuttavien pienyhteisöjen alkuperäisten kulttuurien ja perinteisten arvojen säilyttämisen turvaajana. Toisin sanoen amerikkalaisen kommunitarismien mukaan, minkä tahansa yhteisön arvot eivät ole yhtä hyviä kuin minkä tahansa toisen yhteisön. Kannatettavia arvoja ovat nimenomaan liberalismin keskeiset arvot eli tasa-arvo, autonomia ja ihmisoi-keudet.

Liberalistisen yhteiskunnan sisällä syntyneitä yhteisöjä tai edes sen ulkopuolella kukoistavia yhteiskuntia, jotka

pyrkivät tukahduttamaan näitä arvoja, ei pidä kannustaa niiden omien kollektivististen perinteisten arvojen säilyttämiseen. Niinpä amerikkalaiset kommunitaristit ovatkin esimerkiksi valmiita vaatimaan lisää ihmisoikeuksia kommunistisessa Kiinassa ja ylipäätään kieltämään sellaiset perinteet (kuten vaikkapa naisten ympärileikkauksen), jotka selvästi alistavat tiettyjä ihmisryhmiä.

Alunperin kollektivistisessä tai hyvin konservatiivisessa kulttuurissa syntynyt kommunitaristinen ajattelu taas saattaa päätyä aivan vastakkaisen normatiivisen poliittisen ohjelman ajamiseen. Yhteisökeskeisessä kulttuurissa ajatus yhteisön vaikutuksesta yksilön kehitykseen tulkitaan mieluummin ohjeena yhteisön hyvän ensisijaisuuden oikeuttamiselle, vanhoillisessa poliittisessa järjestelmässä se taas nähdään nimenomaan perinteiden ylläpitämisen takaajana.

#### LOPUKSI

Amerikkalaiset kommunitaristit korostavat yhteisiä arvoja nimenomaan yksilön vapauden palauttamisen ja yksittäisten kansalaisten moraalisen kasvun nimissä. Näin ne tulkinnat, joiden mukaan amerikkalainen kommunitarismi on yksilön moraalisen autonomian kadottavaa kollektivismia ovat ilmeisen virheellisiä. Päinvastoin amerikkalaisessa kommunitarismissa korostetaan yksilöiden moraalisen kehityksen edistämistä, kriittistä ja aktiivista kansalaisuutta ja ylipäätään yksilön vastuuta, sillä kommunitaristien keskeisin huoli nyky-yhteiskunnassa on yksilön moraalisen arvioimmin tukahtuminen kulttuurissa, jossa yksilön oikeudet eivät enää perustu vastavuoroisiin velvollisuuksiin.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö muualla syntynyt kommunitaristinen ajattelu voisi ajaa hyvinkin erilaista normatiivista yhteiskuntamallia. Päinvastoin: amerikkalaisen kommunitarismien normatiivinen pyrkimys individualismin universalisointiin näyttää todistavan sen, että viime kädessä kommunitarismi ajautuu aina relativistisiin normatiivisiin johtopäätöksiin. Jos me todella olemme niin sitoutuneita ympäröivän yhteiskuntamme arvoihin kuin meta-kommunitarismien deskriptiivinen teesi väittää, myös normatiivisen kommunitarismien esittämien arvojen täytyy olla pohjimmiltaan aina tavalla tai toisella sidoksissa sen yhteiskunnan arvoihin, jonka piirissä ne ovat alunperin syntyneet.

#### KIRJALLISUUTTA:

- Avineri, Shlomo & de-Shalit, Avner (1992), *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press.
- Etzioni, Amitai (1997), *Cross-Cultural Judgements: The Next Steps*, *Journal of Social Philosophy*, Vol. XXVIII, No.3, Winter 1997: 5-15.
- Etzioni, Amitai (1996), *The New Golden Rule*, New York, Basic Books, Harper Collins.
- Etzioni, Amitai (1993), *The Spirit of Community*, New York, Crown.
- MacIntyre, Alasdair (1984), *After Virtue*, 2nd edition. Indiana, London, Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair (1988), *Whose Justice? Which Rationality?* London, Duckworth, London.
- Sandel, Michael (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sandel, Michael (1996), *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, Charles (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- The Responsive Communitarian Platform* (1997). The Communitarian Network, Washington, D.C.
- Walzer, Michael (1983), *Spheres of Justice*, New York, Basic Books.
- Walzer, Michael (1987), *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Harvard University Press.

HETA GYLLING

# YHDENLAISTA LIBERALISMIA JA MONENLAISTA KOMMUNITARISMIA

*Kun keskustelu liberalismien ansioista ja heikkouksista alkoi, kritiikin varsisainena kohteena oli Rawlsin deontologinen näkemys oikeudenmukaisuudesta, yksilöistä ja yhteiskunnasta. Siitä, millä muilla tavoin liberalismi toisaalta voidaan ja toisaalta pitäisi ymmärtää, ei yleensä puhuttu. Kritiikin kapea-alaisuus jäi useimmilta huomiotta ja liberalismien muutkin versiot tulivat siinä sivussa tuomituiksi. Yhteisöä korostavia ja sittemmin kommunitaristiseksi leimattuja oppeja oli helppo ruveta pitämään ainoana vaihtoehtona liberalismien yksilökeskeisyydelle, pysähtymättä miettimään olisiko traditiosta sittenkin löydettävissä jotain hyvää ja oikeaa. Jotain joka kenties löytyisi, jos koko opin sijasta vain Rawls asetettaisiin syrjään.*

**T**oinen alusta pitäen liberalismia väärin värittänyt seikka johtui vallitsevasta todellisuudesta. Lockelaisesta liberalistisesta traditiosta noussut omaisuutta suojeleva ja talouden vapautta puoltava libertarianismi sai monet kuvittelemaan, että liberalismien yksilökeskeisyys on aina egoistista eikä siten voi liittyä yhteen sosiaalisen vastuun ja keskinäisen huolenpidon kanssa. Yhteisökeskeisyys näytti yksilölle turvalliselta vaihtoehdolta. Vaikka useimmat ammattifilosofit siltä välttyivätkin, monet ajattelijat (tai pseudoajattelijat) alkoivat nähdä mielessään ihastuttavia ja sopuisia pikku yhteisöjä, joiden jäsenet kantavat vastuuta toisistaan ja ympäristöstään – eläen elämää joka on totta romantiikan maalaustaiteessa muttei todellisuudessa.

Liberalismin kriitikko haluaa nähdä ihmiset yhteisöidensä, kulttuurinsa ja historiansa luomuksina. Menneisyys muuttuu hyväksi ja arvokkaaksi siksi, että se on perintöämme, ei siksi että olemme sen hyväk-





si havainneet. Mikäli maailma yritetään liberalistien tavoin nähdä autonomisten, valintoja tekevien yksilöiden näkökulmasta, ihmiset menettävät ominaisuutensa ja todellisuutensa ja muuttuvat mekaanisiksi, egoistisiksi agenteiksi. Tällöin keskustelu hyvästä, hyvästä yhteiskunnasta tai hyvästä elämästä menettää merkityksensä ja jäljelle jää vain subjektiivisia valintoja ja arvostuksia.

Mutta onko tämänkaltainen kritiikki perusteltua? Vaikka yksilökorostus ja universalismi ovatkin kaiken liberalismin peruspilareita, rawlsilainen näkemys abstraktista valitsijasta ei ole. Kantilaisiin deontologisiin periaatteisiin nojaava liberalismi on kaukana siitä vapaamielisyyden aatteesta, joka perustuu John Stuart Millin opeille vapauden arvosta

ja toiminnan seurausten merkityksestä. Siinä missä deontologinen liberalismi jättää yksilön ominaisuudettomaksi valitsijaksi, milliläinen utilitaristinen liberalismi joutuu väistämättä huomioimaan yksilöt todellisina ominaisuuksillisina olentoina.

Utilitarismin kaksitasoisuudesta johtuen yhteys konkreettiseen todellisuuteen on helpompi säilyttää. Kun autonomian, vapauden ja onnellisuuden arvosta ja tavoiteltavuudesta on päästy yksimielisyyteen, on siirryttävä toiselle, hyvin käytännölliselle tasolle ja pyrittävä selvittämään mitkä ovat niitä konkreettisia asioita, joiden avulla ihmiset voivat lisätä autonomiaansa, hyvinvointiaan ja onnellisuuttaan. Vaikka vastausten löytäminen on vaikeaa ja vaatii optimismia, yhteys todellisuuteen on olemassa.

Yksilöiden erilaisuudesta johtuen monet tekijät jotka mahdollistavat onnellisuuden tavoittelun ja jopa sen saavuttamisen vaihtelevat ihmisten kesken. Onnellisuus ei voi olla objektiivisesti määriteltävissä oleva, yksilön arvoista, arvostuksista, elinympäristöstä, tiedoista ja taidoista riippumaton kausaalisesti tuotettavissa oleva hyödyke. Vaikka ihmisiä yhdistävätkin ihmisenä olemiseen liittyvät yhteiset tarpeet, vain yksilö itse voi asettaa ne oikeisiin suhteisiin ja tietää mitä muuta tilkkeeksi tarvitaan.

Siinä missä deontologisen liberalismin agentteja voisi pitää laillisten oikeuksiensa etsijoinä, utilitarismin paremmuuteen uskovia liberalisteja voi pitää yksilöiden erilaisuuden ymmärtävinä, toimintansa vapauksien ja velvoitteiden etsijoinä. Yksilöt nähdään universaaleina ihmisinä vain pyrkimyksessään välttää tuskaa ja tavoitella mielihyvää ja hyvinvointia. Onnellisuuden tavoittelussaan yksilöitä ei voi kuoria identiteettitään, sillä identiteetti on se tekijä, joka luo välttämättömän yhteyden onnellisuuden elementteihin.

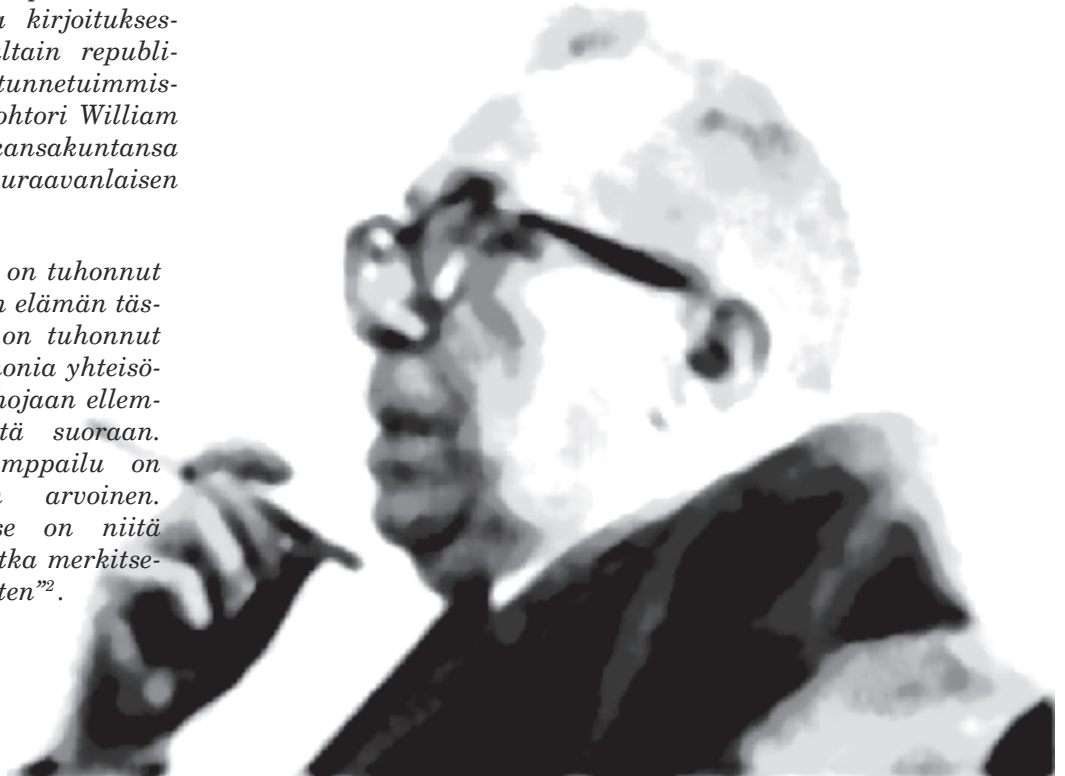
Liberalismin ja kommunitarismin välistä keskustelua ei lainkaan helpota se, että vaikka voimmekin löysästi kutsua kommunitaristeiksi kaikkia niitä jotka ovat valmiita asettamaan yhteisön yksilön edelle, yhteisöjä on luonteeltaan lukemattomia. Esimerkiksi brittikeskustelussa on tullut selvästi näkyviin se, miten kommunitaristit voidaan luokitella jopa perinteisen vasemmosto - oikeisto - akselin avulla. Yhteisö voidaan nähdä suvaitsevaisena ihmisten vapaaehtoisena yhteenliittymänä, jossa kaikkien perustarpeista pyritään pitämään huolta tai traditionaalisenä, jopa totalitaristisena sukulaisuuden ja uskonnon ylistyksenä, joka ei anna yksilöille mahdollisuuksia vaikuttaa oman elämänsä arvostuksiin. Ensin mainitun kaltainen kommunitarismi ei välttämättä eroa oikein ymmärretystä liberalismista ja jälkimmäinen puolestaan ei ole kaikkiviisaudessaan kiinnostunut inhimillisestä hyvästä. Keskustelussa pitäisikin keskittyä yksilön ja yhteisön välisen suhteen lisäksi siihen, miten vapaus, autonomia ja hyvän elämän toteuttaminen missäkin yhteisömallissa nähdään.



# LEO STRAUSS JA AMERIikka FILOSOFIENA KANSAKUNTANA

Ennen vuoden 1996 presidentinvaaleja julkaistussa kirjoituksessaan eräs Yhdysvaltain republikaanisen puolueen tunnetuimmista taustavoimista, tohtori William Bennett<sup>1</sup>, maalasi kansakuntansa henkisestä tilasta seuraavanlaisen näyn:

*”Kehno filosofia on tuhonnut monien ihmisten elämän tässä maassa. Se on tuhonnut monia koteja, monia yhteisöjä, ja jatkaa tuhoaan ellemme kohtaa sitä suoraan. [...] Tämä kamppailu on kamppailemisen arvoinen. Itse asiassa se on niitä kamppailuja, jotka merkitsevät kaikkein eniten”<sup>2</sup>.*



Bennettin arvostelun kohteena oli hyvinvointivaltio<sup>3</sup> ja siihen liitetty liberalistinen ajattelu<sup>4</sup>, joilla vuonna 1996 ei juuri muutenkaan ollut puolustajia amerikkalaisten poliitikkojen joukossa. Vaikka hyvinvointivaltion kritiikki ei meilläkään ole ollut tuntematonta, olisi vastaava väite suomalaisen oppositiopoliitikon suusta silti melko tavaton. Hyvinvointivaltion piikkiin on kyllä laitettu monenlaista, mutta filosofian ilmeisesti katsotaan kuitenkin olevan melko harmitonta, ja tuhoavan korkeintaan filosofien omia koteja ja yhteisöjä.

Yhdysvalloissa kirjoitettuja poliittisia tekstejä lukiessa kuitenkin huomaa, että 'huonon' filosofian aiheuttamien haittojen katsotaan usein olevan nimenomaan poliittisesti merkittäviä. Moraali, hyveet ja yhteisöllisyys tai keskustavallan korruptoituneisuus ja siihen kriittisesti suhtautuvan maalaismiehen autenttisuus ovat monessa tapauksessa olleet politiikan ja sen teorian käsitteellistä ja ideologista raaka-ainetta, jota muokkaamalla ja uudelleen-käsittelemällä on luotu hyvin erilaisia poliittisia tai filosofisia ohjelmia. Erityisen keskeinen on ollut yhteisön käsite, *community*, jonka kautta useat erilaiset poliittis-filosofiset virtaukset operoivat. Esimerkiksi Amitai Etzioniin henkilöitynyt 'kommunitarismi' (*communitarianism*) on näyttänyt moraalisen herätyksen saaneelta 'kolmannen tien' sosiaaliliberalismilta, kun taas monissa 1990-luvun poliittisissa kampanjateksteissä kommunitarismille ominaiset iskusanat näyttävät vastoin monen 'kommunitaristin' julkilausuttua tahtoa olleen 'käytännön politiikassa' (silloin, kun ei puhuta marginaaliin jääneistä poliitti-

sen ajattelun virtauksista) kaikkein näkyvimmin niiden poliittisten voimien käytössä, jotka yleisesti nimettiin 'vanhoillisiksi', 'arvokonservatiiviksi' tai jopa 'uskonnolliseksi oikeistoksi'.<sup>5</sup> Vastaavasti 1990-luvun lopun Euroopassa, näkyvimmin ehkä brittiläisen 'kolmannen tien' sosiaalidemokraatin Tony Blairin myötä, on esimerkiksi Etzionista, kommunitarismista tai yhteisöllisyydestä jälleen tullut myös 'keskustavasemmistoon yhdistettävä asia'<sup>6</sup>.

Erityisesti amerikkalaisten konservatiivisten intellektuellien<sup>7</sup> piirissä poliittiset ja sosiaaliset ongelmat on usein esitetty nimenomaan filosofisina tai teoreettisina ongelmina. Platonin ja Shakespearen tutkijana ansioitunut filosofi Allan Bloom toteaa kirjassaan *The Closing of the American Mind* (alaotsikko *How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*) seuraavasti:

Vastoin yleistä ennakkokäsitystä, jonka mukaan Amerikka on epä- ja anti-intellektuaalisten ihmisten kansakunta jossa aatteet ovat parhaimmillaankin välineitä päämäärien saavuttamiseksi, ei Amerikka todellisuudessa ole mitään muuta kuin suuri näyttämö, jolla teorioita on esitetty tragedioina ja komedioina. [Amerikka] on filosofien ja heidän oppilaidensa perustama regiimi.<sup>8</sup>

Yhdysvalloissa politiikan teoria ja poliittinen filosofia toimivat puhtaasti akateemisten muotojensa ohella myös

'käytännön politiikan' lähi- ja aputieteinä, eikä tässä määritelmällisesti ole mitään yllättävää. Tilanne kuitenkin poikkeaa esimerkiksi Suomesta. Eroa voidaan havainnollistaa vertailemalla niitä argumentaatiotapoja, joiden avulla 1990-luvulla muodikkaiksi tulleet kommunitarismien, republikanismien<sup>9</sup>, sosiaalisen pääoman tai kolmannen tien käsitteitä tai ideologioita on perusteltu eri maissa. Hieman kärjistetysti voidaan väittää, että suomalaisessa päivänpoliittisessa keskustelussa 'kolmatta tietä' tai 'yhteisöllisiä arvoja' on kannatettu suuressa määrin talous-, sosiaali- tai työllisyyspoliittisin perustein. Atlantin takaa ja osittain myös Britannian kotoisin olevia uusia aatteita on käytetty ensisijaisesti käytännöllisinä (tai välineellisinä) talous-, sosiaali- tai työllisyyspoliittisina ratkaisuehdotuksina niihin taloudellisten resurssien jakoa koskeviin ongelmiin, joita hyvinvointivaltion kriisistä on aiheutunut. Vasta toissijaisesti (jos sittenkään) nämä ismit on nähty vastauksina niihin *filosofisiin* ongelmiin, joita hyvinvointivaltiosta ja sen individualistis-relativistisesta eetoksesta on väitetty seuraavan<sup>10</sup>.

Yhdysvalloissa tilanne on toisenlainen, ja 'moraali-filosofinen'<sup>11</sup> perspektiivi huomattavasti merkittävämmässä asemassa. Angloamerikkalaisessa keskustelussa kommunitarismi, republikanismi tai kolmas tie jotka ovat suuressa määrin käytännöllisiä tai poliittisia aloitteita toimivat täysin luontevasti samoissa yhteyksissä kuin korruption, riippuvuuden, alienaation, tradition, historiallisuuden, autenttisuuden tai identiteetin kaltaiset käsitteet, jotka Suomessa ovat lähinnä akateemisia politiikan teorian, moraalifilosofian tai historiantutkimuksen termejä<sup>12</sup>. Osaltaan tilannetta kuvaa sekin, että ainakin toistaiseksi suomalaiset teorian tai filosofian ammattilaiset professorit ja tutkijat pääsääntöisesti säästivät sellaisilta tilanteilta, joissa joku yrittää Bennettin tai Bloomin tavoin saada heidät vastaamaan poliittisesti niistä teorioiden tai ideologioiden ei-toivottavista yhteiskunnallisista seurauksista (esim. käytännön sosiaalisista tai poliittisista ongelmista), joita yliopistoissa koulutetut poliitikot, virkamiehet, opettajat, toimittajat tai nuoremmat tutkijat aiheuttavat soveltaessaan käytäntöön yliopistoissa oppimaansa ja omaksumaansa<sup>13</sup>.

Yhdysvalloissa käytännön politiikan alueella esitetyt puheenvuorot ja kritiikit hyödyntävät yleisesti politiikan teoriasta tai poliittisesta filosofiasta peräisin olevia käsitteitä. Republikaanisen puolueen 1990-luvulla oppositio-asemasta käsin kirjoitetut ohjelmatekstit eivät käyttäneet poleemisina vasta- tai viholliskäsitteinään ainoastaan korkeaa verotusta ja ylimitoitettua keskushallintoa, vaan myös (ja edellisiin yhdistäen) *liberalismia, individualismia, atomismia, relativismia, historiattomuutta*, ja monessa yhteydessä koko sitä '60-lukulaista akateemista maailmaa', johon edellä mainittujen käsitteiden intellektuaalinen alkuperä paikallistetaan. 1990-luvun Yhdysvalloissa poliittinen kritiikki on siis usein, mahdollisesti useimmiten, eksplisiittisesti tai implisiittisesti, myös teorian tai filosofian kritiikkiä, ja monesti myös politiikan teoriaa ja filosofiaa tuottavien ja opettavien yliopistojen ja intellektuellien kritiikkiä.

#### STRAUSS REPUBLIKAANIN OPPI-ISÄNÄ

Tuoreessa amerikkalaisen oikeiston intellektuaalista taustaa käsittelevässä kirjassaan Shadia B. Drury kiinnittää huomiota erääseen uskonservatiivisen 'filosofian' ja 'politiikan' välistä suhdetta määrittävään seikkaan, joka jää helposti huomaamatta ainakin ulkopuolisilta tarkkai-

lijoilta. Edellämainitut William Bennett ja Allan Bloom, samoin kuin esimerkiksi monet republikaanisen puolueen vuoden 1994 *Contract with America* -teoksen taustalla olleet voimat, ovat Saksasta Yhdysvaltoihin vuonna 1938 emigroituneen Leo Straussin akateemisia oppilaita, ja Druryn mukaan ajattelunsa keskeisten piirteiden osalta edelleen tunnistettavissa sellaisiksi. Strauss opetti sodan jälkeisinä vuosikymmeninä poliittista filosofiaa Chicagon yliopistossa, josta hänen vaikutuksensa levisi myös Harvardiin. Liberalismin kritiikki oli Straussin tuotannon keskeinen teema. Drury kuvaa Straussin käytännöllistä vaikutusta seuraavasti:

Strauss ei ollut niin syrjäänvetäytyvä intellektuelli kuin monet ovat kuvitelleet. Hän oli vakuuttunut siitä, että aatteet tekevät maailman. Hän uskoi myös, että länsimaiden historiassa eräiden virheellisten aatteiden nousu on johtanut siihen 'barbaarisuuteen', jota olemme todistaneet. Strauss liitti nämä aatteet modernisuuteen, liberalismiin ja valistuksen rationalismiin. Hän uskoi, että ne ovat juhlineet muinaisen viisauden kustannuksella, ja että niiden menestymisellä oli paljon tekemistä holocaustin kanssa. Toisin sanoen holocaust oli valistuksen myötä nousseiden rationalismin, nihilismin, liberalismien ja sekularismin looginen lopputulos. Aalto oli pysäytettävä, tai suuntaus käännettävä takaisin. Sitä varten tarvittiin oikeanlaisia intellektuelleja, ja Strauss oli erityisen etevä kouluttamaan heitä. Hänen sanotaan vastanneen yli sadasta poliittisen filosofian tohtorinväitöskirjasta, joista suurin osa valmistui Chicagon yliopistossa. Intellektuellit eivät kuitenkaan voi toimia tehokkaasti, elleivät vallanpitäjät ota heidän neuvojaan kuullakseen. Filosofit toisin sanoen tarvitsee onnea päästäkseen muokkaamaan maailmaa. Tämä onni kohtasi Ronald Reaganin presidenttiyden muodossa, ja Straussin oppilaita huomasivat mahdollisuutensa nopeasti.<sup>14</sup>

Drury dokumentoi väitteensä varsin tarkasti. Erityisen mielenkiintoisia ovat kuvaukset teoretikoiden ja poliitikoiden välisistä suhteista, jotka parhaimmillaan ovat jopa verisiteitä. Esimerkiksi tunnettu politiikan tutkija Gertrude Himmefarb<sup>15</sup> on uskonservatiivien akateemisen pääideologin Irving Kristolin aviopuoliso. Himmel-farbin ja Kristolin poika William Kristol teki Harvardissa väitöskirjan 'straussilaisen' gurun Harvey Mansfieldin ohjauksessa, ja myöhemmin hänestä tuli republikaanisen puolueen operatiivinen pääideologi ja varapresidentti Dan Quaylen erityisavustaja<sup>16</sup>. *Newsweekin* vuonna 1987 julkaistu artikkeli "The Cult of Leo Strauss" kertoo, kuinka akateemiseen opettajaansa äärimmäisellä kunnioituksella suhtautuvat entiset poliittisen filosofian opiskelijat saavuttivat avainpaikkoja Reaganin hallinnossa. Historioitsija Gordon S. Woodin mukaan 'straussilaiset' ovat miehittäneet avainpaikat myös Yhdysvaltain poliittisen historian tutkimuksessa ja erityisesti kaikissa kansakunnan perustamiseen liittyvissä seminaareissa<sup>17</sup>.

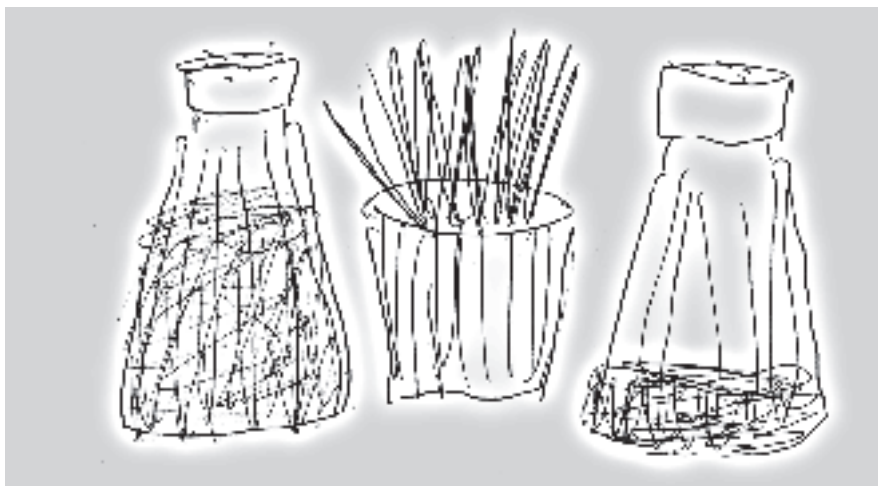
Tilanteen tekee entistä mielenkiintoisemmaksi Straussiin ja hänen koulukuntaansa monissa teksteissä liitetty salamyhkäisyys ja myös Straussin opit mm. "esoteerisesta kirjoittamisesta", jonka mukaan filosofi ilmaisee täysin iluusiottoman näkemyksensä maailmasta rivien väliin piilotettuna siten, että vain harvat asiaan vihityt pystyvät tulkitsemaan tekstiä oikein. Suurille massoille puolestaan riittää tekstin pinta, jossa ikuisiksi määritellyt hyveet, ar-

vot, ja niitä eksemplifioivat heroiset teot yhdistyvät vankkaan sisällölliseen moraalisiin. 'Vihityt' kuitenkin tietävät, että 'ikuiset arvot' ja uskontokin ovat pelkkiä inhimillisiä konstruktioita ja sellaisina 'ooppiumia kansalle'. Sosiaalisen järjestyksen ja massojen elämän merkityksellisyyden säilyttämiseksi eliitin on kuitenkin tinkimättömästi vaakuutettava tämän välttämättömän fiktion todenperäisyyttä<sup>18</sup>. Mieleen tulee myös kysymys siitä, missä määrin Reaganin puheiden vastakkainasettelua korostava suurvaltapoliittikan retoriikka oli heijastusta Straussin ajatuksesta, tai jopa sovellusta Straussin oman opettajan Carl Schmittin eksistentiaalisesta ystävän ja vihollisen erottelusta<sup>19</sup>. Ronald Reagan ei ehkä täyttänyt kaikkia filosofikuninkaan vaatimuksia, mutta ketkä kuiskuttivatkaan hänen korvaansa?

Drury'n tulkinta Straussin vaikutuksista herättäneen vastaväitteitä jo poleemisen äänensävyensä vuoksi, mutta edellämainittu muistuttaa kuitenkin paljon sitä tapaa, jolla esimerkiksi "moraalikasvatusta" (*moral education, character education*) tälläkin hetkellä markkinoidaan Yhdysvalloissa<sup>20</sup>. Hänen väitteensä avavat myös varsin dramaattisen näkökulman 'politiikan' ja sitä lähempää tai kauempaa tarkastelevan 'teorian' väliseen suhteeseen. Poliittikkaa ja sen teoriaa erottava aita voi tunnetusti olla matala, ja se voi olla helposti ylitettävissä myös silloin, kun joku haluaa astua 'teorian' suunnasta 'käytännön' politiikan alueelle. Tavallaan tämä vaivattomuus ilmenee myös niissä pääasiassa opiskelijoille ja tutkijoille kirjoitetuissa poliittisen teorian tai politiikan filosofian teksteissä, joissa puututaan tai viitataan jatkuvasti poliittisiin käytäntöihin ja poliittisen yhteisön moraaliseen tai henkiseen tilaan, ja joissa saatetaan antaa avoimia normatiivisia ja ohjelmallisia suosituksia siitä, miten esimerkiksi Yhdysvaltain liittovaltion ja paikallisten yhteisöjen asiat voitaisiin järjestää paremmin.

Yhdysvalloissa politiikan alaa koskeva filosofinen tai teoreettinen kritiikki on siis usein, ellei useimmiten, myös 'käytännön' poliittikkaa koskevaa eksplisiittistä tai implisiittistä kritiikkiä. Kysymys siitä, miten relevantteja, pyyteettömiä tai dogmaattisia erilaiset poliittisiin pyrkimyksiin liittetyt filosofis-teoreettiset argumentit kulloinkin ovat, jäänee aina tilannesidonnaisen poliittisen arvioinnin kohteeksi. Jääköön samanlaisen avoimen arvioinnin kohteeksi myös tämän kirjoituksen otsikossa esitetty mahdollisuus Yhdysvaltain muuttamisesta (tai palauttamisesta) "filosofiseksi kansakunnaksi". Joka tapauksessa lienee selvää, että filosofisten ajatusten tuotteistajina ja tehokkaina markkinoijina amerikkalaiset ovat alansa kovinta kärkikaartia<sup>21</sup>. Jos Drury'n provokatiiviset teesit pitävät paikkansa, niin tällä hetkellä myös eurooppalaisille kaupataan tehokkaasti erilaisia 'modernin kritiikkejä', jotka ovat keskeisiltä osiltaan käytettyä mutta huolellisesti paikkailtua ja muodistettua 1920-lukulaista manner-eurooppalaista poliittista eksistentiaalisismia.

Luultavasti ei ole paikallaan yksinomaan tuomita sitä, että erilaisia 'päivänpolitiikan' aloitteita voidaan mielikuvituksen asettamissa rajoissa perustella erilaisten akateemisen poliittisen ajattelun antamien mallien kautta. Parhaassa tapauksessa 'potentiaalisen' poliittikon rooliin asettuva tutkija voi saavuttaa entistä laajemman näkemysniistä poliittisista ja yhteiskunnallisista vaikutuksista, joita tieteellisellä tai teoreettisella toiminnalla voi ylipäänsä olla. Jos 'politiikon' roolia kantava vaikuttaja puolestaan havaitsee mahdollisuuden oman toimintansa ja sen synnyttämien vastausten jatkuvaan teoreettiseen reflektioon ja aikaisempien teorioiden luovaan hyödyntämiseen, voi hän parantaa kykyään havaita poliit-



tisia ongelmia ja löytää niihin uudenlaisia ja päivänpoliittisen keskustelun valossa odottamattomia ratkaisuja.

Tunnettuja lienevät myös asetelman sisältämät vähemmän valoisat mahdollisuudet. Hypoteettinen tutkija voi, enemmän tai vähemmän tietoisesti, luovuttaa oppiarvonsa tai asemansa osoittaman tieteellisen arvovalan jonkin yhteiskunnallisen intressin yksinomaiseen ja reflektioimattomaan käyttöön, kun taas 'teoriasta' ammentava poliittinen vallankäyttäjä voi juuttua jonkin akateemisen koulukunnan tai perinteen pohjalle rakennetun ideologistisen kielen- ja vallankäytön järjestelmän dogmaattiseksi ja mielikuvituksettomaksi soveltajaksi.

Voidaan luonnollisesti kysyä, onko edes olemassa mitään järkevää syytä pitää 'käytännön' poliittikkaa politiikan teoriasta tai filosofiasta täysin erillisenä alueena. Tämän erottelun hävittäminen johtaa haastavaan ajatukseen siitä, että yliopistossa opetettavalla politiikan teorialla tai filosofialla saattaisi sittenkin olla jotain tekemistä sen kanssa, millaiseksi maailma käytännössä muodostuu toisin sanoen, että filosofit voivat turmella muutakin kuin keskinäiset välinsä. Tämä merkitsisi myös jonkinlaista tunnustusta akateemisen maailman vastuusta muuhun yhteiskuntaan nähden. Samaa reittiä päädytään myös näkemään monien akateemistenkin tahojen paheksumat politiikan trivialisaatio, medialisaatio, pinnallistuminen tai liiallinen tunteisiin vetoaminen kysymyksinä, joiden suhteen yliopistot ja julkiset intellektuellit eivät voi väittää olevansa pelkästään ulkopuolisia tarkkailijoita.

## VIITTEET

- Bennett oli Reaganin kaudella useissa tärkeissä hallinnon tehtävissä, mm. opetusministerinä. Hänen ideoihinsa perustuu Suomenkin televisiossa lauantai-aamuisin näytetty lasten animaatio-sarja *Tarinoita hyeiden kirjasta*. Sarjan kirjallisuudessa oleva alkuteos on Bennettin toimittama tarinakokoelma *The Book of Virtues* (Bennett 1993).
- Bennett 1996.
- Welfare State*, jota vastaan suunnattu kritiikki koskee tarkemmin mm. liittovaltiollista keskushallintoa, asiantuntijavaltaa, sosiaalipoliittisia ohjelmia, uusia huoltajuusmalleja jne.
- Tarkemmin puhuttaessa kritisoidaan esim. relativismia, individualismia, atomismia ja usein koko "60-lukulaista" akateemista maailmaa.
- Vuoden 1994 kongressivaaleissa moraalia, uskontoa tai 'perhearvoja' koskevat kysymykset olivat erityisesti republikaanien hallussa. Vuoden 1996 presidentinvaaleissa (Druryn mukaan) "community was the catchphrase. In line with their neoconservative inspiration, the Republicans emphasized the primacy of the community and promised to be tough on crime, without specifying what would count as crime. The Democrats followed suit; President Clinton presented a vision of America as a single community working together to achieve collective goals. Meanwhile, First Lady Hillary Rodham Clinton wrote a book entitled *It Takes a Village*. The American spirit of individualism was altogether absent from the campaign, and community was touted on all sides." Drury 1997, s. 171-172. Ks. myös Etzioni 1993, 1996.
- Etzioni on hyvin tunnettu yhteiskäsitteiden merkittäviin politiikoihin, ja hänet mainitaan mm. eräänä Bill Clintonin ja Tony Blairin merkittävimmistä ideologisista taustavaikuttajista (katso esim. "Amitai Etzioni: Kansalaishyveiden matkasaarnaaja" *Suomen kuvalehti*, 21.8.1998, s. 32-35, kirj. Sirkku Hellsten ja Nina Porra). Etzionin vieraillessa Suomessa 24.8.1998 tasavallan presidentti Martti Ahtisaari otti hänet vastaan Mäntyniemessä, ja myöhemmin Helsingin työväentalolla yleisvemmistolaisen Silta ry:n järjestämässä tilaisuudessa yleisönä olivat mm. presidentti Mauno Koivisto, entinen pääministeri Kalevi Sorsa ja ylijohdaja Kalevi Kivistö. Sorsa on toiminut 24 entisen valtionpäämiehen hankkeessa, jossa YK:n ihmisoikeuksien julistuksen 'vastapainoksi' pyritään kirjoittamaan universaali velvollisuuksien julistus (ks. *Yleismaailmallinen ihmisen velvollisuuksien julistus*. Vuorovaikutusneuvoston ehdotus, 1.9.1997).
- Ks. Drury 1997, s. 3.
- Bloom 1987, s. 97 (lainattu kohta aloittaa luvun, joka käsittelee nykyisten yliopisto-opiskelijoiden seksuaalikäyttäytymistä).
- Erotukseksi Yhdysvaltain republikaanisen puolueen 'päivänpolitiikasta' myös poliittisen ajattelun traditiona, jonka amerikkalaisia vaikuttajahahmoja ovat olleet esimerkiksi Thomas Jefferson ja Hannah Arendt. Tällä hetkellä aktiivisista tutkijoista mm. John Pocock, Quentin Skinner ja John S. Nelson ovat kiinnittäneet runsaasti huomiota republikaaniseen politiikan teoriaan.
- Suomalaisen *akateemisen* keskustelun osalta tilanne ei kuitenkaan ole näin yksioikoinen.
- 'Filosofialla' tarkoitetaan tässä pääasiassa poliittista filosofiaa tai sitä, mitä Yhdysvalloissa kutsutaan nimellä *public philosophy*. Tähän sisältyy olennaisesti ajatus 'filosofiasta' johonkin käytäntöön liittyvänä itsereflektiona ja mahdollisesti tämän reflektion kautta johdettuina normatiivisina toimintalinjoina. Tässä merkityksessä on ymmärrettävää ja täysin korrektaa, että esimerkiksi amerikkalaisen kampaamon tai autokorjaamon omistaja tai työntekijä aloittaa yrityksensä esittelyn toteamalla: "The philosophy of our business is ..."
- Esimerkiksi Suomen Keskustan työreformi-aloite sisältää hieman vastaavia elementtejä kuin nämä amerikkalaiset ideat, mutta se ei operoi lainkaan yhtä voimakkaasti latautunein moraalisiin tai moraalifilosofisiin termein.
- Ellei oteta lukuun sitä jälkikäteistä ja usein varsin kaavamaisa kritiikkiä, joka suuntautuu ns. 'pysähtyneisyyden' tai 'brezhneviläisyyden' tai 'rähmällään' olon ajan yhteiskuntatiedettä vastaan. Yhdysvalloissa tämänkaltainen kritiikki kohdistuu kuitenkin yhtä hyvin sellaisiin suuntauksiin, jotka ovat voimakkaita tai jopa 'vallitsevia' (tai ainakin sellaiseksi väitettyjä) kritiikin kirjoitusajankohtana.
- Drury 1997, s. 14.
- Himmelfarb on kirjoittanut mm. J.S. Millin *On Liberty* -teoksen Penguin-edition johdannon.
- Kristol ansaitsi itselleen lempinimen "Dan Quaylen aivot" entisen varapresidentin puheissa esiintyneiden lukuisten sofistikoituneiden Platonin ja Talmud-viittausten takia (ks. "Memo Master", *The New Republic*, November 7 1994, s. 26.)
- Drury 1997, s. 2.
- Drury 1997, s. 12.
- Schmittin on usein todettu vaikuttaneen myös esimerkiksi Hans Morgenthau ja kansainvälisen politiikan realistisen koulukunnan kysymyksenasetteluihin.
- Esim. William Galstonin mukaan kouluissa olisi tarpeen "a more noble, moralizing history: a pantheon of heroes who confer legitimacy on central institutions and constitute worthy objects of emulation". "It is unrealistic to believe that more than a few adult citizens of liberal societies will ever move beyond the kind of civic commitment

engendered by such a pedagogy", Galston 1989, s. 91.

- Edelläkin mainittu William Kristol ansioitui jo yliopistossa kykynä, joka "could dissect complex philosophy into user-friendly form for wonks. His task, as Kristol described it, was 'to teach' kids who knew how to do regression equations and macroeconomic studies and knew the details of policy but didn't know how to think of 'values' and philosophy [his quotes] and the larger questions, in a way they could understand", *The New Republic*, November 7 1994, s. 24

## KIRJALLISUUS

- "Amitai Etzioni: Kansalaishyveiden matkasaarnaaja", *Suomen Kuvalehti* 21.8.1998 (toim. Sirkku Hellsten ja Nina Porra).
- Bennett, William J., *The Book of Virtues. A Treasury of Great Moral Stories*. Touchstone, New York 1993.
- Bennett, William J., "Politics Aside", *Empower America's Highlights*, Summer 1996.
- Drury, Shadia B., *Leo Strauss and the American Right*. St. Martin's Press, New York 1997.
- Bloom, Allan, *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. Simon and Schuster, New York 1987.
- "The Cult of Leo Strauss. An obscure philosopher's Washington disciples". *Newsweek*, August 3, 1987 (by Jacob Weisberg).
- Etzioni, Amitai, *The Spirit of Community. The Reinvention of American Society*. Touchstone, New York 1993.
- Etzioni, Amitai, *The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*. Basic Books, New York 1996.
- Galston, William, "Civic Education in the Liberal State", teoksessa Rosenblum, Nancy L. (ed.), *Liberalism and the Moral Life*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 1989.
- "Memo Master", *The New Republic*, November 7, 1994 (by Hanna Rosin).

## NUORI VOIMA

– kirjallisuuslehti, joka keskustelee

Himmetyt kuusi kertaa vuodessa.

Kate ja ulkomaista ruokinta ja puheita, esseitä, kritiikkiä, haastatteluja.

Edustajamittat

Janne Partanen ja Tuomas Nevanlinna

Ilmaa Nuori Voima

Vuosiskerta 1998 200,-  
opiskelijalle 160,-  
NVL:n jäsenille ja ERK:n jäsenille 140,-

Puhelinilaukset (09) 678 966

PUTTE WILHELMSSON

# AMERIKKALAINEN YHTEISÖ

## YKSITYISEN JA JULKISEN EPÄVARMA LIITTO

*Amerikkalainen yhteisö on pohjimmiltaan kertomus. Se on historiallinen ja hieman traaginenkin kertomus, kuten monet perustuslakiin nojaavat amerikkalaiset juridiset ongelmat, joiden ytimenä tuntuu olevan, että oikeus on määritetty tyhjentävästi joskus menneisyydessä ja nyt olisi pelkästään selvitettävä mitä ”perustajaisät” sanatarkasti tarkoittivat.*

Oikeuden tapaan oikean laatuinen yhteisö sijaitsi jossakin tapahtuneen historian kaukaisessa vaiheessa, minkä jälkeen sen olemus on hämärtänyt tai sen kokoavat yksiköt ovat hajonneet tai hajoamassa. Yhteisöä koskeva amerikkalainen ajattelu – sanalla sanoen politiikka – käsittelee siten tyypillisesti palauttamista ja eheyttämistä.

Oikeuden ja yhteisön kannalta on tietysti ongelmallista, että palauttamisen tai eheyttämisen prosessia tukeava menneisyys on myyttinen: alussa oli pelkkiä sanoja, kapitalismin raakalaismaisimpia muotoja verhonnut raamatullinen missio, jota James Fenimore Cooperin *Nahkasukka* -sarja ehkä kuvaa monia historioitsijoita etevämmin. Sen aihepiiri on kuitenkin liian laaja ja monisyinen, jotta siihen voitaisiin tässä perehtyä. Tyytykäämme sen sijaan amerikkalaiseen politiikkaan, joka joutuu käyttämään jonkinasteista käsitteellistä väkivaltaa, jotta se voisi toistaa hyvin konkreettisiin väkivallan ohjelmiin perustuneet kuvitelmansa.

Yhteisöllisyyden amerikkalainen historia on karkean hävittämisen ohella merkinnyt erilaisia unohtamisen, patoamisen, sulkeistamisen tai sisällyttämisen prosesseja, joilla kansalaisten heterogeenisyys on yritetty sovittaa osaksi Suurta Yhteisöä – amerikkalaisuuden eetosta, johon sisältyy myös joukko tavoitteen toteuttamisessa hyväksyttäviä sääntöjä tai ehtoja. Eetoksen kollektiivista puolta on perinteisesti ilmaissut ’amerikkalainen unelma’, jonka tunnetuimpia ikoneita ovat vaurastuminen tai ainakin ylellinen lähiökoti, jossa on kaksi autotallia. Individualistinen ulottuvuus liittyy taas siihen, että kaikilla tulisi olla suunnilleen yhtäläinen mahdollisuus saman unelman tavoitteluun.

### I

Kun ihmisiä eivät enää liitä yhteen lujat ja pysyvät siteet, on mahdotonta saattaa suurehkoa osaa heistä toimimaan yhdessä, ellei pysty vakuuttamaan jokaista henkilöä, jonka apua tarvitsette, että hänen yksityinen etunsa velvoittaa häntä sovittamaan vapaaehtoisesti pyrintönsä yhteen kaikkien muiden pyrintöjen kanssa.

– Alexis de Tocqueville: *De la démocratie en Amérique* (1840)

Yhteisöllisyys, etenkin Suuren Yhteisön kansallishenkisessä merkityksessä, edellyttää että luonnollisten osayhteisöjen ja yksilöiden erilaisuutta padotaan ja ohjataan. Amerikan nykyisessä poliittisessa julkisuudessa, josta ainakin osa näyttäisi sijoittuvan populaarikulttuurin piiriin, siihen on kaksi ilmeistä keinoa: terapia ja juridiikka.

Ensimmäisessä tapauksessa yksilö ymmärretään pohjimmiltaan keskeneräiseksi persoonaksi, jonka velvollisuus toteuttaa itseään tai löytää itsensä tapahtuu parhaiten erilaisten persoonallisuustekniikoiden, terapeuvien kohtaamisten tai puutteita täydentävän kulutuksen kautta. Viimeksi mainittua seikkaa kannattaa vielä korostaa. 1900-luvun uudessa, kasvavan kulutuskulttuurin mielikuvastossa vapaa-aikaa, kotiympäristöä ja kuluttamista markkinoitiin minuuden täyttymyksen sekä fyysisen ja psyykkisen terveyden saavuttamisen sosiaalisina alueina, luonnehtii historioitsija Jackson Lears. Tässä yhteydessä terapian käsitteellä oli kasvattava ja parantava sisältö: tiettyjen tuotteiden käyttö tai osallistuminen säänneltyihin kehittäviin leikkeihin yhdistettiin suoraan lisääntyneeseen terveyteen, kauneuteen ja perheonneen.

Jälkimmäisessä tapauksessa yksilöstä muodostuu kansalainen – eli yhteisön jäsen – vasta kun hänestä tulee juridisia oikeuksia ja velvollisuuksia tarkastelevan keskustelun subjekti. Oikeudellisten normien uudelleenmäärittely sekä havainnollistaa että tuottaa uusia käsityksiä subjektiviteetista ja inhimillisestä käyttäytymisestä. Samalla juridinen tulkinta, esimerkiksi maallikoista koostuvien lautamiesten harjoittamana, juontaa lain pohjalta yhteisön tietynlaisen rakentumisen edustuksellisia yleiskuvia: juridisen prosessin objekti, josta kerätään sekä rikkomusta että rikkojaa koskevaa tietoa, alistetaan erilaisille yhteisöstä eliminoiville ratkaisuille. Tutustuminen amerikkalaiseen vankilalaitokseen ja kuolemanrangaistuksen sitkeään hyväksyntään ei annakaan viitteitä siitä, että oikeudenkäytössä olisi kyse moraalien alueesta tai asteista vaan kaikki näyttää palautuvan sen tutkimiseen kuka kuuluu ”meihin” ja kuka ei – toisin sanoen kyse ei ole niinkään selittämisestä (miksi?) kuin identifioinnista (kuka?), johon myös amerikkalainen kiinnostus rikollisuuden geneettiseen periytyvyyteen liittyy.

Periaatteessa tässä kahtiajaossa (terapia/juridiikka) on kyse myös yksityisen ja julkisen jaosta, mutta terapointi ja käräjäoikeus ovat amerikkalaisessa viihteessä niin tuttuja tilanteita, että niitä lienee turha erotella toisistaan.

Erityisen selkeästi tämä pitää paikkansa käsikirjoittaja-tuottaja David E. Kelley'n luomien tv-sarjojen suhteen. *Roman sheriffi (Picket Fences)* ja *Ally McBeal* niveltävätkin läpikotaisin amerikkalaisena pidettyyn ilmiöön, jossa politiikka juontaa yhtäältä uusia teemoja populaarikulttuurin alueelta ja jossa toisaalta yksityiselämästä on tullut arvokysymysten merkeissä käydyin julkisen keskustelun koetinkivi. Siksi muutama sana yksityisyydestä ja julkisuudesta.

## 1.

Hannah Arendtille 'politiikka' sinänsä tarkoitti julkisen valtakuntaa. Se ei ole lähtöisin yksilöiden kollektiivisesta tahdosta, jonka summan ja päämäärät hegeliläis-marxilainen näköalapaikka paljastaa. Poliitiikka syntyy, kun ihmisten kokoontuminen ylittää konkreettisesti toiminnassa filosofien ihmiselle asetamat rajat.

Tuija Parvikko on luonnehtinut Arendtin poliittista sidettä vastakohtaksi perheen kaltaiselle yksityiselle, yhteiskunnan kaltaiselle sosiaaliselle tai totalitaarisen herruuden kaltaiselle järjestelmäkeskeiselle siteelle. Koska politiikka syntyy toiminnassa ihmisten välillä, siis läpikotaisin ihmisten ulkopuolella, se ei palaudu yksityiseen olemukseen vaan vaikiintuu heidän suhteenaan.

Poliitiikan horisonttina ei kuitenkaan ole tieto, sillä sitä ei ole saatavissa tai se ei sinällään osoita mitään. Horisontti ilmenee inhimillisessä arvostelukyvyssä, kuten Jussi Kotkavirta muistuttaa vertaillessaan Kantin estetiikkaa ja Arendtin poliittista filosofiaa – toisin sanoen ihmisen kyvyssä erottaa hyvä pahasta, kaunis rumasta: jos kykenet tunnistamaan ja ymmärtämään kauneutta, kykenet otaksuttavasti ymmärtämään myös politiikan sisältöjä. Maailman tapahtumat eivät seuraa moraalisia sääntöjä, näkymättömiä lakeja tai pysyviä normeja, Parvikko toteaa Kotkavirran tueksi. Ne valitsevat ennakoimattomia polkuja, joiden edessä me voimme turvautua ainoastaan kriittiseen ja reflektiiviseen arvostelukykyymme. Poliittinen arvostelukyky kohdistuu aina erityiseen ja käsinkosketeltavaan. Samoin on Kantin mukaan myös esteettinen arvostelun laita. Ensinnäkin arvostelukyky ei riipu tiedosta ja tahdosta, vaan se on niiden tapaan itsenäinen mielen ominaisuus. Toiseksi kauneutta koskevaa arvostelmaa ei päteviä sen käsitteellinen totuus vaan 'esimerkillisyys' – toisin sanoen yhteisöllinen tunne ja makua koskevat odotukset. Maun sisältöä voidaan ainoastaan viestiä, sitä ei voi määrittää tyhjentävästi

Juuri tästä kumpuaa Kantin "mielellisten kykyjen vapaa leikki", joka Arendtin silmissä tähdensi sekä poliittisen yhteisön avoimuutta että arvostelmien luonnetta konkreettisina poliittina tekoina. Koska poliittisia päätöksiä ei voi johtaa yleispätevästä rationaalisesta perustasta tai yleisestä käsitteestä, ne on johdettava ajatuksia vaihtavasta julkisesta yhteisöstä ja käsillä olevasta olosuhteesta. Sama välittömyys ja avoimuus voidaan ilmaista myös Kantia mukaillen: yhteisö, joka perustuu kauneudelle tai politiikalle, on kuin lupaus – se ei voi koskaan täysin

toteutua.

Yhteisön periaattellinen tavoittamattomuus saattaa kiihdyttää käsityksiä, joiden mukaan yhteisöllisyys on jontenkin menetetty tai että etäisyys horisonttiin ei enää piene vaan kasvaa, mutta pelkästään siitä ei silti liene kysymys.

Kirjailija Jyrki Kiiskinen on eräässä haastattelupuheen-vuorossaan puuttunut varsin sattuvasti englanninkielisen "public" -sanan kahteen erkaantuvaan merkityksen. "Aikaisemmin julkisuus liittyi yhteisöön", Kiiskinen toteaa, "nyt se merkitsee vain julkilausuttua, julkista hälyä, joka ei liity mihinkään. Sananvapautta ei ole enää olemassa, koska ei ole yhteisöjä, joissa sillä olisi merkitystä".

Kiiskisen havainnoima ilmiö ei ole vain mediateknologisen kehityksen sanelema olosuhde vaan käytännöllisellä tasolla yleistynyt intiimi elämäntulkinta. Yhteisön ja kuu-

lumisen tunteen rapautuminen on merkinnyt julkisuus-käsitteen jatkuvaan vinoutumista. Tai oikeastaan sen instrumentalisoitumista.

Julkisuuden käsitteellä on tietty historiallinen sisältönsä, jonka perustana on yleensä käytetty Jürgen Habermasin kuvausta 1600-1700 lukujen nousevasta porvaristosta. Habermasin tarkoittamana ajanjaksona 'julkinen' ei enää merkinnyt 'valtiollista'. Markkinoille ominaisen vaihdon ja yksityistalouksien muokkaaman yhteiskunnan kokonaisuus hahmottui yhä enemmän kansalaisia ylläpitävinä suhteina ja organisaatioina. Tämä edellytti julkista keskustelua, kirjallista kulttuuria ja salonkien tapauksia, joissa yksityiset kansalaiset saattoivat yhdessä puolustaa kotiensa ja yksityisen elämänsä vaalimia vapauksia valtion institutionaalista ja persoonatonta auktoriteettia vastaan.

Valtiobyrokratian ja markkinoiden tapaan julkisuuden sfääri koordinoi inhimillistä elämää, mutta valtio ja talous ovat "epädiskursiivisia"

(Habermas) koordinoinnin muotoja, jotka eivät julkisuuden tapaan avaudu järjen, tahdon, toiveiden ja moraalin merkityksille. Vaikka näin muodostuneeseen julkisuuteen liittyi sen alkuperäisissä olosuhteissa selkeä sivistysvaatimus, se edusti myös erityistä yhteisöllisen integraation mahdollisuutta. Se oli periaatteessa avoin kaikille rationaaliseen ja valistuneeseen keskusteluun kykeneville.

Sen sijaan se yksityisyys, josta elämyksellisen ja morali-soivan yhteiskuntakeskustelun uudet argumentit juontuvat, ei jäsenny puolustettavana vapauden alueena, johon juuri vapauksien merkityksessä liittyisi sen ilmaisemien arvojen ilmentämä yleinen intressi. Nyt se jäsenyykin ikään kuin ominaisuutena ja omaisuutena, jonakin hyvin henkilökohtaisena, loukkaamattomana ja rajoittavana. Siksi myös puhujan vastustajien näkemykset pyritään usein selittämään tai paljastamaan viittaamalla heidän psyykkisiin ominaisuuksiinsa, jolloin kyseisten henkilöiden tai ryhmien "todelliset vaikuttimet" eli psyykkiset taustat on ikään kuin nostettu esiin.



Olosuhde juontaa teknologiseen tai ainakin joukkoviestinnälliseen käänteeseen, jossa tunnustukseen ja salaisuuteen sisältynyt rituaalinen valtasuhde on muuttunut kommunikaation imperatiiviksi.

## 2.

Amerikkalaisen mediatutkija Mimi Whiten mukaan kulutuskulttuurin terapeuttinen, yksilöpsykologinen piire toimii nyt ”kerronnan synnyttämisen välineenä asemomalla ja jaksottamalla ihmisten välistä vuorovaikutusta, joka vuorostaan implikoi taloudellisen vuorovaikutuksen verkostoja”. Olennaista tässä on television kiinnittyminen tunnustuksellisiin ja terapeuttisiin strategioihin, toisin sanoen valtasuhteiden tuotantoon nivoutuneen tunnustuksellisuuden ja viihtymistuotteita kuluttavan yleisön sitominen toisiinsa:

Televisio tuo esiin merkittävää muutosta tunnustuksellisen tapahtuman ehdoissa, sillä se muuntaa sosiaalisen subjektin luonnetta ’totuutena’. Television kautta tunnustus hajaantuu ja lisääntyy siihen pisteeseen, että se kääntyy sisäänpäin ja määrittelee omat ilmaisan ehtonsa uudelleen. Tämä terapeuttisen diskurssin lisääntyminen kohottaa ’kommunikaation’ sosiaalisten suhteiden, henkilö- ja hyödykesuhteiden hallitsevaksi paradigmaksi. Kommunikaatio ymmärretään tällöin velvoitukseksi osallistua tunnustukselliseen diskurssiin nykyteknologian pitkälle medioituneiden kanavien kautta.

Viime kädessä, White tähdentää, ”televisio muotoilee uudelleen sosiaalisen säädyllisyyden konventiot sekä muuttaa vakiintunutta yksityisen ja julkisen alueen välistä erottelua”.

White ei suinkaan varoittele sen enempää radion seksiterapeuttien kuuntelijoita kuin *Ricky Lake Shown* katselejoita. Päin vastoin hän rohkaisee heitä. Kulutuskulttuurille ominaiset impulsiiviset selitykset ja ohjeet ovat hänestä myönteisempiä kuin hamaan lapsuuteen palautuvan ydinpersoonallisuuden tarkastelu esimerkiksi pitkissä freudilaisissa terapioissa: kun nykyinen viihteellinen ja televisuaalinen terapointi toimii sekä tietynlaisena tarinana (ohjelman ’aihe’) että kerronnallisena strategia (puhuttelun kautta tuodut subjektin positiot), se ei vangitse siihen osallistuvia vaan pelkästään siirtävät heidät aiempaa muuntelukykyisempiin diskursseihin, White väittää:

Samalla kun terapeuttinen prosessi muuttuu, myös ’parantumisen’ ymmärrys jäsentyy uudelleen. Pikäkestöisen analyysin oletuksiin perustuva ajatus yksilöllisen ymmärryksen saavuttamisesta tulee yhä merkityksellimmäksi. Se korvautuu uudella tavalla käsittää parantuminen menestykselliseksi osallistumiseksi prosessiin, joka liittyy yksilön kuuluisuuden, auktoriteetin ja median vuorovaikutuksen. Menestyksellisestä osallistumisesta tuohon prosessiin tulee tarkoituksen mukaisen ’hallitun’ subjektiviteetin määritelmä, asema, jonka voi saavuttaa pelkästään katsomalla televisiota.

Tahattomasti White tulee sanoneeksi, ettei myöskään televisiossa varsinaiset tunnustukset tekevä henkilö saa uutta voimaa itsetuntemuksestaan, kuten perinteinen pitkäkestoinen analyysi lupasi, vaan siitä että miljoonat

tv-katsojat nyt tuntevat hänet. Samalla ’terveys’ määrittyy luontevan sarasvuolaisella tavalla – se on jotakin, joka takaa että me voimme mahdollisimman tehokkaasti toteuttaa terapeuttisen paradigman avoimesti implikoimia kulutuskapitalismin päämääriä.

## II

Kun demokraattisen maan asukas vertaa itseään yksilönä ympärillään oleviin ihmisiin, hän ylpeänä tuntee olevansa tasaveroinen kenen tahansa kanssa, mutta kun hän sattuu tarkastelemaan kumppaneitaan yhtenä kokonaisuutena ja vertaamaan itseään näin sankkaan joukkoon, tunne omasta mitättömyydestä ja vähäpätöisyydestä valtaa hänet silmän räpäyksessä. Sama tasa-arvo, joka tekee hänet riippumattomaksi kansalaisikumppaneistaan, kun näitä tarkastellaan yksittäin, lannistaa hänet yksin ja suojattomana suuren joukon vaikutuksen alaiseksi.

- Alexis de Tocqueville: *De la démocratie en Amérique* (1840)

Katsojien ja juontajien läsnäolo oikeuttaa tunnustuksellisen käytön, White toteaa Michel Foucaultia siteeraten:

Kukaan meistä ei tee tunnustuksia ilman, että läsnä on konkreettisesti (tai virtuaalisesti) toinen henkilö, joka ei ole keskustelukumppani vaan auktoriteetti, joka vaatii tunnustusta.

Whiten mukaan terapeuttiset ohjelmaformaatit kutsuvat yksittäisiä katsojia osallistumaan kuvaan sosiaalisesta subjektiviteetista kuluttavana ja kulutettavana terapeuttisena spektaakkelinä, jonka epävarmuudet, psyykkis-emotiionaaliset toimintamallit ja valta eivät välttämättä ole peräisin universaaleista hengen tai sosiaalisen rakenteellisista olosuhteista. Yksilöllisten subjektien, moniäänisten tunnustusten ja institutionaalisten pakkojen tasapaino pysyy hänen mielestään epävakana niin kauan kun yksilöt osallistuvat täysin rinnoin ”ihmissuhteita koskevan tuntemiskyvyn” ja muun sosiaalisen elämän ”ylimäärityneeseen piiriin”.

Asiasta on toki esitetty muitakin tulkintoja, mutta White pilkkaa tv:n terapeuttisen käänteen arvostelua ”valtavirran” ennakkoluulona ja ”oikeaa” kansalaisyhteiskuntaa puolustavana rikkiviisautena. Tarkemmin sanottuna kyse on kuitenkin perinteisistä politiikantutkijoista, jotka rohkenevat epäillä mediatutkijoiden yhä laajemmaksi kasvavaa pätevyysalaa. Heistä mainittakoon tässä Jean Bethke Elshtain.

Elshtainin on toistuvasti pohtinut yksityisen ja julkisen käsitteitä, ennen kaikkea niiden muuntumista intiimiydestä kiinnostuneen joukkotiedotuksen valtakautena. Hänen mukaansa yksityisyyden ja henkilökohtaisen muodon nostaminen julkiselle areenalle ei ainoastaan kavenna yksityistä elämämpiiriä. Yksityisyyden hyödykkeistäminen on hämärtänyt ihmisten käsitystä omasta roolistaan ja toiminnastaan laajemmassa yhteiskunnassa.

Kansalaisyhteiskunnan ja kansalaisuuden rapautuessa kaikki muuttuu yksilön itseensä viittaavaksi, Elshtain toteaa. Jokainen kannattaa tai vastustaa asioita oman etunsa tai henkilökohtaisen tuntemuksensa perusteella. Kun julkinen tila menettää erityisen yhteisöllisen sisältönsä, se on enää pelkkä näyttämö omien vaatimusten esittämiseksi. Toisena vaihtoehtona yksilö vetäytyy kokonaan näkymättömiin, koska ei voi ymmärtää miten julki- set asiat koskisivat juuri häntä.

Mikäli tämä tapahtuu, Elshtain sanoo, kaikki minkä minä haluan muuttuu sisällöltään oikeaksi ja perustel-



luksi, ja niin kansalaisoikeuksien, kansalaisuuden ja julkisen yhteiskuntaelämän käsitteet trivialisoituvat. Kun julkisen ja yksityisen ero romahtaa, yksityisestä identiteetistä tulee mielipiteen, vakaumuksen tai arvon suositus, ellei peräti ne autentisoiva sinetti: ”Sen jälkeen myös jokainen julkisesti esitetty epäily tai haaste on suora hyökäys omaa itseä vastaan”.

Edesmennyt yhteiskuntatieteilijä Christopher Lasch ehti määrittää demokraattisen elämän nykyvaiheen ”terapeuttisen kulttuurin voitoksi”, jossa kulttuuri laajemmassa merkityksessä on olemassa vain jotta se huolehtisi yksilöllisistä tarpeista. Korkea materiaallinen hyvinvointi on ikään kuin synnyttänyt ”täydellistettävän minän” utooppisen etsinnän. Itsensä toteuttamisen eetoksen myötä ei Laschin mukaan enää ole mahdollista käsittää tai rakentaa maailmankuvaa, joka oli nykyisten demokraattisten instituutioiden perustajien tai julkisen sfäärin synnyttäneen porvariskulttuurin maailmankuva. Moraalin, sääntöjen, hyveen ja henkilökohtaisen vastuun käsitteet ovat menettäneet entisen sisältönsä, Lasch ja Elshtein murehtivat.

Niiden tilalla ei kuitenkaan ole noussut anarkia ja turmellus, kuten jotkut amerikkalaiset oikeistopopulistit kenties otaksuvat, vaan tyytymättömyyden ja sisäisen elämän estetisointi, jonka päämääränä on luoda suotuisat olosuhteet itsensä ilmaisun normin toteuttamiselle ja henkilökohtaisten oikeuksien tai toiveiden hyödyke-markkinoille. Toisin kuin vanhentunut iskulause väitti, ”henkilökohtainen ei ole poliittista”. Nyt henkilökohtainen arvouttaa poliittisen teon merkityksiä eli yhteisöllisesti merkitseviä sisältöjä, jotka samalla jäsentävät kirjavia henkilökohtaisia vakaumuksia tai muille osoitettuja vaatimuksia ’persoonallisuutemme’ riittävänä sisältönä. Yhteisön ja yksilön välisen suhteen luonnetta koskevan oletuksen vertauskuvaksi nousee julkisen keskustelun sijaan erilaisia valtaoikeuksia määrittävä lain kirjain – aivan kuten muiden muassa David E. Kelley sepittämät loputtomat oikeussalidraamat ovat kenties jo osoittaneetkin.

## 1.

Elshtainin kommentit saattavat kuulostaa tyyppilliseltä teollisen modernismin valitukselta, jossa kaikki uusi lisää menetyksen tunnetta ja kansalaisten orjuutusta. Niiden uskottavuus kuitenkin kasvaa, kun huomioimme mitä Mimi White sanoo tv-suosikkeihinsa kuuluvasta *Roman sheriffi* -sarjasta. Tai pikemmin mitä hän ei sano.

Whiten näkökulmasta *Roman sheriffi* edustaa uudelellä muotoillun subjektiveetin läpilyöntiä parhaan katseleajan fiktiosarjoissa. Toisaalta kyse on myös kommuni-

taristisesta ja jälkiliberaalista draamallisesta logiikasta, hän täydentää. Kommunitarismilla White viittaa vahvasti amerikkalaisperäiseen poliittiseen filosofiaan, joka ”painottaa kollektiivisia kansalaisarvoja ja sosiaalista vastuuta tilanteessa, jossa yksilöllisten oikeuksien nähdään liikaa dominoineen poliittista ja oikeudellista päätöksentekoa”. Seos voi sinänsä olla kiinnostava, sillä sarjan yksittäisen episodin ’aihe’ (jokin intiimi, tunneperäisen elämän osa tai sisäisen identiteetin lähde) johdattellee katsojat kohti episodin yleistä teemaa (’yhteisöllisen intressin’ rakentaminen).

Näin yksityisen ja julkisen perinteisen erillisyyden kumoutuu Whiten toivomalla tavalla, mutta hän ei mitenkään osoita, etteikö niiden sekoittuminen sinänsä olisi hierarkista valtaa tuottava seikka.

Tämän ongelman väistely näyttää melkein pä harkitulta, sillä White ei mainitse, että David E. Kelley sarjoissa ’terapeuttinen prosessi’ suuntaa lähes aina oikeussaliin. Yhteisöllinen intressi, jonka tuotannossa epävakaut yksilösubjektit ja sattumanvaraiset perhetilanteet kohtaavat, ratkeaa lain keinoin – viime kädessä tuomarin langettamana tuomiona tai jutun hylkäämisenä, mutta jälkimmäiseenkin vaihtoehtoon sisältyy vakuutus siitä, että myös toiveita tai haluja voidaan käsitellä läpensä juridisoidulla kielellä.



*Roman sheriffi*ssä ”kattava yhteisöllinen habitus sekä siihen liittyvä laaja sosiaalinen verkosto esitetään ensisijaisena takeena yksilöllisestä ja sosiaalisesta terveydestä”, White kirjoittaa. ’Keskussubjektin’ tilalla on ”pragmaattisempi, interpersoonallinen dynamiikka”, jossa ”verkostoitu” subjektiveetti reagoi tilanteen mukaan.

Satunnainen SAK:n edustaja saattaisi epäillä, että kyse on subjektiveetiformista, jossa subjektiveetin joustoilla on täsmälleen sama merkitys kuin työelämän joustoilla keskustalaisessa työreformissa. Edellä mainittu Foucault kenties huomauttaisi, että kertomukset jotka *Roman sheriffi*in tapaan tavoittelevat ’oikeutta’, ovat vain omiaan vahvistamaan ja toistamaan vallan prosesseja, joiden tulkitsemisen ja voittamisen pitäisi olla kriittisen ajattelun tehtävä.

Terapeuttisen (yksityisen) ja juridisen (julkisen) solmiminen yhteen saattaa vaikuttaa paitsi käsitteellisesti nokkelalta, myös vanhat ristiriidat ”yllyttävältä” ratkaisulta, mutta se siirtää samalla oikeasta ja väärästä käydyin keskustelun ehdot poliittisen ulkopuolelle. Osin siksi sen pyrkimys vapautua epävarmuudesta voi toteutua vain valhe-  
muotoisin ja lopulta alistavin ehdoin.

Whiten uussyhteisöllisessä, jälkiliberalistisessa ajattelussa, siten kuin hän löytää sen *Roman sheriffin* komediallisista kertomuksista, hyvä on mahdollista vain ihmisten toimintaa kesyttää.

Sikäli se tuo mieleen Suomen ainoan kommunitaristin, Terho Pursiainen, joka luterilaisen kansankurituksensa uusimmassa vaiheessa on oivaltanut, että me olemme kaikki ”toistemme kykyjen osakkeenomistajia”, ja siksi sosiaalisessa ja taloudellisessa kohtalonyhteydessä keskenämme. Opetuksen vertauskuvallinen voima kumpuaa tuttujen taloudellisten pakkojen alueelta. Pursiainen voisiakin olla mainio Sauli Niinistön konsultti, joka yhdessä Mimi Whiten kanssa neuvoa valtiovarainministerille, ettei kansalaisia enää tarvitse pakottaa mihinkään, sillä pelkkä vakuuttaminenkin riittää.

## 2.

Sekä Hollywood-tuottaja Kelley että yliopistotutkija White ovat kenties yhtä mieltä siitä, että *Roman sheriffi* on näytelmällinen fiktio eräänlaisesta laboratorio-olosuhteesta, jossa amerikkalaisen Suuren Yhteisön ehtoja ja mahdollisuutta koetellaan. Kukaan muu tuskin ottaa sitä näin vakavasti, sillä laboratorioilla on tunnetut rajoituksensa jopa yksinkertaisen elollisen maailman tutkimuksessa. Sitä paitsi Whiten käsitys siitä, että sarjan huvittavat eksentrikot (kuten katolinen pappi joka on samalla kenkäfetisisti) liittyvät jotenkin todelliseen suvaitsevaisuuteen, on vain uusi muistutus keskiluokkaisen itsepehtoksen syvyydestä.

Amerikkalainen Suuri Yhteisö on myyttinen päämäärä, joka tulisi saavuttaa kollektiivisesti ja jonka tavoittelemisen prosessin sisään jokaisen yksilön tulisi yksityisesti pyrkiä. Sen nimeen nannovat eivät ole järin yhtenäisen joukko, jos lähtökohdaksi otetaan perinteinen poliittinen kartasto: heihin kuuluu sekä liberaaleja elokuvantekijöitä, kuten Lawrence Kasdan, joka haluaisi perustaa Yhteisön uudelleen (Grand Canyon), ja Oliver Stone, joka haluaa nimetä sen tuhoajat (*JFK - avoin tapaus, Nixon*), että äärikonservatiivisia politiikantutkijoita, kuten Charles Murray, jonka takavuosisien kohukirja *The Bell Curve* (1994) pyrki osoittamaan keiden yksilöiden tai rotujen perimä on omiaan jaruttamaan Yhteisön etenemistä.

Suuren Yhteisön ylimielisyyteen kuuluukin, että sen arvot ilmaisevat tiettyä luonnollista moraalista ja henkisylyllistä tasoa, joka on rationaalisesti määriteltävissä ja niin muodoin kiistattomasti puolustettavissa. Erilaisuutta - vaihtoehtojen merkityksessä - ei sinänsä ole. Ne, joiden elämäntapa, otaksutut ’kyvyt’ tai jopa tavoitteet poikkeavat Suuren Yhteisön normeista, ovat joko ajan kuluessa rappioituneet tai he ovat olleet jo alunperin synnynnäisesti kykenemättömiä normien noudattamiseen.

Tämä käsitys on niin iskostunut myös amerikkalaiseen tv- ja elokuvaviihhteeseen, että vaikkapa *Roman sheriffin* keskiluokkaisesta miljööstä poikkeavia osat tai alakulttuureja voidaan yleensä esittää vain jollakin neljästä eri tavasta. 1) Alakulttuuri edustaa kurjuutta, josta sankari lopuksi nousee. 2) Alakulttuuri edustaa kurjuutta, johon synnintekijä lankeaa. 3) Alakulttuuri edustaa epätohdelliseksi tehtyä symbolia, jonka nimissä Suuri Yhteisö tunnustaa joitakin vähäisiä puutteitaan (gangsterit ovat liike-elämän ahneuden vertauskuva, jne.). 4) Alakulttuuri on Suuren Yhteisön syleilemän kulutuskuulttuurin idea-pankki, jolla on merkitystä seksikkäiden tyylien ja trendien lähteenä.

On hyvin poikkeuksellista törmätä elokuvaan kuten

*Rounders – ässä hihassa* (ohj. John Dahl, 1998), jossa laiton kortinpelua harrastavia newyorkilaisia velmuja ei alisteta yhdellekään edellisistä ehdoista.

Nuoren sankarin ei tarvitse lopettaa pokerinpelua ja suorittaa loppuun lakiopintojaan, sillä maailma jossa hän jo nyt elää ei ole köyhä ja rakenteiltaan latteaa vaan rikas, monimutkainen, vaativa ja palkitseva. Ketään ei rangaita valtavirran moraalin rikkomisesta, sillä sisäisesti heidänkin sääntönsä ovat eheitä ja ilmeisiä, kuten todellisen yhteisöllisyys jäseniltään vaatii. Korttipelin maailma ei myöskään ole vertauskuvallinen vaan autenttinen – toiminta siinä viittaa kortinpelaajien päämäärien tunnustamisen ja toteuttamiseen. Ja lopuksi: kenenkään markkinointivelhon ei kannata perustaa *Rounders Clothing Storea*, sillä kukaan ulkopuolinen ei halua näyttää näiltä tyypeiltä eikä kukaan *Roundersin* maailman sisällä tavoittele individuaalisuuttaan kuluttamalla. Pikemminkin päinvastoin: dollarin seteleillä (ei siis niinkään ”rahalla” sinänsä) on pelurille suunnilleen se symbolinen arvo, jota me tavoittelemme syytämällä ansioitamme kulutusmarkkinoille.

*Roman sheriffi* esittää kuinka yhteisöllisyyttä voidaan kuihduttaa ja hallita sen näennäisen väkivallattoman rakentamisen nimissä. *Rounders* puolestaan muistuttaa mitä yhteisöllisyys todella tarkoittaa – sekä sosiologisesti että antropologisesti – näyttämällä rajallisen elämänmuodon, joka on itseisarvoinen ja katsojan kannalta tavoittamaton. Siitä ei kannata etsiä mitään yleispätevää terapeutista ohjetta tai lainomaista pakkoa, sillä sen vilkas, avoin toiminta keskittyy pelkästään itsensä uusintamiseen.

Koska kyse on viime kädessä vapaudesta, joka filosofisessa katsannossa sopii luontevimmin politiikan piiriin (julkisiin tiloihin ja ihmisten välille, joissa *Rounders* kokonaisuudessaan tapahtuu), ei ole yllättävää että *Rounders* ruokkii katsojan elinvoimaa siinä missä *Roman sheriffi* tuntuu lähinnä riistävän sitä. *Rounders* on tyylyltään niin realistinen, että monilta osin se voi olla ”tottakin”, mutta satunnaiselle katsojalle se on lähinnä ilahduttava, periaatteellinen muistutus yhteisöllisyyden normistoista, jotka eivät valmenna jäseniään Suuren Yhteisön tehtäväksi paljastuneen massakulutuksen pönkittämiseksi. Massakulutuksen olosuhteissahan subjektiviteetin kasvava joustavuus on toivottavaa – aivan kuten Mimi White esittää – mutta sen on tapahduttava tietyillä säännöillä, joiden puitteissa mikään toiveen ja tahdon sopukka ei jää kulutusterapoinnin vivahteita tukevan markkinointitutkimuksen ulottumattomiin.

## KIRJALLISUUS

- Michel Foucault, *Seksuaalisuuden historia*. Suom. Kaisa Sivenius. Gaudeamus 1998.
- Jürgen Habermas, *Järki ja kommunikaatio*. Toim. & suom. Jussi Kotkavirta. Gaudeamus 1994.
- Jussi Kotkavirta, ”Observations on Arendt, Kant and the Autonomy of Political Thought”. *Finnish Yearbook of Political Thought*, ed. Haikala, Kotkavirta, Palonen. SoPhi 1998.
- Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*. W.W. Norton 1979.
- Jackson Lears, *Fables of Abundance*. BasicBooks 1995.
- Tuija Parvikko, ”Populaarikulttuuri julkisen keskustelun paikkana”. *Poliitikka* 40:4/1998.
- ”Hannah Arendt as Judge”. *Finnish Yearbook of Political Thought*, ed. Haikala, Kotkavirta, Palonen. SoPhi 1998.
- Terho Pursiainen, *Isänmaallisuus*. Gaudeamus 1997.
- Marilyn Berlin Snell, ”Turn Down the Volume - Jean Bethke Elshtain champions democratic dialogue, not bombastic and bombs”. *Utne Reader*. Nov-Dec 1995/No 72.
- Mimi White, ”Televisio, terapia, lääketiede”. *Tiedotustutkimus* 2/1997.

RAIMO VÄYRYNEN

# AMERIKKALAINEN AKATEEMINEN KULTTUURI

*Yliopistokansalaisten tasavertaisuus ei kuulu amerikkalaiseen akateemiseen kulttuuriin. Pikemminkin professorikuntakin on karsinoitu nimikkeiden ja kompensaation perusteella useisiin ryhmiin (Suomessahan kehityssuunta on päinvastainen). Niiden tarkoituksena on yhtäältä motivoida viranhaltijoita parempiin suorituksiin, mutta toisaalta kommunikoida ulospäin yliopiston sisäinen hierarkia. Nimikkeiden yksityiskohdat ovat tässä suhteessa lähes yhtä tärkeitä kuin raitojen tai leijonien määrä asepuvussa. Seuraavassa pyrin antamaan realistisen ja käytännöllisen kuvan amerikkalaisen akateemisen maailman taustoista ja toiminnasta. Tavoitteenani ei ole eritellä eri tieteenalojen kehitystä tai arvioida niiden tasoa.*

## PALKKAHAITARI VENYY

Yhteiskuntatieteissä professorin keskipalkka on noin 60 000 dollaria, joka jaetaan yleensä yhdeksälle kuukaudelle. Kesäkaudelta ei siis ilman erityisjärjestelyjä saa palkkaa, mutta toisaalta professorilla on oikeus hankkia kesäpalkkaa ulkopuolisilta rahoittajilta, jos sellaiseen kykenee. Tavallisesti kyseessä on säätiöiltä saatu projekti-rahoitus, johon on sisällytetty hankkeen johtajalle korvaus tavallisesti kahden kuukauden kesätyöstä.

Peruspalkassakin on tuntuvia eroja: parhaiten ja huonoimmin ansaitsevan professorin bruttopalkkojen ero on kaksin- ja jopa kolminkertainen. Yhteiskuntatieteissä korkeimmat professorin peruspalkat ovat yleensä noin 150 000 dollaria vuodessa. Tosin Columbia University tarjosi siirtymisen korvikkeeksi eräälle Harvardin yliopiston taloustieteilijälle yli 300 000 dollarin palkkaa, kahta sihteerä, kahta toimistoa, virka-asuntoa sekä muita etuja. Hän päättikin vaihtaa työpaikkaa, kunnes perui päätöksensä asian tultua julkiseksi New York Timesin palstoilla.

Yksityiskohtaisia tietoja palkoista ei tosin helpolla saa varsinkaan yksityisissä yliopistoissa, joissa ne ilmoitetaan vain keskiarvoina virkanimikkeittäin. Julkisissa, osavaltioiden ylläpitämissä yliopistoissa palkkatiedot ovat sen sijaan saatavissa. Näissä yliopistoissa osavaltioiden kuvernöörit ja edustajainhuoneet seuraavat hyvinkin tarkkaan yliopistojen varainkäyttöä ja saattavat puuttua niiden toimintaan myös poliittisilla perusteilla. Yksityisissä yliopistoissa valta on virkamiesten lisäksi luottamushenkilöistä (ja todellisista tai potentiaalisista rahoittajista) koostuvalla hallintoneuvostolla (*board of trustees*).

## MONENLAISIA PROFESSOREITA

Kaikista tunnetuimmat professorit saavat yliopistolta erikoismaininnan kuten *university professor*, *distinguished professor* tai sitten ”tuolin” (*chair*), johon yleensä liittyy lahjoittajan nimi. Harvardin yliopistossa esimerkiksi on *university professor* -nimike annettu vain parille tusinalle professorille, kun taas ”tuoleja” on varsinkin varakkaissa yliopistoissa huomattavasti enemmän. Tällaisia ”tuolin” haltijoita on kuitenkin harvoin enemmän kuin viidesosa koko professorikunnasta. Perusjärjestelynä näissä nimityksissä on antaa palkankorotuksen lisäksi omat käyttörahat matka- ja tutkimuskustannuksiin sekä aputyövoiman palkkaukseen. Tavallisesti tämä aputyövoima koostuu sihteeristä ja alan jatko-opiskelijoista.

Tavallinen virkajärjestelmä perustuu kolmeen tasoon:

*assistant professor*, *associate professor* ja täysi professori. *Assistant professor* on nimityksen saadessaan normaalit jo väitellyt ja kilpailu on kovaa: on aivan normaalia, että paremmissa yliopistoissa tällaista virkaa tavoittelee 80-100 hakijaa, joilla useilla on jo kirjoja ka muita tieteellisiä julkaisuja ansiolistallaan. *Assistant professor* saa tavallisesti kuuden vuoden nimityksen. Ensimmäisen kolmen vuoden jälkeen hänen suorituksensa arvioidaan ja jos asiat ovat kunnossa, niin henkilölle annetaan toinen kolmi-vuotisnimitys. Viiden vuoden jälkeen nimityksestä aloitetaan yksityiskohtaisempi arvio, jonka perusteella pääte-tään, annetaanko hänelle pysyvä nimitys (*tenure*). Tällai-nen pysyvä nimitys merkitsee samalla tavallisesti nousua *associate professorin* asemaan.

Pysyvän nimityksen saamismahdollisuus vaihtelee huomattavasti yliopistosta toiseen. Harvardin ja Princetonin kaltaisissa paikoissa vain 15-20 prosenttia *assistant pro-fessoreista* saa pysyvän nimityksen, kun taas muissa joh-tavissa yliopistoissa, kuten esimerkiksi Notre Damessa, noin puolet saa tällaisen nimityksen. Vastapainoksi esi-merkiksi Harvard nimittää *associate professoreita* ilman pysyvää virkaa joko määräajaksi tai toistaiseksi. Vaki-naistamisesta ja ylentämisestä päättävät viime kädessä collegen (siis tiedekunnan) dekaani ja yliopiston *provost*, jota voi lähinnä kuvailla akateemiseksi rehtoriksi. Ratkai-seva merkitys on myös laitostasolla vaaleilla valitulla ni-mityslautakunnalla, johon yleensä valikoituu etabloitu-nutta professorikuntaa. Huomattavan ylennyksen tai pal-kankorotuksen voi saada yleensä vain jos luvassa on pa-rempi nimitys samantasoisessa ja korkeatasoisemmassa yliopistossa. Siksi osa professorikunnasta on jatkuvasti vaihtomarkkinoilla.

## JATKO-OPISKELIJAT VASTUUSSA

Tällainen muodollinen kuva amerikkalaisen yliopiston ra-kenteesta on kuitenkin todellisuutta kaunisteleva. Tosi-asiassa tuntuva osa opetuksesta on jatko-opiskelijoiden ja tilapäisen opettajakunnan harteilla. Varsinkin johtavissa yliopistoissa harva tunnetumpi professori opettaa täyttä velvollisuutta ja on lisäksi usein virkavapaalla. Säästääk-seen raha muuhun tarkoitukseen laitos harvoin palkkaa täysimittaista sijaista, vaan käyttää alemman tason sijai-sia tai tuntiopettajia, joista on tullut uusi ”pätkätyöläis-ten” kasti amerikkalaisiin yliopistoihin.

Tämä käytäntö on yleistynyt niin, että monissa yliopis-

toissa ”epätyypillinen” opettajakunta huolehtii jopa puolesta opetuksesta. Myös taloudellisesti yliopistojen omaksuma käytäntö on kiristynyt. Kun aikaisemmin maksettiin johtavissa yliopistoissa 7000-8000 dollaria kolmen viikkotunnin kurssilta, niin nyt summat ovat pudonneet

sellä on rajansa. He voivat toki liittyä omaan järjestönsä (esim. American Association of University Professors), johon kuuluu noin kolmasosa professorikunnasta. Korkeimman oikeuden tekemällä päätöksellä heillä ei ole kuitenkaan neuvottelu-oikeutta palkkaa ja työehtoja koskevissa



4000-5000 dollariin (eikä mukana tule terveystakuutusta tai muita sosiaalisia etuja). Näin saadaan virkavapaalla olevan *assistant professorin* opetus hoidetuksi noin puolella hänen palkkasummastaan. Jos kyse on ylemmästä virasta, niin säästö on tietysti vielä suurempi.

Jatko-opiskelijan asema vaihtelee yliopistoksesta, laitoksesta ja oppi-aineesta toiseen. Pahimmillaan *graduate school* voi olla todellista helvettiä: jatkuvaa kurssi-osallistumista ja papereiden kirjoittamista sekä sen lisäksi perusopiskelijoiden ohjaamista ja heidän papereidensa arviointia ja mahdollisesti vielä professorin palvelua tutkimusapuna. Parhaimmillaan jatko-opiskelijan asema voi olla hyvinkin antoisa. Työtä tietysti riittää, mutta opiskeluympäristö voi olla monin tavoin stimuloiva ja tukea antava. Lisäksi nykyään paremmat yliopistot antavat jokaiselle hyväksymälleen jatko-opiskelijalle vapautuksen lukukausimaksusta sekä osaksi opetusta vastaan jonkinmoisen toimeentulon takaavan stipendin.

On kuitenkin selvää, että jatko-opiskelijat ja muut osapäikaiset opettajat ovat amerikkalaisessa yliopistojärjestelmässä kaikkein alistetuimmassa asemassa. Siksi on ymmärrettävää, että tuntuva osasta opetusta vastaavat jatko-opiskelijat ovat pyrkineet järjestäytymään ajaakseen tehokkaammin etujaan. Yliopistot ovat kuitenkin suhtautuneet tähän pyrkimykseen nurjasti, sillä jatko-opiskelijoiden ei katsota kuuluvan henkilökuntaan, vaan olevan pikemminkin ”opetuslapsia”. Eniten on julkista huomiota saanut osakseen Yalen yliopistossa jo vuosia jatkunut kiista *graduate* -opiskelijoiden oikeudesta järjestyä, jonka yliopisto on pyrkinyt estämään.

Tosin professoreidenkin ammatillisella järjestäytymi-

kysymyksissä. Perusteluna tälle ratkaisulle on se, että professorit kuuluvat hallintoon, eivätkä henkilökuntaan. Oikeastaan siis kaikilla tasoilla opettajien (professoreiden ja jatko-opiskelijoiden) asema määritellään yliopistojen johdossa aina kuhunkin tilanteeseen ja tapaukseen sopivalla tavalla.

#### MARKKINA-ARVO RATKAISEE

Amerikkalaiselle järjestelmälle on tyypillistä se, että jatko-opiskelija valitsee väitöskirjansa teemaksi sellaisen, josta löytyy omalta laitokselta sopiva ohjaaja. Professoreilla on miltei vimmattu tarve luoda omaa koulukuntaa, joka edellyttää samasta metodologisesta muotista valettuja opiskelijoita. Vaikka koko järjestelmä on sinänsä hyvinkin pluralistinen, niin laitosten sisälle muodostuu helposti professorijohtoisia metodologisia etupiirejä. Yliopistoille muodostuu myös omia profiilejaan. Niinpä valtio-opissa Dartmouth ja Brown tunnetaan konstruktivismiin kannattajina, Princeton julkisen valinnan teorian suosijana ja Rochester formaaleista malleista.

Jos jatko-opiskelija kytkeytyy etevään ja järjestelmässä hyvin sijoittuneeseen ohjaajaan, niin hän hyötyy siitä itsekin, sillä professorin kunnia-asiana on sijoittaa opiskelijansa mahdollisimman hyvin. Toisaalta pahimmillaan jatko-opiskelija jää laskusuunnassa olevan professorin vangiksi ja tarveleen siten omat etenemismahdollisuutensa. Kaiken kaikkiaan amerikkalainen järjestelmä samanaikaisesti eriyttää lähestymistapoja, mutta lisää niiden sisäistä homogeenisuutta.

Opettajalla on velvollisuus jatko-oppilaidensa sijoittami-

seen merkitsee jatkuvaa lausuntojen kirjoittamista heidän hakemustensa kohteina oleville yliopistoille ja säätiöille. On selvää, että eri professoreiden nimillä on tällaisissa yhteyksissä erilainen painoarvo. Lausuntojen kirjoitusvelvollisuus koskee myös perustutkinnosta valmistuvia B.A.-opiskelijoita heidän hakiessaan jatkokoulutuspaikkoja. Ei ole lainkaan tavatonta, että opettaja joutuu kirjoittamaan vuodessa lausuntoja 30-40 opiskelijalle. Onneksi tekstin-käsittelyn edistyminen on helpottanut tätä tehtävää.

#### JATKUVAA ARVIOINTIA

Professorin arvo määräytyy markkinoiden perusteella. Opiskelijat arvioivat kaikki olennaiset kurssit ja prosessin tulokset ovat ainakin collegen dekaanin ja laitoksen esimiehen käytössä. Näillä opiskelija-arvioilla on ratkaisevaa merkitystä nuorempien professoreiden nimityksissä ja heidän vakinaistamisessaan, mutta ne vaikuttavat vähemmän kärkikaartin asemaan. Erilaisia opetus-palkintoja käytetään sangen laajasti tunnustuksena hyvin valmistelluista ja toteutetuista kursseista. Tosin niiden jakamiseen näyttää vaikuttavan muutkin kuin opetuksessa osoitetut ansiot.

Professorin markkina-arvon kannalta opetusta keskeisempää on asema kansallisessa ja kansainvälisessä tiedeyhteisössä. Tähän asemaan vaikuttavat tietysti julkaisujen määrä ja laatu sekä luottamustehtävät alan tieteellisissä järjestöissä. Kaikkein arvostetuin asema on yleensä oman tieteenalajärjestön (esim. American Political Science Association) puheenjohtajuus. Tällaiseen tehtävään täytyy olla kannuksensa hankkinut tutkija, mutta sen lisäksi edellytetään yleensä aikaisempaa palvelua järjestön erilaisissa tehtävissä.

Jokaisella alalla vallitsee sangen selvä hierarkia eri aikakauslehtien sekä kustantajien välillä. Henkilön arvo määritellään pitkälti sen perusteella, missä lehdissä ja kustantajilla hän julkaisee töitään. Tunnetuimpiin lehtiin onkin sangen vaikea saada artikkeleitaan ja ne joutuvat käymään lävitse tiukan vertaisarvioinnin ja senjälkeisen revisioiden. Esimerkiksi American Political Science Review on viime vuosina hyväksynyt 8-10 prosenttia sille tarjotuista artikkeleista.

Pääpainon asettaminen julkaisufoorumiin johtaa sangen mekaaniseen lähestymistapaan. Se merkitsee helposti sitä, että ehdokkaiden tuotannon sisältöä ei useinkaan arvioida kovin yksityiskohtaisesti, vaan olennaisempaa on mielikuva hänen asemastaan järjestelmän hierarkiassa. Tällainen hierarkia ja sen kriteerit ovat tietenkin vallankäytön väline, jolla establishment pitää yllä omaa asemaansa. Ehdotukset tuotannon yksityiskohtaisesta arvioinnista suomalaiseseen tapaan saa tavallisesti osakseen kummeksuvia katseita. Eri ehdokkaiden arvo oletetaan tunnetuksi ilman sitäkin.

Amerikkalainen akateeminen kulttuuri on mielenkiintoinen yhdistelmä verkottumista ja kilpailua. Menestymisen alalla edellyttää osallistumista erilaisiin ammatillisiin ja henkilökohtaisiin verkkoihin, jossa toimivat vastaavuoroisuuden ja keskinäisen palkitsemisen periaatteet. Luento- ja konferenssikutsut perustuvat tällaiselle vastaavuoroisuudelle. Toisaalta jokaisella alalla vallitsee kova kilpailu, joka ratkaisee sosiaalisten ja materiaalistien palkkioiden jakautumisen. Siksi on pyrittävä nousemaan joukosta omilla metodologisilla tai teoreettisilla tavaramerkeillä (yhteiskuntatieteissä ei pelkkä analyysin substanssi yleensä riitä viemään tieteelliseen maineeseen).

Tavaramerkkien korostaminen johtaa siihen, että alat

etenevät erilaisten teoreettisten syklien kautta, joiden kesto on 5-10 vuotta. Yleensä yhdellä tutkijalla on yksi teoria, josta hänet tunnetaan, mutta etevimmät pysyvät tieteellisen maineen eturintamassa luomalla uuden idea-joukon tai lähestymistavan jokaiselle teoreettiselle syklille. Entisten käsitteiden ja teorioiden kuluessa on tarve kehittää uusia, jotka saavat jälleen osakseen huomiota ja houkuttelevat menestyksen toivossa eläviä tohtoriopiskelijoita. Niinpä esimerkiksi yksi kansainvälisen politiikan tutkimuksen kärkihahmoista on viimeisen neljänneksen vuosisadan aikana tuonut yleiseen käyttöön yksi toisensa jälkeen seuraavat käsitteet ja teoriat: transnationaaliset suhteet, hegemoninen stabiliteetti, kansainvälisten instituutioiden merkitys ja ideoiden osuus päätöksenteossa.

Markkina-arvon hankkiminen edellyttää mainontaa. Se voi olla kollektiivista, jolloin omalle instituutiolle luodaan mainetta ja pönkitetään sitä mitä erilaisimmilla keinoilla. Harvard on ehkä selkein esimerkki yliopistosta, jonka opettaja- ja tutkijakunta katsoo olevansa määritelmän mukaan parempia kuin muista yliopistoista tulevat kollegat. Tämä viestitään sekä näkyvillä että näkymättömillä keinoilla, joiden tavoitteena on osoittaa sekä yhteisön sisäiset valtasuhteet että älyllinen ja sosiaalinen etäisyys muihin. Barrington Moore Jr. osui naulan kantaan todetessaan äskeisessä luennossaan epätavallisista ja julmista rangaistuksista Kiinassa, että hänen vuotensa Harvardissa ovat antaneet hyvän kokemuspohjan ymmärtää kiinalaisten dynastista historiaa.

#### LOPUKSI

Amerikkalainen yliopistopolitiikka perustuu näyttöön ja kilpailuun. Jos siinä menestyy, niin luvassa on paremmat materiaaliset palkinnot ja työskentelyolosuhteet kuin Suomessa. Tämä järjestelmä sopii joillekin luonnetyypeille, kun taas joku toinen luultavasti inhoaa sitä. Pelkät ansiot eivät tietenkään ratkaise henkilön asemaa, vaan laitosten sisäinen politiikka on usein kovaa ja jopa epämiellyttävää. Niihin muodostuu usein pitkään palvelleiden professorien valtaeliitti, joka säätelee muiden etenemistä ja toimintaa yleensä. On aika luonnollista, että osa näistä pitkään palvelleista professoreista ei enää harjoita aktiivista tutkimusta tai jatko-opiskelijoiden ohjaamista, jonka vuoksi heillä on aikaa yliopistohallintoon ja -politiikkaan.

Tämä ei ole välttämättä kovin ongelmallista vakinaisen nimityksen saaneille professoreille, koska he voivat keskittyä omaan tutkimukseensa ja opetukseensa sekä yliopiston ulkopuoliseen toimintaan. Tämä toiminta on muuten paljon tiukemmin säädeltyä kuin Suomessa. Notre Damesissa professori joutuu joka vuosi tekemään yliopistolle ilmoituksen jatkotoimistaan ja hakemaan luvan, mikäli se tuntuu kilpailevan yliopiston edun kanssa. Harvardissa sääntönä on se, että jokaisen professorin odotetaan omistavan neljä päivää viikosta omalle yliopistolleen ja viidentenä voi sitten harjoittaa konsulttitoimintaa.

Kaikista haavoittuvien asema amerikkalaisessa yliopistojärjestelmässä on jatko-opiskelijoilla ja juuri väitelleillä. Useimmissa humanistisilla ja yhteiskuntatieteellisillä aloilla on liikatuotantoa, jonka vuoksi *assistant professorin* toimen saaminen väittelyn kynnyksellä tai heti sen jälkeen on hyvin vaikeaa. Toisaalta kaikkein välyimmistä ja kykynsä jo osoittaneista uusista tohtoreista kilpailevat parhaatkin yliopistot keskenään. Amerikkalainen yliopistojärjestelmä tarjoaa siis mahdollisuuksia ja palkintoja, mutta välillä tuntuvilla kustannuksilla.

ANNE ESKELINEN

# YHDYSVALTAIN MAHDOTON ULKOPOLIITTINEN MAHTIASEMA

*Kylmän sodan jälkeinen kansainvälinen järjestelmä on rakentunut Yhdysvaltain valta-aseman varaan. Näin ainakin on yleisesti uskottu. Venäjän ja monien keskisuurten valtioiden sekä erityisesti taloudellisten liittoumien hellimä ajatus multisentrisestä maailmasta on monilta ulottuvuuksiltaan kyllä toteutumassa, mutta ei niin selkeästi kuin vielä vuosikymmenen alussa otaksuttiin. Nykyisen järjestelmän rakenteellinen epämääräisyys perustuu osaltaan käsityksiimme entisen järjestelmän rakenteellisesta selväpiirteisyydestä. Kaksi toisilleen vastakkaista ideologiaa, kaksi toisilleen vihamielistä taloudellis-sotilaallista liittoumaa loivat järjestystä ainakin tapaamme hahmottaa maailmaa. Vastakkainolon ja kilpailun vääjäämättömänä lopputulemana on jossakin vaiheessa asetelman muutos: toisen voitto ja toisen tappio. Muutoksen arvioiminen liki kymmenen vuoden perspektiivillä antaa perusteita väittää, että Yhdysvallat ei varsinaisesti voittanut kylmää sotaa - Neuvostoliitto vain hävisi.*

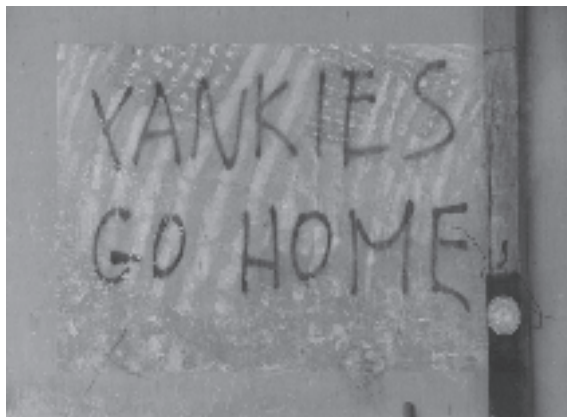
**M**ikäli Yhdysvallat olisi ollut selkeä voittaja, sen uuteen asemaan asemoituminen olisi varmaan kin tuottanut määrätietoisempaa politiikkaa. Yhdysvaltain maailmanpolitiikkaa on leimannut pikemminkin asettuminen puolustuskannalle, reagoiminen välttämättömiin haasteisiin ja epäileminen hegemonisen aseman mielekkyydestä. Seurauksena on ollut tempoileva suurvaltapolitikointi. Yhdysvallat on julmisteellut terrorismin vastaisilla ohjusrynnäköillään Sudaniin ja Afganistaniin loppukesällä 1998. Jugoslavian presidenttiä Slobodan Miloseviciä ei ulkoministeri Madeleine Albrightin arvovalta enempää kuin kylmäpäisen ja kovaotteisen diplomaatin Richard Holbrookenkaan taivuttelu ole taltuttanut. Itse asiassa Yhdysvaltain päättämättömyys NATOn roolista Kosovon ja Jugoslavian konfliktissa kuvaa laajemminkin sen hämmennystä uudessa asemassaan, muuttuneessa kansainvälisessä järjestelmässä. Maalla on selvästi pyrkimystä esiintyä kylmän sodan voittajana ja maailman hegemonina, mutta poliittinen johto ei ole saanut riittävän yksimielistä valtuutusta tehtävänsä omalta kansakunnaltaan eikä liittolaisiltaan, puhumattakaan muista merkittävistä valtioista. Yhdysvaltain on nykyisessä tilanteessa ensin vähintään kuunneltava suurissa ratkaisuisissaan maailman mielipidettä, esimerkiksi YK:n turvallisuusneuvoston pysyvien jäsenten ääntä. Voidaan jopa syyttää Yhdysvaltain poliittissotilaallista johtoa kyvyttömyydestä esiintyä päättäväisesti ja koota oma kansakunta ja liittolaiset suurvaltahegemonisen politiikan taakse.

Kylmän sodan päättyminen merkitsi monien todellisten tai kuvitteellisten rajoitteiden eliminoitumista useilla Yhdysvalloille keskeisillä toimintakentillä. Kuitenkin suurvalta esiintyy pikemmin reaktiivisesti kuin proaktiivisesti. Osasyynä tähän on, että Yhdysvallat hegemonina ei voi

pelata kylmän sodan aikaisilla panoksilla. Peli on muuttunut kahden supervallan välisestä uhkapelistä valtioiden sisäisiksi verisiksi yhteenotoiksi, joihin suurvalta ei voi yksiselitteisesti vain ilmoittautua osallistujaksi. Käytännössä myös pelien säännöt ovat muuttuneet, joskaan eivät kansainvälisoikeudelliset lait, säännöt ja normistot, kuten YK:n tai NATOn peruskirjat, joiden yli hegemoniaan ei voi riskeittä astua.

Tiettyyn varovaisuuteen, odota-ja-katso -strategian noudattamiseen on vaikuttanut myös kansainvälisen politiikan asialistan muutos tai ainakin asioiden tärkeysjärjestyksen muutos. Talous-, ihmisoikeus- ja demokratiakysymykset ovat nousseet kansainvälisten suhteiden agendan kärkeen. Tästä on osaltaan seurannut, että myös uudet,

valtiolliset ja ei-valtiolliset toimijat on otettava huomioon eri tavalla kuin ennen. Näin myös rauhanomaiset pelit ovat käyneet monimutkaisemmiksi. Yhdysvaltain taloudellinen johtosema ei ole suinkaan itsestäänselvyys. Vaikka uusliberalistinen ideologia jatkaa globalisoivaa voittokulkuaan, on kehitys tuonut Yhdysvalloille monia uusia ongelmia. Maailman taloutta kouristavat kriisit ovat tähän mennessä tosin antaneet Yhdysvaltain kansantaloudelle ennemminkin



hengähdyksiaikaa kuin todella koetelleet sitä. Mutta kriisien ennakoimattomuus ja hallitsemattomuus voi järkyttää yllättäen suuravallankin taloutta. Lisäksi Yhdysvallat on joutunut puolustusasemiin uusia integraatiomuotoja saavan maailmantalouden kanssa. Taitavasti hegemonia-statusta hoitaen sillä voisi olla mittava ja näyttävä tehtävä näiden uusien liittoumien hallinnoijana, ohjailijana. Yhdysvallat on jo pyrkinyt esiintymään kriittisenä tasapainottajana Euroopan ja Aasian yhteenkietoutuneissa ta-

loudellisissa ja poliittissotilaallisissa ongelmissa. Kaikella tällä on kuitenkin ollut oma hintansa, eikä suinkaan ole aivan ilmeistä, että Yhdysvallat kykenee toimimaan tai edes haluaa tulevaisuudessa esiintyä tässä varsin raskaassa roolissa. Kysymys ei ole pelkästään maan presidentin henkilökohtaisesta passiivisuudesta ulkopoliitikassa, vaan toki kansa on valinnut ja saanut ansaitsemansa johtajan – siis myös suurvallan ulkopoliittisen johtajan.

**N**äkyvimmin Yhdysvallat on pyrkinyt ulosmittaamaan kylmän sodan ”voittoaan” NATO:n laajentamishankkeessa. Neuvostoliiton Euroopassa kärsimän tappion vuoksi Yhdysvalloille on ollut tärkeää esiintyä voittajana nimenomaan vanhalla mantereella. Tosin Venäjän pelottava muertuneisuus näyttää laimentavan NATO:n laajentumisen voitonjuhlaa: Puolan, Tshekin ja Unkarin liittymistä NATOon juhlistettiin maaliskuussa Yhdysvalloissa, missourilaisessa Independencen kaupungissa. Hegemoninen voittaja esiintyy näin ritarillisesti pidättymällä potkimasta maahan lyötyä. Kuitenkin se viestii vahvasti asemansa yliveraisuutta. Atlantin liiton laajenemista juhlistettiin Yhdysvalloissa todella tervetulleena ulkopoliittisena voittona hetkellä, jolloin serbit pahimmillaan nöyryyttivät suurvaltaa, jolloin ihmisoikeuspolitiikkaansa järjestelevä Kiina alkoi taas osoittaa piittaamattomuuttaan yhdysvaltalaisten tahdosta ja painostuksesta ja jolloin maailman lehdistö pienin mutta sitkein uutisin kertoi Yhdysvaltain jatkuvista Irakin-pommituksista. Yhdysvallat on jatkanut pommien heittäilyä arabimaahan täysin omin valtuuksin ikään kuin muulta maailmalta salaa tai edes itsekään tietämättä, mitä oikein tekee.

Hegemonia-asemaa tavoitellut suurvalta on kiistämättä joutunut melko ikäviin sidoksiin eri puolilla maailmaa. Sangen oikeutetusti eritoten liittolaiset odottavat Yhdysvalloilta päättäväisiä otteita ja suunnan näyttämistä seuraavalle vuosituhanneelle. Mutta Yhdysvallat vaikuttaakin vastahakoiselta hegemonilta. Euroopasta tarkasteltuna tämä voisi merkitä maanosamme mahdollisuutta. Väistämätön tosiasia kuitenkin on, että Yhdysvaltain länsieurooppalaiset liittolaiset ja erityisesti uudet liittolaiset ovat tiukasti kiinni suurvallalta odottamisensa turvallisuustakuissa. Kun entisen Jugoslavian hajoaminen alkoi kääntyä vääjäämättömästi sotatilaksi 1990-luvun alussa, julistettiin Euroopan unionin johdossa, että nyt on Euroopan hetki koittanut; Eurooppa osoittaa maailmalle kykenevänsä hoitamaan omat asiansa. Toisin kävi. Yhdysvallat odotti ja tiesi hetkensä taas koittavan. Kosovon ja serbien välisessä sodassa Yhdysvallat on odottanut tuntuvasti kärsivällisemmin. Se on joutunut maksamaan tuoreimmista intervensioistaan paitsi sotilaallisesti ja talo-

udellisesti, myös poliittisesti varsin kalliin hinnan.

Hegemonin asema ei ole koskaan helppo. Saavutettua statusta on jatkuvasti puolustettava ja hegemoniin kohdistuvat odotukset ovat niin ikään ankarat. Yhdysvalloissa on päästy eräänlaiseen sisäiseen linnarauhaan presidenttiä ja presidentti-instituutiota ravistelleen kriisin jälkeen. Tämä vaihe on omiaan kääntämään presidentti Clintonin hallinnon loppujakson entistä määrätietoisemmin sisäänpäin. Tällä strategialla voidaan ymmärrettävästi välttyä mahdollisilta Yhdysvaltain asemaa horjuttavilta virhesiiroilta. Mutta voiko hegemoninen valtio vetäytyä isolationismiin, voiko se tehdä maailman poliittisissa suurissa kysymyksissä väistöliikkeitä, kun muut toimijat odottavat siltä päättäväisyyttä? Ei voi. Kyseessä on kuvitteellinen tai entinen hegemonia. Yleensä politiikassa pätee, että kun johtaja on tehtävänsä tehnyt tai jos hän menettää uskottavuutensa, johtaja saa mennä. Seuraavaksi onkin kysyttävä, tarvitseeko maailma hegemonista johtajaa, ketkä sitä tarvitsevat ja mihin sitä tarvitaan.

**PIRKKA** **K**

**Siinä on elämisen makua**

# R A J A M A A N

## PROFESSORI MARKKU HENRIKSSONIN

Helsingin yliopiston Yhdysvaltain tutkimuksen professori Markku Henriksson ei katso hyvällä silmällä yleistyvää puhetapaa, jossa suomen kielen sanalla "Amerikka" tarkoitetaan pelkästään Yhdysvaltoja. Vaikka "Yhdysvallat" ei ole sen hankalampi sana kuin "Amerikkakaan", yhä harvemmin sitä käytetään.

Yksi selitys puhetavalle voisi olla se, että kun *United States of America*-substantiivista tehdään laatusana, saadaan *American*, joka sitten virheellisesti suomennetaan "amerikkalaiseksi". Mutta Henriksson on valmis puhumaan "kieli-imperialismista": USA on onnistuneesti kaappamassa itselleen koko Amerikka-sanan. Näin se jatkaa eurooppalaisten valloittajien nimenantopoliittikkaa, jonka jäljiltä valtaosa intiaaninimistöistä hävisi.

Eurooppalaiset matkailijat ja kartantekijät nimesivät vuoret, joet ja maakunnat heille tutuilla nimillä vähentääkseen eroa Euroopan ja Amerikan välillä. Eurooppalaisperäisillä nimillä he pyrkivät saamaan eurooppalaisille uudet alueet ymmärrettävämmiksi niin itselleen, seuraajilleen kuin mahdollisten kirjoitusten lukijoille. Uusilla nimillä tahdottiin liittää Amerikka osaksi eurooppalaistuvaa maailmaa, alistaa se Euroopan valtioiden alamaiseksi. (Henriksson 1997b, 9.)

Paras esimerkki on itse "Amerikka". Saksalaisen Sebastian Münsterin teoksen *Cosmographie* vuoden 1550 laitoksessa Atlantin takaiset mantereet mainittiin ensi kertaa tällä nimellä. (Ks. Henriksson 1997b, 9 & 299-300.) Kiistassa siitä, saiko

manner nimensä Amerigo Vespuccin vai Richard Amerikan nimestä, Henriksson kannattaa brittiläistä vaihtoehtoa. Hänelle "Amerikka" viittaa joka tapauksessa koko kaksoismantereeseen. Nykyään Henriksson tosin sanoo suosivansa varmuuden vuoksi termiä "Amerikat" tarkoittaessaan Etelä- ja Pohjois-Amerikkaa. Aika ajoin hän

*"Pohjois-Amerikan vapaavaltioiden ja Euroopan maiden vertaaminen on sikäli mahdotonta, että Euroopassa ei siirtolaisuudesta huolimatta ole amerikkalaiseen tapaan tarjolla asutuksen luonnollista*

*purkautumistietä: jos Germanian metsät olisivat yhä olemassa, niin ei varmaan olisi Ranskan vallankumousta koskaan tapahtunutkaan. Pohjois-Amerikkaa voidaan verrata Eurooppaan vasta, kun tuon valtion tarjoama mittaamaton tila täyttyy ja tulee porvarillisen yhteiskunnan piiriin."* (Hegel 1973, 113-4.)

G. W. F. Hegelin historianfilosofian luentoja johdannaissa lausuma näkemys liittyy eurooppalaisten ajattelijoiden tavallaan viattomaan mutta kansallisvaltioiden keskinäisen kilpailun kannalta läpeensä taktiseen Amerikkaa koskevaan keskusteluun, jota käytiin Uuden Maailman kolonisoimisen jälkeen. On esimerkiksi viitattu hollantilaisten siirtomaaherrojen varhaisiin

Amerikka-fantasioihin": uusi maa koettiin milloin liian heikoksi ikinä yhdentyäkseen säällisellä tavalla, milloin liian vahvaksi kehittyäkseen rauhanomaisesti. Spekulaatiot pelasivat brittiläisen siirtokuntahallinnon tiukentamista vaativan propagandan pussiin. (Ks. Tuchman 1988, 75-6.)

Eräät ovat väittäneet, että Amerikan "[s]iirtokuntien maaperällä eivät utopiat kasvaneet".

[E]urooppalaisvalmisteiset unelmat – sionismi, perfektionismi, filantropia, siirrännäisviljely – hajautuivat ja muuntuivat amerikkalaisessa todellisuudessa": "uusi kulttuuri syntyi vähemmän suunnitelmista tai tarkoitusperistä ja enemmän hämmennyksestä, jonka uusi maailma aiheutti vanhan maailman tottumuksille. (Boorstin 1958, 1.)

myös käyttää yhdysvaltalaisista näiden pohjoisten naapurien, kanadalaisen keksimää *the USians*-väännelmää. Nämähän viittaavat itseensä nimityksellä *Canadian* tai *North American*.

Kaikkein tökeröintä Henrikssonin mielestä on kutsua yhdysvaltalaisia jenkeiksi, koko maata Jenkkiläksi. Rike on vakavampi kuin suoma-

laisten puhe Virosta, Hollannista ja Saksasta, *yankee* kun koetaan yhä laajalti herjaksi Yhdysvaltojen etelävaltioissa ja niistä kotoisin olevien keskuudessa. Jenkeistä puhuminen tietää Pohjois-Amerikan tutkimuksen tenttivastauksista luettuna armotta reppuja.

Henriksson muistelee hie- man nostalgisena, kuinka



# F I L O S O F I A

## HAASTATTELU

Toiset ovat kuitenkin sitä mieltä, että

[y]llättävän hyvin eurooppalaisten aikaisemmat käsitteet, ennakkoluulot ja pelot ovatkin kestäneet maantieteellisen maailman avartumisen. Amerikan löytymisen sokki parannettiin takertumalla eurooppalaiseen perinteeseen. (Henriksson 1997b, 198; vrt. Billington 1981, 2.)

Jo varhaisessa eurooppalaisessa keskustelussa Amerikka – etenkin sen alkuperäinen asujaimisto ja luonto – muutti aika ajoin yhdessä sovittuja ja kiisteltyjä mielikuvallisia ääriviivojaan. Se sai edustaa vanhan mantereen tarkkailijoille joko paratiisinkaltaista onnelaa tai viheliäistä alikehityksen tyyssijaa. Hegelin maininnat niin Amerikan mantereen geografisesta kuin sen alkuasukkaiden fysiologisesta heikkoudesta ja kypsymättömyydestä (mt.) tekivät seuraa Euroopan sivistyneistön (Hobbes, Leclerc, Robertson, de Pauw ym.) näkemyksille villien eläimellisyydestä, julmuudesta, surkastuneista sukuelimistä tai heidän maaperänsä hedelmättömyydestä. Vastassa olivat ne (Vespucci, Shakespeare, de Montaigne ym.), jotka korostivat sopusointua, lempeää joutilaisuutta ja yltäkylläisyyttä. Kaksijakoisuudesta huolimatta Ray Allen Billington silti tähdentää, kuinka kokonainen

kaleidoskooppien mielikuvien seuraanto muokkasi Euroopan suhtautumista uuteen maailmaan löytöretkien ja siirtokuntien aikana. (Billington 1981, 2-13.)

Hegelin lainatut sanat ennakoivat myös keskustelua 'rajaseudun' (*frontier*) merkityksestä Yhdysvalloille. Frederick Jackson Turner esitti klassikoksi muodostuneessa artikkelissaan "The Significance of the Frontier" (1893) teesin, jonka mukaan Amerikan historian tärkein, sen muista länsimaista erottava piirre oli lukkoonlyömätön, alati siirtyvä läntinen raja sekä mahdollisuus neitseellisen maan valtaamiseen ja asutuspaineen tasaamiseen. (Ks. Henriksson 1997b, 295.)

Turner puhui aikana, jolloin raja oli jo hyvinkin selkeä ja

uudisraivaus monessa mielessä loppuun saatettu. Britti James Bryce oli viisi vuotta aiemmin kysynyt teoksessaan *The American Commonwealth* (1888), mistä urheat henget enää saattoivat löytää "kentän, jossa purkaa energiansa, nyt kun Lännen seikkailumaailmaa ei enää ole"? (Ks. Billington 1981, 311.)

Turnerin teoriaa vapaan, halvan maan loputtomasta saatavuudesta on arvosteltu. Maansaanti ei ollut ollut niin helppoa tai ilmaista kuin Turner väitti. Mitään massiivisia ryntäyksiä uusille asuinseuduille ei myöskään voida todeta tapahtuneen esimerkiksi lamakausien aikana. Ja amerikkalaisen demokratian tai mentaliteetin kehkeytymisessä on toki kaupunkienkin, tai laajemmin rannikkojen, kulttuurilla ollut sivuuttamaton roolinsa. (Ks. Henriksson 1990, 12.)

Mutta ajatus rajaseudun vaikutuksesta 'Amerikkaan' ja 'amerikkalaisuuteen' elää yhä. Kenties pisimmälle käsitteen selitysvoiman testaamisessa on mennyt Ted Morgan. Hän esittää, että (amerikkalaisessa) jalkapallossa hyökkäävä osapuoli siirtää tämän päivän otteluissa rajalinjaa kuin esi-isät konsanaan. Toinen kansallisuusurheilu baseball taas tuo selitysmalliin tarvittavan dialektisen vastavoiman, kotiinpaluun ja oman pesän turvan. (Ks. Henriksson 1990, 12; 1997b, 295-6.)

Paul Kurtz vetoaa rajaseutuun selittäessään amerikkalaisfilosofian vitkaa kehitystä: "Sen sijaan että arvosteltaisiin kovin rajusti 1900-lukua edeltävän ajan Amerikkaa sen kyvyttömyydestä tuottaa teknistä filosofiaa, huomattakoon, että tšekäläiset tapahtumat olivat ilmeisiä rajaseutuyhteisön väijäämättömyyksiä. Harvoinpa siirtokunnat tai neitsytmaat pystyvät luovassa kulttuuri-ilmiasussaan samaan kuin kypsät, aloilleen asettuneet." (Kurtz 1966, 16.) Robert M. Crunden summaa vähemmän puolustelevasti:

Tärkein yksittäinen amerikkalaista sivilisaatiota koskeva tosiasia on, että se sai alkunsa Englannissa vallankumouksellisena uskonnollisena ja poliittisena liikkeenä. Tämä brittiläisen taustan, poliittisten keinojen ja uskonnollisten päämäärien yhteenliittymä osoittautui kykeneväksi jäämään eloon erämaassa ja hallitse-

"Vallat" oli aikanaan käypä ja korrekti ilmaus. Hän myöntää, että sanoilla *America*, *U.S.A.* ja *the U.S.* on omat mielenkiintoiset merkitykset ja sävyeronsa, eri käyttöyhteytensä. "Amerikan" affektiivinen voima, sen rajat ylittävä kaikupohja ja itsenäisyyttä edeltäneeseen aikaan ulottuva historia tekevät sen sopivaksi poliittisiin linjapuhe-

siin ja tarinankertojen tehostevalikoimaan lisäten sen yleiskäyttöä muiden ilmaisujen kustannuksella.

Omaa mielipaikkaansa Chicagoa Henrikssonkin kutsuu nimenomaan "amerikkalaiseksi" kaupungiksi erotukseksi New Yorkista. Ja hänen uusin teoksensa, matkakuvausten, opaskirjan ja kulttuurihistoriikin yhdistelmä

Route 66 -tien vaiheista, on nimeltään *Amerikan tiellä*. Nimittely onkin vaativaa tasapainottelua:

Sitä pitkin mekin etsimme maisemia, ihmisiä, ja Amerikkaa. [...] Se on Yhdysvaltain pääväylä. [...] Se on osa Amerikkaa ja se on Yhdysvallat. [...] Se on tie amerikkalaisen Yh-

dysvaltain ytimeen. [...] Route 66 on turistimatka Amerikan valtimolla, yhdysvaltalaiseen maisemaan ja kulttuuriin. (Henriksson 1998, 10.)

maan laajaa maantieteellistä aluetta. Amerikan taloudellisen toiminnan ja taiteellisen pyynnön olennainen luonne juontuu näistä lähtökohdista. Niitä on usein koeteltu, mutta ne ovat osoittaneet kykynsä päihittää vaihtoehtoiset ilmaisu muodot ja luoda kulttuurinen ilmapiiiri, joka pitkälle 1900-luvulle saakka on hyväksytty ”amerikkalaiseksi”. (Crunden 1990, 15.)

## EKSEPTIONALISMI

Kun suomalaiset historioitsijat hiljan kiteyttivät yhdysvaltalaisen ominaislaatuja, he korostivat moninaisuutta ja eriävyyksiä. Mutta hekin listasivat rajaseutumyyttiin hyvin sopivia *self-made-man* -piirteitä: yritteliäisyys, omaaloitteisuus, tarmokkuus. Näin tyyppitelty amerikkalainen olisi jatkoa siirtolaisen välttämättömille valmiuksille. (Kero & Kostianen & Virtanen 1991, 552.) Tai kuten William James sanoi:

Kansakuntamme on laskettu perustalle, jota voisimme kutsua omaksi amerikkalaiseksi uskonnoksemme, se on kas-tettu ja kasvatettu uskomaan, että ihminen ei tarvitse her-raa pitämään itsestään huolta, että tavalliset ihmiset osaavat hoidella pelastuk-sensa keskenään, jos vain saavat vapaasti yrittää” (Ja-mes 1897, 66).

Eräät filosofit hellivät historioit-sija Boorstinin ajatusta ”epämää-räisyydestä” (*vagueness*) tai ”moni-mielisyydestä” (*ambiguity*) periamerikkalaisena voima-varana. Määräytymättömyyden tunnusmerkkinä toimii juuri ’rajaseutu’. Tilapäinen rajamaa (*boundary*) korostaa ”elämänvaihetta” enemmän kuin ”pysyvää asuinsijaa” ja ”prosessiivista, kehittyvää todellisuutta” enemmän kuin ”oliota”. Rajaseutu ei ole Villi Länsi: se ei tarkoita taantu-musta, aliehitystä, piittaamattomuutta tai viidakon la-kia, vaan uutuuden, kokeilevuuden, vaaran tuntua ja ”vaatimusta elää elämä intensiivisesti”. Demokraattinen yksilöllisyys ratkaisee: ”Amerikkalaisen filosofian raja-seututausta näkyy sen väitteessä, että maailmankaikkeu-den selittämisessä täydellisyys saattoi tarkoittaa vain sitä, että viimeinenkin ihminen on saanut sanoa sanansa

omista kokemuksistaan.” Kysymys on siitä, että raja-seudulla – tai ylimalkaan Yhdysvalloissa – ihmiselle tuli luonnolliseksi tilaisuudeksi, haasteeksi tai pakoksi ”muo-kata, muovata, luoda kokemuksiaan”. (Ks. Gavin & Blakeley 1976, 3-8.)

Pragmatismien historioitsijoista Cornel West on korosta-nut *frontier* -käsitettä. Hänelle rajaseutu on ”Amerikan historian vanhin ja kaikkein keskeisin myytti”. Se samas-taa edistyksen siirtolais- tai uudisasukastyypin liikk-kuvuuteen ja korostaa muuttomatkan muuttavaa voimaa. West saa kuitenkin aiheen ankaraan arvosteluun:

Tämä myytti ei ainoastaan [...] oikeuta asettumista vanhan maailman aristokraatteja vastaan ja uuden maailman ”villien” (intiaanien, neekerien ja jossain määrin myös valkoisten naisten) alistamista; se myös rationalisoi USA:n kapitalistisen liikkeen tunnusomai-sen mallin. Uuden maailman villien imperiaalinen val-loitus ja orjuutus ja sen myötä saatu halpa maa, työvoi-

ma ja pääoman lisäarvo, on ”näkyttömän” pohjana amerikkalaiselle vallan, vision ja uutuuden ihastelulle. (West 1989, 21.)

Robert B. Reichin mukaan Amerikan poikkeuksellisuus ei piile rajaseutukuvausten inhi-millisissä ominaisuuksissa, vaan itse kuvauksissa: ”ei luul-tavastikaan ole toista kulttuu-ria, joka niin selvästi määrit-telisi itsensä omien moraliteet-titarinoittensa kautta”. Tarinat perhettään puolustavasta, työ-

tä pelkäämättömästä, oikeudentuntoisesta, itsellisestä miehestä muodostavat ”päivittäisten amerikkalaista elä-mää koskevien keskustelujemme hiljaisen pohjatekstin, [...] perusmytologian”. Mytologisuus ei tarkoita epätodelli-suutta, Reich teroittaa, sillä moraliteettien, sankaritarinoiden, opettavien, samastumiseen kutsuvien kertomusten tehokkuus ja toimivuus mitataan ja todetaan alinomaan amerikkalaisissa käytännöissä. Kysymys on ”elimellisestä osasta amerikkalaista identiteettiä”, monitulkintaisesta mutta sivuuttamattomasta arki ajattelun, jokapäiväisen kanssakäymisen piirteestä. Keskustelut, joita mytologinen pohjateksti säätelää, ovat Reichin mu-kään ”välinäytöksiä, joissa yhteistä mytologiaamme työs-

## ”Koko Yhdysvaltain historia on läntisen laajentumisen historiaa”

## Quiz show:

**Jarkko S. Tuusvuori:** Mikä on amerikkalainen unelma?

**Markku Henriksson:** Alunperin se kai oli paikka tai yhteisö, jossa yritteliäs ja rehel-linen ihminen voi rakentaa itselle ja läheisilleen erin-omaisen elämän, muun muas-sa saada omaa maata (kes-keinen osa eurooppalaisuutta)

ja hyvän toimeentulon.

**JST:** Mitä ’amerikkalaisuus’ sinulle merkitsee?

**MH:** Längisen ekspansion myötä kulminoitunutta pit-kälti europohjaista ajattelua, josta esiintyviä versioita yh-teinen mytologia pitää löy-hästi yhdessä.

**JST:** Voiko Amerikkaa lain-

kaan (ideologia)kritisoida, jos myyttinen ’amerikkalaisuus’ on siellä toimivaa arkitodelli-suutta?

**MH:** Kyllä kriittisyys on paikallaan tässäkin. Ei kaik-kea mytologiaa pidä kunni-oittaa eikä varsinkaan totena pitää. Yhdysvalloissa mytolo-gia on kuitenkin niin tärkeä asia, ettei sitä voi sivuuttaa. USA syntyi mytologioiden

pohjalle ja pohjalta, ikään kuin niiden toteuttamiseksi.

**JST:** Onko mahdollista tai sopivaa pyrkiä luonnehti-maan Amerikkaa kokonai-suutena? Onko olemassa Poh-jois-Amerikkatutkimuksen ’fi-losofiaa’ (’kokonaisnäkemystä’, vahvaa yhdenmäävää ’konseptia’, ’synteisien synteisiä’, ’oivallus-ten yhteensaattamista’)? (Vrt.

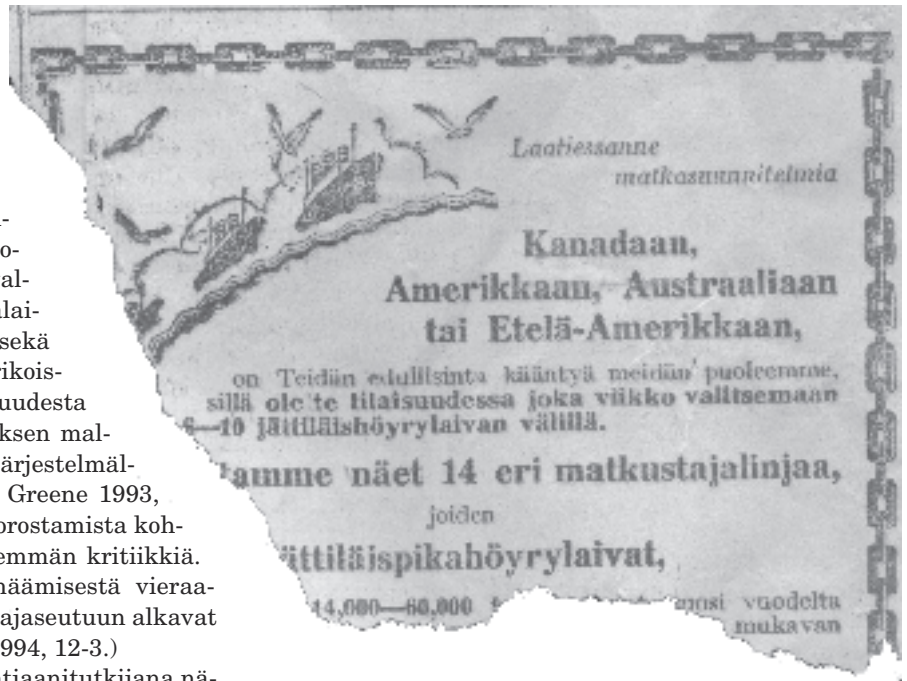
tetään”. Näitä keskusteluja käymällä myönnetään ja vahvistetaan ”amerikkalainen ominaislaatu”. (Reich 1987, 4 & 13.)

1800-luvulle tultaessa ”Amerikan käsite poikkeuksellisenä entiteettinä” ei vielä merkinnyt ”omahyväistä moraalista ylemmyyttä”. Vasta maailmansotien jälkeen amerikkalainen ’ekseptionalisismi’ alkoi liittyä ajatuksiin Yhdysvalloista ”lunastajavaltiona” ja sen kansalaisista ”valittuna kansana”. Yhtä kaikki sekä ”vanha ajatus Amerikan ikiomasta erikoislaadusta että uusi ajatus sen soveltuvuudesta yhteiskunnallisen ja poliittisen muutoksen malliksi nojasivat siihen, että keskityttiin järjestelmällisesti pelkkiin myönteisyyksiin.” (Ks. Greene 1993, 208.) Amerikan poikkeuksellisuuden korostamista kohtaan on viime aikoina esitetty yhä enemmän kritiikkiä. Tarinat eurooppalaisten tapojen törmäämisestä vieraseen ja epäystävälliseen rannikko- tai rajaseutuun alkavat arveluttaa ja kyllästyttää. (Ks. Dolan 1994, 12-3.)

Markku Henrikssonin lähtökohdat intiaanitutkijana näkyvät tässä kysymyksessä hyvin. Hänen mielestään kysymys ’ekseptionalisismista’ tiivistyy ennen kaikkea siihen, kuinka eurooppalaiset eivät kyenneet mieltämään sitä todellista erilaisuutta, jonka he Amerikassa kohtasivat. Toissijaisesti on kysymys siitä, että ne eurooppalaiset, joista tuli yhdysvaltalaisia, eivät erilaisuuttaan voineet olla eurooppalaisia suvaitsemattomassa Euroopassa. Amerikkalaisia aitoperäistä erilaisuutta tuhottiin sitä mukaa, kun eurooppalaista kotoperäistä poikkeavuutta tuotiin uusille alueille. (Henriksson 1997a.)

#### KOLUMBIAANISUUS

Henriksson korostaa ’kolumbiaanisen perinteen’ itsepin-taisuutta. USA:n ”näkemys omasta erinomaisuudestaan ja ylivoimaisuudestaan sekä ulkoeurooppalaisista kansoista ja kulttuureista” jatkaa hänen mukaansa Euroopan rosvo-retkelijöiden väkivaltaa. (Henriksson 1997b, 295.) Myyttiperusteisen identiteetin vastenmielisin seuraus, tai ainakin uskollinen seuralainen, on kuvitelma kulttuurien eritasoisuudesta. Myös käsitelukumajainen ’epäamerikkalaisuus’, jolle ei liene vertailukohtaa muissa kulttuureissa, syntyy Henrikssonin mukaan juuri kansallis- tai kulttuuri-identiteetin ylenmääräisestä mytologisoinnista. Samassa yhteydessä hän kritisoi myös Turneria mytologisesta



Amerikka-käsityksestä. (Henriksson 1990, 12.)

Joku voikin yllättyä, kun Henriksson ilmoittautuu haastattelussa ”hyvinkin turneriläiseksi”. Hän vahvistaa, että Turneria tulee arvostella. Individualismin ja sankarimyytin yhdistelmänä rajaseutunäkemyksessä liittyy tulkintatapaan, joka Yhdysvaltain historiassa on väheksynyt yhteisöllisistä tai rakenteellisista tekijöistä lähteviä selityksiä. Tästä otteesta poiketen Henriksson lähti itse aikoinaan tutkimaan nimenomaan liittovaltion keskushallinnon roolia intiaanisodissa.

Samaan hengenvetoon Henriksson tähdentää, että eurooppalaistyyppiset luokkasuhteisiin, taloudellis-yhteiskunnalliseen stratifikaatioon ja feodaaliajan pesänselvitykseen nojaavat teoreettiset lähestymistavat eivät sellaisenaan toimi yhdysvaltalaisen todellisuuden historiallista kehkeytymistä tarkasteltaessa. Omistavien ja omistamattomien väliset eturistiriidat ovat USA:ssa saaneet etnisistä syistä ei-eurooppalaisia muotoja. Tämä taas on osittain johtanut kaikkien sosiaalisia struktoureja, instituutioita ja kollektiiveja koskevien teorioiden hyljeksimiseen, ja suosinut yksilökeskeistä, myyttistä ja ikävän usein rasistista selitystapaa.

’Kolumbiaanisouden’ ylistäminen ja ’epäamerikkalai-

Henriksson 1994, 11-8.)

**MH:** Kyllä Yhdysvaltoja ja yhdysvaltalaisuutta voi ja pitää pyrkiä luonnehtimaan myös kokonaisuutena. Kaikki luokittelut ja kokonaisnäkemykset ovat kumminkin keinotekoisia yrityksiä laajan materiaalin ymmärtämiseksi. Tässä suhteessa voidaan ihan hyvin puhua yhtä lailla Pohjois-Amerikasta ja sen

osa-alueista Kanadasta ja Yhdysvalloista (ja Meksikosta) kuin metsäintiaanien, tasankointiaanien tai luoteisrannikon intiaanien kulttuuripiireistä.

**JST:** Mitä olennaista Amerikasta ei tiedetä?

**MH:** Yhdysvalloista tiedetään vähemmän kuin mitä halutaan tunnustaa. Tutuus hämää.

**JST:** Mitä sellaista Amerikasta aina ja kaikkialla hoetaan, mikä ei pidä paikkaansa?

**MH:** Yhdysvaltoja pidetään usein hyvin yhtenäisenä kulttuurina ja yhdysvaltalaisia yhdenlaisina ihmisinä riippumatta siitä, missä päin he asuvat.

**JST:** Onko Suomi amerikkalainen maa?

**MH:** Ei onneksi, vaikka kyllähän meilläkin on paljon yhdysvaltalaisia piirteitä, ja monet näyttävät valitettavasti lisääntyvän. Huolissani olen siitä, että helpoimmin omaksutaan sellaisia piirteitä, jotka Yhdysvalloissakaan eivät toimi tai pyritään nostamaan niitä meillä korkeam-

suuden' vainoaminen ovat rinnakkaisia ilmiöitä. Henriksen ei voi olla viittaamatta viimeaikaisiin Montanan ja Oklahoman tapahtumiin ääri-ilmiöinä, joissa Amerikan palvontaan ei sisälly enää mitään käsitystä maan historiasta tai laitoksista. Heti perään hän muistelee itsenäisyyden 200-vuotisjuhlien aikaan tehtyä kyselyä, jossa paljastui, kuinka liittovaltion virkamiehistä kiusallisen moni luuli heille esitettyä oman maansa perustuslakitekstiä otteeksi kommunistisesta julkaisusta.

Turnerin väitteen virheelliset osat tai liitokset arvelutaviin asenteisiin eivät estä sitä, että keskeinen ajatus rajamaan työntymisestä yhä syvemmälle koskemattomille seuduille sisältää Henrikssoin mukaan ohittamattoman opetuksen. Hän jäsentää ensin Yhdysvaltojen historian yhdellä mahdollisella jaottelulla seuraavasti:

Intiaanien aika  
Siirtokuntien kausi (n. 1500 - 1763)  
Vallankumouksen kausi (1763 - 1803)  
Jeffersonin ja Jacksonin aika (1803 - 1845/8)  
Sisällissodan ja jälleenrakennuksen kausi (1845/8 - 1877)  
Suurvallaksi kasvun kausi (1877 - 1914)  
I maailmansota ja suurvaltamahtin positiivisen heijastumisen kausi (1914 - 1929)  
Lamakausi (1930-luku)  
II maailmansota ja kylmän sodan kausi  
Kylmän sodan jälkeinen kausi

(Vrt. Persons 1958: Koloniaalinen uskonnollisuus 1620-1760; Amerikkalainen valistus 1740-1812; 1800-luvun demokratia 1800-60; Naturalismi 1865-1929; Nykyinen uusdemokraattinen vaihe 1929- . Crunden 1990: Paikalliskulttuurin kausi 1630-1815; Seutukulttuurin kausi 1815-1901; Kansalliskulttuurin kausi 1901-1941; Maailmankulttuurin kausi 1941-).

Sitten Henriksson vaihtaa analyyttisen näkökulman syn-teettiseen: ”Koko Yhdysvaltain historia voidaan kyllä ymmärtää läntisen ekspansion historiana.” Hän selittää, että viitisen sataa vuotta Amerikan maaperällä on eurooppalaispohjainen väestö eurooppalaisperäisin menetelmin hyödyntänyt resursseja ja samalla laajentanut asutustaan länteen päin. Amerikka edullisine, isoine jokamiehen tiloi-neen oli alunpitäen merkinnyt yksityistä maaomaisuutta pyhänä pitävälle ”eurooppalaisille mahdollisuutta euroop-palaisuuden toteuttamiseen” siten kuin se ei Euroopassa ollut mahdollista. Yhdysvaltalaiset ottivat tämän ajatte-lun omakseen: koskaan nyky-USA:n maaperällä käymätön

Kolumbus kelpaa heidän ikonikseen, siinä missä ’epäame-rikkalaisuus’ sopii leimaksi juuri aggressiivisen levittäy-tymispolitiikan arvostelijoille.

#### EUROOPPALAISEN SILMÄN MALKKA

Henriksson tähdentää, että ”perusideologiaa – eurooppa-laisten lähtöä Euroopasta – ei ole kyseenalaistettu”. Länsi-laajentumisen vain ”piti tapahtua”. Ekspansion ohitus, problematisoimatta jättäminen, tuntuu yhä. Kun asiaa tarkastelee Suomesta, voidaan havaita, että 70-luvulla yleistyneestä kehitysmaamyönteisestä ajattelusta ollaan siirrytty taas vanhaan, nyt toki EU-vetoiseen, imperialis-tisesti määrittyvään maailmankuvaan. Euroopan syntejä ei kuulu muistella. Henrikssonin mielestä olisi nimen-omaan kysyttävä, ”onko itse eurooppalaisuudessa vikaa”.

Hänen mukaansa intiaanit ovat edelleen länsimaisen rasimin perimmäinen testi. Yhtäällä näkyy näennäistä hyväksyntää, valkoisten suopeaa, mutta viihteellistä ja seremoniallistaen marginalisoivaa suhtautumista intiaa-nikulttuuriin. Eräissä Yhdysvaltain historiikkeissa intiaa-nit sentään jo esiintyvät, joskin vain pääsääntöisesti kadotakseen näyttämöltä 20. vuosisadalle tultaessa. Toi-saalla elää ja voi hyvin esimerkiksi mainosmaailmaan va-kiintunut jatkuva, enemmän tai vähemmän halventava inkkarikuvasto. Intiaanien ongelmana on Henrikssonin mielestä kaksinainen kulttuuriasema: julman villin ja ja-lon sankarin läpeensä myyttiset tyypit estävät ikään kuin molemmilta puolin intiaaneja ihmismäistymisestä val-koisten ajattelussa. Mustien orjuudesta juontava yksipuol-lisemmin huono tai alhainen maine on tehnyt heidän rehabilitaatiostaan jossain määrin selkeämmän ja parem-min edistävän ohjelman. (Ks. myös Henriksson 1986, erit. 247-55.)

Vaikka manner oli 1800-luvun lopulla vallattu Atlantil-ta Tyynellemerelle, läntinen laajentuminen jatkuu Hen-rikssonin mukaan tänä päivänäkin Alaskassa vielä hyvin-kin klassiseen malliinsa. Vuosisadanvaihteessa Yhdysval-lat ulotti mahtiaan myös muihin maanosiin, latinalaiseen Amerikkaan, Filippiineille, Havaijille. Ja toisen maail-mansodan jälkeen ekspansioajattelun voi nähdä jatkuneen amerikkalaisen läsnäolon vankistumisena ympäri maail-maa.

Henriksson muistuttaa siitä, miten Franklin D. Roose-veltin lama-ajan politiikka leimasi paitsi talouden elvy-tys esimerkiksi hätäaputoilla, myös samanaikainen raja-seutumyytin elvytys. Liittovaltio otti asiakseen muuntua itse rajaseuduksi, luoda sosiaalisin toimin keskushallin-nosta varaventiili, jonka vapaa metsästys-, viljelys- ja

paan asemaan ja merkityk- seen kuin siellä. Samoin so- velletaan yhdysvaltalaisia malleja ja käsitteitä, jotka kui- tenkin on tarkoitettu aivan toi- senlaiseen ympäristöön.

**JST:** Minkä soisit olevan suo- malaisen Pohjois-Amerikka- tutkimuksen painopistealue?

**MH:** Sellaisen yleisnäke- myksen aikaansaaminen, sel- vittäminen, ylläpitäminen, jo-

ka huomioi Pohjois-Amerikan merkityksen Suomelle, Euroop-alle ja maailmalle (tässä jär- jestyksessä).

**JST:** Mitä itse tutkit parai- kaa?

**MH:** Montaakin asiaa, muun muassa Euroopan eks- pansiota, Pyhän Laurin käy- tävää, intiaanien asemaa lainsäädännössä, yhdysvalta-

laisuutta, kanadalaisuutta, eurooppalaisuutta...

**JST:** Mitkä kolme amerikkalaista kirjaa, kolme ame-rikkalaista elokuvaa ja kolme amerikkalaista laulua tarjoaisivat aloittelijalle alustavan tajun Amerikka- ta?

**MH:** N. Scott Momadayn *The Way to Rainy Mountain*,

maailman paras intiaani- kirja, kaiken lisäksi lyhyt. Biologi Alfred Crosbyin *Columbian Exchange*, jossa Euroopan ja muun maailman yhteydet tulevat uudella ta- valla kuvatuiksi. John Steinbeckin, *Vihan hedelmät*, koska se sattuu juuri nyt.

*How the West Was Won*, loistospektaakkeli Lännen valloituksesta. *Little Big*

laidunmaa ennen oli luonnollisesti tarjonnut. Nerokkaalla poliittisella eleellä ohjattiin julkinen katse pois laman pitkittymisen aiheuttamista haitoista. Myöhemmin John F. Kennedyn käynnistämä avaruusohjelma sai nimen *New Frontier*. Henriksson puhuu ”mytologian siirrosta avaruuteen”.

Turnerin ajatus rajamaasta venyy ja jälleenmäärittäytyy kuin itse rajaseutu konsanaan. Duncan Webster on tarkastellut amerikkalaista myyttiperinnettä uusikäyttävän yhdysvaltalaisen populismin ja USA:n viihdeteollisuutta vastustavan eurooppalaisen ’amerikanisaatio’ -kriittikin välisiä kytkentöjä. Hänen mukaansa sen enempää amerikkalaisuutta kuin populaarikulttuuria ei tulisi muutta mutkitta ylistää, mutta niitä ei myöskään tule sumeilematta torjua. Ennen kaikkea ’Amerikkaa’ ja ’pop-kulttuuria’ ei tule samastaa, sillä silloin yksilotteistetaan sekä ne molemmat että myös niiden vastavoimaksi ajateltu ’eurooppalaisuus’ (tai kulloinkin kysymyksessä oleva Euroopan kansallinen kulttuuri). Yhdysvaltoja olisi paras ymmärtää ja arvostella yleisen ’Amerikka’ -käsitteen ja kulloinkin käsittelyssä olevan lokaliteetin yhteispelin ja ristiriidan valossa – Websterkin kutsuu avukseen Turnerin:



Amerikka leimasi se tosiseikka, että se ei kehittynyt eurooppalaisten lukkoonlyötyjen rajojen [borders], vaan siirtyvän rajaseudun [frontier] käsitteen mukaan. Myös kulttuurisesti Amerikassa on pikemminkin rajamaita [frontiers] kuin rajoja [borders]; siellä on helpompaa liikkua lajityyppien ja muotojen poikki ja pahki korkea/populaari-jaon.” ”Amerikkalainen kulttuuri tarjoaa sekä jatkuvuutta että moniaineksisuutta, joka esittäytyy lukuisissa perinteissä ja jatkuvassa jännitteessä ’Amerikan’ idean ja paikallisten erityisyyksien välillä. (Webster 1988, 25.)

*Man*, sen kääntöpuoli. Ja *Easy Rider*, taas uusi kääntöpuoli.

Bob Nolan / Gene Autry, *Tumbling Tumbleweeds*, äskettäin kuolleen jodlaavan cowboylaularin mestarikappale samannimisestä 1930-luvun leffasta, kuvaa upeasti yhdysvaltalaisista ideaalia sanoissaan ”lone but free”. Piikkipensas [myös ”tuulis-

pään” synonyymi] on sattuva symboli – venäläinen, vasta reilut sata vuotta sitten amerikkalaistunut rikkaruoho! *America the Beautiful*, jonka tekstissä tulee esiin yhdysvaltalainen luonnonihailu, sävelmässä mahtipontisuus. Bruce Springsteenin *Born in the USA*, pomon kriittinen näkemys isänmaastaan: sanoja kannattaa kuunnella, et-

## KIRJALLISUUS

- Billington, Ray Allen 1981, *Land of Savagery. Land of Promise. The European Image of the American Frontier in the Nineteenth Century*. Norton, New York & London.
- Boorstin, Daniel J. 1958, *The Americans. The Colonial Experience*. Cardinal, London 1988.
- Crunden, Robert M. 1990, *A Brief History of American Culture*. SHS, Helsinki.
- Dolan, Frederick M. 1994, *Allegories of America. Narratives Metaphysics Politics*. Cornell University Press, Ithaca & London.
- Gavin, W. J. & T. J. Blakeley 1976, *Russia and America. A Philosophical Comparison. Development and Change of Outlook from the 19th to the 20th Century*. Reidel, Dordrecht.
- Greene, Jack P. 1993, *The Intellectual Construction of America. Exceptionalism and Identity from 1492 to 1800*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Hegel, G. W. F. 1973, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 2, Red. E. Moldenhauer & K. M. Michel (1970). Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Henriksson, Markku 1986, *Alkuperäiset amerikkalaiset. Yhdysvaltain alueen intiaanien, inuitien ja aleutien historia*. Gaudeamus, Helsinki.
- 1990, *Siirtokunnista kansakunnaksi. Johdatus Yhdysvaltain historiaan*. Gaudeamus, Helsinki.
- 1994, *Kotka ja vaahteranlehti. Johdatus Pohjois-Amerikan tutkimukseen*. Helsingin yliopiston Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus, Lahti.
- 1997a, ”Kaupunkilaisia kaikki tyynni. Amerikkalainen ekseptionismi ja eurooppalainen mieli”. Teoksessa *Arvot, analyysi, tulkinta*, toim. Marjatta Hietala, Jarmo Oikarinen ja Hannele Virtala. SHS, Helsinki, 195-200.
- 1997b, *Toinen aalto. Eurooppalaiset rosvo- ja löytöretket Amerikoissa*. Gaudeamus, Helsinki.
- 1998, *Amerikan tiellä - Route 66*. Alfamer, Helsinki.
- James, William 1897, ”Robert Gould Shaw. Oration”, *The Works*, Vol. 11, 64-77.
- Kero, Reino & Auvo Kostiaainen & Keijo Virtanen 1991, *Uuden maailman jättäläinen. Yhdysvaltain historia*. Otava, Helsinki.
- Kurtz, Paul 1966, *American Thought Before 1900. A Sourcebook. From Puritanism to Darwinism*. MacMillan, New York.
- Persons, Stow 1958, *American Minds. A History of Ideas*. Rev. ed. Krieger, New York 1979.
- Reich, Robert B. 1987, *Tales of A New America*. Times, New York.
- Tuchman, Barbara W. 1988, *The First Salute*. Ballantine, New York.
- Webster, Duncan 1988, *Looka Yonder. The Imaginary America of Populist Culture*. Routledge, London & New York.
- West, Cornel 1989, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*. The University of Wisconsin Press, Madison.

tei erehdy useimpien tavoin pitämään kappaletta ylistysvirtenä Yhdysvalloille.

**JST:** *Mihin sitten tulisi käyttää seuraavat viisi vuotta, jota näin syntynyt Amerikka-käsitys parhain päin täydentyisi ja tarkistuisi?*

**MH:** Melkein kaikki teokset antavat yksipuolisen kuvan, vaikei välttämättä

väärää. Paljon lukemalla ja paljon yhdysvaltalaisien kanssa keskustelemalla ja itse USA:ssa tutkimusmatkailemalla voisi seuravaan viiden vuoden aikana päästä ehkä jonkinlaiseen tulokseen. Itse olen hommaa harrastanut enemmän tai vähemmän kohta 50 vuotta, ja alan pikkuhiljaa tietää, mitä kaikkea en vielä tiedä.

# ”I BELIEVE IN AMERICA”

## – Hollywood-terapiaa amerikanismin kriiseihin

*Coppolan elokuva Kummisetä (1972) alkaa painokkaalla repliikillä ”Uskon Amerikkaan” valkokankaan ollessa vielä pimeä. Hetken kuluttua puhujan kasvot ilmestyvät lähikuvaan, ja hän alkaa kertoa tarinaansa. Kysymyksessä on Yhdysvaltoihin muuttanut italialainen siirtolaismies, joka on tullut pyytämään Don Vito ”Kummisetä” Corleonelta, mafiaperheen patriarkalta, ”oikeutta” eli kostoa tyttärensä raiskausta yrittäneelle poikajoukolle. Lopulta Kummisetä suostuukin laittamaan apurinsa asialle miehen luvattua vaalia ystävyyttä aikaisempaa paremmin.*

Coppolan elokuvan aloitusrepliikkiä voisi pitää oikeastaan koko amerikkalaisen populaarielokuvan mottona. Hollywood on rakentanut kansakunnan myyttiä ja terapoinut sen konflikteja kenties tehokkaammin kuin mikään muu representaatiojärjestelmä kuluvalta vuosisadalla. Niinpä sen historiaan on kirjoitettu myös amerikkalainen mentaliteettihistoria, kansakunnan toiveet ja pelot, uhkakuvat ja fantasiat.

Nykyiset muodikkaat reseptikeskeiset kulttuuriteoriat ovat jo aikaa sitten hylänneet viestinnän ns. lääkeruiskumallin, joka oletti populaariviihteen aivopesevän yleisöään. Nykyisin uskotaan enemmän kulttuurituotteen suosion syntyvän siitä, että se puhuttelee joitakin enemmän tai vähemmän tiedostettuja tarpeita vastaanottajien tajunnassa. Siten myös Hollywood-genret ovat syntyneet kekeilemällä, yrityksen ja erehdyksen kautta. Kun yksittäinen studio havaitsi jonkin tarinakaavan kolahtavan yleisöön, samaa tuottoisaa formulaa hyödynnettiin nopeasti pienin variaatioin uusissa elokuvissa. Kun naapuristudio huomasi tämän, myös siellä alettiin tehdä samanlaisia tuotteita – siihen asti kunnes lippuluukuilla väki väheni. Näin syntyivät Hollywoodin genret ilman, että sen paremmin tuottajat kuin yleisökään varsinaisesti tiedosti, mihin kyseisen tarinakaavan suosio perustui.

Viime aikoina on yhteiskuntatieteellisessä viestinnän tutkimuksessa saavuttanut suosiota ns. ritualistinen mediateoria, jota ovat kehittäneet etenkin James Carey, Daniel Dayan ja Elihu Katz.

Populaarielokuvan tutkimuksesa ritualismi on kuitenkin tuttua jo parin vuosikymmenen takaa. Ns. ritualistinen genreteoria pohjaa Claude Lévi-Straussin myyttiteoriaan ja lähtee siitä, että Hollywood-genret ovat nykypäivän myyttisiä rituaaleja. Niiden kautta amerikkalaisyleisö hoitaa kulttuurisia konfliktejaan, vahvistaa

kansakunnan myyttiä ja ylistää ”amerikanismia”.<sup>1</sup> Kun kuitenkin muistetaan amerikkalaisen elokuvan suosio kaikkialla länsimaissa, voisi väittää, että Hollywood-genret ovat yleisemminkin länsimaisen ihmiskäsityksen ja kulttuurisen mytologian ritualistisia ylistyslauluja. Toisaalta Hollywoodin klassisen kauden (n. 1930-1960) jälkeen – ja jo sen aikanakin – televisio on enenevästi ominut näitä elokuvan ritualistisia funktioita, joten samoja näkökulmia voidaan soveltaa myös suosittuihin televisio-genreihin.

### Pyssy- ja pusugenret

Miten amerikkalainen populaarielokuva sitten toteuttaa tätä myyttistä tehtäväänsä? Roland Barthes, lévi-straussilaisen populaarikulttuurintutkimuksen pioneeri ja siinä mielessä myös ritualistisen genreteorian taustahahmo, näki *Mythologies* -teoksessaan (engl. Hill & Wang 1957) myytin/mytologian keskeisenä tehtävänä sosiaalisen kokemuksen luonnollistamisen, ”historia muuttuu luonnoksi” (s. 129). Toisin sanoen tietyt tavoitteet ja ongelmanratkaisumallit muuttuvat läpinäkyviksi, ei-ideologisiksi ”on sanomattakin selvää” -diskursseiksi. Tätä logiikkaa seuraten Hollywood-genrejen tehtävänä on siis nostaa esiin kulttuurin ajankohtaisia konflikteja ja tarjota niihin amerikkalaisuuden mytologiaa vahvistavia ratkaisuja. Kunkin ajankohdan suosikkigenrejä tarkastelemalla päästään näin käsiksi kansakuntaa sillä hetkellä askarruttaneisiin ongelmiin.

Tarkastellaanpa muutamia käännekohtia amerikkalaisen elokuvan mentaliteettihistoriassa ritualistisen genreteorian näkökulmasta ja katsotaan, miten Hollywood on hoitanut kansakunnan kriisejä. Klassisen kauden lajityypit jaetaan tavallisesti kahteen lajaan peruskategoriaan, joita olen leikkisästi ja epätieteellisesti nimittänyt pyssy- ja pusugenreiksi. Edelliset viittavaat perinteisesti miesten suosimiin toiminnallisiin lajeihin (mm. sota-, rikos- ja lännenelokuvat), jälkimmäiset puolestaan etenkin naisten harrastamiin romanttisiin genreihin (mm. musikaalit, melodraamat ja rakkauselokuvat).

Pyssygenret käsittelevät yleensä yhteiskunnan järjestystä horjuttavia ulkoisia uhkia ja myyttiseksi ratkaisuksi tarjotaan väkivaltaa. Pusupuolella taas ritualisoidaan tavallisimmin seksuaaliseen käyttäytymiseen liittyviä arvoja moraalikonflikteja ja sovitut hoidetaan loppusuudelmalla. Esimerkiksi 1930-luvun pusukategorian suosikkeja olivat Yhdysvalloissa musikaalit ja *screwball* -komediat. Mitä niistä voidaan päätellä? Pusugenrejen suurena myyttisenä tehtävänä voi yleisesti ottaen pitää oikean seksuaalisen käyttäytymisen määrittelemistä sekä sopivien heteroparien löytämistä amerikkalaista kulttuuriperintöä jatkamaan. Niinpä puritaanisen Tuotankoodin, Hollywoodin itsesensuurijärjestelmän, vallitessa musikaali ritua-



liso tyypillistä eroottista lähestymis- ja välttämisleikkiä laulun ja tanssin keinoin. Samalla puututtiin myös miesten ja naisten seksuaalisen käyttäytymisen eroihin. Moneissa musikaalissa usean partnerin kanssa tanssia – lue: seksiä – harrastanut ”music man” haluaa lopulta tanssia vain Sen Oikean kanssa, ja tämä puolestaan oppii sankarilta fyysistä – eli seksuaalista – itsensä ilmaisemista.

*Screwball* -komediat puolestaan käsittelivät 1920-luvulta lähtien voimistunutta kaupunkilaisten sinkkunaisten tasa-arvoistumista (ns. *flapper* -ideologia) ja sen tuomaa sukupuoliroolien murrosta. Salamannopeana sinkoilevan verbaalikomiikan ja fyysisen *slapstickin* sävyttämässä *screwball* -maailmassa sankaripari kohelsi tasaveroisena (tai usein naisen ehdoilla), mutta loppujen lopuksi avioliitto oli *flapper* -tytönkin tähtäimessä. Parisuhde nähtiin nyt siis työoveruuteen verrattavana kumppanuutena: avioliitto hoidettaisiin samalla tasa-arvon periaatteella, jolla sankaripari selvisi ulkomaailman kohelluksestaan.

## Suuret Syntiinlankeemukset

Genre-elokuvien myyttisestä maailmasta päätellen 1900-luvun amerikkalaista kulttuuria on ravistellut kaksi suurta mullistusta, joita olen nimittänyt Suuriksi Syntiinlankeemuksiksi. Pidän nimitystä soveliaana siksi, että kumpaankin amerikkalainen populaarielokuva on reagoinut terapia- ja eheytyspyrkimyksillä. Tarkoitin toista maailmansotaa sekä 1960-luvun arvomurrosta.

Noin vuodesta 1940 lähtien Hollywood-elokuvassa alkaa esiintyä tyyliisuunta, jolle ranskalaiskriitikot antoivat myöhemmin luonnehdinnan *film noir*, musta elokuva. Kysymyksessä ei ole varsinaisesti itsenäinen lajityyppi, vaan todellakin tyylipiirteiden valikoima, joka esiintyy useammassakin genressä, erityisesti ns. kovaksikeitettyssä dekkarissa, rikoselokuvassa ja melodraamassa. *Noirille* ovat ominaisia amerikkalaiselle elokuville epätyypillinen pessimismi ja kyynisyys, tumma visuaalisuus, poikkeavat tajunnantilat, takautumarakenne sekä ns. *femme noire*. Viimeksi mainittu tarkoittaa tunteetonta ja laskelmoivaa naishahmoa, joka käyttää eroottista vetovoimaansa itsekäisiin ja rikollisiin päämääriinsä pyrkien suistamaan sankarin tuohon.

Ilman kummempia kulttuurianalyysyjä voi päätellä, että *noir* ilmensi amerikkalaista pettymystä toisen maailmansodan tragediiaan: edellisestä, vain parin vuosikymmenen takaisesta maailmanpalosta ei siis opittu mitään. Takautumarakenne puolestaan konkretisoi vallitsevaa tunnestraktuuria. *Noir* -elokuvat alkavat usein traumaattisesta nykyhetkestä, jossa kaikki on jo valmiiksi pielessä, ja elokuvan tarina pyrkii vain selvittämään syitä surulliseen tilanteeseen. Siis tuttua juttua sota-ajan lehdistä ja muista medioista.

Entäpä *femme noire*? Feministitutkijat ovat tulkinneet

tämän inhan naishahmon miesten pelkojen heijastumaksi. Sota-aikahan merkitsi todellista murrosta amerikkalaisessa sukupuolijärjestelmässä – murrosta, joka ei kunnolla enää koskaan ”eheytnyt”. Kun Yhdysvallat liittyi sotaan ja miehiä lähti meren taa, mm. kotirouvia värvättiin teollisuuteen ja toimistoihin täyttämään miesten vakansseja. Sodan päätyttyä naisia yritettiin palauttaa nyrkin ja hellan väliin, mutta työelämään mieltyneistä naisista aluksi peräti 70 % jäi myös sinne. Niinpä tutkijat ovat päätelleet, että *femme noire* on yksinkertaisesti sodasta lomalla käyneiden tai palanneiden miesten kauhufantasia äkillisesti itsenäistyneestä, ”tuntemattomasta” *sweet-heartista*, joka on vieläpä vallannut miehen reviirin.

## Mamismista Likaiseen Harryyn

Tätä sodan tuomaa sukupuolijärjestelmän murrosta amerikkalainen elokuva (ja televisio) yritti sitten ”hoitaa” oikeastaan läpi 1950-luvun. Jo 1940-luvun alussa ilmestyneessä kirjassaan *The Generation of Vipers* Philip Wylie oli syyttänyt etenkin amerikkalaista radiota ”mamismista” (*momism*), miesten esittämisestä naisten hallitsemina ”selkärangattomina ääliöinä”. Kirjan uudessa painoksessa 1950-luvun alkupuolella Wylie lavensi mamismi-syytökset myös televisioon, vaikka etenkin tv:n tilannekomediat (sitcomit) sentään pyrkivät palauttamaan perinteistä ydinperheideaalia – äiti kotona, isä töissä – perheenpään roolia tosin keveästi karnevalisoiden.

Hollywood otti kuitenkin tämän miehen ja ydinperheen kriisin tosissaan. Jopa toisen maailmansodan kynnyksellä suursuosioon noussut ja selkeitä me/hyvät vastaan Toinen/pahat -asetelmia lietsonut perinteisin pyssygenre eli western reagoi esittämällä roolistaan epävarmoja mies-sankareita kuten Nicholas Rayn elokuvan *Johnny Guitar* (1954) nimihenkilö: tämä on vaihtanut fallisen pyssynsä kitaraan, kun taas aggressiiviset naiset ratkovat kiistojaan ase kädessä.

Selvimmin näitä kriisejä heijastelivat kuitenkin 1950-luvun puolivälissä suosioon nousseet perhe- ja sukumelodraamat, joiden buumi osui siis yksin uuden amerikanismin hajottavan uhkakuvan, rock-kulttuurin nousun kanssa. Nicholas Rayn *Nuori kapinallinen* (1955) käsittelee ”mamismia” varsin suoraan: James Deanin esittämän kapinallisen identiteettikriisi johtuu puuttuvasta miehenmallista, kun ”isä onkin äiti” eli puuhastelee kotona essu edessään vaimoaan passaten. Amerikkalaisen kulttuurin jatkuvuus on siis vaarassa, sillä uuden sukupolven ahdistuneet miehet vaikuttavat kyvyttömiltä myyttiseen tehtäväänsä. Samaa problematiikkaa terapoivat myös sellaiset etelävaltioihin sijoittuvat sukusaagat kuin Douglas Sirkin *Tuuleen kirjoitettu* (1957), jossa öljy-yrityksen (vrt. *Dallas* ja *Dynastia*) perillinen osoittautuu epäkelvoksi suvun (työn) jatkajaksi steriiliytensä ja alkoholisminsa takia.

Jos siis amerikkalaisen arvomaailman kriisiä rituaalisitettiinkin 1950-luvun elokuvissa näillä perheen ja suvun sisäisillä ongelmilla, varsinainen vastareaktio nähtiin vasta 1970-luvulla – toisen Syntiinlankeemuksen jälkeen. 1960-luku poliittisine murhineen, Vietnameineen, hippiliikkeineen, kuulentoineen sekä seksuaalisine ja rodullisine vallankumouksineen merkitsi rajuinta kulttuurimurrosta 1900-luvun amerikkalaisessa kulttuurissa. Hämmennyksestä ja tarpeesta palauttaa status quo kertoo sellaisten elokuvien kuin *Kummisetä* (1972) ja *Dirty Harry* (1972) suosio.

Kumpikin elokuva viestii ideologista sanomaa, jonka mukaan liberaali lepsiilu oikeusjärjestelmässä on mennyt

liian pitkälle. Sekä komisario Harry Callahan että Kummisetä Corleone haluavat pistää pahikset kuriin vanhatestamentillisella silmä silmästä, hammas hampaasta -moraalilla: tappajat tapetaan, pahoinpitelijät kärsikööt juuri samalla tavalla kuin uhrinsakin. Kumman elokuvan syyttävä sormi kohdistuu enemmän tai vähemmän tietoisesti myös perinteisen sukupuolijärjestelmän järkkymiseen.

*Dirty Harry*n psykopaattitappaja on pitkätukkainen ”hinttari”, ja *Kummisedän* megasuosion vaitan johtuvan – ei eksoottisesta mafiakulttuurista vaan – siitä, että se salli kurkistuksen maailmaan, jossa suvun ja perheen arvot vastasivat yksi yhteen perinteisen myyttisen amerikanismin ihanteita. Toisaalta koko trilogia voitiin nähdä metaforana tuon ideologian rapautumisesta vaikkapa Vietnamin sodan ja 1960-luvun arvomurroksen myötä. Samalla *Kummisetä I* heijasteli myös Vietnam-trauman mukanaan tuomaa yleispatävän moraalien suhteellistumista amerikkalaisessa mentaliteetissa. Corleonen perhe nähtiin ilmeisesti jonkinlaisena amerikkalaisuuden mikrokosmoksena (”I believe in America”): suvun sisäinen harmonia ja onni olivat etusijalla ja niitä uhkaavat viholliset jouti vaikka tappaa – kuten kommunistit Vietnamin. Samasta postmodernista moraalien lokalisoitumisesta kertoo myös tv-sarja *Dallasin* maailmanlaajuinen suosio 1980-luvulla; sarja oli eräänlainen siivottu *Kummisetä*-variaatio.

Vietnamin sotaahan käytiin sitten yhä uudestaan 1980-luvun Hollywood-tuotteissa, ja perimaskuliinisuuttakin palautettiin kunniaan saman vuosikymmenen eksessiivisissä muskelielokuvissa mm. Sylvester Stallonen ja Arnold Schwarzeneggerin voimin. Jos naisetkin olivat niissä jo lihaksikkaita, niin miehet olivat vielä lihaksikkaampia: siis sukupuolet järjestykseen yksinkertaisella kehonrakennuskisalla.

Kenties ”lopullinen” ratkaisu 1900-luvun amerikanismin kriiseihin nähtiin kuitenkin pyssygenre-elokuvassa *Independence Day* (1996). Siinä USA julistautui eksplisiittisesti maailman johtovallaksi, jonka neuvokkaat poliitikot, tehokkaat sotavoimat ja tasokkaat tiedemiehet pelastavat voimansa yhdistämällä maailman mistä tahansa kriisistä. Vaikka elokuva näennäisesti vaaliikin utopiaa kansakuntien ykseydestä ja yhteisestä taistelusta ylivoimaisia alieneja vastaan, juuri amerikanismin keskeiset symbolit (Vapauden patsas, Valkoinen talo, Manhattantin pilvenpiirtäjät) esitetään elokuvan alussa uhattuina. Niiden henkinen perintö ID4:n lopussa myös pelastetaan. Itse asiassa *Independence Day* on perimmältään vuosisadan amerikkalaisen mission finaali, amerikanismin voiton päivä.

#### Nootti:

1. ”Amerikanismi” tarkoittaa tässä monen tutkijan mielestä hämmästyttävän yhtenäisenä säilynyttä, puritanismista lähtenyttä ja nykyisellään pohjimmitaan valkoista keskiluokkaista mytologiaa Yhdysvaltojen missiosta maailmassa. Siihen kuuluvat mm. ”amerikkalainen unelma” eli jokaisen mahdollisuus nousta varauteen syntyperästään riippumatta, yksilöllisyys ja yksilön vastuu, ehdoton tasa-arvoisuus lain edessä, pitkälti monogamiseen ydinperheideologiaan perustuva seksuaalimoraali. Suureksi osaksi tämä mytologia on kirjattu jo Yhdysvaltojen perustuslakiin (mikä saattaa selittää sen ideologisen voiman), ja sitä edustavat julkisuudessa myös Yhdysvaltojen presidentit puoluekannastaan riippumatta.

Tuija Modinos

# A m e r i Ladies first!

*Tuskin arvasi William Labov (1972) sivutessaan rappia kirjassaan Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular, että se vuosikymmenen loppuun mennessä ja erityisesti 1980-luvulla musiikkiteollisuuden ja MTV:n vauhdittamana nousisi Amerikan suurkaupunkien kaduilta yhdeksi populaarimusiikin ja -kulttuurin merkittävimmistä vaikuttajista niin Yhdysvalloissa kuin maailmanlaajuisesti. Näin kuitenkin kävi, ja 1980-luvun puoliväliin mennessä myös Suomessa tunnettiin nimet Sugar Hill Gang, Kurtis Blow, Grandmaster Flash & the Furious Five sekä Public Enemy, ja rappaamisen saloihin pääsi asian harrastajien ja tutkijoiden lisäksi perehtymään myös laaja yleisö - nekin, jolla ei aiemmin ollut ollut kosketusta rappiin ja hip hop -kulttuuriin. Ja 1990-luvun taitteeseen mennessä myös rapin naisartistit kuten Queen Latifah, Salt-N-Pepa että MC Lyte löivät itsensä läpi niin Amerikassa kuin Euroopassa.*

**V**uonna 1997 julkaistu afroamerikkalaisen kirjallisuuden kaanonin kattava kartoitus ja kokoelma ei jäänyt ajastaan jälkeen. *The Norton Anthology of African American Literature* -kirjan suullista traditiota esittelevään osaan sisällytettiin spirituaalien, gospelin, bluesin, jazzin ja työlaulujen ohella myös osio rap-lyriikasta. Siihen mahtui Grandmaster Flash & the Furious Fiven ja Public Enemyn rinnalle myös Queen Latifah. Paljon piti kuitenkin tapahtua, ennen kuin rap kanonisoitiin osaksi afroamerikkalaista kirjallisuustraditiota, ja ennen kuin rapparit omien levytys- ja levitysväyliensä lisäksi pääsivät osalliseksi valtavirtamedioiden tuotantokoneistoa ja ohjelmistoa. Ensimmäisten joukossa teki 1980-luvun taitteessa levytyssovimuksen suuren levy-yhtiön kanssa. Hän myös sai kuvansa maxi-singlen kanteen, millä ennen MTV:n tuloa oli artistin urakehityksen edistämisen kannalta aivan toisenlainen merkitys kuin nykyisin. Blow joutui sopimuksen myötä luonnollisesti taiteilemaan oman musiikkiinsa ja sanoitustensa ilmaisuvapauden ja levy-yhtiön asettamien rajoitusten välillä – asia, johon hän itse otti myöhemmin kantaa kappaleessaan ”I’m chillin’” (1986).

Vuosikymmenellä, jota on medioiden nopean kehityksen ja MTV:n läpimurron vuoksi luonnehdittu voimakkaan visualisoitumisen kaudeksi myös musiikkiteollisuudessa, rap muotoutui yhdeksi vastavirraksi populaarimusiikin valtavirran sisälle. Tämän vastavirran sisällä oli kuitenkin myös omat kuohunsa. Vaikka naisetkin rappasivat, vei oman aikansa, ennen kuin Queen Latifah pääsi levyttämään ”Ladies first” (1989) -kappaleensa, ja fanit vaatimaan seksivalistusta tai rasismis-



# kk a t o i s i n :



ta, seksismistä ja väkivallasta luopumista Salt-N-Pepan ja monien muiden suosikkirappareidensa vauhdittamana ja näiden sanoja mukaellen. Katson sen tähden hetken taaksepäin, ennen kuin hahmottelen naisartistien rap -musiikkia ja -lyriikkaa yhtenä 1990-luvun amerikkalaisista diskursseista.

**Should we start a life of crime? - Oh no, it's party time!**

*Don't push me 'cause I'm close to the edge / I'm trying not lose my head / Say What? /*

*It's like a jungle sometimes, it makes me wonder / How I keep from going under...*

(Grandmaster Flash & the Furious Five 1982: "The Message")

Vaikka rap 1980-luvulla nousi suuren yleisen tietoisuuteen Yhdysvaltain suurkaupunkien nuorten – ja vähän vanhempienkin – yhteiskuntakritiikkinä ja toisaalta yhtenä mustien nuorten yhteisöllisyyden ilmauksena, sen juu-

ret ulottuvat muun muassa Bessie Smithin rappaamiseen, Cab Callowayn ja Louis Armstrongin scat -lauluun, puhumattakaan afro-amerikkalaisen suullisen tradition, roudon ja muun musiikin perinteestä. Juuristaan, urbaanista soundi- ja (kieli)kuvamaailmastaan tietoinen, dialoginen rap -lyriikka raottaa edelleen näkymää toisenlaiseen Amerikkaan. Nykyhetken erojen, erilaisuuksien ja eriarvoisuuksien monisäikeisyyden kuvaamisen lisäksi rap usein kurottaa myös omaan historiaansa ja koko amerikkalaisen yhteiskunnan menneisyyteen käsitellessään nuorten mustien ongelmia. Rasismi, poliisiväkivalta, huumeet, rikollisuus, vankilat, seksi, köyhyys ja koulutus tai sen puute ovat teemoja, joita rapparit toistuvasti käsittelevät teksteissään.

Karkeasti 1970-luvun lopun ja 1980-luvun alun rap voidaan jakaa kahteen suuntaukseen. Hip hop -kulttuuria ja juhlintaa korostavaa, rap -lyriikalle ominaista rituaalista kehumista ja toisaalta pilkkaamista hyödyntävää suuntausta edustavat mm. Sugar Hill Gangin varhaiset levyt, kuten "Rapper's Delight" (1979), joilla kilpailevat DJ:t ottavat mittaa toisistaan verbaalisesti ja kannustavat yleisöään pitämään hauskaa. Yhteiskunnallisesti kantaa ottavaa suuntausta taas edustavat esimerkiksi Grandmaster Flash & The Furious Five, Public Enemy ja N.W.A. (Niggahs Wid Attitude). Toisaalta rapin jakaminen näihin kahteen pääsuuntaukseen ei suinkaan tarkoita, etteivätkö yksittäiset artistit olisi tehneet molempiin suuntauksiin lukeutuvaa musiikkia, tai etteikö yksittäinen kappale voisi olla sekä yhteiskuntakriittinen että bailaamiseen kehottavaa, soveltuvaa ja käytettyä musiikkia.

Esimerkiksi Kurtis Blow kritisoi amerikkalaista yhteiskuntaa ja Carterin kauden sisäpolitiikkaa sekä ennakoivat tulevaa taloudellista ahdinkoa kappaleessaan "Hard Times" (1980), mutta silti tämä rytmisen ja melodinen kappale soveltuu erinomaisesti tanssilattioiden taitureiden taustamusikiksi. Myös Blown "Party Time" (1980) -nimetään ja näennäisestä kepeydestään huolimatta – sivuaa juhlimisen ohella yhteiskunnallisia ongelmia, köyhyyttä ja toimeentulon rajalla taistelevien nuorten varsin rajallisia keinoja selvittää niin materiaalisesti kuin henkisestikin päivästä toiseen. Rapin kumoukselliset, yhteiskuntakriittiset ja tummat sävyt löytyvät myös Grandmaster Flash & The Furious Fiven 1982 julkaistusta kappaleesta "The Message", joka on kelpuutettu afroamerikkalaisen kirjallisuuden antologiaankin yhtenä esimerkkinä rap -lyriikasta. Antologian toimittajat vertaavat kanonisoimaansa raplyriikkaa realismien kirjallisuuteen ja korostavat rapin merkitystä sen raa'an ja julman todellisuuden kuvaajana ja dokumentoijana, jossa mustat lapset ja nuoret elävät tämän hetken suurkaupungeissa.

Vaikka rapilla on omat musiikilliset erityispiirteensä, kuten verbaalinen akrobatia, sämplääminen, voimakas bassokomppi ja rytmi, niin kerronnan keinot esimerkiksi yhteiskuntakritiikin esittämiseksi vaihtelevat. Siinä missä "The Message" maalaa realismin tyylikeinoin kuvaa



suurkaupunkien ghettojen elämästä ja siellä asuvien synkistä tulevaisuuden näkymistä, Kurtis Blow tulittaa kuulijoitaan usein asettamalla vastakkain mielikuvia ihanne Amerikasta ja sen arkisesta todellisuudesta. Esimerkiksi Blown kappale ”America” (1985) alkaa uskollisuudenvallalla, muistutuksella siitä, että Amerikka on demokraattinen maa, jossa kaikilla on oikeus onneen, vapauteen ja tasa-arvoon. Alun ideaalikuva siirtyään kuitenkin viivyttelemättä kyseenalaistuksiin, viittauksiin Martin Luther Kingistä sekä presidentti Kennedystä, joita edelleen ryydittävät Reaganin sekä Nixonin puheista pätkäistyt valat ja tyhjät lupaukset, jotka on upotettu amerikkalaista ulko- ja sisäpolitiikkaa kritisoivan lyriikan osaksi. Kieli- ja mielikuvien vastakkainasettelu kyseenalaistaa myös sitä logiikkaa, jolla amerikkalaisuuden diskurssi legitimoivalan ja väkivallan käyttöä, joskin ehkä säyseästi näin 1990-luvun näkökulmasta katsottuna. Astetta rankempaa ja sen vuoksi myös suuremman kritiikin kohteeksi joutunutta *rap*-lyriikkaa edustaakin 1990-luvulla suurta suosiota saavuttanut *gangstarap*, joka on aiheuttanut paljon kohua niin *hip hop*-yhteisöjen sisällä kuin niiden ulkopuolellakin lähinnä väkivaltaisuuksensa ja seksististen naiskuvien vuoksi. Esimerkiksi Ice Cuben *AmeriKKKa’s Most Wanted* sisältää terävää yhteiskuntakritiikkiä, mutta sitä on kritisoitu myös hyytävän misogynisistä asenteista (Light 1991, 869).

### Gangstarap, naiset ja amerikkalainen keskiluokka

*Hip hop*-yhteisöjen ulkopuolella *gangstarap* on joutunut ennen kaikkea amerikkalaisen keskiluokan hampaisiin. Jo 1980-luvulla se reagoi populaarimusiikin arveluttaviin sisältöihin vedoten ajatukseen nuorista vaikutuksille alttiina yleisönä. Kärjistetysti voidaan sanoa, että Tipper Goren aloitteesta ja johdolla amerikkalainen keskiluokka ja rockin edustajat ottivat mittaa toisistaan vuonna 1985 istunnossa, jossa todisteltiin *rap*- ja rock-sanoitusten, -levykansien ja -musiikkivideoiden seksistisyyden ja väkivallan, sekä niiden mahdollisten haittavaikutusten puolesta ja vastaan. Tilaisuudessa puheenvuoron pitänyt Frank Zappa moitti PTA:n edustajia muusikkojen elinkeinon harjoittamisen ja sanavapauden rajoittamisesta. Hän ei juuri lämmennyt ajatukselle siitä, että levyt luokiteltaisiin lapsille sopiviin ja sopimattomiin. Zappa huomautti kärkevästi, että pian kai vaadittaisiin seksismistä ja väkivallasta varoittavien luokitusten lisäksi myös merkintää siitä, että levy on juutalaisten tekemä. (GH 1985, 54.) Zappan näkemyksen mukaan luokitteluun nojaaminen väistämättä johtaa siihen, että joku jossain myöhemmin käyttää (mieli)valtaa ja määrittelee kyseenalaisin perustein mikä kaikille muille on sopivaa ja sopimatonta. Käydyn keskustelun seurauksena musiikkiteollisuus taipui merkitsemään lapsille ja nuorille sopimattomat levyt ja CD:t varoitustarroilla. Zappa osui kritiikissään tietyllä tavalla naulan kantaan, sillä ensimmäinen albumi, joka merkittiin varoitustarralla, oli Ice T:n *Rhyme Pays*, ja vuoden 1989 PMRC:n (Parent’s Music Resource Center) lista albumeista, joihin vaadittin varoitustarraa, sisälsi vain mustien artistien musiikkia (Lusane 1993, 52).

Kaiken tämän jälkeen vuoden 1994 istunto *gangstarapin* mahdollisista vahingollisista vaikutuksista sitä kuunteleeviin nuoriin alkoikin puheenjohtaja Herbert Kohlin huomautuksella siitä, että kyse ei todellakaan ole sensuurista, eikä kaikkea musiikkia leimata arveluttavaksi, vaan tarkoitus on tällä kertaa keskittyä *gangstarappiin* ja tiettyihin sanoituksiin, jotka voidaan luokitella väkivaltaisiksi, rastisiksi, anti-semitistisiksi tai naisia halventaviksi (GH 1994, 1). Ja toisin kuin vuoden 1985 istunnossa kiistan molemmat osapuolet puhuivat nyt myös *rapin* taustoista, kontekstista ja historiasta pureutuen kysymykseen siitä, kenellä on valta nimetä ja määritellä sopivuuden rajat.

Vaikka istunnon varsinaisena aiheena oli *gangstarapin* väkivaltainen ja seksistinen kuvasto ja sen mahdolliset vaikutukset amerikkalaisiin nuoriin, huomio kiinnittyi asian käsittelyn kuluessa myös naisten asemaan *rapin* tekijöinä ja tuottajina. Kiista *rapin* naiskuvista on sotkuinen vyyhti. Julkisuudessa on jopa esitetty sellaisia mielipiteitä, että seksististen naiskuvien arviointi ja määrittäminen, sekä *rap*-musiikin muuttaminen näiltä osin on naisten asia, koska naiset siihen parhaiten pystyvät. Vastakkaisen näkemyksen asiasta taas esitti istunnossa puheenvuoron pitänyt professori Michael Eric Dyson, joka korosti sitä, että naiset yksin eivät voi saada muutosta aikaan, sillä niin suurten kuin riippumattomienkin levyhtiöiden johtajat ovat edelleen miehiä. Muutoksen toteuttamista ei siksi voi sälyttää vain naisartistiteille, joille levy-yhtiöt viimekädessä sanelevat tekemisen ehdot. (GH 1994, 29; Lusane 1993, 54.)

Kaikista vaikeuksista huolimatta *naisrapparit* ovat saaneet musiikkiaan julkaistua, etenkin 1980-luvun puolivälin jälkeen, ja heidän menestyksensä on kiistaton. Salt-N-Pepan debyyttialbumi *Hot, Cool and Vicious* (1986) rikkoi tuplaplatinan rajan. MC Lyten albumi *Paper Thin* (1988) möi ensimmäisen puolen vuoden aikana yli 125,000 kappaletta, vaikkei sitä soitettu radiossa nimeksikään. Salt-N-Pepan single *Expressions* möi kultaa ensimmäisellä viikolla, ja pysyi Billboardin rap-listojen ykkösenä yli kaksi kuukautta. (Rose 1997, 304.) Monet *naisrapparit* ovat avoimesti asettuneet dialogiin naisia halventavan lyriikan kanssa, ja kyseenalaistaneet stereotyyppiset naiskuvat – joskin *naisrappareiden* verbaliset ja visuaaliset keinot seksististen naiskuvien purkamiseksi tai niiden haastamiseksi ovat saaneet yhtä ristiriitaisen vastaanoton kuin Madonnan tuotanto konsanaan.

### ”Stereotypes they got to go”

toteaa Queen Latifah varsin monimerkityksisessä ja monikerroksisessa musiikkivideossaan ”Ladies First”, joka kertoo mustien naisten historiasta, merkittävydestä ja nainaisuudesta. *Rapin* useimmiten varsin maskuliinista maailmaa vasten ei ehkä kuitenkaan ensimmäiseksi tule ajatelleeksi, että *rap* ja naisartistien *rap*-musiikkivideot voivat toimia myös feministisen diskurssin välineenä. *Rapin* mieltäminen ennen kaikkea äärimaskuliiniseksi ei ole mitenkään yllättävää. Ensimmäiset *rap*-musiikkia esittelevät populaarit ja akateemiset kirjoitukset käsittelivät miesartistien musiikkia ja lyriikkaa. Naiset esiintyivät

näissä artikkeleissa lähinnä silloin, kun analysoitiin *rapin* tai musiikkivideoiden sisältöjä. Vielä viisi vuotta sitten Robin Roberts (1994, 245) huomautti, että kolme tuon ajankohdan viimeisintä *rap* -musiikkia käsittelevää julkaisua jättivät naisartistit huomiotta. Tätä asiaa on kommentoinut myös *rap* -artisti Ms Melodie huomauttamalla, että naiset puuttuvat *rapin* kirjoitetusta historiasta, vaikka naiset ovat aina *rapanneet* siinä missä miehetkin, bileissä, kadunkulmissa, koulunpihalla, ja puistoissa – mies*rap*-parit vain pääsivät ensimmäisenä levyttämään, ja sitä kautta kirjoitettuun historiaan (Rose 1997, 304). Stereotyyppiä ajattelua löytyy siis *rap* -lyriikan lisäksi musiikkibisneksen käytännöistä sekä monien asiasta kirjoittavien tutkijoiden ja toimittajien tekemien rajausten ja valintojen taustalta.



Sen lisäksi, että *naisrapparit* ovat *rapin* historiassa jääneet marginaaliin, eivät he juuri näy silloinkaan kun kirjoitetaan naisista ja naisten asemasta populaarimusiikissa. Esimerkiksi E. Ann Kaplan (1987), Lisa Lewis (1993) ja Cathy Sewichtenberg (1993) ovat nostaneet kirjoituksissaan esiin MTV:n ja musiikkivideon naisartistielle tarjoamat mahdollisuudet naisyleisön tavoittamiseen ja feministisen diskurssin harjoittamiseen, mutta näissäkin kirjoituksissa *rap* -artistit ovat jääneet vähemmälle huomiolle. Kuitenkin 1980-luku, erityisesti sen loppupuoli, toi myös *naisrappareille* mahdollisuuden suurten yleisöjen saavuttamiseen, vaikka MTV ensi alkuun harjoittikin ohjelmapolitiikkaa, joka syrji sekä naisartistiteja että mustia esiintyjä. Vasta kilpailevien yritysten uhka, syytökset suoranaisesta rasismista ja yleisön odotukset esitettävien musiikkivideoiden suhteen – sekä tietenkin Michael Jacksonin valtaisa menestys – johtivat siihen, että musta musiikki ja artistit, myös *rapparit* ja *hip hop* -kulttuuri pääsivät MTV:n kautta globaaliin levitykseen.

#### Let's talk about sex, baby...

*Let's talk about sex, baby /  
let's talk about you and me  
Let's talk about all the good things  
and the bad things that may be...*

(Salt-N-Pepa 1990: Let's talk about sex)

1980-lukuun on viitattu naisartistien voimakkaan esiin nousun vuosikymmenenä. MTV:lle ja musiikkivideoille on annettu suuri merkitys naisartistien määrän ja näkyvyyden lisääntymisessä. Mutta asialla on myös toinen puolensa. Edelleen valitettavan moni video ylläpitää ja luo seksistisiä ja stereotyyppisiä naiskuvia. Silloinkin kun naisartisti pyrkii luomaan itsensä näköistä diskurssia, hän on kasvokkain sen tosiasian kanssa, että samalla kun musiikkivideo tarjoaa välineen feministisen diskurssin harjoittamiseen, se myös keskittää huomion kuvaan. Tämä taas on merkinnyt ja edelleen merkitsee monelle

naisartistille viime kädessä sitä, että hänen musiikkinsa ja lyriikkansa eivät saa ansaitsemaansa huomiota. Myös varhaisen feministisen elokuva- ja televisiotutkimuksen ja teorian näkökulmasta huomion kiinnittyminen naisen kuvaan ja naiseen kuvana on ongelmallista, onhan (miehisen) katseen kohteena olemisen sanottu objektivoivan naisen.

Monille *rap* -artisteille, niin miehille kuin naisillekin, 1980-luvulla asemansa vakiinnuttanut *rap* on kuitenkin ennen kaikkea tehokas informaation ja valistuksen väylä, jopa silloinkin kun se on siirtynyt osaksi kaupallista musiikkibisnestä levyjen, musiikkivideoiden ja MTV:n myötä (Fiske 1996, 185-186). Public Enemy Chuck D onkin sanonut, että *rap* on mustien CNN (Lusane 1993, 48). *Rap* on muuttunut katukulttuurin olennaisesta osasta myös musiikkibisneksiksi, ja sitä kautta joutunut jossain määrin tinkimään "autenttisuudestaan" musiikkibisneksen ehdoilla. Se on kuitenkin tuonut rahaa esittäjilleen, mustien

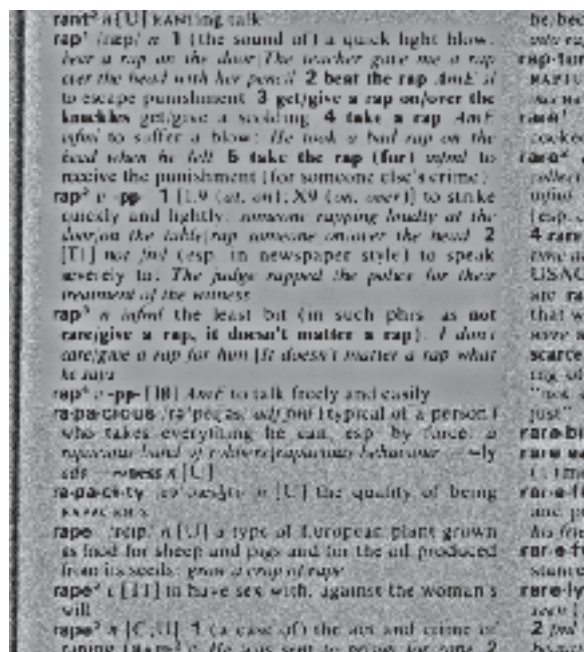
riippumattomien levyhtiöiden pyörittäjille ja tuottajille – siis myös omalle yhteisölleen (Roberts 1994, 252). Ja vaikka katseen kohteeksi asettuminen ei ole naisartistielle ongelmattonta, *rap* ja musiikkivideot ovat tarjonneet taloudellisen hyödyn lisäksi naisartistielle oivan keinon harjoittaa naisten - ja koko yhteisön – elämänlaadun parantamiseen tähtäävää valistusta.

*Rap* mahdollistaa sekä verbaalisen taituroinnin ja musiikillisen viestin välittämisen, ja musiikkivideot moninkertaistavat tämän moniäänisyyden visuaalisen ilmaisun, niin elekielen, kuvakielen ja -symboliikan kuin elokuvaallisten koodien avulla. Monet *naisrapparit* ovat hyödyntäneetkin tämän mahdollisuuden moniääniseen kerrontaan, ja esittäneet kärkevää kritiikkiä seksismia, rasismia ja väkivaltaa kohtaan, sekä nostaneet esiin muita amerikkalaisen yhteiskunnan epäkohtia. Kuten Queen Latifah toteaa kappaleessaan "Ladies first" (1989):

*The ladies will kick it, the rhyme is wicked  
Those who don't know how to be pros get evicted  
A woman can bear you, break you, take you  
Now it's time to rhyme, can you relate to  
A sister dope enough to make you holler and scream?*

#### Shake your thang!

Naisten *rapin* kyseenalaistavan, kumouksellisen ja oppositionaalisen esitystavan ymmärtäminen edellyttää ainakin jonkinasteista tietoa siitä sukupuolten välisestä taistelusta, jota *rap* -lyriikka siteeraa. Miesartistien juhlintaa, tanssia, itsekehua ja funkahtavaa elämäntyyliä korostava *rap* jakaa naiset usein kategorisesti kahtia niihin, joiden kanssa heilutaan aamyön tunteina, ja niihin, jotka vie-



dään kotiin äidille näytettäväksi. Tämän kaksijakoisen naiskuvan yölliseen elämään kiinteästi kuuluvat naiset esiintyvät sanoituksissa lähinnä välttämättöminä koristeina, objekteina ja hyödykkeinä, joita voi kohdella miten vain. Toisaalta naiset kuvataan vaarallisina ja petollisina kaunottarina, jotka seksuaalisuudellaan pyrkivät hallitsemaan miehiä ja juonittelevat mieheltä vain rahat, auton ja mielenrauhan. Stereotyyppisine naiskuvineen seksistinen *rap* verbalisoi sen naisen seksuaalisuuden pelon, jota nuoret miehet tuntevat kuvittelemiensa syöjättärien ja kauনিiden naisten edessä. (Rose 1997, 305).

Vastineissaan tällaiseen *rappiin* naisartistit verbalisoivat ja visualisoivat omaa seksuaalisuuttaan ja valtaansa avoimesti. Naisten *hardcore rap*, jota edustavat esimerkiksi Bytches With Problems ja Hoes With an Attitude, pyrkii sanoituksissaan ratkomaan naisiin kohdistuvan väkivallan ja muun vallankäytön antamalla samalla mitalla takaisin (Lusane 1993, 54):

*Wait until he goes to bed  
then give him three to the head  
leave his motherfucking ass for dead*  
(Bytches With Problems 1900: Shit Popper)

Sen sijaan *naisrapin* pehmeämpää linjaa edustavat artistit ottavat kantaa miesten *rapin* seksistisiin naiskuviin omalla tavallaan. Nämäkään naiset eivät kiellä seksuaalisuuttaan, vaan korostavat sitä, tuoden kuitenkin samalla esiin sen, etteivät he käytä seksuaalisuuttaan rahan ja materian hankkimiseksi, vaan haluavat miehiä, joille tunne-elämä on tärkeää. Kaiken tämän kruunaa kuitenkin varoitus siitä, että näiden vahvojen, hyvän itsetunnon omaavien ja itsestään ylpeiden naisten kanssa ei parane leikkiä, sillä heillä ei ole tarvetta eikä halua sekaantua miehiin, jotka haluavat heiltä vain seksiä. *Naisrapparit* rakentavat itsensä näköistä kuvaa naisista myös kyseenalaistaen vallitsevat kauneusihanteet. Lisäksi he korostavat taloudellista ja emotionaalista itsenäisyyttään kääntäen näin *miesrappareiden* seksistisen uhkakuvan naisesta ylösalaisin. Kuten Salt-N-Pepa ja En Vogue toteavat kappaleessaan "Whatta man" (1994), vain sellainen mies kelpaa, joka osaa ottaa naisen tarpeet huomioon.

Toisin kuin päivän lehtiä lukemalla voisi ajatella, *naisrapparit* ovat sanavalmiita ja kunnioitettuja henkilöitä omassa yhteisössään. *Rap* -musiikin väärintulkinnat joutuivatkin usein siitä, että sanoituksia tulkitaan irrallaan siitä kontekstista, jossa ne ovat syntyneet. Kuitenkin *rap* jopa *gangsta*- ja *hardcore* -muodoissaan kertoo siitä sosiaalisten ristiriitojen ja jännitteiden urbaanista maailmasta, jossa ghettonuoret elävät ja jossa *rap* syntyy, osana afroamerikkalaista signifiikaation, uudelleenkontekstualisoinnin, kollektiivisen muistin ja vastarinnan perinnettä.

Tämän perinteen jatkajina mustat naiset käyvät *rap* -lyriikassaan dialogia yleisönsä, yhteisönsä ja *miesrappareiden* kanssa. He käsittelevät aiheita naisten seksuaalisuudesta, satunnaisista suhteista ja uskollisuudesta, emotionaalisesta sitoutuneisuudesta, uskottomuudesta, huume-kaupasta, rotupolitiikasta, ja mustien historiasta tavalla, joka kyseenalaistaa muun muassa vallitsevat käsitykset seksuaalisuudesta, heteroseksuaalisuudesta ja ruumiillisuudesta (Rose 1997, 304). Naisten *rapissa* korostuu heidän riippumattomuutensa, itsenäisyytensä ja miesten epäoikeudenmukaisuuteen kohdistuva kritiikki. *Naisrapin* kumouksellinen potentiaali on usein kuitenkin mitätöity lokeroimalla naisartistit samaan kategoriaan *miesrappareiden* kanssa. Heidän feministinen ja yhteiskunta-

kriittinen lyriikkansa on sivuutettu toteamalla, että he pärjäävät tässä esiintymisen lajissa, koska ovat "kovia jätkeä".

### It's my thang!

*Naisrapin* kirjo vaihtelee *hardcoresta* näennäisen kevyeseen, ja silti suurkaupunkien todellisuutta kommentoivaan musiikkiin tai afrosteriseen, mustien naisten historiaa ja merkitystä korostavaan yhteiskuntakritiikkiin. Haastaessaan miehet *hip hop* -kulttuurin edustajina ja *rappajina* mustat naiset vastustavat rasismia ja naisiin kohdistuvaa väkivaltaa, naisten seksuaalista esineellistämistä ja naisten kulttuurista näkymättömyyttä. *Rap* toimii tärkeänä julkisen tilana mustille naisille, ja sen välityksellä he tavoittavat niin yhteisönsä naiset kuin miehetkin. Mustat *naisrapparit* eivät kuitenkaan mielellään nimeä itseään feministeiksi, sillä he haluavat erottautua valkoisesta, keskiluokkaisesta liberaalifeminismistä, jonka he kokevat vieraaksi omassa yhteisössään ja joka heidän mielestään ei pysty ratkaisemaan heidän ongelmiaan.

Kertoessaan Amerikkaa toisin mustat *naisrapparit* kiinnittävät huomiota niin nais-, rotu-, kuin luokkakysymyksiin. Ongelmat, niiden ratkaisut ja niistä kertominen tapahtuvat kuitenkin mustan yhteisön perinteeseen nojaten ja sen ehdoilla. Mutta oman yhteisönsä lisäksi mustien naisten *rap* tavoittaa valtavirtamedian välityksellä myös laajemman, jopa globaalin yleisön, joka niin halutessaan kuulee ja kuuntelee, mistä Amerikan suurkaupunkien ongelmassa on kysymys. Vaikka *rap* sellaisenaan ei voi tuhoata tai pelastaa amerikkalaista yhteiskuntaa tai niitä mustia yhteisöjä, joista se kumpuaa, se ei siis myöskään jää pelkäksi rahan tekemisen ja nopean rikastumisen keinoksi. Tämän puolesta puhuu jo se, että *rap* ei jäänyt ohimeneväksi ilmiöksi. Se vakiinnutti asemansa amerikkalaisen populaarikulttuurin valtavirrassa jo 1980-luvulla. *Rap* on myös osoittanut kykynsä muuttua tilanteen vaatimusten mukaan. Dialogisuudessa on viimekädessä *rapin* voima amerikkalaisen kulttuurin ja yhteiskunnan kuvajana ja haastajana.

### Kirjallisuus

- Fiske, John 1996. *Media matters. Race and gender in U.S. Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gaar, Gillian 1992. *She's a rebel. The history of women in rock*. Seattle: Seal Press.
- Gates, Henry Louis Jr. and Nellie Y. McKey 1997 (toim.). *The Norton Anthology of African American Literature*. New York: W.W Norton & Company.
- GH 1985. Hearing before the Committee on Commerce, Science, and Transportation, United States Senate, Ninety-ninth Congress, First Session on Contents of Music and the Lyrics of Records. September 19, 1985. S.HRG. 99-529. Washington: U.S. Government Printing Office.
- GH 1994. Hearing before the Subcommittee on Juvenile Justice of the Committee on the Judiciary United States Senate. One Hundred Third Congress, Second Session to Examine the Violent and Demeaning Imagery in Popular Music on American Youth. February 23, 1994. S.HRG. 103-1005. Washington: U.S. Government Printing Office.
- Kaplan, E. Ann 1987. *Rocking around the clock. Music television, postmodernism and consumer culture*. London: Methuen.
- Lewis, Lisa 1993. Being discovered: the emergence of female address on MTV. Teoksessa Frith, Goodwin & Grossberg (toim.), *Sound & Vision. The music video reader*. London: Routledge.
- Light, Alan 1991. About a salary or reality? - Rap's recurrent conflict. *The South Atlantic Quarterly* 90:4, Fall 1991, 855-870.
- Lusane, Clarence 1993. Rap, race and politics. *Race & Class*, 35:1, 41-56.
- Roberts, Robin 1994. "Ladies first": Queen Latifah's Afrocentric Feminist Music Video. *African American Review*, vol.26, no2, 245-257.
- Rose, Tricia 1997. Never trust a big butt and a smile. Teoksessa Brunson, D'Acci & Spigel (toim.), *Feminist Television Criticism. A reader*. Oxford: Clarendon Press.
- Schwichtenberg, Cathy (toim) 1993. *The Madonna Connection. Representational politics, subcultural identities, and cultural theory*. Boulder: Westview Press.

# Taka-ajatuksia

## (Dis)United States of a Merry Car

*Richard Rorty tuo maahansa, Emersonin, Jamesin, Deweyn ja itsensä jatkoksi, aivan tiettyä Nietzscheä: ei inhimillisiä uhrauksia vähäteltyttä profettaa, vaan platonismia ja hegelismia pilkannutta ja kielen ja moraalintutkijaa. Emersonilaisimmallaan, loitompana metafyyssistä ja historiallisista kamppailuista, Nietzsche olisi Rortyn mukaan "rakastanut amerikkalaista projektia: kuinka keksiä yhteiskunta, joka kohtelisi tasa-arvoisesti viimeistä ihmistä ja intohimoista itsensä asettajaa ja luoja, yhteisö, jossa yhdenkään ei ole lupa tehdä väärin toiselle". (Rorty 1992.)*

An - - -

*Freundin! - sprach Columbus - traue  
Keinem Genueser mehr!  
Immer starrt er in das Blaue,  
Fernstes lockt ihn allzusehr!  
Muth! Auf offnem Meer bin ich,  
Hinter mir liegt Genua.  
Und mit dir im Bund gewinn ich  
Goldland und Amerika*

*Stehen fest wir auf den Füßen!  
Nimmer können wir zurück.  
Schau hinaus: von fernher grüßen  
Uns Ein Tod, Ein Ruhm, Ein Glück!*

- - - lle

*Nainen! koetti Kolumbus selittää  
Et saa turvata genovalaiseen!  
Sinessä hän vii pyö ja siniseen jää,  
kaukaisinta kaipaa aina uudelleen!  
Ulapalla! On oltava rohkea!  
Jätimme sataman, Genovan, maan!  
En löytäisi ilman sinua  
kultamaahan, Amerikkaan.*

*Seiskäämme jaloillamme!  
Paluuta ei ole. Saamme kaksin kokea  
omat etäiset ottajamme,  
yhden kuoleman, kunnian, onnea!*

(Nietzsche, heinä-elokuu 1882, KSA 10, 12)

### Nietzsche ja Amerikka

*Iloisessa tieteessä* Amerikka mainitaan kulttuurina, jossa korostuvat roolit ja arkistettu näyttöleminen. Se muistuttaa "Perikleen Kreikkaa". Esi- ja jälkifeodaaliset tapaukset poikkeavat eurooppalaisesta, säätyjaon vahvistamasta uskosta kiinteisiin identiteetteihin. Avital Ronell toteaa Nietzschen kielteisen arvion, mutta sanoo tämän itse painottaneen koettelu, hypoteesejä, löytöä, uskallusta. *Iloinen tiede* puhuu "lyhyiden tottumusten" puolesta. Ronellin mielestä Nietzsche keksi "kalifornialaiseen tapaan elämäntyylyjä". Hän kehitti 'eksperimentaalisen valmiuden' ja 'koepaikan' käsitteet suhteessa Amerikkaan. Ronell väittää, että tästä "kokeilujen aikakauden" ajattelijasta tuli itsestäänkin "jollain tapaa amerikkalainen", renessanssihahmo *jack-of-all-trades*. (Ronell 1995, 214-20; FW 295 & 356, KSA 3, 535-6 & 595-6.)

Liberalisti de Tocqueville oli intoutunut suorastaan kommunistiseen kuvaukseen amerikkalaisesta työnjaosta: USA:ssa oli vaivatonta vaihtaa ammattia ja asemaa (*grande facilité à changer d'état*), tarttua hetkeen ja sovittaa tarpeet tilanteisiin. Vaikka "erityislaatuiset ihmiset ovat kovin harvassa", puutetta hyvittää amerikkalaisen kelpo yleiskuntoisuus: "Hänen kyvykkyytensä on yleisempi, hänen älynsä piiri laajempi." (de Tocqueville 1835-40, I, 307.)

Amerikasta Nietzschen tekstit puhuvat paljonkin, kun taas de Tocqueville jää yhteen suopeaan viittaukseen: "Viimeisen sadan vuoden hienoimmat päät, Hume ja Galiani, olivat valtion palveluksessa: kuten Stendhal ja Tocqueville" (KSA 11, 442). Yksilöimätön tuomio amerikkalaisille ajattelijoiden langetetaan ohimennen teoksessa *Ecce homo* (KSA 6, 287). On paras katsoa tarkemmin tämän 'amerikkalaisimman' eurooppalaisen lausumia.

Nietzsche arvosti jo nuorena lukemaansa Emersonia, jota muistiinpanoissa kuvataan jopa "vuosisadan ajatuksekkaimmaksi kirjoittajaksi" (KSA 9, 602). Tämä ei estä Nietzscheä syyttämästä Kantin ja "monien amerikkalaisienkin" edustamaa 'transsendentalismia' toismaailmallisuuteen johtavasta tavasta asettaa sydän järjen edelle (KSA 12, 254). Erään merkinnän mukaan saksalaiset turmelivat Carlylen ja tämä Emersonin (KSA 8, 588). Muista amerikkalaisista suositaan Twainin huumoria (KSA 9, 365), ivataan Poen pessimismia (esim. KSA 13, 601) ja mainitaan lännenkertoja Bret Harte "amerikkalaisen elämän" "rumuuden", "naiiviuden", "vapautuneisuuden", "täyteläisyyden" ja "voiman" kuvaajana (KSA 9, 338).

"Amerikan preeriat" saattavat edustaa Nietzschen kirjoituksissa äärimmäistä takapajulaa (KSA 8, 212; vrt. KSA 13, 244). Mutta teoksessa *Der Wanderer und sein Schatten* (1880) selvitetään käsitteiden 'moderni', 'eurooppalainen' ja 'amerikkalainen' jaettua alaa. "Kulttuurikäsite" 'Eurooppa' kattaa kreikkalais-roomalaiset ja juutalais-kristilliset sivilisaatiot uutta "tytärmaata" myöten. Yhdysvalloista tulee avain eurooppalaisuuden ymmärtämiseen. Kun Saksassa talouspolitiikka on yhtä poikkeustilaa tai ylimenokautta, johon vain "vaivalloinen historiallinen tutkimus" tuo selkeyttä, Amerikassa "yhteiskuntaruumiin lähtökohtaiset ja normaalit liikunnot voidaan vielä silmin nähdä ja jäljittää". (MA II/2, 215 & 287, KSA 2, 650 & 682.) Läntisen Euroopan ja pohjoisen Amerikan ykseys näkyy 'vapaa-ajattelun' kritiikeissä. "Uudet filosofit" ja "kokeilijat" eroavat edukseen euro-amerikkalaisista *libres penseurs* -joukoista. (JGB 44, KSA 5, 60-1; EH 3, KSA 6, 319; KSA 11, 558).

Kirjassa *Menschliches, Allzumenschliches* (1878) irvittää aitosaksalaista vastavalistusta. Se erkanelee niin

”ranskalaisen kumousinnon ylikansallisista ajatuksista” kuin ”englantilais-amerikkalaisen valtio- ja yhteiskunta-uudistuksen selväjärkisyydestä”. (MA II/1, 171, KSA 2, 451.) Toisaalla erotetaan Hegelin ja de Tocqueville’in tapaan, mutta Baudelaire’iin viitaten, pohjoisamerikkalainen valtiotaito eteläamerikkalaisesta *désordre bouffonista* (KSA 13, 91). Muistiinpanoissa luonnehditaan myös amerikkalaista naisen kunnioittamista siirtomaille tyypillisenä, niukkojen resurssien arvostamisena (KSA 8, 448-9) ja kiinnitetään ainakin kerran huomiota intiaanien korkeakulttuureihin (KSA 10, 325).

Mutta Nietzsche Amerikka-lausumien tyypillisiin aihe on kiire, hyöriä, härdeli, vilinä, vauhti, touhu ja pyrkyryys. *Menschliches* purkaa ärsykeherkkää amerikkalaista moderniuutta:

*Moderni rauhattomuus.* – Länttä kohta mentäessä moderni liikkuvuus kasvaa aina vain suuremmaksi niin, että amerikkalaisesta Euroopan asukkaat kokonaisuudessaan näyttävät rauhanomaisilta ja nautiskelevilta olennoilta, siinä missä nämä itse pörräävät toistensa lomitse kuin mehiläiset ja ampiaiset. Liikkuvaisuus lisääntyy niin, että korkeakulttuuri ei enää ehdi kypsyttämään hedelmiään; ikään kuin vuodenajat seuraisivat toinen toistaan liiallisella kiireellä. Milloinkaan ennen ei toimeliaista, toisin sanoen rauhattomista, ole ollut näin väliksi. Ihmiskunnan luonnetta jalonnaessa kuuluukin välttämättömiin korjauksiin, että mietiskelevää osatekijää suuresti vahvistetaan. Silti jokaisella yksilöllä, jolla sydän ja pää ovat rauhaisia ja vakaita, on oikeus uskoa, että hän ei omista ainoastaan hyvää luonnetta, vaan yleishyödyllistä hyvettä, ja että hän tämän hyveen säilyttäessään palvelee suorastaan korkeampaa tehtävää. (MA I 285, KSA 2, 232.)

Aiemman luonnoksen valossa ongelma piilee siinä, että ajattelu Amerikassa sen kuin niukentuu ja käy Euroopassa umpimähkäiseksi. Amerikkalaisten omana vastavetona ”liiketoiminnan vakavuudelle”, käytännölliselle päättelylle ja ”takaa-ajon, voiton ja itseensä menemisen kuivuudelle ja intohimolle” mainitaan eräänlainen mystisviritteinen este-etiikka, luottamus kauneuden rauhoittavaan voimaan (KSA 8, 306 & 357).

1880-luvun puolivälin merkinnöissä ’kiire’ ja ’pinnallisuus’ kuvataan mahdollisina esteinä USA:n ”maailmanmahdille”. Huolimatta ”loppuunkulumisen” riskistä aavistellaan vallanjakoa slaavien ja anglosaksien kesken. Saksalaisten tilannetta pohditaan korostamalla Venäjän-yhteistyötä sekä ”englantilaisen kansanedustusperiaatteen”, ”kristillisten perspektiivien” ja ”amerikkalaisen tulevaisuuden” mahdottomuutta (KSA 11, 42 & 215 & 238-9).

Teos *Fröhliche Wissenschaft* ei sisällä ainoastaan jo todettua Amerikka-jaksoa yksilöiden uskosta irtonaisuuteensa: ”jokainen yrittää, improvisoi, yrittää uudelleen, yrittää ilokseen, [...] kaikki luonto lakkaa ja taide alkaa...” Aiemmassa osiossa hoppu ja haipakka kuvataan ”paheeksi”, joka näyttää räikeytensä kultaryntäyksessä, mutta ilmenee kaikessa amerikkalaisessa työssä. Ilmiötä ei nyt kuvata eurooppalaisuuden perversioksi, vaan osin intiaaniperäiseksi ”villeydeksi”, joka jo uhkaa ”viilinnyttää vanhaa Eurooppaa” ja tehdä siitä hengettömän. Kellon keskeisyys, pörssikurssien ja päivälehtien rytmi, tilaisuuksien menettämisen krooninen kammo ja tekemättömyyden mahdottomuus tuottavat ”lattean ilmeisyyden” tai silminnähtävyyden imperatiivin. Se tekee lopun seremonioista, ”viihdytyksen hengestä”, ”seura- ja taidenautinnoista” ja

”kaikesta otiumista”. Työlle, voitonpyynnille ja nopeusennätyksille uhrattu elämä ajaa hengen läkähdyksiin ja ruumiin väsyksiin, johtaa epäilemään kaikkia iloja (alkaen niiden nimittämistä ”virkistystarpeiksi”) ja inhoamaan joutilasta mietintää. (FW 356 & 329, KSA 3, 595-6 & 556.)

Nykymuotoista euro-amerikkalaista yhteiskuntaa leimaa Nietzsche julkaisuunkin saattaman toteamuksen mukaan ”kiihkeys” ja ”vallanjano”, ja siten unelma vallattomuuden anarkkisesta onnesta (M 271, KSA 3, 213). Jo 70-luvun vihkoissa mainittiin ”kauhea vaara”, jonka yhtäältä Amerikan *Getreibe* ja toisaalta ”ryhdytön oppineitten kulttuuri” muodostavat (KSA 7, 423). Todetaan ”uuden barbarian” uhka ja luonnostellaan uusajattelijuus: ”eurooppalais-amerikkalaisen levottomuuden” ja ”aasialaisen mietiskelevyyden” muodostama ”yhdistelmä ratkaisisi maailmanarvoituksen” (KSA 8, 306).

Amerikasta tuli tärkeä osa Nietzsche eurooppalaista itsekritiikkiä. Preussin reunalla syntynyt, mutta keisarialaisuuden Sveitsin kansalaisuuteen vaihtanut ja saksalaisuutta ikimuistoisesti herjannut slavo- ja frankofiili Kreikka-spesialisti ja aasialaisajattelun harrastelija oli hyvin varustettu ’vanhan’ ja ’uuden’ maailman problematisointeihin. Amerikkalaisen elämänmuodon ja sosiaalisen todellisuuden monet piirteet, kuten rahan (KSA 11, 457), viestintämuotojen (KSA 13, 117) ja teknologian (KSA 13, 91) nouseva merkitys, huomioidaan poikkeamina eurostandardeista etenkin niiden sisältämän nopeudenmuutoksen kautta. Amerikkalaistutkija Gary Shapiro onkin nimittänyt Nietzscheä ”kuljetuksen ja kommunikaation pihdeissään pitämäksi” filosofiksi, jolle keskisen ja eteläisen Euroopan kiskoverkko, rautatieaikataulut ja postinkulku olivat elimellinen osa ajattelun aineellista perustaa ja merkitysyhteyksiä (Shapiro 1989, 1).

Amerikka – kuten antiikki, itämaat, Venäjä, naiset, lapset, nuoret, vanhukset, päihteet, sairaudet, hulluudet, unet, intohimot – oli maailman järkevän järjestämisen reunaehto ja rajatapaus. Ehkä se oli poikkeusten poikkeus, eurooppalaisen tyypillisyyden pystyvin haastaja. Amerikka pakotti tyyppisiä ja tyypillisyyksiä etsivän ajattelumallin kiihdyttämiseen ja kyseenalaistamiseen.

#### Auto-amerikointi

[...] *can't you hear that motor turnin'?*  
*automobile comin' into style*  
*comin' down the road for a country mile or two*  
*so happy just to see you smile*  
*underneath the sky of blue*  
*on this new morning, new morning*  
*on this new morning with you [...]*

(Bob Dylan, ”New Morning”, *New Morning*, 1971.)

Ronell puhuu Nietzschestä ’koeajon’ filosofina, vaikka tämän ”amerikkalaisesta” ajattelusta puuttui vielä nopeuden ja itseliikunnan nykyään ilmeisin ja amerikkalaisimmaksi koettu ajattelullinen takaa-ajon väline. Auton asemasta amerikkalaisuudessa kertoo ”autokuningas” Lee Iacocca *Autoelämäkerta*. Iacocca pyytää lukijoiden tukea Vapaudenpatsaan remonttihankkeelle, jonka johtoon presidentti Reagan oli hänet nimittänyt. Toisen polven amerikkalaisena hän viittaa ummikkoitalialaisiin vanhempiinsa, ja puhuu kansasta, joka kaipaa työn ja oikeudenmukaisuuden perusarvoja: ”Muistakaa, jos ette mitään muuta, niin ainakin se, että Kristoffer Kolumbus, isäni ja minä olemme ikuisesti kiitollisia”. Luvussa ”Kuinka tehdä Amerikasta jälleen suuri” hän kaavailee toimia, jotka es-

täisivät OPECia nöyryyttämästä Amerikkaa ja tekisivät maalle taas mahdolliseksi ”olla voiman ja vapauden vertauskuva”. (Iacocca 1984, 338-56.)

Polttoaine, vääntövoima ja esteetön eteneminen vahvistavat perusamerikkalaisen yksilön ja suuramerikanismin yhteisiksi ytimiksi. ”Eurooppalaisimmaksi” amerikkalaiskirjailijaksi mielletty Paul Auster (jonka mukaan parhaan amerikkalaiskirjailijan, Melvillen, teoksilla ei ole mitään tekemistä amerikkalaisen kirjallisuuden kanssa) on haas-



tattelussa valittanut fasismin ja voimapolitiikan nousua Yhdysvalloissa. Eikä hänen mukaansa kansaa yhdistä enää muu kuin kerääntyminen sellaisten älyttömyyksien äärelle kuin O. J. Simpsonin televisioitu takaa-ajo.

Auton aikakauden ensimmäisiä romaanikirjailijoita oli John Dos Passos, amerikkalaisen modernin urbanismin, teknologian ja kaupallisuuden kuvaaja. Dos Passos kuuluu samaan kirjailijapolveen kuin Fitzgerald, Hemingway, Faulkner, Wolfe, Steinbeck tai runoilijat Pound, Jeffers, Eliot, Cummings ja Crane. Joskus nähdään vaivaa, jotta Dos Passos saataisiin irti sosialismista ammentaneista vanhemmista aikalaisista Theodor Dreiser ja Upton Sinclair. Yhtä hyvin tehdään pesäeroa Sinclair Lewisin satiirisiin poroporvarikuvauksiin tai Jack Londonin tapaan yhdistää anarko-sosialismi, nietscheläisyys ja amerikanismi. Vasemmistosympatioistaan huolimatta Dos Passosin väitetään olleen aina ’pienen ihmisen’ puolella mitä hyvänsä poliittista aatetta vastaan.

Harvardin käynyt Dos Passos julkaisi myös ei-fiktiivisiä teoksia Yhdysvaltain historiasta. Upton Sinclair taas laati 1900-luvun ensikymmenellä selvitykset maansa lehdistön ja teollisuuspolitiikan kehityksestä ja Wolfe muistetaan teoksesta *The Face of a Nation*. 30-luvun sosiaaliin epäkohtiin *Vihan hedelmillä* puuttunut Steinbeck puolestaan julkaisi 60-luvulla kuvateoksen *America and Americans* vain muutama vuosi matkakirjan *In Search of America* jälkeen. Kynäveljiensä tapaan portugalilaislukuisella, chicagolaissyntyisellä Dos Passosilla oli päähänpintymä Amerikasta:

U.S.A. on viipale mannerta. U.S.A. on joukko osakeyhtiöitä, erinäisiä ammattiyhdistysten järjestöjä, sarja vasi-kannahkaan nidottuja lakeja, radioverkko, elokuvateatteriketju, lista pörssinoteerauksia liitutaululla, kirjasto täynnä vanhoja sanomalehtiä ja kuluneita historiankirjoja marginaaleihin kynäiltyine vastalauseineen. U.S.A. on maailman suurin jokilaakso, jota vuoret ja kukkulat reunustavat. U.S.A. on liuta suurisuisia virkamiehiä ylenmääräisine pankkitileineen. U.S.A. on monta

miestä kuopattuina univormuissaan Arlingtonin hautausmaalla. U.S.A. on kirjaimet osoitteen lopussa, kun ollaan poissa kotoa. Mutta enimmäkseen U.S.A. on ihmisten puhetta. (Dos Passos 1936, xix.)

Tuo päähänpintymä on ollut osa eurooppalaisuudesta irtautuvan ja siihen irtiottonsa hetkellä nojautuvan kulttuurin (itse)ymmärrysponnistuksia. Londonin yhteiskunnalliset esseet toimitettiin otsikolla *American Rebel*, runoilija William Carlos Williamsin tekstejä otsakkeella *In the American Grain* ja kirjeitä tittelillä *The American Idiom*. Dreiserin päiväkirjat koottiin nimellä *American Diaries*, mutta hän oli sentään julkaissut romaanin *An American Tragedy*. Kustantajat haluavat varmistaa amerikkalaisen kirjallisuuden amerikkalaisuuden. Lewisin *Babbitt* sai suomalaisessa laitoksessaan alaotsikon *Tarina amerikkalaisesta miehestä* ja John Updiken *Rabbitt Redux* puolestaan käännettiin meillä muotoon *Amerikkalainen tarina*.

Dreiserista – ellei jo Henry James nuoremman *The Americanista*, Emersonin ”American Scholar” ja ”Young American” -esseistä tai Anne Bradstreetin *The Tenth Muse Lately Sprung up in America* -runoista (1650) – lähtee suuri linja. Se ulottuu Gertrude Steinin *The Making of Americansin* ja Norman Mailerin kirjojen *An American Dream* ja *Oswald's Tale. An American Mystery* kautta Bret Easton Ellisin *American Psychoon* saakka. Etenkin Mailer kirjoineen ja muine projekteineen kehollistaa vertaamattomaa rupeamaa, rypeämää ja repeämää amerikkalaisen identiteetin ytimessä.

Frederick M. Dolan viittaa Mailerin *Harlot's Ghost* -teokseen (1991) ”eepisenä romaanina sodanjälkeisestä Amerikasta” ja kertoo käsittelevänsä itsekin samoja teemoja:

”tulkinnallisesti avoimen maailman luoma tila vallalle; fantasmoille ja simulacrumille täysimääräisesti luovutetun politiikan piilevä metafysiikka; maailmansa tulkinnallista moniselitteisyyttä vähentämään pyrkivien poliittisten toimijoiden tarve lisätä luottamusta metafysiikalla allegorioilla; Amerikan asettaminen tällaisten kokemusten etuoikeutuksi tyssijaksi; fiktion välttämättömyys tilanteen synnyttämien monisyisten ironioiden huomioimisessa”.

Dolania kiinnostaa ”kansallisen identiteetin diskurssi”. Hän puhuu ”Amerikan itse-allegorisoitumisesta ja itse-dekonstruoitumisesta”, jossa niin fiktiivistymisen kuin myös totuudellisen eduskuvaamisenkin troopit ovat pelissä kansallisen poliittisen projektin tajuamisessa ja turvaamisessa. Filosofiaan laajentaen Dolan viittaa ”jälkinietzscheläiseen ja jälki-heideggerilaiseen” perustattomuuden ja teoriattomuuden tilaan, jossa allegorioiden kanssa ollaan pääsemättömissä. (Dolan 1994, 1-6.)

Tiedon, tavarain ja ihmisten liike, vinha tehokkuus ovat keskiössä Dos Passosin *U.S.A.*:ssä. Historiantutkimus ja sosiaalistuminen post-proustilaiseen romaani- ja teatteriseen selittävät osaltaan kirjailijan itse-pintaista ajan käsittelyä. Ehkä sekin, että Dos Passos toimi autonkuljettajana maailmansodassa. William James kuvasi Whitmanin esittelemää puhujutta sanalla ”ideaalinen kulkuri”. *U.S.A.* hyödyntää lukemattomista kertomuksista tuttua ’kuka-tahansa-hahmoa’:

Nuori mies kävelee yksikseen nopeasti, vaan ei kyllin nopeasti, kauas vaan ei kyllin kauas (kasvot liukuvat näkyvistä, ohitetut puheet ohentuvat, askelet vaimenevat kujille); hänen täytyy ehtiä viimeiseen maanalaiseen, raitiovaunuun, bussiin, rynnätä jokaiseen höyrylaivaan, kirjoittautua kaikkiin hotelleihin, tehdä työtä kaupungeissa, vastata ilmoituksiin, opetella ammatit, hyväksyä pestit, asua jokaikisessä majatalossa, nukkua kaikissa vuoteissa. Yhdessä sängyssä ei ole kylliksi, ei yhdessä työssä, ei yhdessä elämässä. Yöllä, pää haluihinsa uponneena, hän kävelee yksikseen, yksin. (Dos Passos 1936, xviii-xix.)

Kuten Nietzsche tapausta osoittaa, ajatus ’ajan hermon’ ja Amerikan pulssin yhteenlankeamisesta ei juuri muutu, kun siirrytään 1800-luvun Euroopasta lama-ajan Yhdysvaltoihin. Massachusettsia sanotaan parhaiten organisoiduksi siirtokunnaksi, joka kykeni houkuttelemaan ja vastaanottamaan eniten väkeä lyhyimmässä ajassa ja vakiinnuttamaan suunnitelmallisen yhteiskunnan erämaahan. Siksi juuri siellä edettiin nopeimmin älyllisiin pyrintöihin. (Flower & Murphy 1977 I, 3.) Filosofit Cohenkin korostaa, kuinka USA:ssa rakennustyö,

joka Euroopassa oli vienyt monta pitkää vuosisataa, suoritettiin [...] paljon lyhyemmässä ajassa paljon pienemmällä porukalla (Cohen 1954, 21).

Samaan tapaan Engels odotti, kun hän 1887 pohdiskeli työväen luokkatietoisuuden mahdollisuuksia Amerikassa, näkevänsä toisintoja vanhan mantereen tapahtumista. Engels kyllä sanoi, että ”New York ei ole Pariisi eikä Yh-

dysvallat ole Ranska”. Mutta hän myös näki Etelän *white trash* -väestön Rooman tuhon jälkeen ahdinkoon joutuneiden talonpoikien sukulaisiksi. Engels ei edennyt tarkastelemaan amerikkalaisen tilanteen erityispiirteitä eikä nähnyt yhteyttä detocquevilliläisen liikkuvuuskorostuksen ja marxilaisen ihanneyhteiskunnan välillä. Eroksi Eurooppaan jäi tapahtumisen nopeampi tahti, kiivasrytmisempi perättäinseuraanto. (Engels 1887.)

Henry Jamesin mukaan amerikanenglannissa ’konservatiivinen elementti’ on brittienglantia vähäisempi. Amerikan kieli myöntää valmiimmin väliaikaisuutensa, väistyvyytensä. Velipoika Williamin kuvaus Whitmanin runosta *Crossing Brooklyn Ferry* puuttuu juuri ohimenevyyteen ja toisteisuuteen. Whitman välittää jokapäiväisen ”näkymän toiston [repetition] uusien sukupolvien ihmisille *in secula seculorum*” tavalla, jossa ilmenee suorastaan ”tavallisen järjestyksen ikuinen paluu [recurrence]”. Mikä suuresti tyydyttää Whitmania, räikkää William Jamesin mukaan yhtä pahasti Schopenhaueria. (James 1899, 141-4.) Nietzsche ”ajatus-ten ajatus” – ’ikuinen paluu’ – ei ollut vain kaikkien ajatusten perimmäinen testi, vaan koko länsimaisen ajattelun koetinkivi, eurooppalaisuuden joutumista tyttärensä ja itämaiden kaksoispaineeseen.

#### Beat

[...] we drove that car as far as we could  
abandoned it out west [...]

(Bob Dylan, ”Tangled up in Blue”,  
*Blood on the Tracks*, 1973)

Jack Kerouac *On the Road*in päähenkilö on autovaras ja suurliftari Dean Moriarty, joka tulee New Yorkiin oppiakseen ”kaiken Nietzscheä”. Moriartyssa, toisin kuin itä-rannikon älypäässä, oli tallella tärvelymätöntä älyä, ”whitmanilaista amerikkalaisen ilon pursketta, joka sanoo Jaa” (Kerouac 1952, 8). *The Dharma Bums*in päähenkilö, vaeltaja ja mietiskelijä Japhy Rider on vieläkin läntisempi. Hän tuntee Tyynenmeren takaiset muinaiskulttuurit ja suomii kotimaan vieraantuneiden porvareiden ja metsästäjien, ”tosimulkkujen”, elämänmuotoa: ”Mutta se ei meinaa sitä, ettenkö jumalauta rakastaisi Amerikkaa”. (Kerouac 1958, 36.)

J. C. Holmesin mukaan Kerouac oli ”oikeistolainen”, joka ”vihasi kommunismia”, mutta saattoi sympatiserata Hrustshevia. Kun Holmesilta kysyy, onko Kerouacin kirjoissa jälkeäkään Dos Passosin luokkatietoisuudesta, hän vastaa:

Jackissa oli tiettyä luokkatunnetta, tosin usein melko pinnallista. Jos inhimillinen tilanne vain oli kyllin selkeä hänelle, hän tarttui siihen. Oikeastaan koko *beat* oli juuri tätä. Se oli eräänlaista amerikkalaista eksistenttialismia – se sanoi: älä puhu minulle olemuksista, vaan näytä minulle, mitä tapahtuu. (Clellon Holmes 1974, 159-60.)

Kerouacilaisessa muodossaan *beat* voidaan tyyppitellä rähjäisen aitouden, paljaan autiuden, sykkivän autuuden ja rytmikkään autouden kansalliseksi neliyhteydeksi. Dolan sanoo, että *beatit* vaalivat ”kirjallisen lainsuojattoman” identiteettiä, jossa autenttisuus liittyy ekstremismiin, riskiin, seikkailuun ja moraaliseen moniselitteisyyteen”. Hänelle William S. Burroughs ”kehollistaa sodanjälkeisen amerikkalaisen fiktion keskeisiä kiinnostuk-



sia: paranoiaa, salaliittoa, apokalypsia ja hellittämätöntä kaikkien julkisten eduskuvien ja diskurssien epäilyä”. (Dolan 1994, 125.)

*Beat* -runoilija Allen Ginsbergilla Amerikka pysyi alati hyppysissä, lähes aina herjattuna. *The Fall of America* -teos ja runo ”Amerikka” tunnetaan parhaimmin. 1971 kirjoitettu, 80-luvulla levytetty runoelma Bangladeshin nä-länhädästä ja Indo-Kiinan kriisistä kysyy ja vastaa:

Missä U.S. Aidin helikopterit?/ Vievät salaa kamaa



Bangkokiin vailla huolenhäivää./ Missä Amerikan Valon Ilmavoimat?/ Pommittavat Pohjois-Laosia yötä-päivää. (Ginsberg 1971.)

Ginsberg puhuu ”kansallisesta puistatuksesta” 1958, kun ”media tuli täysillä mukaan kuvioihin, luotasi sitä, mitä meillä oli sanottavanamme, väärästi kaiken ja projisoi Frankenstein-versionsa päin Amerikkaa”. *Beatien* ”Moolok-painajaiset” kapitalismista alkoivat käydä toteen: Amerikan ”hermoromahdus” näkyi viestinten tavassa tehdä runoilijain ”enkelimäisestä Amerikka-kuvasta” paholaisen työtä. Kommunistivaino kohdistui lopulta ”Inhimilliseen Olentoon Amerikassa”. Ginsberg vetoaa Whitmaniin, joka ”ilmoitti laajan suurisieluisen amerikkalaisen Persoonan täystietoisuuden”, sitten Williamsiin, 20-luvun boheemeihin, John Herrmanniin, Sherwood Andersoniin ja Poundiin sekä taas taaemmas Melvilleen ja Thoreauhon. Nyt tätä kriittisesti elvyttävää traditiota vastassa oli ”30 miljardin sotilasbudjetti” ja narkkarivaino: ”kauhea ihmishengen loukkaus luoda Amerikkaan ”vihollisten” ihmisluokka”. Ginsbergin mielestä Kerouacilla

”on tukku yhteiskunnallisia väitteitä, jotka ovat todella osuvia. Hän tajusi, että jotakin kovaa ja kauheaa oli kohtaamassa Amerikkaa, kun tie ei enää ollut avoinna vaeltavalle kulkuripyhimykselle. Tilalla ovat eestaas jyräävät, kummasti scifi-hain oloiset poliisiautot ja poliisimiehet silmässä teräksistä murhanpilkettä

pysäyttelevät ja kopeloivat ihmisiä. Kerouacilla oli hyvin selkeä ja suorasukainen kuva siitä kovasta sotilasmaisesta poliisivaltiosta, joka oli laskeutumassa Amerikan kamaralle.” (Ginsberg 1974.)

Jos Kerouacille teitten menetys merkitsi Amerikan menetystä, Gary Snyderin runoissa jo teitten teko yllytti itsetutkisteluun: ”tukkirekat käyvät fossiilisella polttoaineella” jättäen ”kuolleet tien varteen”. *Jazz* -runoilijaksi itsensä laskenut Kerouac ei jaksanut uskoa Snyderin ekolo-

gismiin eikä Ginsbergin tapaan innostua 60-lukulaisten kulttuurihappeneistä. Hän menetti Nietzschen Kolombuksen toiveikkuuden: henkensä ryypänneen Kerouacin ”viipyily sinisessä” oli ”takkuuntumista” krooniseen bluesiin. Sen jäljiltä mieli on autio kuin Amerikan länsi, autonromujen ja suhteettomuuden jättömaa.

Mutta Kerouac ehti vaihtaa *On the Roadin* maantiet *Dharma Bumsin* rautateihin, Moriartyn neon-filosofiat Riderin buddhismiin. Snyder, joka oli antanut koko joukon ominaisuuksia Riderin hahmolle, jakoi Kerouacin ekologis-poliittisen huolen. *Beateista* vahvimmin Snyder tulkitsi maansa perusasiat uudelleen. Teoksen *Turtle Island* (1974) teksteissä amerikkalaisen sotilaallistaloudellisen-tekologisen kompleksin väkivalta ja ’epäamerikkalaisuuden’ teema tekevät seuraa erämaan ja alkupe- räiskansojen merkitysten uudelle, ekologiselle tulkinnalle. Runon ”I Went into the Maverick Bar” punaniskoihin törmäävä pitkäkuurinen puhuja sanoo kumminkin: ”[...] tuo lyhyttukkainen ilo ja karkeus - / Amerikka - sinun typeryytesi,/ olin jälleen rakastaa sinua [...]”.

#### Rocks, gravels, rolls

[...] i can still see the day you came to me on the painted desert  
in your busted down ford and your platform heels  
i could never figure out why you chose that particular place to meet

*ah, but your were right, it was perfect as i got in behind  
 the wheel  
 well we drove that car all night until we got into san  
 anton' [...]  
 well we're drivin' this car and the sun is comin' up over  
 the rockies  
 now, i know, she ain't you but she's here and she's got  
 that dark rhythm in her soul  
 but i'm too over the edge and i ain't in the mood anymore  
 to remember the days when i was your only man  
 she don't want to remind me she knows this car would  
 go out of control [...]  
 well we crossed the panhandle and then we headed  
 towards amarillo  
 we pulled up where henry potter used to live  
 he owned a wreckin' lot outside of town about a mile  
 ruby was in the backyard hangin' clothes, she had her  
 red hair tied back  
 she saw us come rollin' up in a trail of dust, she said  
 "henry ain't here but you can come on in, he'll be back in  
 a little while"  
 then she told us how times were tough and about how  
 she was thinkin' of bummin' a ride back to from where  
 she started [...]  
 "how far are y'all goin'?" ruby asked us with a sigh  
 "we're goin' all the way 'til the wheels fall off and burn  
 till the sun peels the paint and the seat covers fade and  
 the water moccasin dies"  
 ruby just smiled and said "ah, you know, some babies  
 never learn" [...]*

(Bob Dylan & Sam Shepard, "Brownsville Girl"  
 [säv. Dylan], [Dylan:] *Knocked out Loaded*, 1987)

*Beat* syntyi samalla, kun musta musiikki nousi marginaaliin, vastakulttuuriksi ja edelleen laajan yleisön suosioon. *Beat* oli viimeinen hanke, joka nautti sanojen etusijasta säveliin nähden. 60-luvulla rock-musiikki syrjäytti kirjallisuuden. Sen täytyi kehittää oma auto-amerikoinnin perinteensä: *American Woman* (The Guess Who), *American Pie* (Don MacLean), *American Stars'n Bars* (Neil Young), *American Prayer* (The Doors), *American Girl* (Tom Petty), *American Beauty* (Grateful Dead), *American Dream*, (Crosby, Stills, Nash & Young), *American Storm* (Bob Seger), *Last Great American Whale* (Lou Reed), *Americana* (The Offspring)...

Itämainen inspiraatio jäi taka-alalle, kun tajuntaa valtasivat brittirock sekä oman maan koko avaruus, jota *beat* osaltaan oli tähdentänyt. Dylan, Ginsberg ja Sam Shepard (jonka teoksissa sanotaan yhdistyvän Steinbeckin okieköyhät Barthelmen postmodernismiin) tekivät yhteistyötä 60- ja 70-luvuilla.. Fuusio jatkuu Dylanin ja Shepardin *Route 66* -laulussa "Brownsville Girl". Autoilevan puhujan tarinassa taajamien takaiset autiot maat samastuvat elokuvan laajakankaaseen. Kuten Dylanin perillinen Tom Petty asian laulaa: "into the great wide open / out of the sky so blue / into the great wide open / a rebel without a clue". Kapinallisella ei ollut mitään vaadittavaa tai puolustettavaa (*cause*) James Deaninkään aikaan, mutta nyt ollaan aivan pihalla ("without a clue"). Lempeä sinitaivaskin on satunnaisuuden ("out of the [...] blue") symboli. Amerikkalainen perusmies on pahasti eksyksissä pyrkiessään ottamaan haltuun päänsisäiset ja -ulkoiset neitseelliset pelikentät.

Eräänlaisena täsmennyksenä turneriläiseen *frontier* -ajatukseen W. P. Webb oli 30-luvulla väittänyt, että "amerikkalainen sivilisaatio läntisessä etenemisessään" sai it-

seensä lähtemättömän jäljen etenkin Mississippin länsipuolisista loppumattomista tasankoalueista. Hän kirjoitti 'puhtaan amerikkalaisuuden' kohtalosta:

Länsi, tai Suuret Tasangot, ilmentää myös varhaisen amerikkalaisväestön henkiinjäämistä, noiden englantilaista, skotlantilaista tai skottilais-irlantilaisista perua olevien tyyppillisten amerikkalaisten. [...] Lännessä maaseutumainen elämä on pysynyt kaupunkimaista hallitsevampana. Automobiili on pyrkinyt poistamaan ruraalin ja urbaanin elämän eron, mutta ennen sen tuloa maaseutumaiset ihanteet, hyveet ja ennakkoluulot vallitsivat läpi koko Suurten Tasankojen alueen. (Webb 1931, v & 509.)

Dylan on tehnyt pesäeroa niihin kollegoihinsa, joille 'Amerikka' merkitsee jotakin erityistä. Mutta edes tämän venäjänjuutalaista sukua olevan, kolmannen polven amerikkalaisen teksteissä 'amerikkalaisuus' ei sivuutu. Lauluisissa "Talkin' John Birch Paranoid Blues", "I Shall Be Free", "Who Killed Davey Moore?", "With God on Our Side", "Motorpsycho Nightmare" ja "It's Alright, Ma (I'm Only Bleeding)" amerikkalaisuus antaa aiheen nälvintään. Kolumbiaanista traditiota Dylan purki kappaleessa "Bob Dylan's 115th Dream". Siinä Kapteeni Kidiksi paljastuva minäkertoja nousee maihin "Amerikaksi" nimeämällänsä rannalla, joutuu miehistöineen tyrmään, törmää *Ban the Bums* -mielenosoitukseen, kohtaa epäystävällisen patriootin ja lähtee seilaamaan takaisin, kun jo vastaan tulee Kolumbus-niminen kippiari kolmine laivoineen: "Sanoin: "Lykkyä tykö!""

Varhaisista teoksista vain "Let Me Die in My Footsteps" muodostaa poikkeuksen, siinä kun kehoitetaan toiviotrekkelle isänmaan luontoaidin helmaan. Jo "The Death of Emmett Till" liittyy maan laajan alan sen ahdasmielisyyteen: "voisimme tehdä suuresta maastamme/ suuremmoisemman paikan elää".

1965 alkaen Dylanin levyt olivat vähemmän yhteiskunnallisia. *Basement Tapes* (1968/1974) -satiiri "Clothes Line Saga" ja *Desire* -levyn (1975) avausraidan rivi "häpeän elää maassa/ jossa oikeus on peliä", sallivat silti tuntea jatkuvuutta folk-kritiikkiin. Faneille oli moninkertainen shokki, kun Dylan muutti Kaliforniaan, kääntyi kristillisyyteen ja näytti omaksuvan äärikonservatiiviset poliittiset näkemykset. Levyllä *Slow Train Coming* (1979) ei tarjoilla vain ahdasmielistä hengellistä hapatusta. "Slow Train" -laulussa mainitaan, että "Amerikan tulevaisuudesta päätetään" muualla. Teksasin petrokemistien hengessä kirotaan "keikarisheikit" ja "ulkomainen öljy", joka "pitelee otteessaan Amerikan maaperää".

Dylan jätti kristinopin ja läheni juutalaista hasidismia, mutta uusisänmaallinen propaganda säilyi. *Infidels* -albumin "Union Sundown" on puoltavinaan demokratiaa kapitalismia vastaan, mutta ay-vaateita syytetään siitä, että kaikki tuotanto on siirretty maasta halvan työvoiman luo: "nothing you got is u.s. -made". Ihmekö siis, että Dylan esitti LiveAid -lavalla, että osa jättikonsertin tuotosta kanavoitaisiin amerikkalaisille pienviljelijöille.

Järkytyksen aiheutti myös 70-luvun folk-rockin toinen legenda, Neil Young, julkaisullaan *Hawks and Doves* (1980). Youngin oli ymmärretty arvostelleen eurooppalaisia imperialismia ("Cortez the Killer"), etelävaltiolaista vanhoillisuutta ("Southern Man", "Alabama") ja kansalliskaartin manöövereitä ("Ohio") ynnä harjoittaneen tyylipuhtaan kriittistä kansallista itsetutkiskelua ("America's Children"). Nyt saatiin militaarista patriotismia ("Captain

Kennedy”), ay-pilkkaa (”Union Man”) sekä USA:n ihastelua (”Comin’ apart at Every Nail”) ja uhoylistystä (nimiraita). Kanadalaissyntyisestä radikaalista näytti sukeutuneen peruspuunaniska-amerikkalainen.

Frank Zappankin Amerikka-kantoihin voi Dylanin painotuksia verrata. Zappa oli niin ikään leikkinyt teksteissään kommunismipeloilla. Ja 1966 julkaistulla ”Call Any Vegetable” -raidalla hänen bändinsä soittaa lopuksi yhtäkkiä kansallishymniä, ”God Bless America”a ja ”America



the Beautiful”ia. Mutta friikkikuningas oli lopulta luonnehtiva omaa ajatteluaan ’käytännölliseksi konservatiivisuudeksi’. Ei vain demokratia ja yksityisomistus, vaan myös sotilasbudjetti ja tiukka talouskuri saivat hänestä tukijan. Zappa ei katsonut läpi sormien nykyfasismia, autoritaarisuutta ja reaganilaista ’hämäyksen, pelottelun, disinformaation ja taikauskon’ hallintotapaa kotoisessa ’pahan valtakunnassa’, mutta Dylanin ja Youngin tavoin hän herjasi ay-väkeä. Hän jopa selitteli, ettei tämä iva ole ’epäamerikkalaista’, sillä työvoiman järjestäytymisaste ei ole USA:ssa korkea.

Yhtä kaikki amerikkalaisten pilkkaamisessaan taustaltaan italialainen, toisen polven amerikkalainen Zappa tuo mieleen Nietzschen saksalaisherjat. Suosikkiteemoinaan Zappa piti TV-pastoreiden rienausta sekä poliitikkojen siveyskampanjoiden kaksinaismoralismin vastustamista. Hän myös kiinnitti huomiota valtion ja kirkon huonosti toteutuneeseen, perustuslaissa säädettyyn eroon. Hän toi esiin, kuinka Washington, Jefferson, Paine ja Lincoln olivat uskonnollisesti vähintäänkin vapaamielisiä. Läpitukevampaa kulttuurikritiikkiä Zappa esitti näinkin tosikkomaisesti:

viheliäiset keinokättentaputukset [...] saavat amerikkalaiset ’ottamaan tanssijan ilmeen’ (silmät kiinni, huulet törölleen - tiedättehän - ikään kuin että tuo ilme antaisi luvan tehdä sitä toista älyttömyyttä pyllyllä) [...] amerikkalaisista [...] on kertakaikkiaan mahdotonta tanssia kallisarvoisena vapaa-aikanaan minkään

kappaleen tahtiin, ellei se ole tahtilajia 4/4 ja rytmiä 120 iskua minuutissa - eikä sitten tössitä tällä kohtaa - ei 119 - ei 121 - antakaa mulle ne vanhat kunnon 120 ja pankkaa ne perkeleen kättentaputukset kläppäämään! Ou! Ou! Ou! Mä tanssin! Mä tanssin!. [...]

Näyttäisimme kansainvälisesti katsellen *hitusen paremmilta* – kukaties ’luotettavammilta’ – jos tekisimme joitain niistä asioista, joita *ne* ovat tehneet vuosituhansia; ainakin annettaisiin *illuusio* siitä, että me olemme mel-

kein vähän niin kuin nekin - *suht koht siinä ja siinä sivistyneitä* - niin että he *nippa nappa* niukin naukin voisivat puhua *meille*, sen sijaan että puhuvat *meistä* (ikään kuin *Me* olisimme *ali-ihmisiä*... eli *brittien* kaltaisia).

Uskokaa tai älkää, maailmassa on paikkoja, joissa musiikki on tärkeää. Maailmassa on paikkoja, joissa kaikki taiteet käyvät kansallisesta kunniasta. Me tulemme paikalle, otamme sen vitun *’tanssijailmeen’* ja vaadimme kaikkien *kunnioittavan* meitä - *onko meillä aavistustakaan, kuinka naurettavalta tämä näyttää?*

80-luvun loppupuolelta lähtien Dylan on etääntynyt jyrkimmän uskonnollisen ja poliittisen kannanoton linjalta. *Empire Burlesquen* raidalla ”Clean-Cut Kid” halvennetaan jälleen ”amerikkalaista unelmaa” ja elokuvasinglellä ”Band of the Hand” tähtilippua. Mutta enimmäkseen Dylan on työstänyt amerikkalaisuutta työstämällä tyhjentien teiden ja avomaisemien kulkijuutta. Tätä asiaa on hänen poikansa Jakob Dylan Wallflowers-yhtyeineen vienyt eteenpäin kertomalla suhteista, jotka hoidetaan kotiin vaikka sitten yhdellä etuvalolla (*’we can drive it home/ with one headlight’*). Näissä tarinoissa maanteitten ajokkiromutukset voidaan myös äkisti siirtää kaupunkien ytimiin ja kaupunkilaisten sydämiin:

[...] *lookin’ back at the crash site/ i don’t see me by the roadside  
this heart is on wheels tonight*

*straight through the ghettos and without lights [...] invisible city where no one sees nothing [...]*

(Jakob Dylan, Wallflowers: "Invisible City", *Bringing down the Horse* 1996)

Enemmän kuin isältään Jakob kuulostaa hetkittäin Bruce Springsteeniltä ja John Mellencampiltä. Nämä olivat mukana Bob Dylanin kanssa Woody Guthrien ja Huddie Leadbetterin muistolevyllä. Springsteenin *Born in the U.S.A.*:n myötä Euroopasta Atlantin taakse jo pari vuosikymmentä vanhoiksi rock-aalto kääntyi. Webster puhuu yrityksestä "luoda vanhoillisuuden vastaista isänmaallisuutta yhdistämällä rakkaus omaan maahan sen toimintatapojen laajaan kritiikkiin". Springsteen vetoaa paikallisuuteen, "partikularisoi" yleisönsä. Hän ei perää "klisheemäistä paluuta juurille, vaan niiden vaikutusten ja historioiden löytämistä, jotka terävöittävät Yhdysvaltojen eriaineksisuutta ja moninaisuutta ja asettavat monoliittisen Amerikan sijaan alueiden ja perinteiden paikalliset korostukset ja yksityiskohdat." (Webster 1988, 157 & 5-6.)

Webster huomioi Springsteenin siirtymän "kadun ylistyksestä" ja "mustalaisenkeliä" romantiikasta "ekonomisempaan" malliin, "tiivisiin sinikauluskertomuksiin". Kuin ennaltanähdessä hän puhuu uuden otteen filmillisyydestä. Tiedettiin jo, että *Nebraskan* nimilaulu syntyi Malickin *Badlandsin* pohjalta, mutta ei vielä sitä, että Penn tekee "Highway Patrolman"-ista elokuvan. Eikä hukkaan mene viittaus *Vihan hedelmiin*kään: 90-luvun puolivälissä Springsteen julkaisi albumin *The Ghost of Tom Joad*. Mutta Webster ajaa ohi puhuessaan isänmaallisuudesta. Steinbeckin kirjassa *Amerikka ja amerikkalaiset* ristiriitojen ja julmuuksien läpi tunnettu "kiihkeä rakkaus Amerikkaan ja amerikkalaisiin" on kaukana Springsteenista, joka liittyy 'Amerikan' Vietnamiin ja Watergateen. Vaikka Webster viittaa *Born in the U.S.A.*-levynkannan leikkiin 'amerikkalaisuudella', hän jää kriittisyydessä lauluntekijää jälkeen. Springsteenin mukaan nimikappaleen "kaveri haluaa astua syrjään myyttisestä Amerikasta, Reaganin Amerikka-kuvasta."

Springsteenin auto-amerikointi ei suju niinkään 'Amerikasta' vaahtoamalla, vaan paremminkin amerikkalaisuutta autoitse kartoittamalla. Hän totesi 1975, että "[k]un olin 26-vuotias, tykkäsin ajaa ympäriinsä autollani, ja kun kerran täytän 36, tykkään ajaa ympäriinsä autollani. Nämä eivät ole minulle vähäpätöisiä tuntemuksia." Lauluhiinsa (*Drive all Night*, *Racing in the Street*, *Pink Cadillac*, *Open all Night*, *State Trooper*...) hän on osannut viedä jotakin tästä olennaisuudesta.

Mellencampin on tapaus vähintään yhtä kiinnostava. Toisin kuin Webster jälleen kuvaa, hän ei ehdy "mediahistoriaan", jossa populaarista Bowie-jäljitelmästä muokattiin Springsteen-jäljitelmä:

Hänen 'luonnollinen imago', mielikuva hänestä luonnollisena ja luultavimmin mielikuva, jossa hän kokee olonsa luonnolliseksi, tuotetaan samalla video- ja valokuvaalitteistolla kuin jonkun toisen artistin keino-tekoinen glam-imago. Vaikka siis vastakohta näyttäisikin olevan todellisen amerikkalaisen maaseutu- maailman ja pinnallisen brittiläisen pop- maailman välillä, molempien täytyy toimia angloamerikkalaisen mielikuvien massatuotannon, levityksen ja kulutuksen maailmassa. (Webster 1988, 160.)

Mellencamp on koko uransa ajan käsitellyt 'Amerikkaa' monipuolisesti. Ohutpoppia nimellä "John Cougar"

uuhkinut androgyyni lauloi myös kansakuntamyttistä: "American Son" ja "American Dream". Vaikka kugaari sitten teki puberteettirockia - *Nothing Matters and What if It Did* - kansallisen geoeepikka jatkui: "Great Midwest". Menestystä toi LP *American Fool* (1982), jossa uho monisyistyi, kun 'jokapaikanhöylä' korvautui 'jokapaikanhölmöllä'. USA:ssa vuoden myydyimmän rock-levyn kappaleessa "Jack & Diane" pääosaa näyttelivät "kaksi amerikkalaista nuorta/varttumassa sydänmailla". Seuraavan levyn, *Uh-huh*, kannessa luki jo nimi Mellencamp. Single-raitaa "Pink Houses" kyseltiin republikaanien vaalikampanjaan:

*Oh but ain't that America / for you and me / ain't that America / we're something to see, babe / ain't that America / little pink houses for you and me.*

Mellencamp kuitenkin kieltäytyi. Springsteenin tapaan hän torjui uusoikeiston yritykset lähestyä nuorisoa rockidolien kautta.

Mellencampin myöhemmissä lauluissa parjataan "Country Gentleman" Reagania ja puolustetaan syrjäytyneiden elinmahdollisuuksia. Vallankin *Scarecrown* "Face of the Nation" ja "R.O.C.K. in the U.S.A." sekä *Lonesome Jubileen* "Down & Out in Paradise" ja "We Are the People" kajoavat kansallisen mytologian ytimiin, josta edellisen "Justice and Independence" on pisimmälle kehitelty allegoria. Siinä Itsenäisyys-niminen mies nai Oikeudenmukaisuus-naisen, heille syntyy Kansakunta-poika, joka kärsii vanhempiensa riitelystä, voi pahoin ja itkee "ohjuskyyneleitään".

Eurooppalaisittain käsittämättömältä tuntuu *American Foolin* ja etenkin Wallflowersin *Bringing Down the Horses* jättisuosio Yhdysvalloissa. Jälkimmäisen hittiraita "The Difference" ei totisesti flirttaile mannermaisen filosofian kanssa, vaan yhdistää perusrock-kuvioon pönäkän tyyperyyden ja pikkuhauskannokkeluuden: "the only difference that i see / is you're exactly the same as you used to be" eli "kykenen erottamaan sinussa vain samuuden". Vaan ehkä tässä, kuten *Amerikan hölmössä*kin, on osuvaa itseironiaa: tuhannesti toistettu kaava on väijäämätöntä itsepurkua, amerikkalaiselle miesrockarille ainoa tapa puhua omasta maastaan ja omista tekemisistään.

## Interstate

*[...] man i think i'm gonna buy myself a rolls  
maybe a chevrolet one where i can pull that top down  
just let my radio play now, i'm headin' out on that  
highway  
i'm goin' right out of state now, i ain't lookin' back until  
i'm gone  
right through heaven's gate [...]*

(Jakob Dylan, Wallflowers, "Three Marlenas", *Bringing down the Horse*, 1996)

Helmikuussa 1964 Bob Dylan teki ystäviensä kanssa automatkan New Yorkista New Orleansin kautta San Franciscoon. Kurjana kuskina tunnettu Dylan pyrittiin pitämään poissa ohjaimista. Enää hän ei ole voinut lähteä edes takaluukussa moiselle matkalle. Superjulkikselle ei liikene tärkeää osaa amerikkalaisesta elämästä. Whittmanilainen ideaalikuluri lieneekin nykyään levottomista liikehtijöistä laulava rocktähti, joka itse kiertää tiukasti aikataulutettua rataansa paikkakunnalta toiselle. Tosin ainakin menestyjien kohdalla pikemminkin varallisuus kuin varattomuus pakottaa epätavalliseen kulkuri-elämään niin sanotusti tien päällä.

Jakob Dylanin laulut "ghetoista" henkivät nekin tähdiltä kielletystä elämästä ja näköalasta elämää estäviin tekijöihin. Kun Springsteen päättää "Highway Patrolman" in kohtaan, jossa konnaveljeään takaa-ajava kertojapoliisi luopuu jahdistista: "tienviitassa luki: Kanadan raja 5 km/ pysäytin tien varteen ja katsoin/ kun perävalot hävisivät", hän nojaa sentimentaaliselkin hetkellä realistiseen kuvaukseen lainvalvonnasta. Wallflowers-laulun puhuja taas kaahaa autoradio täysillä niin kristillisen romantiikan määräämänä läpi taivaan portin kuin myös yli osavaltion rajan. Jotta äärikornia uhmakkuutta ei kuulisi pelkästään Jakobilta riistetyn normaalielämän valossa, voi ajatella, että osavaltiosta toiseen siirtyvä autoilija suorittaa pysyvästi keskeistä auto-amerikoivan ajattelun geofilosofista tehtävää.

Bob Dylanin lauluissa lausutaan suuri määrä amerikkalaista paikannimistöä, ilman että nimiä "Let Me Die in My Footsteps" -kappaleen tapaan (Nevada, New Mexico, Arizona, Idaho) tukisi yllytys hartaushetkiin: "Let every state in this union seep down deep in your soul". Tai ilman että

kratiaa tehtävänjaossa vaalien. Monesti koreiltiin paksussa maskissa ja työstettiin pahanpäiväisesti flopannutta, mahtipontista *Renaldo and Clara* -elokuva, mutta saatettiin myös päättää ilta koruttomuutta tavoittelevaan yhteislauluun Guthrie-hymnistä "This Land Is Your Land". Tätä Guthrien tunnetuinta laulua myös Springsteen esitti, jo ennen kuin käynnisti 90-luvulla oman pienimuotoisten, totisten uusfolk-konserttiansa sarjan. Juontaessaan kappaletta 1980 hän valisti yleisöä, että kysymys oli protestilaulusta Irving Berlinin "God Bless America" a vastaan.

Jotakin tällaista ehkä tarvitaan, jotta tajuaisi amerikkoinnin yllätyksellisimmät ilmaukset. Bret Easton Ellisin (1994, 68) "hyytävän nihilistiseksi" mainitussa kirjassa *The Informers* kertoja kuvaa yhdellä sivulla junamatkaansa New Hampshiresta Chicagon ja New Mexicon (jonka kaupungeista Santa Fe ja Albuquerque mainitaan) kautta Los Angelesiin. Ohikiitävä maisema saa hänet (*riderin*, ei *driverin*) liikuttumaan ja hyräilemään. Huulilta pärähtää – "This Land Is Your Land".



niitä saattelisi *Blood on the Tracks* -levyn vihaisimman raidan malliin puhe "idioottituulesta", joka hönkii aina "Grand Coulee -padolta Capitoliumille" saakka. Varhaisessa kulkunaislaulussa "Gypsy Lou" (1963) mainitaan seuraavat paikannimet: Cheyenne, Denver, Wichita, Arkansas, Gallus Road, Arlington, Washington, Oregon ja Memphis. Myöhempi, miesnäkökulmineen sovinnaisempi "Wanted Man" (1969) taas sisältää vieläkin kirjavamman luettelon amerikkalaista maantiedettä: Kalifornia, Buffalo, Kansas City, Ohio, Mississippi, Cheyenne, Colorado, Georgia, El Paso, Juarez, Shreveport, Abilene, Albuquerque, Syracuse, Tallahassee ja Baton Rouge.

1975 käynnistyi Dylanin Rolling Thunder Revue -kierue. Seurueeseen kuului Guthrien polven folk-muusikoita (Elliot ym.), 60-luvun artisteja (Ochs, Baez ym.), runoilijoita (Ginsberg ym.) ja kirjailijoita (Shepard ym.) sekä vaihteleva joukko erinäisiä muita hahmoja. Showt voitiin pitää enempiä ilmoittelematta pienissä soittopaikoissa demo-

## Kirjallisuus

- Dolan, Frederick M. 1994, *Allegories of America. Narratives Metaphysics Politics*. Cornell University Press, Ithaca & London.
- Dos Passos, John 1936, *The Big Money [U.S.A. III]*. Signet, New York 1979.
- Downing, David 1994, *A Dreamer of Pictures. Neil Young. The Man and His Music*. Bloomsbury, London.
- Dylan, Bob 1972, *Writings & Drawings*. Panther, London, Toronto, Sydney & New York 1979.
- 1986, *Lyrics 1962-1985*. Cape, London.
- The Dylan Companion*, eds. E. Thomson & D. Gutman 1990. MacMillan, London 1991.
- Ellis, Bret Easton 1994, *The Informers*. Vintage, New York 1995.
- Kerouac, Jack 1952, *On the Road*. Penguin, Harmondsworth 1991.
- 1958, *Dharma Bums*. Panther, London 1972.
- Kerouac and the Beats. A Primary Sourcebook*, eds. A. & K. Knight. Paragon, New York 1988 (Ginsbergin ja Holmesin haastattelut).
- Nietzsche, Friedrich 1980, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Hg. Giorgio Colli & Mazzino Montinari. 2., durchges. Aufl. de Gruyter / DTV, Berlin / Nördlingen 1988 (= KSA).
- Ronell, Avital 1995, "The Test Drive". Teoksessa *Deconstruction is / in America*, ed. Anselm Haverkamp. New York University Press, New York & London, 200-20.
- Rorty, Richard, "Un philosophe pragmatique", *magazine littéraire*, 229, avril 1992, 29-32.
- Snyder, Gary 1974, *Turtle Island*. 7th pr. New Directions, New York.
- Springsteen, Bruce 1993, *Bruce Springsteen in His own Words*, ed. John Duffy. Omnibus, London.
- de Tocqueville, Alexis, *De la démocratie en Amérique I-II*. Vrin, Paris 1990.
- Webster, Duncan 1989, *Looka Yonder. The Imaginary America of Populist Culture*. Routledge, London.
- Zappa, Frank & Peter Occhiogrosso 1989, *The Real Frank Zappa Book*. Picador, London.

Heikki Raudaskoski

# Melville, Pynchon ja Amerikan napa

Melville rakasti Emersonia, vaikka ei missään nimessä ollut valmis allekirjoittamaan tämän näkemystä maailmankaikkeuden lävistävästä hyväntahtoisesta energiasta. Esseiden marginaaliin kirjoitetuissa huomautuksissa Melville hermostuu maanmiehensä sinisilmäiseen optimismiin kerta toisensa jälkeen. Silti hänen on myönnettävä, että esheet ovat ”jaloja”.<sup>1</sup> Kirjeessä tukijalleen Evert Duyckinckille hän ensin liittää transsendentalismin ”oraakkelimaiseen hölynpölyyn”, mutta tokaisee sitten: ”Pidän ihmisistä jotka sukeltavat.” Emersonin lisäksi näihin lukeutuvat kaikki ne ”ajatussukeltajat, jotka ovat sukeltaneet ja palanneet pintaan verestävin silmin siitä lähtien kun maailma sai alkunsa.”<sup>2</sup> Kuten niin usein, tässäkin Melville löytää metaforansa vedestä — Moby Dickiin (1851) saakka erityisesti Tyynestä valtamerestä.

Yksi *Moby Dickin* kappaleista on yksinkertaisesti ”Tyyni valtameri”. Siinä Ismael-kertoja julistaa kuinka ”tämä salaperäinen, jumalainen Tyyni valtameri ympäröi koko maapallon, liittää kaikki rannikot yhdeksi ainoaksi lahdeksi; on kuin maan vuoroveden tahdisa sykkivä sydän. Noiden ikuisen maininkien kannattamana on ihmisen tunnustettava tuo viettelevä jumala omakseen, painettava päänsä Panin edessä.”<sup>3</sup> Itse asiassa tekstissä tapaa yhtenäen seuraavankaltaisia lauseita: ”Mutta kuten vain maattomuudessa asustaa korkein totuus, rannaton, ääretön kuin jumala, niin on parempi tuhoutua tuossa ulvovassa loputtomuudessa kuin kunniantomasti paiskautua suojanpuoleiseen rantaan, vaikka se merkitsisikin turvaa (MD, 128).”

Vajaat 120 vuotta myöhemmin ranskanmaalainen Roland Barthes, yksi aikansa suurista sukeltajista, määritteli utopistisen ja ääri-avantgardistisen tilan mitä merihenkisimmin sanakääntein. Tuohon ihmeelliseen piilopaikkaan saattoi päästä vain se, joka uskalsi sukeltaa ja jättää taakseen pikkuporvarillisuuden tukahduttavan valtakunnan. Barthes antoi tälle ihanan sotkuiselle sfäärille nimen *scriptible*, ”kirjoitettava”.<sup>4</sup> Tällaisen rajoittamattoman tekstuaalisuuden hurmiollisen valtameren löytyminen oli kaiketi hyvin huojentavaa Barthesille, vastikään ”jälki-strukturalistiksi” kääntyneelle. Strukturalistina hän oli kuvitellut seisovansa lujalla pohjalla; täytyi vain ensin kaivaa esiin universaalit rakenteet, jotka toimisivat turvallisenä metakielenä, tai paremminkin pohjakielenä, kaikille diskursseille. Myöhempi Barthes sen sijaan halveksii kaikkea kiinteää-tavalla, josta muistuu mieleen se, miten *Moby Dickin* Ismael ylenkatsoo suojanpuoleisen rannan turvaa.

Kiinteitä konventioita seuraavalle klassiselle traditiolle Barthes sepitti nimen *lisible*, ”luettava” (S/Z, 3-4). Tällaiset tekstit-jotka eivät tosin ansaitse tekstin velvoittavaa nimeä-pelkäävät heittäytyä uuteen ja odottamattomaan. Ne seuraavat vakiintuneita koodeja, joista yksi on kulttuurin koodi, intertekstuaalinen koodi.<sup>5</sup> Luettava intertekstuaalisuus on aiempien teosten vaikutusta käsilläolevaan teokseen. Se, että Barthes ei tällaista interteks-

tuaalisuutta kaipaa, ei yllättäne ketään: kyseessä on vain yksi tradition tavoista pitää tekstiä otteessaan. Mutta minkälaisista on intertekstuaalisuus teksteissä, jotka sukeltavat-teksteissä, joilta ei puutu uskallusta syöksyä valtameriin? Yhdysvaltalaisista nykykirjailijoista on Melvillen perillisenä useimmin pidetty Thomas Pynchonia; etenkin Pynchonin romaania *Gravity's Rainbow* (1973) on pidetty 1900-luvun loppupuolen vastineena *Moby Dickille*.<sup>6</sup> Onko kirjailijoiden keskeinen perillisyys luettavaa, vai voisiko tämä suhde kuulua kirjoitettavan sfääriin? Entä ovatko tekstit itsessään riittävän uhkarohkeita?

Barthes kirjoittaa kirjoitettavasta esseessään S/Z:

[T]ämä teksti on signifioijien linnunrata, ei signifioitujen strukturi; sillä ei ole alkua; se on monensuuntainen; pääsemme siihen useaa tietä, joista yhtäkään ei voida autoritatiivisesti määrätä keskeiseksi: koodit jotka se sysää liikkeelle laajenevat niin kauas kuin silmä kantaa, ne ovat määrittelemättömiä (merkitys ei täällä koskaan alistu determinaaion periaatteelle, ellei sitten noppaa heittämällä); merkitysjärjestelmät voivat ottaa haltuunsa tätä ehdottoman pluraalia tekstiä, mutta niiden määrää ei voida rajata, koska se [teksti] perustuu kielen loppumattomuudelle. (S/Z, 5-6)

Kaunopuheiset lauseet tuovat helposti mieleen sen, miten Ismael kokee meren. Kuten Barthesin signifioijien linnunrata, Tyyni valtameri ylittää niin pitkälle kuin silmä kantaa. Molemmissa tapauksissa on uskallettava sukeltaa, kokea vastaantuleva intensiivisesti ruumiillaan. Lisäksi Barthesilla tekstuaalisuuden kirjoitettava äärettömyys hyväilee siihen heittäytyä orgastisesti. Ei olla lujalla maalla eikä lempeässä ilmassa, vaan pikemmin valtameren suunnattomassa avaruudessa.

Runoilija Charles Olson liittää tämänkaltaisen avaruuden Amerikkaan kunnianosoituksessaan Melvilleille, *Call Me Ishmael* (1947):

Pidän AVARUUTTA keskeisenä tosiseikkana Amerikassa syntyneelle, Folsomin luolasta tähän päivään

saakka. Kirjoitan sen isolla koska isona sen täällä kohtaa. Isona ja armottomana. [...] Amerikan napa on tasanko, puoliksi merta, puoliksi maata. [...] Toiset kääntyvät sellaisen avaruuden varassa, toisten täytyy kiinnittää itsensä kuin telttakepin selviytyäkseen<sup>7</sup>.

Amerikan keskiössä on siis tasanko, jonka varaan kunnon amerikkalainen uskaltaa heittäytyä. Kuten Olson toteaa myöhemmin tutkielmassaan, Tyyni valtameri on tasangon jatke ja toistuma: sydänmaa on saanut kaksoisparikseen ja kilpailijakseen sydänmeren. Tämän Melville hänen mukaansa tajusi ennen muita.<sup>8</sup> On kuitenkin niin, ettei Ismaelin rajaton amerikkalainen avaruus ole ”puoliksi merta, puoliksi maata”. Se on kokonaan vettä. Huomio tekee levottomaksi. Jos todellakin on olemassa Tyynen meren kaltainen kaikkeasyleilevä immanenssi, miten ihmeessä tuollaisesta valtavuudesta voisi kertoa kenellekään? Jos ei ole mennyt eikä tulevaa, vaan pelkästään ajaton ja rajaton valtameri? Emmekö tällöin kohtaisi tekstienvälisten värähtelyjen sijaan, *jouissance*-hurman ylitsevuotavassa syleilyssä, tekstinsisäisen tulvan? Niin, eikö tuollainen meluisa ylenpalttisuus vastaa täydellistä hiljaisuutta?

*Gravity's Rainbow* pohtii tuollaisiakin kysymyksiä. Kyseessä on AVARUUS isolla kirjoitettuna:

Imagine this very elaborate scientific lie: that sound cannot travel through outer space. Well, suppose it *can*. Suppose They don't want us to know there is a medium there, what used to be called an "aether", which can carry sound to every part of the Earth. The Soniferous Aether. For millions of years, the sun has been roaring, a giant, furnace, 93 millionmile roar, so perfectly steady that generations of men have been born to it and passed out of it again, without ever hearing it. Unless it changed, how would anybody know?

Except that at night now and then, in some part of the dark hemisphere, because of eddies in the Soniferous Aether, there will come to pass a very shallow pocket of no-sound. For a few seconds, in a particular place, nearly every night somewhere in the World, sound-energy from outside is shut off. The roaring of the sun *stops*. For its brief life, the point of sound-shadow may come to rest a thousand feet above a desert, between floors in an empty office building, or exactly around a seated individual in a working class restaurant where they hose the place out at 3 every morning ... it's all white tile, the chairs and tables riveted solid into the floor, food covered with rigid shrouds of clear plastic ... soon, from Outside, rrrrrnn! clank, drag, squeak of valve opening oh yes, ah yes, Here Are The Men With The Hoses To Hose The Place Out —<sup>9</sup>

*Gravity's Rainbow*'ssa alkuaine vesi ei sinällään ole kiehtovan syleilevää. Ylläolevassa tapauksessa sitä käytetään maskuliinisen vallan välineenä. Jo romaanin lähtötilanne on jokseenkin fallinen. Ensimmäisen osan tapahtumapaikka on suurimmaksi osaksi Lontoo toisen maailmanso-

dan loppukuukausina, jolloin saksalaisten V2-raketit pitävät kaupunkia otteessaan.<sup>10</sup> Jostain selittämättömästä syystä raketit näyttävät osuvan jälkikäteen taloihin, joissa romaanin amerikkalaisella päähenkilöllä, luutnantti Tyrone Slothropilla, on ollut tilapäisiä seksisuhteita. Asiaan liittyvät pavlovilaiset psykologit, jotka ovat mahdollisesti ehdollistaneet Slothropin peniksen hänen lapsuudessaan jollakin mystisellä, myöhemmin rakettiin liittyvällä komponentilla.

Slothropin erektioiden ja V2-rakettien salaperäinen yhteys saa päähenkilön sodan loppuessa lähtemään kohti rakettien laukaisupaikkaa. On myös mahdollista, että hänet jotenkin saadaan houkuteltua lähtemään sinne; joka tapauksessa Slothropista tulee sekä takaa-ajaja että takaa-ajettu. Esiin tulee enenevässä määrin merkkejä siitä, että sotaa käyvien maiden yläpuolella toimisi valtava teknologisetaloudellinen salaliitto, Ne (They). Tämän ”Firman” jäsenet kuuluisivat — *Gravity's Rainbow*'n avoimen puritanistisessa sanastossa — valittuihin (the Elect), jotka ovat Slothropin ja romaanin muiden ”armon ulkopuolelle jätettyjen” (the Preterite) kasvavan paranoian kohteena. Tämä universumi ei koostune emersonilaisesta, hyvän- tahtoisesti virtaavasta energiasta. Lainaamani tekstikohdan tapauksessa miehet, jotka ovat mahdollisesti Niiden käskyläisiä, saapuvat paikalle letkuineen joka aamuyö kello kolme ja käyttävät vettä aseena kohti armosta syrjäytettyjä. Eikä siinä vielä kaikki: vaikka jokin ”ääniehter” kaltainen universaalinen energia olisikin olemassa, Ne tekevät kaikkensa että sitä ei koskaan saataisi selville... Mutta onko olemassa porsaanreikiä (esim. ”äänikatveja” kuten lainauksessani) päästä ulos Niiden kontrollista? Siitäkin on kyse Slothropin vaelluksessa.

Slothrop matkaa, Etelä-Ranskan ja Sveitsin kautta koukaten, halki saksalaisen Vyöhykkeen (the Zone)<sup>11</sup> historiallisen ”interregnumin” aikana. Vuoden 1945 toukuu- kuun alkupuolelta aina elokuulle asti Saksaa ei valtiolisesti ollut olemassa. Kaoottinen asiointi ilman selkeitä rajoja vallitsi liittoutuneiden pitämään Potsdamin konferenssiin saakka. *Gravity's Rainbow*'n Vyöhykkeen kulkijoista suuri osa etsii pakkomielleisesti jotakin, ja näistä hyvin moni tiettyä aluetta Lüneburgin nummella Pohjois-Saksassa. Juuri sieltä kapteeni Blicero, romaanin faustisin hahmo, nähtävästi laukaisee 00000-rakettinsa, lähettäen sadomasokistisen partnerin-

sa Gottfriedin kuolemaan avaruudessa. Toisaalla ovat Enzian ja muut ”Mustakommandot” (the Schwarzkommando), lounaisafrikkalaisen, saksalaisten vuosisadan alussa lähes sukupuuttoon tuhoaman herero-kansan edustajat. Hererot kokoavat Vyöhykkeellä omaa rakettiaan 00001, mahdollisesti pyhää vastinetta Bliceron kuoleman raketille. Lisäksi Vyöhykkeen liikkuvaan asujaimistoon kuuluu noitia, elokuvatahtiä ja -ohjaajia, hörhöjä, armeijoita, mustan pörssin kauppiaita, tiedemiehiä, lapsia, kansoja, vakoojia, sopuleita, anarkisteja, hylkiöitä, ja niin edelleen. On myös Katje Borgesiuksen ja ”Pirate” Prenticen kaltai-



sia kaksoisagentteja, jotka saattavat ruumiillistaa kertojan hypoteesia: jos historia olisi kulkenut armosta syrjäytettyjen suuntaan, olisi Jeesuksen nimessä saatettu tehdä vähemmän rikoksia, ja Juudas Iskariotin nimessä antaa enemmän armoa (GR, 556).

Oli miten oli, Vyöhyke kuvataan usein avaruutena. Se alkaa laajentua hallitsemattomasti joka suuntaan, saaden tähtitieteellisiä attribuutteja:

Separations are proceeding. Each alternative Zone speeds away from all the others, in fated acceleration, red-shifting, fleeing the Center. Each day the mythical return Enzian dreamed of seems less possible (GR, 519).

Ei ole näkyvissä paluuta johonkin myyttiseen alkuperään – rajattuun territoriaaliseen saarekkeeseen – jossa voisi pitkästä aikaa saada maata jalkojensa alle. Melvillen romaanissa Tyyni valtameri muistuttaa *Gravity's Rainbow'n* kertojan lainaamassani tekstikohdassa aavistelemaa ”äänieetteriä”. Valtameri ”ulvovana loputtomuutena”, joka ”ympäroi koko maapallon”. Silti romaanista on löydettävissä saarekkeitä – Nantucket esimerkiksi. Nantucketin kotisatama, itsessään saari, ei ole Amerikan uljaan, suuruudenhullun avaruuden osa. Heti maihin astuttuaan Ismael ja hänen kaltaisensa ovat kaloja kuivalla maalla, eivät enää oikeita miehiä.

Kuten Ann Douglas väittää jo klassisessa tutkimuksessaan *The Feminization of American Culture*, miesten ja naisten kulttuurien välinen kuilu syveni drastisesti 1800-luvun Yhdysvalloissa. Kyse oli yhtäältä julkisesta ja julkistaloudellisesta ”produktiivisesta” miesten alueesta, ja toisaalta naisille varatusta yksityisestä kodin, perheen ja kulttuurin alueesta.<sup>12</sup> Eron kasvaessa naisellinen sfääri nähtiin tapakulttuurin alueeksi; ekspansiivinen miehiisyys suhtautui siihen samankaltaisesti kuin Barthes *lisibleen*. Suljettujen interiöörien aluetta ei kuitenkaan kokonaan osoitettu naissukupuolelle. Ajatelkaamme vain klaustrofobista Wall Streetia Melvillen novellissa ”Bartleby, kirjuri”. Tuollaisessa ympäristössä saattaa hyvin käydä niin, että yksittäinen toimistorotta ”ei oikein kernaasti”<sup>13</sup> halua alkaa millekään, kaikista vähiten kontemploida seinää joka on rakennettu metrin päähän toimiston ikkunasta. Ollaan nalkissa Seinäkadulla, epäamerikkalaisessa epäavaruudessa.

Ismael ei ole ehdottoman negaation Bartleby. Hän pyyttelee ulkosalla, yrittäen kontemploida käsittämätöntä valtamerta:

Jokin lempeä mysteeri kätkeytyy tähän mereen, jonka ylhäisen vaikuttavat värähtelyt tuntuvat puhuvan jostakin syvyyksissä piilevästä sielusta” (MD, 544). Jos meren salaisuudet näyttäytyvät Ismaelille lempeänä mysteerinä, tällaiset panteistiset värinät pysyvät loitolla hänen nokkamiehestään Ahabista, valaanpyyntialus Pequodin kapteenista: ”Pan ei Ahabin päätä hetkauttanut, [...] hänen raikuva huutonsa kiiri läpi

laivan holvien: ’Huovatkaa! Valkoinen valas pursuaa paksua verta!’ (ibid.)

Ahabin huuto viimeistään havahduttaa huomaamaan että hänen merensä ei ole kirjoitettavan hurman charmantti

valtakunta. Päinvas-  
toin, armottomassa  
amerikkalaisessa ava-  
ruudessa reissatessa ei  
voi olla törmäämättä  
todellisiin ja/tai kuvit-  
teellisiin kauhuihin.  
Ranskalainen *jouis-  
sance* ei pidä sisällään  
arvoituksia, kaikki on  
esillä, vallitsee ikui-  
nen sunnuntai huikean  
kiehtovia uima-  
retkiä varten elohopeamaisten merkitysten  
vesissä. Melvillen  
meri sen sijaan pysyy  
salaperäisenä. On jopa  
mahdollista, että se  
kätkeisi vanhanaikaisen,  
luettavan Merki-  
tyksen; ainakaan se ei  
ole vapaiden signifi-  
oijien rajaton leikki-

kenttä. Niin huimaava kuin se onkin, *Moby Dickin* märkä avaruus on joutumassa teleologian armoille, kuumeisesti kliimaksista loppua kohti ryntäävän kerronnallisen ajan palvelukseen. Jos on niin kärsimätön ja kostonhaluinen lunne kuin kapteeni Ahab, aikaa ei ole koskaan tarpeeksi – aikaa etsiä käsiinsä ja tuhotta Valkoinen Valas, joka on tehnyt Ahabista jalkapuolen taisteluparin edellisessä kohtaamisessa. Kapteenin avaruus kätkee merkkejä ratkaisu-  
tavaksi ja valloitettavaksi: vesi ei ole koskaan pelkkää vetä, ilma ei pelkkää ilmaa. Ahab mylvii:

Kaikki näkyvät kohteet ovat pelkkiä pahvinaamioita. Mutta jokaisessa tapahtumassa — elävässä toiminnassa, kiistattomassa uroteossa - jokin tuntematon, silti ajatteleva olio paljastaa piirteidensä ääriiviivat sokean naamion takaa. Sen, joka haluaa iskeä, on iskettävä naamion läpi! Miten vanki voi päästä vapautteen muuten kuin tunkeutumalla muurin lävitse! Minulle Valkoinen valas on tuo muuri, eteeni sysätty. (MD, 192)

Että näkyvä todellisuus on tulkintaa vaativa naamio – tämä on hyvin amerikkalainen ajatustapa. Sillä on juurensa puritanistisessa allegorismissa, ja yksi sen puhtaimmista ilmentymistä on juuri Emersonin *Nature*, jossa aistittava maailma käsitetään uusplatonisesti hengellisen tosiasiain aineelliseksi merkiksi. Ahab ruumiillistaa paljon epäsymmetrisempää ja pessimistisempää käsitystä aineen ja hengen välisestä vastaavuudesta. Silti valaan ruumiillisuus on tässäkin tapauksessa vain naamio, joka peittää alleen autenttisemmän todellisuuden. Gabriele Schwab kirjoittaa:

[N]äyttää siltä kuin melankolikko Ismaelin henkiin herättämä eurooppalaisen romantiikan ylevän kokemusradikalisoituisi [olisin jopa valmis käyttämään verbiä ”amerikanisoituisi”; HR] Ahabin imperialistisessa transsendenssimaniassa.<sup>14</sup>



Käytännössä kaikista *Gravity's Rainbow*'n henkilöistä on tullut Ahabeja tässä mielessä. Hekin yrittävät tavoittaa salatun järjestyksen näkyväisen maailman takaa. Pynchonin paranoidit eivät kuitenkaan ole – uusenglantilaisen puritanismin käsiteläoudessa - kapteeneja laivalla, vaan enimmäkseen armon ulkopuolelle jätettyä roskaväkeä. Yleensä Melvillen ja Pynchonin romaaneja vertaillaessa kiinnitetään huomiota siihen, että kumpaisessakin on keskeisellä sijalla subliimi ja (kvasi)transsendentaalinen objekti, Melvillillä Valas ja Pynchonilla Raketti.<sup>15</sup> On kuin kumpikin teksti olisi tuomittu pysymään naurettavuuteen asti amerikkalaisena: yksi mielettömänä valaan kintereillä, toinen maanisesti rakettia jäljittämässä. Kaikista muista tunteistani amerikkalaisista etsintäkertomuksista *Moby Dick* ja *Gravity's Rainbow* eroavat juuri sen jännitteen valtavuudessa, joka niissä muodostuu avaruuden "ulvovan loputtomuuden" ja kerronnallisen ajan teleologis-apokalyptisen riennon välille. Kyseinen jännite laukeaa *Moby Dickin* lopussa, vaikkakin vain osittain ja pintapuolisesti. Jälkimmäisessä romaanissa ei koskaan. Viimeisellä sivulla V2-raketti, kaikei tu joko Bliceron 00000 tai hereroïden 00001, näyttää muuttuneen ohjukseksi, joka lähestyy losangelesilaisen Orpheus-elokuvateatterin kattoa; teatterin, jossa "me", romaanin kerronnansisäinen "yleisö", olemme olleet katsojassa elokuvaa, nimeltään ehkä *Gravity's Rainbow* (GR, 760).

Tyyni valtameri on Ismaelille ainoastaan suhteellisen vaarallinen ennen loppusivujen katastrofia. Hän haluaa ajatella, niin kauan kuin se on mahdollista, että valaanpyyntialus Pequodin veljellinen, organistinen yhteistyö tulee todennäköisesti pelastamaan miehistön suuren enemmistön. Pynchonin romaanin raketti on pelottavampi: heti alusta alkaen se on väijymässä henkilöitä, jotka joutuvat toimimaan ilman minkään sortin veljeskunnan turvaa. Suojanpuoleinen ranta ei ole ainoa "luettava" saareke "kirjoitettavan" valtameren keskellä *Moby-Dickissa*. Laivakin on sellainen. Tietty orpous on kyllä valaanpyytäjille leimallista; kertoohan Ismael heidän koostuvan "etupäässä sekarotuisista luopioista, hylkiöistä ja kannibaaleista" (MD, 216). Silti he muodostavat hänen silmissään tiimin, joka hoitaa valasbisnestä huipputehokkuudella, amerikkalaisella tehokkuudella. Tässä katsannossa laivasta tulee valistuksen historiakäsityksen vertauskuva, ja valaanpyynti symboloi amerikkalaisen edistyksen ylivertaisuutta. Amerikka on ottamaisillaan johtosaman tiellä parempaan tulevaisuuteen, suorittaen tällä tavalla velvollisuutensa Historian palveluksessa.

Pitkin matkaa Ismael muistuttaa valistusajan ensyklopedisteja: hänen kertojuutensa on sekin kuin laiva kuljettaen valistuksen universalismia, jossa kaikki tieto muodostaisi suuren – varsin luettavan – modernin kertomuksen ihmiskunnasta matkalla kohti yleistä hyvinvointia. Laivan tavoin Ismaelin osin ironisesti esitetty positivismi on niin suoja irrationalisuuden vesiä vastaan kuin loput-

toman edistyksen ja ekspansion väline. *Moby Dick* säilyttää dualismin näennäisrationaalisen, kontemplatiivisen Ismaelin ja irrationalaisen, romanttisen Ahabin välillä vain rikkoakseen sen viimeisillä sivuilla.<sup>16</sup> Loppu signifioi sekä objektivismin että subjektivismin haaksirikkoo. Ker-

ronnan "luettava" laiva haaksirikkoutuu syntyäkseen uudelleen kun lopun eksplisiittisesti "äpärämäinen" – muistettakoon, että Abrahamin hylkiöpoikahan se Vanhan testamentin Ismaelkin oli – avoimuus viekoittaa lukijoita palaamaan alkuun, positivistisen rationalismin ja itsetuhoisen transsendenssiyrkimyksen väliin oskillaatioon.

*Moby-Dickin* hierarkkinen veljeskunta toimii jo laivaan astuttaessa eksklusiivisesti, sulkien ulkopuolelleen Pip-paran kaltaisia epäpäteviä ja –miehekkäitä jäseniä. Sukellus valtameriin muuttaa Pipin luettavasta pelkurista äärikirjoitettavaksi mielipuo-

leksin. *Moby-Dick* ei sitenkään kerro tasangosta, joka on "puoleksi merta, puoleksi maata": loppusivuille asti sitä joko on turvassa kannella tai tuulijolla, ulkona, hulluna. Pynchonin vuoden 1966 romaanin *The Crying of Lot 49* päähenkilö, kotirouva Oedipa Maas huomaa hylkiöiden maailman Etelä-Kalifornian katveista löytäessään, että metaforat jakavat ihmisiä, "depending where you were: inside, safe, or outside, lost."<sup>17</sup> Myös Pequod-laiva toimii tuollaisena metaforana.

*Gravity's Rainbow* on romaani Amerikan navasta, jota on tosiasiaassa tavoittamattomissa; jo siksi, että se on "puoliksi merta, puoliksi maata". Asian tekee vielä hankalammaksi se, ettei kyseessä ole fifty-fifty-tilanne. Kuten Gordon Slethaug osoittaa tutkimuksessaan postmodernista kaksoisolentoista, Pynchonin romaanin monet symmetriat osoittautuvat aina epäsymmetrisiksi, eivätkä vähiten hierarkiset valkoisen ja mustan kaksoisparit, joita jo *Moby-Dick* on täynnä<sup>18</sup>. *Gravity's Rainbow*'ssa asymmetrisesti puoliksi merestä ja maasta koostuva tasanko on Vyöhyke. Se on jännitteinen tila, jossa on mahdotonta pysyttäytyä suljetussa turvassa, mutta ei sieltä myöskään voi päästä pakoretkille oseaaniseen rajattomuuteen. Ulkoisen ja sisäisen, yleisen ja yksityisen, todellisen ja fiktiivisen väliset jännitteet eivät ratkea, vaikka tuollaisten vastakohtaparien väliset rajat osoittautuvatkin huokoisiksi. Romaanin spatiaalisuutta ei voida kokonaan redusoida imaginaariseksi tai psyykkiseksi, eikä tekstistä koskaan tule puhtaan kirjoitettavaa.<sup>19</sup>

Siinä missä *Moby-Dick* rikkoo dualismejaan vasta aivan lopussa, *Gravity's Rainbow* vie deterritorialisaation ja reterritorialisaation liikkeeseen pitkin matkaa. Työläisravintolassa pöydät ja tuolit on ruuvattu lujasti lattiaan kiinni, mutta vain siksi, että tila voitaisiin tarvittaessa ruiskuttaa puhtaaksi siellä istuvista yksilöistä. Vesi ei tässä signifioikaan hurmaa vaan pikemminkin universaalia



voimaa, joka muistuttaa sitä, minä Foucault kaikista monoliittisimpänä kautenaan "valtaa" piti. Onko siis ajateltava, että maailma koostuu yksittäisistä yksilöistä, jotka ovat yksinäisinä ajelehtivia saarekkeitä jonkin yläpuolisen panoptisen voiman riepotehtävänä? *Gravity's Rainbow*'n kertoja joka tapauksessa kysyy:

What if there is no Vacuum? Or if there is - what if they're using it on you? What if They find it convenient to preach an island of life surrounded by a void? Not just the Earth in space, but your own individual life in time? What if it's in *Their interest* to have you believing that? (GR, 697)

Pequod-laivalla ei sentään oltu erillisiä hylkiöitä, vaikka se saarekkeena suurimman osan Melvillen romaania näyttäytyykin Ismaelin filosofiassa autonomisista subjekteista, jotka toimivat elimellisesti yhdessä, luontoa vähä vähältä valloittaen. Tämä pyrkimys osoittautuu lopulta pettäväksi. Pynchonin romaanissa ei autonomisia subjekteja koskaan ollutkaan; no, Ne saattavat olla sellaisia, mutta sitä ei voi koskaan tietää varmuudella. "Niiden" alus - Vyöhykkeellä useimmat kuvittelevat sen olevan Raketti – ei koskaan löydy varmuudella, arvoituksen koodi ei ratkea kuten luettavassa perinteessä on tapana. Mutta jos Vyöhykkeen väen *telos* säilyy salaperäisenä, niin säilyy myös alkuperäinen kotisatama.

Silti henkilöt eivät lopultakaan ole erillisiä elämän saarekkeitä tyhjiössä. Koko salaisuuksien paljous ottaa sijansa Vyöhykkeen hämmäntävässä ulkotilassa.<sup>20</sup> Juuri mahdolliset katveet ja viipeet tekevät Vyöhykkeen "ääni-eetteristä" mitä se on; se ei ole ääretöntä immanenssia, eikä siitä toisaalta ole pääsyä ehdottoman erillisiin, eksklusiivisen transsendentaalisiin sisätiloihin. Kuumailmapallo-intoilija Schnorp puolustaa sen yleisyyttä: "'There are no zones', he sez, which is also a line of Geli's. 'No zones but the Zone'" (GR, 333). Niin, kyseinen toteamus kuuluu myös Geli Trippingin, nuoren noidan, repertuaariin. Geli on *Faustiin* ajatukset vievän Brocken-vuoren vakiovieraita, ja on ottanut osaa Valpurinyön juhlallisuuksiin siitä lähtien kun hänen kuukautisensa alkoivat (GR, 293).

Melvillekin viittaa usein Goetheen, ja joskus, kuten kirjassaan Hawthornelle, samalla myös Emersonin tapaisiin Goetheen "palvojiin". *Moby Dickin* viimeistelyvaiheessa päivättyssä kirjeessä Melville mainitsee Goethen vaatimuksen siitä, että on "elettävä kaikessa". On panteistisesti levittädyttävä itsensä ulkopuolelle, yhdyttävä uudelleen elämän kohinaan maan päällä ja avaruudessa. "Mitä hölynpölyä!", Melville toteaa ja ottaa esimerkiksi kaverin, jolla on ankara hammassarky: "'Poika hyvä', Goethe sanoo hänelle, 'tuo hammas tuottaa sinulle suurta piinaa; mutta sinun on vain *elettävä kaikessa*, ja tulet onnelliseksi!'" Silti Melville myöntää, että "tämän kaikkeudentunteen" ("this 'all' feeling") voi ohimennen kokea. Ongelmia seuraa vain silloin, jos haluaa yleistää väliaikaisen tuntemuksen.<sup>21</sup>

Vaikka ei erillisiä vyöhykkeitä kategorisesti olekaan, Vyöhykkeen paniikki ei ole panteistista sanan totalisoivassa mielessä. Loputtomiin jännitteisiin kietova ja kietoutunut kaksoisagentti (tai, jos niin halutaan, moni-agentti) Katje Borgesius voi tuntea sen ruumiillaan:

She has been into the groves and thickets. She has danced naked and spread her cunt to the horns of grove-dwelling beasts. She has felt the moon in the soles of her feet, taken its tides with the surfaces of her

brain. Pan was a lousy lover. Today, in public, they have no more than nervous glances for each other. (GR, 656-657)

Katje on hänkin yrittänyt päästä "ikuisten maininkien kannattamaksi", kuten Ismael häveliäämmin Paniin viittaa. Kokemus on ollut surkea. Ehkäpä Pan, huolimatta kaikkivoipaisuudestaan, "omnipotenssistaan", tai ehkä juuri sen takia, ei voi tietää oikeita asentoja tai koskettaa oikeita pisteitä? Kuinka hän siihen pystyisikään, jos hän, kuten Ismaelin Tyyni meri, asuttaa kaikkia pisteitä ja positiota samanaikaisesti? Panteismi on samuuden ja homogeneisuuden teismi. Se on laimeaa, yksisuuntaista ja imperialistista. Jean Baudrillard lienee nykyajan johtava panteisti. Täysin keinotekoinen epäluonto on syrjäyttänyt luonnon paanisen valtakunnan. Mutta eivätkö molemmat ole *sitä samaa*? Baudrillardin simulaatio on myös kirjoitettavan reinkarnaatio sikäli, että on vain irroitettuja signifioijia. Toki Barthesin *scriptible* on eurooppalaisen avantgarden elitistinen ja voluntaristinen turvapaikka siinä missä Baudrillard varaa simulaationsa etupäässä profaaneille jenkizombieille. Yhtäkaikki: kysymyksiä ei tarvita, eivätkä ne ole edes mahdollisia sen jälkeen, kun on sukeltanut tai joutunut näihin sfääreihin. Barthes ja Baudrillard eivät itse sitä tee. Kaiketi siksi, että yhtäältä jonkun on annettava tyyli-pisteet kirjoitettavaan tehtäville uimahypyille, ja toisaalta Baudrillardin on kai pysyttävä vielä hetki panoptikon-paikallaan tarkistamassa, että kaikki suuren simulaattorin asukeille jaetut pillerit ovat varmasti plaseboita.

*Gravity's Rainbow* ei pariisilaisittain palaudu signifioijiin. Etsiminen ei ota loppuakseen. Vyöhyke antaa vihiä toivosta, mutta uhkaa vielä enemmän. Kuten argentiinalainen anarkisti Francisco Squalidozzi asian ilmaisee,

'In the openness of the German Zone, our hope is limitless.' Then, as if struck on the forehead, a sudden fast glance, not at the door, but up at the ceiling—'So is our danger.' (GR, 265)

Minkä tahansa katon läpi saattaa tulla Raketti, ja kaikki muut mahdollisuudet asetetaan tätä mahdollisuutta vasten. Vyöhykkeen asettamien mahdollisuuden joukossa on muiden muassa seuraava: olemmeko tietämättämme yhteisessä suuressa kertomuksessa? Kuten kertoja huomauttaa, paranoiassa ei pohjimmiltaan ole kyse muusta kuin sen aavistamisesta, että vaikka kaikki ei välttämättä *vielä* olisikaan aukottomasti yhtä, kaikki yhtäkaikki liittyy kaikkeen... (GR, 703)

Eikö tämä voisi merkitä vaikkapa althusserilaista metonymistä kausaalisuutta: kaikkea viime kädessä määräävää, näkymätöntä struktuuria, jonka voi tuntea vain seurauksistaan?<sup>22</sup> Vai viittaavatko Ne Althusserin marxilaisuuden sijaan sittenkin Adam Smithin liberalismin "näkymättömään käteen"?

Ehkä Niitä ei olekaan. Ehkä olemmekin todistamassa — iloisena kuin Lyotard tai melankolisena kuin Jameson — täydellistä fragmentaatiota, "antiparanoiaa" (GR 434), joka on kuitenkin melko helppo nähdä totalisoivien pyrkimysten totalisoivana antiteesinä. Tai, eikö sittenkin olisi mahdollista palata myyttiseen alkuun, kuten romaanin Enzian — eittämättä hyvin epätoivoisena — nostalgisoi? Sitten on vielä ainakin yksi, hennon messiaaninen mahdollisuus: voisiko Vyöhyke valmistaa tietä uusille — jälkidialektisille ja siten jälkiveljellisille - konstellaatioille, joissa toista voitaisiin kuulla ilman, että toimittaisiin sam-

uuden ehdoilla? Tarkoitin: voisiko Vyöhyke kieliä, Derridan sanoin, ”dekonstruktiiivisesta kekseliäisyydestä [joka] voi merkitä vain sitä, että avataan, höllennetään, horjutetaan ekslusiivisia rakenteita, jotta pääsy toisen luo mahdollistuisi.” (23) Kaikki nämä vaarat ja/tai toiveet, ja monet muut, nousevat esiin Vyöhykkeellä. Se on keskihakuisen luettavien ja keskipakaisen kirjoitettavien mahdollisuuksien arena. Tällä oseaanisella kentällä joutuu sukeltamaan ja palaamaan pintaan verestävin silmin. Sukelluksille ei näy loppua. Tai paremminkin: oskillaatioille ei näy loppua.

## VIITTEET

- Essee perustuu Twentieth Century Literature -konferenssissa (Louisville, KY, USA) helmikuussa 1996 pidettyyn esitelämään ”Half Sea Half Land: Seeking the Fulcrum of America in *Moby-Dick* and *Gravity's Rainbow*.” Haluan kiittää John M. Krafftia, Mikko Keskiä, Michael Colemania, Inger Dalsgaardia ja Michael Woodia hyvistä kommentista.
- Lewis 1966, 132, lainaa Melvilleille kuuluneita, Harvardissa säilytettäviä, *Esseiden* kappaleita. Käännökset tässä kuten muualakin minun, ellei toisin mainita.
  - Melville 1960, 79.
  - Melville 1993, 544. Olen tässä ja muuallakin modifioinut *Moby Dickin* suomennosta. Tästä lähtien viittaan teoksen tekstin sisällä lyhenteellä MD.
  - Barthes 1993, 5. Tästä lähtien viittaan teoksen tekstin sisällä lyhenteellä S/Z.
  - Kulttuurin koodi liittyy Barthesilla paradigmaattiselle, rinnakkaisuuteen perustuvalla valinnan akselille, kuten myös kaksi muuta koodia, seeminen ja symbolinen. Seeminen koodi koostuu konnotaatioista, joita kerronta liittyy etenkin henkilöihin - Barthes kutsuukin koodia ”henkilön ääneksi” - mutta myös muihin erisnimiin, kuten paikannimiin (S/Z, 191). Symbolinen koodi perustuu strukturalistiselle käsitykselle merkityksen syntymisestä retorisista kuvioista, ennen kaikkea antiteesistä. Klassinen teksti asettaa lukijan väistämättä vastakohtapareille (sisäpuoli/ulkopuoli, kulttuuri/luonto, mies/nainen jne.) rakentuvien peruspositioiden, joidenka väliin tai ulkopuolelle on mahdotonta itseään paikantaa porvarillisessa yhteisössä. (S/Z, 36.) Syntagmaattisia, peräkkäisyyteen perustuvalla yhdistelyn akselille sijoituvia koodia ovat toiminnan koodi ja hermeneuttinen koodi.  
Toiminnan koodi, ”empirian ääni”, viittaa tapaan, jolla juonen yksiköt seuraavat toisiaan erilaisten valintojen tuloksena (S/Z, 204.) Siihen liittyy läheisesti hermeneuttinen arvoituksen koodi, ”totuuden ääni”: teksti nostaa esiin arvoituksen, pitää sitä yllä eri keinoin, kunnes lopulta ilmoittaa ratkaisun (S/Z, 75, 209-210.) Koodit edellyttävät toisiaan, ja klassisessa tekstissä syntagmaattiset koodit ovat hallitsevassa asemassa yksisuuntaistaessaan tekstin lineaaris-teleologiseen järjestykseen (S/Z, 30).
  - Kts. esim. Tanner 1982, 91. Romaanit vertautuvat toisiinsa myös sikäli, että siinä missä Melvillen 1920-luvulla alkaneen kanonisoimien jälkeen *Moby Dickistä* on tullut kaiketi tutkituin yhdysvaltalainen 1800-luvun romaani, *Gravity's Rainbow* on varmuudella samassa asemassa U.S.A:ssa 1900-luvun jälkipuoliskolla ilmestyneiden romaaniin joukossa. Vuodesta 1974 lähtien on ilmestynyt nelisenkymmentä pelkästään Pynchonia käsittelevää monografiaa, ja MLA:n CD-ROM-tiedostossa on Pynchon-mainintoja yli 700; suurimmassa osassa tätä ”Pynchon-teollisuutta” *Gravity's Rainbow* on keskeisessä osassa. Kirjailijan muut romaanit ovat V. (1963), *The Crying of Lot 49* (1966), *Vineland* (1990) ja *Mason & Dixon* (1997). Lisäksi on ilmestynyt viiden 1950-luvun lopussa ja 1960-luvun alkupuolella ilmestyneen novellin kokoelma *Slow Learner* (1984). Siinä missä Melville (1819-1891) pikkuhiljaa unohtettiin elinaikanaan 1840-luvun meriromaanien jälkeen, Pynchon (s. 1937) on pysynyt lähes täysin julkisuuden tavoittamattomissa vuodesta 1963 lähtien. Tiedetään, että hän on asunut Meksikossa, Kaliforniassa ja nyttemmin New York Cityssä.
  - Olson, 11-12.
  - ibid., 114.
  - Pynchon 1973, 695. Muista lähteistä poiketen olen jättänyt Pynchonlainaukset kääntämättä. Tästä lähtien viittaan teoksen tekstin sisällä lyhenteellä GR.
  - Käsittelem Lontoon asemaa romaanin yleismaantieteessä artikkelissa Raudaskoski 1999.
  - Käännän jo historiallisista syistä termin ”the Zone” ”Vyöhykkeeksi”, vaikka ”Alue” kuvaisi sen luonnetta toisaalta paremmin.
  - Douglas 1978. Siitä, miten tämä prosessi liittyy Melvilleen, kts. 349-396.
  - Melville 1959, *passim*.
  - Schwab 1994, 66.

- Kts. esim. Kopcewicz 1979 ja Chaffee 1980.
- Kts. Schwab 1994, 59-65.
- Pynchon 1966, 129.
- Slethaug 1994, 52-92.
- GR:n maantieteestä ”psykkisenä”, kts. Kappel 1980, *passim*, ja psyykkisen spatioalisuuden määräämänä, Berressem 1993, 121-122. Pynchonin romaaneista puhtaan kirjoitettavina, kts. McHoul ja Wills, 1990, *passim*. Mackey 1989 osoittaa derridalaisessa arvostelussaan McHoulin ja Willsin signifioidien vapaata leikkiä korostavan antihumanismin yhtä kestävämmäksi kuin humanistisen, tematiikkaan keskittyneen Pynchon-tutkimuksen valtavirran.
- Olen käsitellyt Vyöhykettä modernismin ja karnevalismin kronotooppeja yhdistävänä labyrinttimaisena markkinatorina artikkelissa Raudaskoski 1997.
- Melville 1960, 130-131.
- Althusser ja Balibar 1970, 186-189.
- Derrida 1989, 60.

## Kirjallisuus

- Althusser, Louis ja Balibar, Etienne, *Reading Capital*. Engl. Ben Brewster. New Left Books, London 1970.
- Barthes, Roland, S/Z. Engl. Richard Miller. Basil Blackwell, London 1993.
- Berressem, Hanjo, *Pynchon's Poetics. Interfacing Theory and Text*. University of Illinois Press, Urbana & Chicago 1993.
- Chaffee, Patricia, ”The Whale and the Rocket: Technology as Sacred Symbol.” *Renascence* 32, Spring 1980, s. 149-151.
- Derrida, Jacques, ”Psyche: Inventions of the Other.” Teoksessa Lindsay Waters ja Wlad Godzich (toim.), *Reading de Man Reading*. Engl. Catherine Porter. University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, s.25-65.
- Douglas, Ann, *The Feminization of American Culture*. Avon Books, New York 1978.
- Emerson, Ralph Waldo, *Nature*. Toim. Jaroslav Pelikan. Beacon Press, Boston 1986.
- Kappel, Laurence, ”Psychic Geography in *Gravity's Rainbow*.” *Contemporary Literature* 21, Spring 1980, s. 225-51.
- Kopcewicz, Andrzej, ”The Rocket and the Whale: Thomas Pynchon's *Gravity's Rainbow* and *Moby Dick*.” Teoksessa Marta Zieniecka (toim.), *Proceedings of a Symposium on American Literature*. Adam Mickiewicz University Press, Poznan 1979, s. 145-50.
- Lewis, R.W.B., *The American Adam. Innocence, Tragedy, and Tradition in the Nineteenth Century*. University of Chicago Press, Chicago 1955.
- Mackey, Louis, ”Jissom on the Reports: A Thoroughly Post-Modern Pynchon.” McHoul ja Wills 1990:n arvostelu. *Pynchon Notes* 24-25, 1989, s. 143-153.
- McHoul, Alec ja Wills, David, *Writing Pynchon. Strategies in Fictional Analysis*. MacMillan, London 1990.
- Melville, Herman, ”Bartleby, kirjuri”. Teoksessa Jarl Hellemann (toim.), *Amerikkalaisia kertojia*. Suom. Seppo Virtanen. Tammi, Helsinki 1959, s. 58-102.
- *The Letters of Herman Melville*. Toim. Merrell R. Davis ja William H. Gilman. Yale University Press, New Haven 1960.
- *Moby Dick eli Valkoinen Valas*. Suom. Seppo Virtanen. Viides painos. WSOY, Porvoo, Helsinki & Juva 1993.
- Olson, Charles, *Call Me Ishmael*. City Lights Books, San Francisco 1947.
- Pynchon, Thomas, *The Crying of Lot 49*. Lippincott, Boston 1966.
- *Gravity's Rainbow*. Viking, New York 1973.
- Raudaskoski, Heikki, ”The Feathery Rilke Mustaches and Porky Pig Tattoo on Stomach: High and Low Pressures in *Gravity's Rainbow*.” *Postmodern Culture* 7 (2), January 1997, 36 paragraphs.
- ”Something's Stalking Through the City of Smoke: Tracing the Ins and Outs of *Gravity's Rainbow's* London.” *Pynchon Notes* 40-41. Erikoisnumero: *Gravity's Rainbow: The First 25 Years*. Ilmestyy syksyllä 1999.
- Schwab, Gabriele, *Subjects Without Selves. Transitional Texts in Modern Fiction*. Harvard University Press, Cambridge, Ma. & London, 1994.
- Slethaug, Gordon E., *The Play of the Double in Postmodern American Fiction*. Southern Illinois University Press, Carbondale 1993.
- Tanner, Tony, *Thomas Pynchon*. Contemporary Writers. Methuen, London 1982.

Jarkko S. Tuusvuori

## Eurooppalaisia Amerikka-käsityksiä

*Encyclopædia Britannica* (15. p.) selittää sanaa americanization:

*"Toimet, joilla aiottiin valmistaa Yhdysvaltojen ulkomaalaissyntyistä asujaimistoa täyteen kansalaisosallistumiseen. Tähtää amerikkalaisen elämän periaatteiden tekemiseen luonnolliseksi, jotta ne lisäksi ymmärrettäisiin ja että niihin sitouduttaisiin. [...]"*

'Amerikanisaatio' tarkoittaisi siis Yhdysvaltain liittovaltion aktiivista siirtolaisten sopeuttamisohjelmaa, maahanmuuttajien USA-laistamista, 'amerikanisoimista'. Tietosanakirja kertoo edelleen *americanization* -liikkeen aikakaudeksi ensimmäisen maailmansodan: 1920-luvulle tullessa into jo laantui. Vähitellen ovat ajatukset niin 'tyypillisestä amerikkalaisesta' kuin 'amerikkalaisesta etevämyydestä' tulleet arvioiduiksi uudelleen.

*Britannica*, jota jo pitkään on päivitetty ja painettu USA:ssa, paljastuu itse amerikanisoiduksi instituutioksi. Se ei näet lainkaan puhu eurooppalaisten viimeistään 1898 käydyin Espanjan-Amerikansodan jälkeen kokeamasta uhasta, jonka uusi imperiaalistinen mahti muodosti. Tämä katsottiin brittijournalisti W. T. Steadin teoksessa *The Americanisation of the World* (1911) nykyajan avainkysymykseksi. Vaikka painajaiset eivät toteutuneetkaan aivan niin kuin luultiin, ranskalaisen André Tardieun kirja *Notes sur les Etats-Unis* (1908) ennusti, että Yhdysvallat ei voi enää jäädä sivuun yleismaailmallisista asioista. (Ks. [Koivisto &] Virtanen 1988, 291-3).

'Amerikkalaistamisen' pelko on

sittemmin vaihtunut inhoksi tai innoksi amerikkalaista populaarikulttuuria kohtaan. Sen muodostama amerikkalaistumisen tai "cococolaistumisen" riski tai vapautus tunnistetaan laajalti Euroopan kansalliskulttuureissa ja ympäri maailman. (Ks. Kero & Kostiaainen & Virtanen 1991, 556.)

Keijo Virtasen mukaan siirtolaisuuden ja matkustelun myötä kasvanut tieto sekä Yhdysvaltojen vahvistuva kansainvälispoliittinen ja -taloudellinen rooli johtivat ennakkoluuloiset eurooppalaiset muuttamaan torjuvaa ja vähättelevää asennettaan amerikkalaisuuteen. 1800-luvun puolimaihinsaakka USA otti etupäässä vastaan eurooppalaisia kulttuurivaikutteita, kunnes alkoi vähitellen "amerikkalaistaa" koko muuta maailmaa. Sen voi ajatella vastanneen brittipappi Sydney Smithin 1820 esittämiin ja Bostonissakin julkistettuihin ilkeämielisiin kysymyksiin:

Lukeeko joku amerikkalaisia kirjoja? Meneekö amerikkalaisia teatterikappaleita katsomaan? Näkeekö amerikkalaista maalausta tai veistosta? [...] amerikkalaisia lääkäreitä tai kirurgeja? [...] amerikkalaisia kemistejä? [...] amerikkalaisia laseja? amerikkalaisia lautasia? amerikkalaisia takkeja tai leninkejä? [...] (Ks. Virtanen 1988, erit. 21 & 29-42 & 117-42 & [Koivisto] 289-340; myös seuraavat esimerkit, ellei toisin mainita, Virtasen [Koiviston]).

Eurooppalaisen Amerikka-kuvan tärkeisiin muokkaajiin ovat kuuluneet Pehr Kalm, Alexis de Tocqueville, James Bryce ja Knut Hamsun. Suomalainen luonnontieteilijä Kalm julkaisi Delawaren alueelle 1748-51 tekemänsä tutkimusmatkan pohjalta laajalti käännetyn ja luetun teoksen *En resa till Norra America* (1751). Kalmin merkinnät koskivat etenkin hänen omaa erikoisalaansa, kasvioppia, mutta hän kertoi teoksessaan myös laueammin elämästä Amerikassa. Kalm tapasi retkellään Benjamin Franklinin ja toimitti tämän julkaistavaksi eräitä kirjoituksiaan. Myöhemmin esimerkiksi Thoreau luki huolellisesti Kalmin Amerikka-kirjan.

1831 26-vuotias ranskalainen de Tocqueville teki yhdeksän kuukauden matkan Yhdysvaltoihin. Hän julkaisi 1835-40 analyysin maan demokraattisen järjestelmän rakenteesta, sen käytännön toimivuudesta ja opetuksista

Euroopan valtioille, mutta kirjoitti myös kokemuksistaan autiomaaretkellä. de Tocqueville teroitti "olosuhteiden" ja "elintapojen" tutkimisen tärkeyttä, esimerkiksi 'enemistötyrannian' uhkaa kun ei käynyt arvioiminen pelkästään lakitekstejä lukemalla. Hän korosti voimakkaasti Amerikan kasvavaa merenkulkuvoimaa ja "kaupallista suuruutta". (de Tocqueville 1835-40, I, 198 & 305-10.) Teos saatettiin nopeasti useille kielille, muun muassa ruotsiksi, ja sitä luetaan edelleen perusteoksena amerikkalaisissa opinahjoissa.

Bryce ja Hamsun edustavat tavaltaan viimeistä vaihetta eurooppalaisten kirjoittajien holhoavasta asennoitumisesta Amerikkaan. Brycen enimmäkseen myönteinen, mutta rahan keskeisyyteen kriittisesti suhtautuva tilitys *The American Commonwealth* (1888) oli hyvin suosittu teos, jota Bryce myös jatkuvasti ajantasaisesti. Hamsun taas oli vierailut Yhdysvalloissa kahdesti 1880-luvulla, ennen kuin hän julkaisi tyrmävään tuomionsa amerikkalaisten alhaisesta kulttuuritasosta, *Fra det moderne Amerikas Aandsliv* (1889). Muun muassa Emersonin ja Whitmanin ansiot kiistäen Hamsun katsoi, että Yhdysvalloissa ruoka, aineellinen hyvinvointi, numerot, sensaatiot ja liike-elämä pitivät täysin valtaa yli hengen ja älyn harjoituksen, kirjallisuuden ja filosofian.

Jo aikaisemmin oli Charles Dickens julkaissut satiirinsa *American Notes* (1842), johon William Makepiece Thackeray, omien 1850-luvun Amerikan-matkojensa jälkeen, vastasi yhdysvaltalaisia kehuskellen. Matthew Arnold ja John Ruskin jakoivat Hamsunin käsityksen USA:n kulttuurisesta surkeudesta, mihin yhtyivät myös G. B. Shaw, Rudyard Kipling ja Maksim Gorki. Norjalainen Björnson ja saksalainen Treitschke taas näkivät paljonkin hyvää amerikkalaisessa elämässä. Ranskalainen intellektuelli Paul Bourget kirjoitti Yhdysvaltoihin suuntautuneen esitelmäkiertueensa pohjalta pakinoita, joissa hän piikitteli tasapuolisesti transatlanttisia ennakkokäsityksiä. Oma lukunsa oli Saksassa menestynyt Karl May, jonka suosittu villinlännettariinat eivät perustuneet omiin matkoihin ja kenttätutkimuksiin, vaan lähinnä amerikkalaisen James Fenimore Cooperin romaaniutuotantoon. May ymmärsi, että kirjallisuus elää omaa elämäänsä, joka taas vaikuttaa siihen, kuinka ihmiset elävät omansa.

Juha Hurme

## Ammatti: Oklahoman Ulkoilmateatterin teknillinen työntekijä

*Prahassa elämänsä viettänyt Franz Kafka ei ikinä käynyt Amerikan mantereella. Hän ei myöskään kirjoittanut romaania nimeltä Amerikka. Kirjailijan ystävä Max Brod keksi tämän tittelin Kafkan keskeneräiselle romaaniluonnokselle Der Verschollene (Kadonnut mies) ja julkaisi paperit Kafkan kuoleman jälkeen.*

Suomalaisista Amerikka-kuvauksessa kunnostautui Kalmin jälkeen värikäs joukko kirjoittajia. Fredrika Bremerin *Hemmen i den nya världen* (1853-4) sisälsi kuvauksia matkalta, jonka aikana tekijä oli tutustunut niin Emersoniin ja Hawthorneen kuin Lowelliinkin. Alexandra Gripenbergin *Ett halvår i Nya Världen. Strödda resebilder från Förenta Staterna* (1889) kuvasi visiittiä, jonka kuluessa oli tututtu tehty Mark Twainin ja Harriet Beecher-Stowen kanssa. P. A. Siljeströmin *Resa i Förenta Staterna* tilitti 1850- ja Felix Heikelin *Från Förenta Staterna* taas 1870-luvun matkavuosia. Legendaarinen seikkailija Konni Zilliacus vuorostaan käytti kertomuksissaan muun muassa intiaanien korkeasta kulttuurista omia 1890-luvun Amerikan-kokeimuksiaan.

Antti Tuurilla ja Lars Sundilla on siis ollut monia edeltäjiä. Populaarikulttuurissa pitkä linja piiryy Hiski "Savon Woody Guthrie" Salomaasta Edu "Uudenmaan Lyle Lovett" Kettuseen, edellisen "Lännen lokarista" jälkimmäisen "Roosan ja Valtterin luvattuun maahan".

### KIRJALLISUUS

- Encyclopædia Britannica. Micropædia.* 15th ed. (1979). Encyclopædia Britannica, Chicago 1991.
- Kero, Reino & Auvo Kostianen & Keijo Virtanen 1991, *Uuden maailman jättiläinen. Yhdysvaltain historia.* Otava, Helsinki.
- de Tocqueville, Alexis 1835-40, *De la démocratie en Amérique I-II.* Vrin, Paris 1990.
- Virtanen, Keijo 1988, *Atlantin yhteys. Tutkimus amerikkalaisesta kulttuurista, sen suhteesta ja välittymisestä Eurooppaan vuosina 1776-1917.* SHS, Helsinki. [Luku III, s. 243-506, kirjoitettu yhdessä Hanne Koiviston kansal]

Kadonnut mies on 15-vuotias keskikoululainen Karl Rossmann Prahasta, jonka vanhemmat karkottavat Amerikkaan perheen palvelustyön vietettyä pojan ja tultua rasakaaksi. Karl Rossmannin katkonainen taival kuvitteellisessa Amerikassa on jyrkästi aleneva. Alaluisuun saadaan vauhtia nostamalla lähtölavaa: Kafka kieppaa kouluopikansa aluksi huipulle törmäytämällä hänet Amerikan-setään, todelliseen suurkapitalistiin, jo New Yorkin tulliselvityksensä.

Huippujengi edustaa jonkinlaista abstrahoitua elämellisyttä, jossa äärimmäinen julmuus ja saaliintavoittelu on jäykistetty ulkopuolisille (joihin lukija kuuluu Rossmannin kaverina) käsittämättömäksi peliksi loukkaamattomine sääntöineen. Pieninkin etikettivirhe on anteeksiantamaton, ja siitä seuraa osakkaiden näkökulmasta ankarin mahdollinen rangaistus: peruuttamaton ulosajo.

Karl Rossmann lingotaan oitis järjestelmän pohjalle. Muutos on niin raju ja äkillinen, että lukijalla menee tovi koko asian ymmärtämiseen. Romahdus on mahdollista siksi, että Kafkan luomassa Amerikassa ei ole jäljellä keskikrakennetta laisinkaan, systeemi on lahonnut sisältä ontoksi. Tällaisessa rakennelmassa voit enää vain pudota, ainoa olemassa oleva suunta vie alaspäin.

Pohjan laatu osoittautuu vielä pettäväksi. Korkeat ihanteensa ja elämänuskonsa säilyttävä Karl Rossmann uppoaa joka askeleella syvemälle yhteiskunnalliseen liejuun, joka koostuu työn näännyttämistä eurooppalaisista siirtolaisista, alkoholisteista, pikkurikollisista, prostituoiduista ja kerjäläisistä. Kurjistuva, kuhiseva massa on ahnas, hikinen ja törkyinen,



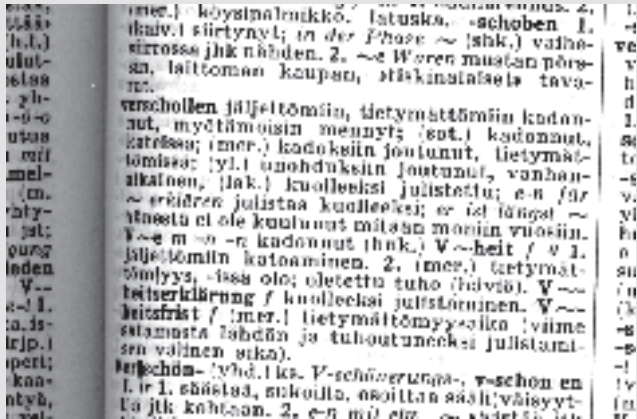
maaperää allaan mädättävä ja omaa suotaan syventävä. Tämän varsinaisen proletariaatin pikkukihot – poliisit, vahtimestarit, paikallispoliitikot – ovat erottamattomasti samassa imussa mukana, ihmisen funktionsa menettäneitä variksenpelätettä hylkymailla.

Siinä siis Amerikkaa Kafkan malliin. Maailmankirjallisuutta tästä konseptista syntyy siten, että kuvaus on kauttaaltaan vastaansanomatto-

man ja omaperäisen huumorin sekä salaperäisen runollisuuden kyllästävä. Kafkan teos on nerokas parodia kaikkien mahdollisten valtamerten takaisista kaikista mahdollisista Luvatuista Maista. Siksi pidän sitä pätävänä matkaoppaana nyky maailman Amerikan Yhdysvaltoihin. Esimerkiksi sinne.

Max Brodin kokoama laitos päättyy jopa tässäkin yhteydessä merkilliseen katkelmaan värväystilaisuudesta, jossa haetaan työntekijöitä Oklahoman Ulkoilmateatteriin:

Oklahoman suuri teatteri kutsuu teitä. Se kutsuu teitä vain tänään, vain kerran! Ken nyt laiminlyö tilaisuuden, menettää sen ainiaaksi! Ken ajattelee tulevaisuuttaan, kuuluu meidän joukkoomme! Jokainen on tervetullut! Ken haluaa tulla taiteilijaksi, ilmoittautukoon! Tämä on teatteri, joka tarvitsee jokaista, jokaista paikallaan! Onnittelemme nyt jo jokaista, joka on päättänyt liittyä tähän teatteriin; mutta kiiruhtakaa, jotta teidät ennätetään ottaa vastaan ennen puoltayötä! Kello kahdeltatoista suljetaan eikä sen jälkeen enää ole mahdollisuutta! Kirottu se, joka ei meitä usko!



Karl Rossmann jonottaa hyväuskoisena muiden nälkäisten ja työttömien seassa ja hänet kiinnitetään alimpaan kastiin, eurooppalaisten keskikoululaisten teknilliseen ryhmään nimellä Neekeri, joksi häntä on kuulemma kutsuttu edellisessä työpaikassa. Pestaustilaisuudessa enkelit puhaltavat torviin korkeilla jalustoilla. Vuorotunnein heidät korvataan piriiksi pukeutuneilla miehillä, joista toiset rummuttavat, toiset soittavat torvimusiikkia.

Juhla-aterian jälkeen värvätyt juoksetetaan junaan, joka on lähdössä Oklahomaan. Juostessaan Karl tekee havaintoja; kellään ei ole edes matkatavaroita: "Mikä köyhien, epäilyttävien ihmisten joukko tässä olikaan koolla ja miten hyvin heidät silti otettiin vastaan ja huollettiin!"

Minne tässä oikein ollaan menossa? Keskitysleirille? Skientologiien koulutukseen? Disneylandiin?

Kafka vaikenee. Mutta hänen esittämänsä kulumaton arvoitus haastaa yhä uudet joukot silmien, olkavarsien, sormien, aivojen ja sydämen yhteistyöhön: lukemaan. Ahdistuneena ja hymyssä suin. Siinä olotilassa on jotain viehättävää, se tuntuu elämältä.

Jakke Holvas

## Suihkumoottorin toimintaperiaate

– Baudrillard

ja Amerikka orgioiden jälkeen

"As soon as you stop wanting something you get it. I've found that to be absolutely axiomatic."

- Andy Warhol

Minulta kysyttiin taannoin, mitä Jean Baudrillard tarkoittaa, kun hän kirjoittaa "What are you doing after the orgy?" Kehoitin kysyjää lukemaan Baudrillardin samannimisen tekstin kirjasta *Moderni/Postmoderni*. Sittemmin kuitenkin huomasin, että kyseinen kirjoitus menee reippaasti otsikostaan ohi. Siitä löytyy ainostaan pari auttavaa sanontaa. Ne ovat: "neuvottomuus", "lumoutuneisuus", "typertyneisyys" ja "latteudessaan painajaismainen".

Palaan nyt aiheeseen, sillä olen ottanut asioista selvää. Olen lukenut uudestaan Baudrillardin *Amerikan*, kirjan, jossa sanotaan: "Santa Cruz on osa orgioiden jälkeistä maailmankaikeutta."

Orgiat, ensinnäkin, merkitsevät Baudrillardille täydellistä vapautumista. Seksuaalisuus, informaatio ja naiset vapautuvat; oikeus työhön, vankien ja homojen oikeudet saavutetaan kaikkialla. Olennaista tässä vapautumisessa ei ole niinkään sen kattavuus, sillä ainahan jostain voidaan löytää estettyä ja tukahdutettua energiaa, tietoa tai identiteettejä. Olennaista on näkökulman vaihtaminen. Baudrillardin näkökulmasta vapautuminen *ei ole* jotakin lykkäytyvää, tuonnemmaksi siirtyvää, kohta tapahtuvaa, vaan läsnäolevaa (metafyysistä, jos niin halutaan) ja taakse jäänyttä. Baudrillardin mielestä kaikki todellakin on saatavilla. *Amerikassa* sanotaan: "Maailma on käytännöllisesti katsoen vapautettu, enää ei ole mitään, minkä puolesta taistella."

Miksi joku esittää tuollaista? Kirjassaan *Cool Memories II* Baudrillard kirjoittaa: "Katastrofin enustaminen on todella banaalia. On huomattavasti omaperäisempää olettaa, että katastrofi on jo tapahtunut. Analyysin kaikki ehdot muuttuvat, kun vapaudumme tulevaisuuden katastrofin hypoteesista ja siihen liittyvästä vastuusta." Kyse on siis yhtäältä tyylikysymyksestä, toisaalta - ja ennen kaikkea - ajattelun haastavuudesta. Koko kysymyksenasettelu muuttuu radikaalisti, jos oletetaan, että orgiat ovat ohi, että katastrofi on jo tapahtunut, että enää ei ole mitään, minkä puolesta kamppailla.

\*\*\*

Amerikka on Baudrillardin ystävällisiä teoksia. Toisin kuin muissa kirjoissaan, *Amerikassa* Baudrillard tarttuu moneen kertaan lukijaa kädestä ja pyytää tätä luopumaan enakkokäsityksistään.

Turhaan.

Tällä on merkitystä. Akateemisissa piireissä pyörineenä ja Baudrillardin tuotannon lukeneena tiedän, miksi kaikki huolelliset skolaarimme välttävät Baudrillardia. Syy ei ole Baudrillardin mahdollinen (kvasi)moraalittomuus tai poliittinen epäkorrektius - luetaanhan Celineä ja Cioraniakin. Syy ei ole myöskään Baudrillardin epäargumentoiva kirjoitustyyli tai hänen tapansa viedä asiat äärimmäisyyksiin – viittaahan sivistynyt ihminen tarvittaessa Nietzscheen tai Batailleenkin. Baudrillardin kohdalla ongelma on se, että häneen sitouduttaessa *liian paljon pitää heittää pois*.

En tarkoita pelkästään esimerkiksi poliittisuutta, sillä moni ajattelija hahmottelee modernin ongelman ilman tätä avainkäsitettä. Tarkoitan koko psykoanalyysin käsitarsenaalia, kaikkea utoopista ja nostalgista modernisaatio-käsitteistöä sekä Levinasiin liittyvää uutta kristillis-kantilaista etiikkaa vastuu-termeineen; pois on heitettävä myös kaikki, mikä jäsenyy tuotannon tai halun termein; unohdettava on niin ikään Foucault'n valta-käsitykset ja Deleuzen virtaamiset, molekulaarisuudet ja sattumapelit

*Amerikassa* Baudrillardin kärryiltä putoavat tahto, valta, tulkinta, ero ja erottautuminen, kaipaus (kotiin), kadonnut objekti, jälki, muisti ja merkitys. ”Tälle matkalle asettuu vain yksi kysymys: kuinka pitkälle voi mennä merkityksen hävittämisessä, kuinka kauas edetä viittauspisteen puuttumisen aavikolla tuhoutumatta ja säilyttäen tietenkin koko ajan katoamisen esoteerisen viehätöyksen?” Transfatal Express.

\*\*\*

Uusi analyysi nostaa esiin uudet kysymykset. Millainen on maailma, jossa esteiden ja rajojen ylittäminen ei enää tunnu mielekkäältä? Millainen on maailma, jossa ei ole mitään, minkä

puolesta taistella? *Mitä tapahtuu orgioiden jälkeen?*

Imeytyminen tyhjiyteen. Orgiat merkitsevät tahdonalaista ja haluavaa tunkeutumista sisältöön tai ainakin jonkin läpi, mutta orgioiden jälkeen seuraa suihkumoottori-efekti. Baudrillard kirjoittaa *Amerikassa*:

”Tietyn pisteen ohittamisen jälkeen itse tila muuttaa luonnetaan. Tilan läpi omavoimaisesti kulkenut liike muuttuu imeytymiseksi tilaan itseensä - vastarinnan loppu, matkalle ominaisen näyttämön, tapahtumapaikan päätelope. (Täsmälleen sama pätee suihkumoottorin tapauksessa. Myöskään sen toiminta ei enää perustu avaruuden läpikulkemiseen vaadittavan energian tuottami-



seen vaan siihen, että moottori luo eteensä tyhjiön, joka imee sitä eteenpäin. Toiminta eroaa perinteisistä malleista, joissa moottori tukeutuu ilmanvastukseen.) Näin on saavutettu keskipakoinen, epäkeskinen piste, jossa kierto tuottaa sisäänkä imaisevan tyhjiön.

Tämä huimauksen hetki on samalla mahdollisen romahduksen hetki.”

Kyse on hetkestä, jolloin asiat tulevat täysin vaivatta luokse, koska tulipa mitä tahansa, se kelpaa. Amerikkalaisten pirullisuus on siinä, että heille mikään ei ole petollista eikä kaksimielistä. Asioissa ei piile pahaa henkeä ja epäluulo on turhaa. Baudrillardin mielestä tällainen asenne on todellinen tulikoe. Eurooppalaista vaivaavat kulttuurin teennäiset tunnonvaivat ja onneton tietoisuus, joten älykkyydeksi nimetään ainoastaan näiden johdannaisia. Eurooppalainen ei näe älykkyytenä amerikkalaisten

tapaa ottaa asiat 'sellaisenaan', *just as they are*, vaikka tällainen naiivius on merkki kulttuurin nolla-asteelle ominaisesta hengestä ja uskaliaisuudesta.

Amerikka: ei mentaalista jarrua vaan muistinmenetyksen leimaama päihtymys, ei työntekijän vieraantunut funktionaalisuutta vaan tyhjän muodon autistista suoritusta, ei kilpailemista ja ponnistusta vaan tarkoituksettomien urotekujen ylistystä. Asioita ei kerta kaikkiaan tehdä enää minkään takia, vaan siksi, että vaakuututaan siitä, että ne voidaan tehdä. Tämä merkitsee sitä, että Veikka Gustafsson on Suomen amerikkalaisin ihminen ja sitä, että kaikki on täysin järjetöntä, mutta entä sitten? Baudrillard korostaa, että amerikkalainen maailma on täydellisen merki-

tyksetön (kaikilla asioilla on taipumus muuttua yhdenveroisiksi ja kumota toistensa voima), *mutta* että se on samalla absoluuttiseen omaperäinen. Tätä ei voi liiaksi korostaa: eurooppalainen on vieraantunut, ei amerikkalainen. Amerikkalainen elää ”epäinhimillisen älyn ja radikaalin välinpitämättömyyden hohtavassa ja kivettyneessä verkossa”, jossa on Baudrillardin mielestä tiettyä runollista voimaa, kuten kaikissa järkkymättömissä tautologioissa ja alati uudistuvissa itsestänselvyyksissä.

Aina kun Baudrillardista on kyse, koko idea on siinä, että inhimillisten instituutioiden taustalla lymyilee tyhjyys ja radikaali alastomuus. Merkitys on merkityksettömyyden aiheuttama jälki, sisältö on ontouden aiheuttama sivutuote jne. Amerikka on tämän loogiikan embleemi. Jos Amerikkaa ei osata tarkastella tällä tavalla, jätetään huomiotta haaste, jonka uusi manner meille esittää.

**MT:** Kerro hieman itsestäsi ja taustoitasi.

**PvB:** Olen suomenruotsalainen ja asun Helsingissä. Tulin yliopistolle suoraan koulusta opiskelemaan estetiikkaa pääaineenani. Estetiikka jollain tavalla tuntui kiinnostavalta, olen kiinnostunut nykykulttuurista ja ihmisestä, ja sitä kautta taiteesta. Estetiikassa ei, niin kun ei filosofiassakaan, löydetä loppujen lopuksi lopullisia vastauksia kysymyksiin, eikä asioita redusoida. Ympäristö tuli mukaan pikku hiljaa, olen koko ajan ollut siitä kiinnostunut. Samoja kysymyksiä, kuten esimerkiksi esteettisiä arvoja, olen oikeastaan koko ajan pohtinut. Maisterin tutkintoon meni kahdeksan vuotta, olen myös tehnyt toimittajan töitä ja ollut aktiivinen opiskelijaympyröissä. Estetiikka, yleinen kirjallisuustiede ja filosofia ovat olleet minun aineitani.

**MT:** Entä akateeminen urasi, oletko tehnyt lisensiaatin työn vai suoraan väitöskirjan?

**PvB:** Olin mukana projektissa *Esteettisesti ja laadullisesti korkeatasoinen fyysinen ympäristö ja uudet suunnittelutekniikat* (ES-SU). Olin valmistunut ja minua pyydettiin tutkijaksi projektiin. Tein tutkimusta suomalaisista arkkitehtuurikäsitteistä, kirjoitetusta arkkitehtuurista. Tästä tuli sitten lisensiaatin työni. Itse olin ajatellut, että se ei ole tarpeeksi filosofinen. Se julkaistiin 1991 VTT:n julkaisusarjassa. Sen jälkeen rupesin tekemään tätä väitöstä apurahoilta, tein myös opettajan töitä. Gradun tein postmoderneista arkkitehtuurikäsitteistä, joissa eräänä lähtökohdana on, että ihminen on vieraantunut ympäristöstään. Postmoderni pyrkii tekemään arkkitehtuurista puhuttelevampaa visuaalisten korostusten kautta. Minusta tuntui, ettei tuo ole vastaus ongelmaan. Ympäristöä koetaan myös muilla tavoin. Merkityksen katoamisen ongelma rakennetuissa ympäristöissä kiinnosti minua. Löysin sitten Merleau-Pontyn fenomenologian lähtökohdaksi, josta käsin asioita pystyi käsittelemään monipuolisemmin.

**MT:** Miltä nyt tuntuu väitöskirjan jälkeen, oletko siihen tyytyväinen?

**PvB:** Olen tyytyväinen, tietysti siinä on joitakin osia tai kysymyksiä, joita voisi pohtia lisää. Olen tyytyväinen siihen, että sain sen tehtyä. Työ on kokonaisuus, joka alkaa kokemisesta ja josta problematiikka kulkeutuu työn loppuosaan, jossa keskustelen enemmän rakennetus-

ta ympäristöstä ja siihen liittyvistä arvoista. Ympäristö tutkimuskohteena on kiinnostava sen vuoksi, että on monia tieteenaloja jotka ovat kiinnostuneita siitä, kukin vähän eri suunnilta.

MILLA TÖRMÄ  
**PAULINE VON  
BONSDORFFIN  
HAASTATTELU**

*Pauline von Bonsdorffin estetiikan väitöskirja The human habitat: aesthetic and axiological perspectives ("Ihmisen elinympäristö: esteettisiä ja arvofilosofisia näkymiä", arvostelu sivulla 96) tarkastettiin 21. marraskuuta 1998 Helsingin yliopistossa. Väitöskirja tarkastelee tekijöitä, jotka vaikuttavat elinympäristömme viihtyisyyteen ja kauneuteen. Työn lähtökohta on fenomenologisessa ympäristöestetiikassa. Tällä hetkellä von Bonsdorff toimii Helsingin yliopiston Taiteiden tutkimuksen laitoksella estetiikan assistenttina.*

**MT:** Kertoisitko jotain siitä, kun sinulla on fenomenologia lähtökohdana väitöksessäsi, oliko se mukana alusta lähtien?

**PvB:** Ympäristöestetiikka on kehittynyt angloamerikkalaisessa kontekstissa ja siinä on ollut analyyttisiä lähtökohtia, siis asioita tarkastellaan analyyttisesti, pohditaan esim. luonnonmaiseman kauneutta esteettisenä arvostelmana, jossa subjekti arvioi ympäristöä. Näissä malleissa myönnetään, että kokija on ympäristössä ja että kokeminen on moniaistista, mutta painotus on tietoisessa minässä.

Eräs merkittävä ympäristöestetiikko, Arnold Berleant, taas lähtee liikkeelle pragmatismista ja fenomenologiasta. Fenomenologia ei ollut minulle mitenkään annettu eikä perusopintoihini sisältynyt juurikaan fenomenologiaa. Muistan hyvin milloin kuulin Merleau-Pontyn nimen ensimmäistä kertaa. Estetiikan seuran kuukausikokouksessa puhuin animaalisesta estetiikasta – aistimellisuus on aina kiinnostanut minua – ja Veikko Rantala ehdotti että kannattaisi lukea Merleau-Pontya. Huomasin heti että hän tarjoaa hedelmällisen lähtökohdan kysymyksille joita haluan käsitellä. Vaikka tietysti kieli ja käsitteet vaikuttavat siihen miten asioita koetaan, kaikki merki-

tykset eivät ole lähtöisin kielestä. Merleau-Pontyn havaitsemisen fenomenologia, jossa hän pohtii elävää ruumista tai kehoa, antaa lähtökohtia ei-kielillisen kokemisen pohtimiselle.

**MT:** Viittasit tietoiseen minään, joka arvioi, viittaatko tässä Allen Carlsoniin?

**PvB:** Kyllä, muun muassa. Mielestäni Carlson on kiinnostava, eikä hän ole vieras kokemukselliselle ajattelulle. Tarvitaan erilaisia lähestymistapoja. Gernot Böhme, saksalainen filosofi, joka on kirjoittanut luonnon filosofiasista ja estetiikasta, on muuten samoilla linjoilla kuin Merleau-Ponty. Hän haluaa asettaa "tunnelman" estetiikan keskiöksi, lähteä kokemuksesta, ja huomauttaa, että estetiikan kysymyksiä voi lähestyä paitsi arvostelmasta, myös kokemisesta käsin.

**MT:** Estetiikan kantasana aistihesis implikoi aistimellisuutta, siis että koemme monella tavalla emmekä vain visuaalisesti kuten esim. taiteen filosofia painottaa.

**PvB:** Tämä painotus selittyy osin sillä että silmää on pidetty kognitiivisesti arvokkaana. Pidän Kantia merkittävänä ja hänen Arvostelukyvyyn kritiikissään on paljon kiinnostavaa, mutta ruumiillisuuden ylenkatsominen on puute.

Nykyestetiikassa on havaittavissa trendi, että käännytään esikantilaiseen, lähtökohdaksi ajatteluun otetaan Aristoteles tai Baumgarten. Luulen, että ympäristöestetiikassa kokemisen korostaminen tulee luontevasti, koska taiteessahan on taideteos, jolloin ongelmaa siitä milloin voidaan puhua esteettisestä ei tule. Jos ajatellaan ympäristöä, niin tähän kysymykseen pitäisi pystyä vastaamaan: mitä on esteettinen kokeminen ja mihin se perustuu ympäristöstä puhuttaessa, ja miten esteettinen kokeminen eroaa muusta kokemisesta. Päädyin itse siihen, että esteettinen kokeminen on tavallaan aktiivisempaa, valppaampaa ja vastaanottavaisempaa kuin tavallinen kokeminen, – joskus ympäristöä ei huomioida lainkaan. Esteettisen ja ei-esteettisen kokemisen välillä on kuitenkin vain aste-ero, niiden välillä on jatkumo.

Vahvat esteettiset ympäristökokemukset herättävät mielestäni vastavuoroisuuden tunteen. Ronald Hepburn on kirjoittanut paljon luonnon tai ympäristön kokemisesta johon liittyy metafysisiä tai eksistentiaalisia ulottuvuuksia, jossa ihminen tiedostaa oman asemansa.



**MT:** Ympäristö eroaa kehystetystä taideobjektista, ympäristöä voidaan luonnehtia kokonaisuudeksi, prosessiksi, jota ei pystytä säätämään.

**PvB:** Niin, silti varsinkin kaupunki-ympäristön suunnittelemtomia ja prosessuaalisia puolia ei ole kovin paljon käsitelty. Rakennettua ympäristöä on käsitelty enemmän siltä kannalta, miten jokin tila on suunniteltu. Ympäristössä on kuitenkin rikastuttavia piirteitä, jotka tulevat esimerkiksi vuodenaajoista ja siitä että ihmiset elävät ympäristössään. Ihmiset, niiden toiminta ja niiden jättämät jäljet tuovat eloa mukaan. Ei olla pystytty arvostamaan tällaisia asioita, ja toisaalta myös aikaulottuvuudet on jätetty huomioimatta. Ei olla huomattu että ympäristö voi olla syvä, tai syvälinen juuri tuttuuden ja omakohtaisen tuntemisen kautta. Aika, ja se, miten jokin ympäristö on jollekin syvä, osittain pohjautuu tai rakentuu tämän ihmisen omille kokemuksille. On hyvä että on polkuja, joita voi vain kävellä kiinnittämättä huomiota niihin, on tietynlaista pysyvyyttä. Tietysti tutuus voi joissakin tapauksissa olla turruttavaa, mutta toisaalta kun tunnetaan jokin ympäristö pystytään paremmin huomioimaan siinä olevia nyansseja.

**MT:** Miten fenomenologinen, pragmatistinen ja analyttinen lähestymistapa suhtautuvat toisiinsa?

**PvB:** John Dewey tietysti on estetikalle relevantti ja Richard Shusterman, ja nämä ovat monella tavalla samoilla linjoilla kuin Merleau-Ponty. Fenomenologeista mm. Heidegger on ympäristön kannalta kiinnostava. Esteettinen arvostelma on vahvemmin analyttisen ympäristöestetiikan lähtökohta, ja vaikuttaa siltä, että jotta pystyisi tekemään oikeutta ympäristön ja ympäristön kokemisen ominaispiirteille tarvitaan jonkinlaista pragmatistista tai fenomenologista lähestymistapaa. Itse suhtaudun avoimesti kaikkiin suuntauksiin. Kun tekee tällä tavoin tutkimusta jostakin aiheesta, niin on tietyt kysymykset joihin etsii eri tavalla vastauksia eikä sinänsä ole jotain tiettyä suuntausta jossa pysyttelee. Minulle Merleau-Pontyn ajattelu antaa kuitenkin paljon hyviä lähtökohtia.

**MT:** Arnold Berleantin mukaan ihmisen ja ympäristön suhde käsitetään dualistiseksi. Onko kokija välttämättä subjekti joka suuntautuu objektiin eli ympäristöön?

**PvB:** Tuo on vaikea kysymys. En ole valmis menemään niin pitkälle kuin Berleant, joka puhuu joissain kohdissa sulautumisesta – ei ole sisäpuolta eikä ulkopuolta. Tällaista voi kokea, mutta

kokija on silti – jos ei muuta – piste ympäristössään. Merleau-Ponty kuvaa kesken jääneessä kirjassaan Näkyvä ja näkymätön subjektia ”katseena”, jonkinlaisena pisteenä tai lähtökohtana, josta ja jolle maailma näyttäytyy ja joka tekee maailman näkyväksi. Mielestäni tarvitaan jonkinlaista subjektia, jotta voidaan ymmärtää kokemuksen luonnetta. On vaikea kuvitella, miten tullaan toimeen, jos ei tehdä mitään erottelua minän ja maailman välillä.

**MT:** Miten suhtaudut ympäristön käsitteeseen, minkälaisia ajatuksia se on herättänyt?

**PvB:** Ympäristö on aina ympäristöä jollekin. Ympäristö ilmenee ihmiselle tiettyssä mittakaavassa, koska olemme tietyn kokoisia ja liikumme tietyllä tavalla. Kissan tai rotan ympäristö on erilainen vaikka se käsittäisi saman kartalta rajatavan alueen. Tämä on yksi tapa ajatella ympäristöä. Emme koskaan tunne ympäristöä kokonaan, se muuttuu ja siinä on puolia joita emme huomaa. Tätä tarkoitan, kun puhun transsendenssistä tai läpinäkymättömyydestä. Kaikki asiat jotka ovat olemassa ympäristössä ja ympäristö itsessään on loputtoman rikas kokonaisuus. Tämä on fenomenologinen näkökulma: ympäristö ilmenee meille ja on suhteessa meihin.

**MT:** Puhutaan seuraavaksi ympäristöestetiikasta Suomessa. Yrjö Sepänmaa väitteli vuonna 1986 ja sinä viime vuonna. Mitä siinä välissä on tapahtunut? Entä ympäristöestetiikka ulkomailla?

**PvB:** Tapahtunut on kyllä, on ollut seminaareja ja on julkaistu kirjoja. Ympäristöestetiikka on mielestäni saanut selvän jalansijan ja graduja aihepiiristä on tehty. Ympäristöestetiikkaa tehdään suunnilleen yhtä paljon kuin perinteistä taidefilosofiaa, jos mukaan lasketaan arjen ja populaarikulttuurin aiheet. Kyllä ympäristöestetiikka on vakiintunut. Lahdessa on Kansainvälinen Soveltavan Estetiikan Instituutti, jonka piirissä on ollut seminaari- ja kesäkoulutoimintaa ja julkaisuja. Se liittyy läheisesti ympäristöestetiikan kehitykseen, vaikka soveltava estetiikka on muutakin. Ympäristöestetiikka on sekä tärkeä että mielestäni älyllisesti hyvin kiehtova alue.

Kansainvälisesti ympäristöestetiikka ei ole kauhean suuri ala, tärkeimmät henkilöt tuntevat melkein toisensa. Yrjö Sepänmaan konferenssit Pohjois-Karjalassa ovat olleet tärkeitä kohtaamisia. Suomea voidaan pitää ympäristöestetiikan kentällä tärkeänä paikkana. Angloamerikkalaisten tutkijoiden rinnalla voi mainita saksalaisen luonnonestetiikan, joka on lähellä sitä mitä me kut-

summe ympäristöestetiikaksi, esimerkiksi Gernot Böhme ja Martin Seel. Myös muualla on ympäristöestetiikkaa. Eräs ympäristöestetiikan kannalta kiinnostava maa on Japani, koska siellä on oma, kokonaisvaltaisempi esteettinen ajattelunsa.

**MT:** Millaisena näet ympäristöestetiikan suhteessa estetiikkaan, filosofiaan, ympäristösuunnitteluun – toteutuuko poikkitieteellisyys käytännössä?

**PvB:** Eräs esimerkki oli ESSU-projekti (Esteettisesti ja laadullisesti korkeatasoinen fyysinen ympäristö ja uudet suunnittelutekniikat), jonka mainitsin aiemmin. Poikkitieteellisyys on hyvä kysymys. Erilaisen tieteellisen taustan omaavat osanottajat puhuvat eri kieltä – pitäisi yrittää ymmärtää mitä toiset sanovat ja samalla pitää kiinni omasta alastaan. Uskon silti, että esimerkiksi esteetikot ja liikennesuunnittelijat voivat keskustelun kautta lähestyä toisiaan. On hyvä että on erilaisia näkökulmia. Ympäristöestetiikalla ja filosofialla on omat menetelmänsä pohtia asioita, kuten myös esimerkiksi ympäristöpsykologialla. Filosofisesti lähdetään enemmän liikkeelle yleisistä malleista, esimerkiksi siitä miten ihmiset havaitsevat ja kokevat asioita. Empiiriseemmät alat ovat tärkeitä, koska vaikka niillä saattaa olla vähemmän itsekriittisyyttä, ne tuovat evidenssiä ja soveltavan otteen tarkasteluihin.

**MT:** Maa-aineslain kautta pyritään suojelemaan maisemakuvaa ja luonnon merkittäviä kauneusarvoja, kuitenkin esteettiset arvot usein mielletään subjektiivisiksi eikä niihin oikeuskäytännössä juurikaan vedota jos esimerkiksi jotakin harjua halutaan suojella.

**PvB:** Esteettiset arvot eivät ole niin subjektiivisia tai subjektiivisia siinä rajatussa, jopa ahtaassa mielessä kuin mitä usein ajatellaan. Jos ajatellaan vaikka harjun näkemistä kauniina, niin ihmisellä useinmiten on perusteluita näkemyksilleen ja ne jaetaan monen muun kanssa. Subjektiivinen puoli on ihmisen todellisuutta, esimerkiksi muistot ovat olennainen osa yksilön elämää. On totuttu ajattelemaan, että subjektiivisuus merkitsee epätodellisuutta. Näin ei asia mielestäni ole. Jos ajatellaan vaikka hyvää elämää, niin siihen vaikuttavat asiat ovat subjektiivisia. Subjektiivisuus ei tarkoita ”sisäisyyttä”. Minulle subjektiivisuuden puolustaminen ja pe-  
lastaminen on tärkeää estetiikassa.

**MT:** Kiitän haastattelusta sekä toivotan onnea väitöskirjan johdosta ja hyvää jatkoa!

MILLA TÖRMÄ  
POHDINTOJA  
HYVÄSTÄ ELIN-  
YMPÄRISTÖSTÄ

Pauline von Bonsdorff: *The human habitat: aesthetic and axiological perspectives* (Ihmisen elinympäristö: esteettisiä ja arvofilosofisia näkymiä). International Institute of Applied Aesthetics Series Vol. 5, Lahti 1998. 357 s.

Ympäristöestetiikan nousu ajoittuu yleisen ympäristötietoisuuden heräämiseen, 1960-70-luvuille. Ympäristöestetiikassa kiinnostuksen kohteena ovat muun muassa ympäristön kauneusarvot, esteettinen kokemus, ympäristön käsite sekä ihmisen ja ympäristön suhde. Suomessa alan uranuurtaja on Yrjö Sepänmaa, jonka väitöskirja *The beauty of environment: a general model for environmental aesthetics* on vuodelta 1986. Sepänmaan lähestymistapa on analyttinen ja hän on erityisesti tarkastellut luonnonympäristön kauneusarvoja.

von Bonsdorffin väitöskirja jatkaa Kansainvälisen Soveltavan Estetiikan Instituutin julkaisusarjaa. Samassa sarjassa on aikaisemmin ilmestynyt von Bonsdorffin toimittama Ympäristöestetiikan polkuja, jossa erästä käytännön esimerkkitapausta lähestytään ympäristöestetiikan näkökulmasta useasta eri suunnasta. von Bonsdorff on kirjoituksissaan keskittynyt rakennettuun ympäristöön ja kaupunkisuunnitteluun.

Väitöskirjan lähtökohdat ovat fenomenologisessa ja esteettisessä ajattelussa. von Bonsdorffille fenomenologinen lähestymistapa on hedelmällinen, sillä se on "vastahakoinen heikentämään ja käsitteellistämään inhimillistä kokemusta". Estetiikan kautta ympäristö voidaan paremmin ymmärtää kokonaisuutena, mikä on sen merkitys ja potentiaalinen arvo ihmiselämälle. Tarkasteluissa ei kuitenkaan rajoituta pysyttelemään striktisti estetiikan alueella, sen funktio on toimia valonheittimenä. von Bonsdorff on kiinnostunut yksilöllisestä kokemuksesta ja sen suhteesta julkiseen tilaan ja merkityksen rakentamiseen. Hän kysyy muun muassa rakennusten olemuksen perään, "miten rakennuksista tulee sitä mitä ne ovat, kadun varressa". Rakennukset ja kau-

pungit eivät ole kokijasta irrallisia objekteja, vaan kokijan tavoin ne sijaitsevat jossakin, niillä on oma historian- ja merkityksensä.

Teoksen ensimmäisessä osassa lähdetään liikkeelle ihmisestä (yksilöstä, kokijasta, subjektista) ja kokemuksesta. Kaikki havaintokokemukset, kaikki inhimilliset kokemukset ovat 'ympäristöllisiä' siinä mielessä, että ne tapahtuvat tiettyssä kontekstissa, tiettyssä tilanteessa. von Bonsdorff erottaa ympäristökokemuksen ja kokemuksen ympäristöstä, hänen mukaansa vain jälkimmäisessä tapauksessa suuntaamme huomiomme ympäristöön. Ihminen on aktiivisesti sitoutunut maailmaan ja passiivisesti subjektina sille, ihminen on luoja ja luotu. Työn tässä osassa on tarkoituksena rakentaa silta arkikokemuksen ja esteettisen kokemuksen välille. Kirjoittaja toivoo, että esteettinen ulottuvuus voidaan ymmärtää potentiaalisenä jokaisessa tilanteessa, ja että estetiikan yhteys ja arvot elämään yleensä tulevat osoitetuksi.

Luvussa yksi esitetään fenomenologinen näkökulma kokemiseen, perustana Maurice Merleau-Pontyn ajattelu. Kokija ei ole vain ruumiillistunut mutta myös historiallisesti sijaitseva olento. Olemassaolo on topologista, subjekti on upotettuna maailmaan sen sijaan että se ajelehtisi kaiken yläpuolella ilmapallon tavoin. Havainnoija on siis tilanteessa ympäristöön ja maailmaan. Kokiessaan maailmaa havainnoija kokee välttämättä myös itseään, subjektiivinen kokemus on intersubjektiivisuutta. Luvussa kaksi tarkastellaan esteettisen kokemuksen ja ympäristön suhdetta. Kokija ja ympäristö eivät ole toisistaan erillisiä, ne voidaan nähdä kokemuksen kahtena napana. Kokemuksen kahden puolen, subjektin ja maailman, korostaminen ei merkitse ontologista dualismia. Jotta voidaan havaita jotakin, kohde täytyy havaita joksikin tietystä pisteestä, lähtökohdasta käsin. Esteettisessä kokemuksessa sekoittuvat kokijan aistimukset, aikaisemmat muistot ja kokemukset, tiedot, taidot ja arvot. Esteettinen kokemus on rikas, se suuntautuu niin menneisyyteen kuin tulevaankin.

Teoksen toisessa osassa siirrytään rakennetun ympäristön tematiikkaan. Kirjoittaja on kiinnostunut siitä, miten ympäristö "omaksutaan" ja miten siitä tulee osa elämäämme. Tarkoituksena on valottaa persoonallisten ja kollektiivisten kokemusten sekä historiallisten ja poliittisten mer-

kityskerrostumien suhteita. von Bonsdorff kysyy, miten julkinen merkitys tulee subjektiiviseen kokemukseen ja miten se muunnetaan käytännöllisissä, kognitiivisissa ja kuvitteellisissa prosesseissa. Työn tässä osassa keskitytään rakennetun ympäristön ja luonnonympäristön elementtien kuvailemiseen ja analysoimiseen.

Luvussa kolme tarkastellaan ympäristön ja rakentamisen ontologisia kysymyksiä. Keskiössä on luonnollisten ja rakennettujen tilojen prosessuaalinen ja heterogeeninen luonne. Prosessuaalinen lähestymistapa on hedelmällinen käytännöllisen ja esteettisen näkökannalta. Kirjoittajan mielestä on parempi nähdä ympäristö kehittyvänä, muuttavana ja monin tavoin heterogeenisena kokonaisuutena kuin tiettyinä hetkinä luotuna objektijoukko. Luvun neljä otsikkona on Koettu arkkitehtuuri. Siinä tarkastellaan merkitystä rakennetussa ympäristössä joka tässä käsitetään arkkitehtuuriksi. Merkitys on muuttuva ja sidoksissa historiaan. Painotus on kulttuuristen ideoiden, ideaalien ja käytäntöjen ilmauksessa ja artikulaatiossa. Luvussa viisi, otsikkona Täyteläisyys ja unohtus, keskeisenä teemana on ympäristön yksilöllistäminen tunnistetuksi ja omaksutuksi elinympäristöksi. Ihminen kokee ympäristöään tiettyssä paikassa, tilaatio on dynaaminen ja alati muuttuva.

Teoksen kolmas osa on otsikolla Arvofilosofisia näkymiä. von Bonsdorff painottaa, että keskityttäessä arvoihin nousee hyvin esille maailman ja inhimillisen subjektin erottamattomuus; arvo esiintyy vain suhteessa, relaatiassa. Kirjoittaja tekee erottelun ympäristön arvoihin ja arvoihin ympäristössä. Edelliseen lukeutuvat ilmoitetut ja asetetut arvot, tähän sisältyvät myös sellaiset arvot jotka on ilmaistu rakennusten kautta. Arvot ympäristössä käsittävät mahdollisuudet merkityksellisiin kokemuksiin, jotka on hankittu ympäristössä. Arvofilosofiset näkymät ovat kriittisesti esteettisiä. Ne koskevat sitä miten käännyimme maailmaa kohti ja miten asumme. Rakennettu ympäristö antaa meille mahdollisuuden suuntautua tiettyyn suuntaan maailmassa. Kuitenkin se, mitä rakennettu ympäristö pyrkii ilmaisemaan ei ole aina identtinen sen kanssa mitä havaitsemme. Rakennusten kautta tiettyjä arvoja tuodaan esille ja niiden avulla meihin pyritään vaikuttamaan sekä tietoisesti että tiedostamattomasti.

Luvussa kuusi tehdään havaintoja

nykyajan rakentamisesta. Kaupungeissa on liian vähän tilaa ”yllätyksille” ja elämälle ylipäättään. Ihmisen toimintaa on eriytetty ja rajoitettu: nukumme, työskentelemme ja harrastamme eri paikoissa. Ihminen on vierantunut luonnosta, situaatiostaan ja muista ihmisistä. Rakennukset representoivat yhteiskunnan keskeisiä instituutioita ja arvoja. Arkkitehtuurissa on kyse vallasta ja vallankäytöstä. Jotta voimme ymmärtää kokemuksen olosuhteita nykyisessä tilanteessa von Bonsdorff lähtee tutkimaan kolmea rakentamisen aluetta. Näissä kaikissa, ylikansallisten yhtiöiden edustusrakennuksissa, liikenne- ja kommunikaatorakenteissa sekä kulttuurista ja uskonnollista merkitystä omaavissa rakennuksissa, on tehty merkittäviä investointeja suhteessa taloudellisiin ja symbolisiin arvoihin. Valta keskittyy, mutta sitä on entistä vaikeampi paikallistaa fyysisessä tilassa. Luvussa seitsemän aiheena ovat kuvitellut topologiat. Kirjoittaja kääntää keskustelun ympäristön potentiaalisiin arvoihin tarkastelemalla olemassaolon poliittisia, sosiaalisia ja luonnollisia ulottuvuuksia. Päämääränä on inhimillisesti arvokkaan ja rikkaan elämän mahdollistaminen kaikilla olemassaolon tasoilla.

**T**eos ei ole luonteestaan johtuen helppo luettava. Se vaatii lukijalta kiinnostusta aihepiiriin sekä keskittymiskykyä. von Bonsdorff käyttää tekstissään paljon esimerkkejä ja lukija voi niitä itsekkin keksiä reflektoidessaan omia kokemuksiaan ja toimintatapojaan sekä ympäristösuhteitaan. Jossain kohdissa lukukokemus onkin miellyttävä juuri siitä syystä, että voi rauhassa jäädä itsekseen pohdiskelemaan, teksti kun herättää ajatuksia moneen suuntaan. Lukija huomaa omien kokemusten kautta olevansa asiantuntija monissa itseään koskevilla kysymyksissä. Edellä mainitun perusteella on erittäin kohdallista vaatia Maija Meikäläiselle oikeutta osallistua suunnitteluun. Tämän teoksen soisi löytävän tiensä usean poliitikon ja virkamiehen sydämeen, sillä kustannuslaskelmia tuijottaessa rakennetun ympäristön laatu on vaarassa jäädä lapsipuolen asemaan. Laatukysymysten parissa painiskelevat myös suunnittelijat ja rakentajat, löytäkööt hekin teoksesta ohjeita huoneentauluunsa.

JARKKO TONTTI

# PANU MINKKISEN HAASTATTELU

*OTT Panu Minkkisen oikeusfilosofian alan väitöskirja on radikaali irtiotto Suomessa hegemonisen aseman saavuttaneesta analyttisestä perinteestä. Minkkinen kääntää vanhat kysymyksenasettelut pääläelleen. Hän ei vain filosofoi oikeudesta, vaan pyrkii tekemään oikeutta filosofialle.*

**Jarkko Tontti (JT):** *Onneksi olkoon Panu! Väitöskirjasi sai korkeimman mahdollisen arvosanan ja Hart Publishing julkaisee sen lähiaikoina kansainväliseen levitykseen. Kuinka tähän on tultu? Mistä juristi saa innoituksen filosofiaan? Kerro taustasi ja kehittymisestäsi oikeusfilosofiksi.*

**Panu Minkkinen (PM):** Tarina on itse asiassa kovin arkinen. Kuulun tutkijapolveen, jolle korostettiin kansainvälisyyden ja tieteidenvälisyyden hyveitä. Kun aloittelin tutkimustyötäni 1980-luvulla, mannereurooppalainen filosofia teki tuloaan yhteiskuntatieteissä. Toisin kuin monet perinteisiin yhteiskuntatieteisiin kiintyneet vanhemmat kollegani, pidin oikeuden ja filosofian välistä yhteyttä hyvin luontevana, eräässä mielessä vähemmän pakotettuna kuin esimerkiksi oikeuden ja sosiologian suhdetta.

Helsingin yliopiston oikeustieteellisessä tiedekunnassa filosofiaa opetti puolestaan Hannu Sivenius. 1980-luvun puolella välissä muutama nuori ja innostunut tutkija — olimme pääasiassa juristeja — lähestyi Hannua. Halusimme perustaa nykyfilosofiaan erikoistuneen lukupiirin. Hannun innostuttua asiasta ryhmään tuli muita suuresti arvostamiani tutkijoita (mm. Pia Sivenius, Sami Santanen ja Merja Hintsu), ja tänään lukupiirinä aloittanut ryhmä tunnetaan Helsingin Lacan-piirinä. Ystävänä Lacan-piirissä ovat filosofian opettajiani. Ennen kaikkea piirissä mukana oleminen on opettanut hyvän tavan lukea ja tehdä työtä.

Kuvittelin siis, että tutkimusstrategioissa toistettu ”tieteidenvälisyys” voisi tarkoittaa filosofiaa ja kansain-

välisyys vaikkapa Ranskaa. Vietin luvunvuoden 1989-1990 Pariisissa, ja viimeistään silloin ymmärsin, kuinka huonolla pohjalla ymmärrykseni filosofiasta oli. Vuoden päätteeksi hylkäsini mukanaani viemän ”oikeusteoreettisen” tutkimussuunnitelman ja aloitin työni alusta. Oikeustieteellisessä tiedekunnassa suunnanmuutos ei olisi ollut mahdollista ilman ”juristioppi-isäni” Kaarlo Tuorin rohkaisevaa tukea ja joskus jopa hieman sarkastista palautetta.

ta.

Mutta enpä tiedä olenko minä vieläkään oikeusfilosofi. Eräät oikeusfilosofiksi itseään kutsuvat eivät ainaakaan tunnista työtäni oikeusfilosofiksi. Oma kantani lähtee ehkä hiegan toiselta pohjalta. En ole koskaan tiennyt, onko oikeusfilosofia mahdollista. Oikeusfilosofian yleinen mahdollisuus on mielestäni koko kirjan keskeisin teema.

**JT:** *Monet oikeustieteilijät ovat kiinnostuneita teoreettisista kysymyksenasetteluista ja oikeusteoria-nimisen oppiaineen nimissä harrastetaan runsaasti filosofissävyytteistä keskustelua oikeustieteellisissä tiedekunnissa. Itse kuitenkin teet eron oikeusteorian ja oikeusfilosofian välillä ja keskityt näistä jälkimmäiseen. Mikä on oikeusteorian ja oikeusfilosofian suhde?*

**PM:** Jottei putoaisi itse kaivamaansa kuoppaan, olisi pidättäydyttävä tekemästä ”kriittistä” eroa oikeusfilosofian ja oikeusteorian välillä. Mikä tuon eron tekee? Filosofia, teoria vai jokin kolmas ”metatiede”?

Kuten totesin, minua kiinnosti ennen kaikkea oikeusfilosofian mahdollisuus. Onko oikeusfilosofiaa olemassa? Onko se ”oikeudeksi” kutsuttuun olevaan kohdistettua filosofista pohdintaa? Näin tunnutaan perinteisesti ajattelevan. Mutta jos filosofia pohtii ainoastaan ”olevaa olevana” tai ”olemisen kysymystä”, mitä oikeusfilosofia voisi silloin olla? Mikä on ”olemisen” ja ”oikeuden” välinen yhteys? Kirjan ehkä tarpeettoman ohjelmallisessa johdantoluvussa haluan ainoastaan tähdentää, että seuraavat luvut eivät ole aivan sitä, mitä juristit ta-

vanomaisesti ymmärtävät ”oikeusteoriassa” tai ”oikeusfilosofiassa”. Kirja ei pyri tarjoamaan ”käsitteellisiä apuvälineitä”, joiden avulla oikeudellisia kysymyksiä jaotellaan ja eritellään. Juristien kannalta teoriassa on oltava hyötyarvo. Muutoin se on ”teoriaa teorian vuoksi”.

**JT:** Väitöskirjassasi tunnut suhtautuvan hieman nuivasti käytännönläheisten kysymysten filosofiseen tarkasteluun. Käsittelet esim. Aristoteleen Metafysiikkaa, mutta et innostu Nikomakhoksen etiikasta tai Poliitikasta. Onko filosofiasta mitään iloa käytännölle ja onko ns. käytännöllinen filosofia ollenkaan mahdollista?

**PM:** Mielestäni kysymyksesi on hieman karkeasti muotoiltu. Toki olen suorastaan haltioissani Nikomakhoksen etiikasta; sen X kirjan 7 luku on aivan keskeisessä asemassa kirjan toisessa luvussa. Samoin kirjan motto, jonka mukaan ”laki on ajattelemista ilman halua”, on juuri Poliitikasta. Mutta en osaa innostua sellaisesta oikeusfilosofisesta Aristoteles-tutkimuksesta, joka rajaa näkökulmansa käytännölliseen ulottuvuuteen (esim. oikeudenmukaisuus hyveenä).

Toki käytännöllinen filosofia on mahdollista — se on ollut mahdollista jo tuhansia vuosia. Halusin vain korostaa teoreettisen tieteen ja käytännöllisen tieteen välistä jännitettä samastamalla metafysiikan ja filosofian. Paikoin Aristoteles tuntuu itsekin ajattelevan, että ainoastaan metafysiikka eli ”ensimmäinen filosofia” on todellista filosofiaa. Metafysiikka ei pysty antamaan vastauksia käytännön elämän ongelmiin — kuinka se voisikaan jos se pohtii ”olevaa olevana” —, eikä teoreettiseen pohdintaan liittyvä autuuden mahdollisuus ole laadultaan samanlaista kuin hyvän elämän onnellisuus.

Joten jos minulta kysytään, tekeekö filosofia ihmisen onnelliseksi ”käytännössä”, vastaukseni on kielteinen. Jos pohdimme vaikkapa oikeutta tarkoituksenamme selvittää jokin erityinen ongelma, olemme mielestäni jo sellaisen finalistisen ajattelun puolella, joka ei voi olla metafysiikkaa eikä siten filosofiaa ollenkaan omaksumani kannan mukaisesti. Omat painotukseni ovat tietenkin osittain seurasta myös diletantismistani. Erityisesti yksi asia vaivaa minua itseäni: minulla on täysin alkeellinen käsitys fronesis -tematiikasta. Se on mielestäni tärkeimpiä kysymyksiä jatkon kannalta.

**JT:** Olet hiljattain aloittanut Suomen

*Lontoon instituutin johtajana. Tuleeko taustasi oikeusfilosofina näkymään uudessa työssäsi? Minkälaista kulttuuria yrität nostaa esiin, uutta vai vanhaa, Sibeliusta ja Aaltoa vai jotain muuta?*

**PM:** Kulttuurin osalta ehdottomasti ”jotain muuta”. Lontoossa on jo ennen omaa kauttani painotettu elävää nykykulttuuria. Kulttuuriohjelmamme tunnetaan nimistä kuten Pan Sonic tai muotoiluryhmä Valvomo/Snowcrash. Kalevalan juhluvuonna 1999 järjestämme suomalaisen nykyrunouden illan, jossa näillä näkymin esiintyvät Tomi Kontio ja Mirkka Rekola Anselm Hollon kanssa. Instituutin tieteellisessä ohjelmassa taustani näkyy sikäli, että painopistealueita ovat erityisesti ”henkítieteet” eli ihmistieteet laajasti ymmärrettynä. Tieteellisen ohjelmamme yleisenä tavoitteena on osoittaa, että suomalaiset osaavat puhua ja kirjoittaa muustakin kuin Suomesta tai suomalaisuudesta, ja siksi teoreettista perustutkimusta suositetaan. Uskoisin, että filosofia on yksi keskeinen ala, samoin naistutkimus ja taiteen tutkimus erityisesti Taideteollisessa korkeakoulussa ja Kuvataideakatemiassa.

**JT:** Olet ryhtynyt julkaisemaan ilmeisesti maailman ensimmäistä oikeusfilosofista verkkojulkaisusarjaa - Basileusta ([http://www.helsinki.fi/~rpol\\_bas/](http://www.helsinki.fi/~rpol_bas/)). Mikä tulee olemaan sen linja ja liittyykö se uusiin tutkimusintressihisi? Vai onko sinulla kulttuuribyrokratian ohessa enää aikaa tutkimukselle?

**PM:** Basileuksen linjan määrittelevät pääasiassa ne ihmiset, jotka vaivojaan säästämättä ystävällisesti kirjoittavat tekstiä. Ala on oikeusfilosofia laajasti ymmärrettynä – muistuttaisin jälleen kerran: oikeusfilosofian mahdollisuus ei ole itsestäänselvyys. Jokaisessa numerossa on jokin teema (esim. Pindaroksen fragmentti josta lehden nimi on peräisin, Schelling, situationistit), mutta julkaisemme myös yleisiä esseitä. Toistaiseksi tunnetuimmat yhteistyökumppanit ovat olleet Jean-Luc Nancy, Simon Critchley ja Alexander García Düttmann. Vaikka lehti heijastelee perustajansa ja päätoimittajansa tutkimusintressejä, perustamisen motiivina on ollut pikemminkin yleinen pettymys internetin sisältöön kuin tarve julkaista uusia tekstejä. Haluan tarkastella, kuinka vasta syntymässä oleva sähköinen medium voisi parhaiten palvella yhteisöä, joka on tunnettu yltiö-päisestä bibliofiastaan.

Mitä oman ajan riittävyyteen tulee, tuore isyys rajoittanee kirjoittamismahdollisuuksia enemmän kuin kulttuuribyrokratian työ. Basileus perustettiin keskiyön ja aamun välisinä unettomina tunteina. Nyt noille tunneille löytyy parempaa käyttöä!

JARKKO TONTTI

## OIKEUTTA FILOSOFIAAN

Panu Minkkinen, *Correct Law. A Philosophy of the Aporetic.*  
Basileus, Helsinki 1998..

### Aluksi

Panu Minkkinen väitöskirja on Suomen oloissa harvinainen ilmestys: kansainväliset mitat täyttävä oikeustieteellinen dissertaatio, joka avoimesti julistautuu *oikeusfilosofiaksi*. Vallitsevia oikeudellisia käytäntöjä justifioivaa ja rekonstruoivaa filosofisävytteistä *oikeusteoriaahan* on Suomenkin oikeustieteellisissä tiedekunnissa jo pitkään harjoitettu. Oikeusteoreetikot harrastavat filosofeja, eivät filosofiaa, eli soveltavat valitsemiensa auktoriteettien oppeja instrumentalistisesti oikeustieteen tieteenteorian ongelmien ratkaisemiseksi. Oikeusfilosofi Minkkinen kirja sen sijaan kurkottaa korkeammalle. Vaikka Lacan, Heidegger ja Foucault esiintyvät viitteissä usein, Minkkinen kirjoittaa rohkeasti omaa ’oikeuden ensimmäistä filosofiaansa’, jolle käytännön oikeuselämän tai perinteisen oikeustieteellisen tutkimuksen vaatimukset eivät aseta rajoja.

Vaikka Minkkinen väitöskirja esitettiin monografiana, on se itse asiassa artikkelikokoelma. Sen kahteen pääjaksoon - *To Think Law* ja *Law and the Social* - jaetut kymmenen lukua on kahta lukuun ottamatta julkaistu myös erikseen artikkelimuodossa; useimmat *Law and Critique* ja *Social & Legal Studies* -lehdissä. Artikkeleiden hieman väkivaltainen pakottaminen monografiaksi aiheuttaa teokseen tiettyä hajanaisuutta ja muita rakenteellisia ongelmia, joista myöhemmin lisää.

Suomenkieliselle lukijalle on vääriä käsitysten välttämiseksi tässä yhteydessä syytä huomauttaa ongelmallisuudesta käsitteparista laki – oikeus, jota ei voi-

da kunnolla englanniksi ilmaista, mistä Minkkisenkin mannereurooppalaisesta perinteestä ponnistava, mutta englanniksi kirjoitettu väitöskirja kärsii. Mannereurooppalaisten kielten *laki* (*lag, loi, Gesetz, legge, ley*) kääntyy englanniksi useimmiten tietysti sanalla *law*, mutta joskus sopivat paremmin termit *statute* tai *act* (kun puhutaan yksittäisistä laeista). Termillä *oikeus* (*rätt, droit, Recht, diritto, derecho*) ei taas ole englannissa ollenkaan suoraa vastinetta. *Law* on useissa yhteyksissä taaskin sopiva, mutta voi johtaa myös väärinymmärryksiin. *Right* sopii silloin kun puhutaan yksilön omaamista subjektiivista oikeuksista johonkin (joskin Minkkisen käytössä sanalla on eri merkitys), ja *justice* puolestaan viittaa paremminkin oikeudenmukaisuuteen tai joissakin yhteyksissä myös tuomioistuimeen tai tuomariin. Tästä ratkaisemattomasta ongelmasta juontaa mm. G.W.F. Hegelin *Oikeusfilosofiasta* (*Rechtsphilosophie*) tehty surullisenkuuluista englanninkielinen käännös 'Hegel's Philosophy of Right'.<sup>1</sup> Yleisimmin käytetty kompromissi, johon Minkkinenkin näyttää päätyneen, on kääntää oikeus termillä *law*, tarvittaessa lisäselvityksillä varustettuna. Jotta asian vaikeaselkoisuus varmistuisi, lisää Minkkinen edelliseen käsiteryypäseen vielä oman kontribuutionsa, termin *correct* (*oikea, richtig*), jonka kättely onkin teoksen keskeistä antia.

#### Tausta: angloamerikkalainen kriittinen oikeusfilosofia

Johdantoluvussa Minkkinen lyö heti korttinsa pöytään ja paljastaa teoksensa tarkoituksen sekä sijoittaa itsensä oikeusfilosofian heterogeenisessä kentässä omaan lokerikkoonsa. Minkkisen teoreettinen *locus* on hajanainen angloamerikkalainen *Critical Legal Studies* (CLS) -koulukunta, jonka eri osien ainoa yhdistävä tekijä tuntuu olevan valitsevan oikeudellisen paradigman kriitikki. CLS:n äärimuodossa, *Against Law* -suuntauksessa, pyritään avoimesti argumentoimaan sen puolesta, että koko nykyisestä länsimaisesta tavasta ymmärtää oikeus ja laki ja samalla koko modernista oikeudesta pitäisi pysyvästi ja lopullisesti luopua. Minkkisen oma mielenkiinto kohdistuu CLS:n filosofiin siipeen, jolle on tyypillistä ns. mannermaisen filosofian hyödyntäminen oikeusfilosofian kysymyksenasetteluisa. Jälkistrukturalistisia ja muita väljästi postmoderneiksi luokiteltuja tekstejä hyödyntäen angloamerikkalaisen kriittisen oikeusfilosofian edustajat pyr-

ivät purkamaan lainsäädännön, käytännön oikeuselämän ja oikeustieteellisen tutkimuksen lähtökohta oletuksia ja mahdollistamaan radikaalisti uusia tapoja ymmärtää oikeuden ja lain maailmat.<sup>2</sup>

*Critical Legal Studies* -liike on yksi osa laajempaa suuntausta angloamerikkalaisessa humanistisessa ja yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa, joka kulkee usein kulttuurintutkimuksen nimen alla. Monille tämän suuntauksen edustajille on tyypillistä, että he hylkäävät angloamerikkalaisen perinteen omat filosofiset koulukunnat, ns. analyttisen filosofian ja pragmatismen. Uutta pontta tutkimukselle on haettu erilaisista vanhalla mantereella syntyneistä filosofisista suuntauksista, eniten hermeneutiikasta, jälkistrukturalismista ja erilaisista feministisistä teorioista, mutta jonkin verran myös marxismista ja fenomenologiasta. Kulttuurintutkimukseen on viimeaikoina usein liitetty pejoratiivisessa merkityksessä leima *postmodernismi*, ja syytetty sitä relativismiksi, nihilismiksi ja milloin miksikin. Asialla ovat olleet tahot, jotka eivät juurikaan ole tutustuneet taustalla vaikuttaviin filosofeihin, vaan tyytyneet lukemaan toisen ja kolmannen käden lähteitä ja yleistyksiä. Surkuhupaisin esimerkki tästä oli taannoinen Sokal-episodi, jonka naurettavimpiin piirteisiin kuuluu se, että Alan Sokal, amerikkalainen *fysikko*, joka itsekin myönsi ettei ole lukenut kritisoimiaan filosofejia, hyväksyttiin, ainakin Suomen lehdistössä ja jopa joissakin filosofipiireissä, päteväksi arvioimaan humanistisen tutkimuksen tasoa.

Mutta epäsuorasti tämä sinällään naiivi kritiikki oli aiheellista. Angloamerikkalainen tutkimus, joka tukeutuu mannereurooppalaisiin filosofeihin, on syllistynyt hävyttömän usein yksinkertaistaviin ja tarkoitushakuisiin tulkintoihin hyödyntämiensä filosofien kirjoituksista. Taustalla on yleensä avoimesti poliittinen ohjelma, kuten monilla *Critical Legal Studies* -koulukunnan edustajilla, jonka tueksi on haalittu kokoon kaikki mahdolliset tahot. Amerikkalaisten tulkkien käsissä vaikkapa Jacques Derridan tai Martin Heideggerin äärimmäisen hienosyiset ja vaikeaselkoiset filosofiat ovat usein degeneroituneet yksinkertaiseksi kulttuurirelativismiksi ja metodologiseksi 'dekonstruktionismiksi', joita todellakin voi luonnehtia löysäksi anything goes -asenteeksi. On siis ensiarvoisen tärkeää tehdä ero eurooppalaisen filosofian ja sitä omiin tarkoituksiinsa hyödyntävän amerikkalaisen ja joskus myös englantilaisen tutkimuksen välillä.

Panu Minkkinen on väitöskirjassaan ottanut tehtäväkseen tämän repeämän korjaamisen *Critical Legal Studies* -liikkeessä. Hän antaa CLS-kavereilleen ankaraa filosofista kuritusta ja ojenusta; filosofia on vaativa laji, tieteiden kuningatar, jota ei pidä alistaa yhteiskunnallisten toimintaohjelmien keppihevoseksi olkootpa nämä poliittiset päämäärät sinällään kuinka kannatettavia tahansa. Erityisenä kritiikin kohteena Minkkisellä on amerikkalaisten ja englantilaisten kriittisten oikeusfilosofien tietämättömyys eurooppalaisten kollegojensa aikaisemmista tekemisistä. Esim. Heideggerin ajatuksia hyödynnettiin saksalaisessa oikeusfilosofiassa jo 1950-luvulla, josta CLS-väki tuntuu olevan autuaan tietämätön.

Minkkisen kirja on selvästi puheenvuoro CLS-koulukunnan parissa käydyissä debateissa, mutta tietynlaista hienostunutta intellektuaalista snobismia osoittaen hän usein kommentoi mieluummin suoraan mannereurooppalaisten filosofien tekstejä ja samalla vain epäsuorasti kritisoi niitä tulkinneita oikeusfilosofejia. Mutta mitäpä siitä, *cosi fan tutti* – kaikkihan niin tekevät! On kuitenkin hieman hämmentävää, että monet Minkkisen erityisen huomion ja nimeämisen ansainneista oikeusfilosofeista ovat jo menneen ajan miehiä; Rudolf Stammler, Erik Wolf, Leo Strauss ja Gustav Radbruch vai puivat unholaan jo vuosikymmeniä sitten. Minkkinen tuntuu haluavan nostaa heidät taas esiin, mutta hänen oma työnsä menettää tässä projektissa samalla ajankohtaisuuttaan. Muutamat mielenkiintoisimmista tämän päivän eurooppalaisista oikeusfilosofeista Minkkinen yllättäen ohittaa. Esimerkiksi belgialaisten Françoise Ostin, Michel van de Kerhoven ja Jacques Lenoblen teokset *Jalons pour une theorie critique du droit* ja *Droit, mythe et raison*<sup>3</sup> olisivat antaneet Minkkiselle näkymiä siitä, mitä mannereurooppalaisessa oikeusfilosofisessa keskustelussa tapahtuu. Samoin saksalaistuneen kreikkalaisen Michel Paroussiksen tuoreet Foucaultvaikutteiset oikeusfilosofiset tutkimukset olisivat varmaankin olleet angloamerikkalaisesta CLS-maailmasta tullelle Minkkiselle hyvä tuttavuus.<sup>4</sup> Myös ranskalainen oikeusfilosofin André-Jean Arnaud'n tuotannosta Minkkinen ilmeisesti hyödyntää vain hänen sosiologisen vaiheensa teosta, jolloin monet mielenkiintoiset tekstit jäävät pimentoon.

Minkkisen tyylikkäästä älyllisestä keikaroinnista kertoo ehkä myös se, että väitöskirjasta ei löydy viittausta yhteenkään suomalaiseen tai edes poh-

joismaiseen kirjoittajaan. Hieman arveluttava ratkaisu, kun ottaa huomioon oikeusfilosofisen ja oikeusteoreettisen harrastuksen laajuuden erityisesti Suomessa ja myös muissa pohjoismaissa. Taustalla on – ehkä – aikanaan huomiota herättänyt kiista ”nuorien” ja ”vanhojen” oikeusfilosofien ja -teoreetikojen välillä, joskaan Minkkisen, 41, oma asema tässä dikotomiassa ei ole enää aivan selvä.

### Filosofiaa oikeuteen vai oikeutta filosofiaan?

Kirjan ensimmäisessä luvussa Minkkinen lähtee konstruimaan teoksen nimimen mukaista *apoteettista* (kr., aporetikos, se joka on ristiriidassa, törmää ristiriitaan; myös skeptinen, taipuvainen epäilemään, paradoksaalinen) käsitystään oikeusfilosofiasta (ei siis oikeusfilosofiasta). Strategiana Minkkisellä on ensimmäisessä luvussa rakentaa analogia psykoanalyysin ja oikeustieteen välille. Psykoanalyysi tutkii ilmiöitä, joiden alkuperä, alitajunta, on tavoittamaton. Alitajuntaa ei voida formalisoida, sitä ei voida käsitteellistää, vaan se jää välttämättä tiedon alueen ulkopuolelle. Psykoanalyysi voi siis tarjota tietoa ihmillisistä ilmiöistä, mutta sen taustalla oleva totuus, alitajunta, ei kuulu sen alaan, vaikkakin se on psykoanalyysin edellytys. Samoin oikeustieteen totuus ja edellytys, oikeudenmukaisuus, on saavuttamaton ja lausumaton. Oikeustiede voi tarjota tietoa yrityksistä, joilla oikeudenmukaisuutta yritetään tavoittaa, mutta oikeudenmukaisuus itsessään jää aina kiistanalaiseksi; se ei ole tiedon alaan kuuluva kysymys. Samoin kuin alitajunta siis on psykoanalyysin lausumaton totuus ja edellytys, on oikeudenmukaisuus oikeustieteen saavuttamaton totuus ja edellytys. Tässä paradoksaalisessa tilanteessa myös tiedon ja totuuden suhde jää aina vaille ratkaisua. Emme voi tietää, onko oletettu tietomme oikeudesta saavuttanut totuuden ja oikeudenmukaisuuden.

Tieteellisen toiminnan motivaationa toimii täytymätön *halu* kohti lausumatonta. Oikeustiede pyrkii halun motivoimana kohti omaa totuuttaan, oikeudenmukaisuutta, mutta ei voi sitä koskaan saavuttaa ja siksi kykenee, lisäksi omasta puolestani, vain esittämään epävarmaa tietoa, tulkintoja, joita voidaan perustella vain toisilla tulkintoilla. Minkkinen kuitenkin tarjoaa tietynlaisen toivon pilkahduksen transsendentista, saavuttamattomasta. Vaikka emme voi saavuttaa oikeudenmukaisuutta, meidän ei silti tarvitse tyytyä vain voimassaolevan asetetun oikeuden

analysointiin, kuten ns. oikeuspositiivinen suuntaus oikeustieteessä vaatii. Tieteellisen toiminnan subjekti voi saavuttaa välähdyksen transsendentista, jota Minkkinen yrittää selventää käsitteellään *correct law*, oikea oikeus.

Minkkinen jatkaa oikeuden ensimmäisen filosofian kehittelyä toisessa luvussa purkamalla analyttisen positivismin, jota voi kutsua vallitsevaksi oikeusteoreettiseksi paradigmaksi, aatehistoriallisia juuria uskantilaisesta oikeusfilosofiasta. Lukemalla Rudolf Stammlerin ja Hans Kelsenin kirjoituksia Minkkinen päätyy tiivistämään laajalti vallitsevan käsityksen oikeudesta: oikeus on kognitiivinen asia, voimme tietää asetetun lain ja voimassa olevan oikeuden sisällön, ja oikeusfilosofian tehtävä on luoda pitävä tieto-oppi, epistemologia, oikeustieteen tueksi tässä tehtävässä.

Tätä näkemystä vastaan Minkkinen esittää omaa malliansa kääntyen – kuten kaikki kunnialliset filosofit – antiikin Kreikan filosofien puoleen omien ajatustensa tueksi. Palaten tieteellisen toiminnan motiivina toimivaan *haluun* Minkkinen nostaa esiin Jacques Lacanin ja psykoanalyysin tueksi Aristoteleen *Metafysiikassa* esittämiä ajatuksia. Aristoteleen *Metafysiikan* ensimmäisen lauseen Minkkinen kääntää englanniksi seuraavalla tavalla: ”By nature all men desire to see”. Minkkinen tekee samalla rohkean tulkinnan ja tuntuu samaistavan Aristoteleen käyttämän verbin (*orego*) Lacanin käsitykseen halusta. Allekirjoittanutta tämä tulkinta ja Minkkisen huikea kahden ja puolen tuhannen vuoden hyppy Aristoteleesta Lacaniin jäi hieman arveluttamaan; käsitteet, kuten vaikkapa halu, eivät siirry sellaisinaan vuosisatojen halki. Aate- ja käsitehistoriallinen tutkimus olisi ollut paikallaan ennen kuin Aristoteleen (*oreksis*) ja Lacanin *désir* voidaan noin vain niputtaa yhteen, varsinkin kun (*orego*) käännetään usein tavoittelemiseksi eikä haluamiseksi, kuten on myös tehty *Metafysiikan* suomennoksessa.<sup>5</sup>

Kuten tunnettua antiikin kreikkalaiset eivät tehneet selväpiirteistä eroa ihmisten asettamien lakien ja luonnonlakien tai pikemminkin luonnonjärjestyksen välillä. Minkkisen oman tulkinnan mukaan kreikkalaisten oikeudenmukaisuus (dikaioyne) oli *mahdollinen* futuuri, alkuperäinen mahdollisuus asialle tulla siksi, mikä sen oikea olemus on. Laki tai pikemminkin tapaan perustuva oikeus (nomos) sen sijaan liittyy asian sen oikeaan futuuriin; laki joka on myös oikeudenmukainen mahdollistaa asian oikean olemuksen toteutumisen. Minkkisen tulkinnan

mukaan nykykielten kaikkien oikeaan ja oikeellisuuteen viittaavien termien etymologinen juuri löytyy kreikan (*oreksis*) -termistä, jonka Minkkinen siis yhdistää modernissa psykoanalyysissa kehitettyyn halun käsitteeseen kaiken inhimillisen toiminnan, myös tieteen, peruseriaatteena. Näin Minkkinen asettaa oikeuden ensimmäisen filosofiansa lähtökohdaksi tietämiseen ja näkemiseen (kreikassa verbi nähdä, perfektimuodossa, tarkoittaa myös tietämistä presensmuodossa) kohdistuvan halun käsitteellistämisen.

Hyödyntäen saksalaisen oikeusfilosofin Gustav Radbruchin ajattelua Minkkinen liittyy *oikean oikeuden* (*correct law, richtiges Recht*) käsitteen tähän oikeudenmukaisuuteen futuurina ja tulemisena. Jos olen ymmärtänyt Minkkisen kirjoitukset asianmukaisesti hän esittää, että vaikka oikeudenmukaisuus on saavuttamaton ja lausumaton, on olemassa oikeutta, joka on *oikeaa* (*correct*) ja oikeutta joka ei sitä ole. Oikea oikeus tavoittelee ja pyrkii kohti oikeudenmukaisuutta siten, että siihen sisältyy oikeudenmukaisuuden toteutumisen mahdollisuus pyrkimyksenä ja siirtymisenä ilman loppua. Oikeudenmukaisuus ei siis ole (vain) etiikkaa, vaan metafysiikkaa; se on paitsi oikeuden myös filosofisen ajattelun päämäärä asioiden oikeana olemuksena.

Minkkisen kirjan mielestäni mielenkiintoisin oivallus ei siis liity niinkään mihinkään tähän asti huomaamattomaan oikeudelliseen maailman filosofiseen ulottuvuuteen, vaan päinvastoin *filosofian oikeudelliseen ’momenttiin’*, kuten Minkkinen asian ilmaisee. Minkkinen painottaa useassa kohdin, että hän haluaa etsiä vastausta kysymykseen mikä on oikeuden merkitys filosofialle eikä vain toisinpäin.

Immanuel Kant, joka edelleen pyörii modernin filosofian ytimessä, muutti filosofian suunnan kohti tietoteoriaa; filosofian tuli asettaa tietämisen perusteet, luoda tieteille vakaa pohja. Minkkinen kehittää Jean-Luc Nancyn ajatuksia<sup>6</sup> ja esittää, että tämä tietämisen ehtojen asettaminen edellyttää tietynlaista filosofian ’juridisointia’ eli kantilaisen Järjen tuomioistuimen (*Gerichtshof der Vernunft*) perustamista. Filosofia on ylin tuomari, puolueeton *tertius*, joka langettaa tuomion tiedon oikeellisuudesta mutta myös omasta oikeutuksestaan asettaa laki tiedon ehdoista. Tätäkin filosofian juridisointia motivoi lacanilainen halu, joka kohdistuu lausumattomaan ja käsitteellistämättömään totuuteen. Filosofinen Järjen tuomioistuin on kuitenkin mahdollottoman tehtävän edessä; tieto edellyttää totuuden

olemassaoloa, mutta totuus ei ole tuomioistuinten ulottuvilla. Mutta tuomioistuin voi ehkäpä saavuttaa, Minkkinen termein, *oikeellisuuden* (*correctness*), joka paradoksaalisesti edellyttää että on olemassa saavuttamaton totuus, jota kohti se pyrkii koskaan onnistumatta. Oikeus on mielekäs entiteetti vain kun se ymmärretään näin filosofian itsensä episteemisenä perusteluna. Järjen tuomioistuin on siis jatkuvan itsensä oikeuttamisen tehtävän edessä varsinaisen välineellisen epistemologisen tehtävänsä lisäksi. Tämä on yksi kirjassa esiintyvä tulkinta otsikon termistä aporeettinen filosofia.

### Heidegger, Schmitt, Wolff

Kun Minkkinen kirjan seuraavissa luvuissa tekee 'suunnanmuutoksen' ja ryhtyy käsittelemään oikeuden filosofiaa aivan eri näkökulmista kuin alussa, tulee selvästi esiin teoksen hajanaisuus joka juontuu erillään julkaistujen artikkelien pakottamisesta monografian luvuiksi. Luvuissa 3, *In an Orderly World*, ja 4, *Right Things to Come*, on pääteemana Heideggerin filosofian merkitys oikeusfilosofiassa (erotuksena oikeusfilosofiasta, jota käsiteltiin kirjan alussa). Pohjustuksena Heideggeriin Minkkinen esittelee oikeusfenomenologiaa kehittäneiden Aleksander Kojëven ja vielä nykyäänkin Pariisissa vaikuttavan Paul Amselekin tuotantoa.<sup>7</sup> Minkkinen luenta Heideggerin filosofian merkityksestä oikeudelle alentaa oikeuden arkipäiväiseksi: oikeus (*law*) ilmenee *Daseinille* välineenä tai työkaluna (*Zeug*), jota *Dasein* manipuloi finalistisesti päämääriensä mukaisesti. Oikeus on kuitenkin myös "maailmassa" toimivana, vaikka se ei aina näyttäydykään operatiivisena ja on aina taustalla läsnä, vaikka emme sitä huomaakaan. *Dasein* kohtaa oikeuden tällöin strukturaalisena totaliteettina, järjestyksenä joka nousee esiin selvästi vain häiriötiloissa. Banaali lopputulos on, että ihmisen ja oikeuden suhde on arkipäiväinen ja 'epäautenttinen', oikeus on yhtä arkipäiväinen kuin muutkin Heideggerin "työkalut", kuten vaikkapa lapio.

Heidegger ekskursion jälkeen Minkkinen etenee Carl Schmittiin, jonka kehittämä oikeuden metafysiikka pohdiskelee lain (nomos) ja alkuperäisen järjestyksen syntyä, jotka Schmitt liittävät alkuperäiseen maan haltuunottoon (*Ura-akte*).<sup>8</sup> Heideggerin "soveltaminen" oikeusfilosofiaan ja Schmittin sinänsä mielenkiintoisten ajatusten esittely jää hieman irralliseksi teoksen pääteemoista. Sama koskee seuraavienkin lu-

kujen aiheita, Heideggerin filosofian inspiroimaa oikeusfilosofista eksistenttialismia ja Erik Wolffin vaikeaselkoista oikeuden fundamentaaliontologiaa sekä luvun 5 luentaa Hans-Georg Gadamerin hermeneutiikasta.

### Foucault, Dworkin, Lévi-Strauss, Kafka

Kirjan toinen osa *Law and the Social* alkaa Foucault-analyysillä *The Juridical Matrix*, jossa Minkkinen nostaa esiin Foucault'n vähemmän tunnettuja tekstejä<sup>9</sup> ja rakentaa omaa tulkintaansa oikeuden osuudesta *tiedon tahdossa*, mikä linkittyikin hyvin aikaisempaan psykoanalyttiseen haluproblematiikkaan. Tiivistetysti ja yksinkertaistettusti: oikeusfilosofian perspektiivistä oikeus ei ole niinkään yksi sosiaalinen käytäntö muiden rinnalla, vaan tietyn historiallisen epookin juridis-epistemologinen *matriisi*, jonka kautta sosiaalinen maailma tunkeutuu kieleen, diskursiivisiin käytäntöihin ja samalla tiedon tuottamiseen. Näin sosiaaliset käytännöt pääsevät ohjaamaan tiedon (diskursiivista) aluetta, mikä tapahtuu aina konfliktuaalisessa tilanteessa. Minkkinen jatkaa luvussa hienosti *oikeusfilosofian* näkökulmansa kehittelyä eli painottaa filosofian oikeudellista puolta eikä vain tee filosofisia huomioita oikeudesta. Luku on viimeistellysti kirjoitettu ja ottaa etäisyyttä tavanomaisempiin Foucault-tulkintoihin.

Seuraavat kolme lukua käsittelevät taas irrallisempia teemoja, joita ainakin allekirjoittaneen oli vaikea yhdistää aporeettiseen oikeusfilosofiaan, jonka pitäisi olla kirjan *leitmotiv*. Minkkinen pohtii mm. Daniel Defoen Robinson Crusoe -teosta lukemalla amerikkalaisen oikeusfilosofin Ronald Dworkinin hermeneuttista oikeusfilosofiaa, erittelee rasmin eri muotoja Claude Lévi-Straussin jalanjäljissä ja tekee oikeusfilosofiaa huomioita Franz Kafkan *In der Strafkolonie* -novellista. Kaikki kolme ovat kuitenkin omillaan toimeentulevia artikkeleja ja sellaisenaan kiinnostaa luettavaa.

### Oikeudenmukaisuus, sittenkin?

Kirjan viimeisessä luvussa *Justice, Finally?* palataan Minkkinen aporeettisen oikeusfilosofian kipukohtaan. Onko oikeudenmukaisuudesta mitään mahdollisuutta saada edes välähdyksenomaista otetta? Vai täytyykö vain tyytyä vallitsevien yritysten ja totalisoivien ajatusmallien purkamiseen? Heikon mahdollisuuden Minkkinen

tuntuu myöntävän olevan olemassa, ja yrittää selvittää sitä Emmanuel Levinas'n filosofian avulla.<sup>10</sup> Kuten tunnettua, Levinas'lle etiikka on ensimmäistä filosofiaa, metafysiikkaa, joka tulee ennen epistemologiaa ja ontologiaa, eikä siis nykymuodossa ymmärrettyä käytännöllistä filosofiaa, joka etsii ja esittää vastauksia oikean ja väärän kysymyksiin. Kun oikeudenmukaisuus ymmärretään transsendenttina tulee mukaan välttämättä jumalan käsite, ei kuitenkaan uskonnollisessa vaan filosofisessa merkityksessä. Oikeudenmukaisuus ymmärretään tällöin transsendentin tapahtumisena (todellistumisena), joka tapahtuu kasvoista kasvoihin kohtaamisen kautta, jolloin Toinen paljastaa itsensä toiseudessaan ja korkeudessaan. Tähän Minkkinen liittää oman *oikean oikeuden* käsitteensä. Levinas'n oikeudenmukaisuus edeltää kaikkia ihmisten lakeja, mutta sen itsensä tapahtuminen edellyttää Minkkinen mukaan *oikeellisuuden lakia* (*correct law* tai *law of rectitude*), joka määrää kuinka Toinen kohdataan. Minkkinen mukaan on siis kaksi lakia. Ensimmäinen vaatii sitoutumisen oikeellisuuteen ja on samalla jumalallinen alkuperässään (mutta, kuten sanoin, termin filosofisessa, eikä uskonnollisessa merkityksessä). Kun tähän lakiin on vastattu myöntävästi, on oikeudenmukaisuuden tapahtuminen mahdollista, mitä vuorostaan seuraavat varsinaiset ihmisten asettamat lait. Näin siis laki edeltää oikeudenmukaisuutta, joka edeltää lakeja. Tämä on kirjassa esiintyvä viimeisin määrittely aporeettisesta oikeusfilosofian oikeasta oikeudesta.

Minkkinen oikeusfilosofiasta ovat siis "postmoderni" kepeys ja ironinen leikki kaukana, hän kirjoittaa raskasta filosofiaa, metafysiikkaa, joka etsii – ja väittää löytävänsä – tukevan pohjan oleminen kohdistuvalle diskurssille. Filosofian edellyttämä oikea laki, halu, oikeudenmukaisuus saavuttamattomana mutta välähdyksenomaisesti tajuttavana asioiden oikeana olemuksena tuntuvat olevan Minkkinen ajattelun tanakoita ja ehdottomia kulmakiviä.

### Lopuksi

Kaiken sen innostuksen perusteella jolla Minkkinen käsittelee halun ja tiedon tahdon teemoja kirjassaan, herää tietenkin kysymys Minkkinen oman teoreettisen halun suuntautumisesta. Allekirjoittaneelle jäi vaikutelma, että Minkkinen halu, hieman ironisoiden, näyttää olevan eräänlaista haikeaa kaipuuta, joka katsoo milloin kylmästä ja

koleasta Helsingistä, milloin sateisen Lontoon Birkbeck Collegesta kohti Manner-Eurooppaa, missä kaikki on hienompaa ja filosofisempaa kuin pragmaattisessa Pohjolassa ja analyyttisessä Englannissa. Minkkinen tuntuu myös haikailevan ajassa taaksepäin aikaan jolloin filosofit vielä filosofoivat ja pohtivat isoja kysymyksiä eivätkä olleet vielä taantuneet loogisanalyyttistä nyhertelyä harastaviksi nynnyiksi ja luonnontiedeuskovaisiksi vulgaariempiristeiksi, mihin vaikkapa useimmat suomalaiset virkafilosofit aina viime vuosiin saakka ovat tyytyneet.

Minkkinen väitöskirja on laudaturinsa ansainnut. Se on poikkeuksellinen teos suomalaisessa oikeuskulttuurissa, joskin valitettavasti se voi jäädä vaikeutensa vuoksi monilta oikeustieteen tutkijoilta lukematta. Filosofeja Minkkinen ajatukset puhuttelevat varmasti enemmän. Kirjan ulkoasua täytyy vielä erityisesti kiittää. Ollakseen itse kustannettu monisteväitöskirja se on harvinaisen seksikkään näköinen. Monisteverso tosin on pian enää bibliografinen harvinaisuus kun englantilainen Hart Publishing julkaisee kirjan nimellä *Thinking without Desire. A First Philosophy of Law*. Minkkinen kirjaa kuitenkin varjostaa sen hajanaisuus. Monista eri kirjoituksista koostuvana se ei ole varsinaisesti *thesis*, väitöskirja, vaan moneen suuntaan repeävä kokoelma väitteitä. Sosiaalinen paine monografioiden kirjoittamiseen on akateemisessa maailmassa aina ollut voimakas. Paksuja ja jyhkeitä monografioita arvostetaan yli kaiken, sisällön tasosta ollaankin sitten paljon vähemmän kiinnostuneita. Minkkinen kirjan yksi lukukin on kuitenkin sellaisenaan jo merkittävä puheenvuoro. Laatu korvaa määrän.

G.W.F. Hegelin tunnetun ilmauksen mukaan Minervan pöllö – filosofisen viisauden symboli – lähtee lentoon vasta hämärän laskeutuessa. Kun filosofia kohdistaa huomionsa johonkin on ilmiö jo ohittanut huippukohtansa, tullut vanhaksi ja sen merkitys on hiljalleen väistymässä ja vähenemässä. On hyvä merkki, että Minervan pöllö kaartele nyt myös modernin oikeuden synkän aarniometsän yläpuolella.

## Kirjallisuus

- Paul Amselek, *La phénoménologie et le droit*. Archives de la philosophie du droit, Vol. XVII, 1972, s. 185-259.
- Aristoteles, *Metafysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näättäsaari ja Petri Pohjanlehto. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- Michel Foucault, *La vérité et les formes juridiques*. Teoksessa *Dits et Ecrits II* 1970-1975. Gallimard, Paris

- 1994.
- Peter Goodrich, *Oedipus Lex. Psychoanalysis, History, Law*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1995.
- G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*. Kääntänyt T.M. Knox. Clarendon Press, Oxford 1942.
- Emmanuel Levinas, *Totalité et infinii. Essai sur l'extériorité*. Kluwer, Paris 1971.
- Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer, Paris 1974.
- Panu Minkkinen, *Correct Law. A Philosophy of the Aporetic*. Basileus, Helsinki 1998.
- Jean-Luc Nancy, *L'imperatif catégorique*. Flammarion, Paris 1983.
- François Ost & Michel van de Kerchove, *Jalons pour une théorie critique du droit*. Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1987.
- François Ost & Jacques Lenoble, *Droit, mythe et raison. Essai sur la dérive mytho-logique de la rationalité juridique*. Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1980.
- Michel Paroussis, *Theorie des juristischen Diskurses. Eine institutionelle Epistemologie des Rechts*. Schriften zur Rechts-theorie 169, Duncker und Humblot, Berlin 1995.
- Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum*. Duncker & Humblot, Berlin 1950.

## Viitteet

1. Hegel's *Philosophy of Right*. Kääntänyt T.M. Knox. Clarendon Press, Oxford 1942.
2. CLS:n piirissä toimivista kirjoittajista yksi mielenkiintoisimmista on Minkkinen vastaväittäjänä toiminut Peter Goodrich. Ks. esim. Peter Goodrich, *Oedipus Lex. Psychoanalysis, History, Law*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1995.
3. Ks. François Ost & Michel van de Kerchove, *Jalons pour une théorie critique du droit*. Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1987. François Ost & Jacques Lenoble, *Droit, mythe et raison. Essai sur la dérive mytho-logique de la rationalité juridique*. Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1980.
4. Michel Paroussis, *Theorie des juristischen Diskurses. Eine institutionelle Epistemologie des Rechts*. Schriften zur Rechts-theorie 169, Duncker und Humblot, Berlin 1995.
5. Aristoteles, *Metafysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näättäsaari ja Petri Pohjanlehto. Gaudeamus, Helsinki 1990, s. 7.
6. Jean-Luc Nancy, *L'imperatif catégorique*. Flammarion, Paris 1983.
7. Ks. esim. Paul Amselek, *La phénoménologie et le droit*. Archives de la philosophie du droit, Vol. XVII, 1972, s. 185-259.
8. Ks. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum*. Duncker & Humblot, Berlin 1950.
9. Michel Foucault, *La vérité et les formes juridiques*. Teoksessa *Dits et Ecrits II* 1970-1975. Gallimard, Paris 1994.
10. Ks. esim. Emmanuel Levinas, *Totalité et infinii. Essai sur l'extériorité*. Kluwer, Paris 1971 ja *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer, Paris 1974.

## LAURI RAUHALA IHMISEN ARVOKKUUDEN PUOLUSTAJANA

Kirja-arvostelu Lauri Rauhalan teoksesta *Ihmisen ainutlaatuisuus*. Helsinki University Press. Yliopistopaino: Helsinki. 1998.

Professori Lauri Rauhala (s. 1914) koki moraalisen ja intellektuaalisen järkytyksen vieraillessaan psykologina ja psykologian tutkijana 1940- ja 1950-luvun taitteessa Eysenckin klinikalla Lontoon yliopistossa. Maailmankuulun psykologin johtama huippututkimus osoittautui ontoksi psykometriikaksi, jossa ihmistä tarkasteltiin biologis-mediisiinisenä tautiluokituksen kohteena. Rauhala koki, että syvästi masentuneita ja ahdistuneita ihmisparkoja testattiin testamisen vuoksi; tieteellisesti tarkka diagnosointi näytti olevan tärkeämpää kuin kärsivien ihmisten auttaminen. Hän sai silminnäkiä havaita, kuinka oikeaan Wittgenstein osui sarkastisella psykologiatieteen määrittelyllään: psykologia näytti todellakin olevan tiede, jossa vallitsi kokeellinen metodi ja käsiteseakaannus. Kliinisen psykologian puutteelliseen, vääristyneeseen ja reduktionistiseen ihmiskuvaan pettyneenä Rauhala ryhtyi systemaattisesti kehittämään adekvaattia ihmiskäsitystä, johon psykologia ja muut auttamistointeja tukevat erityistieteet voisivat perustua. Hän oivalsi, että ihmiskäsitystä ei voinut perustaa yksinomaan erityistieteiden metodologisiin (usein pohtimatta omaksuttuihin) sitoumuksiin. Empiirisen ihmistutkimuksen lähtökohdaksi tarvittiin filosofista perustutkimusta, ihmisen olemassaolon ontologista analyysia. Tähän tehtävään ryhtyessään Rauhalasta tuli – onneksemme – filosofi, jonka elämäntyön avartavaa merkitystä voi tuskin liioitella positivistisen ideologian dominoimassa tiedeyhteisössämme.

Viimeisimmässä teoksessaan, *Ihmisen ainutlaatuisuus*, Rauhala jatkaa ajattelunsa pitkä linjaa, jonka runko rakentuu Edmund Husserlin tietoisuuden fenomenologiasta ja Martin Heideggerin fundamentaaliontologiasta. Rauhala on luonut fenomenologian mestareita tulkiten ja syntetisoiden holistisen ihmiskäsityksensä, jonka mukaan ihminen on tajunnallisen, kehollisen ja situationaalisen olemuspuolen muodostama kokonaisuus. Ihmisen auttamisessa ja ihmistutkimuksessa on oivallettava, että olemuspuolet ovat toisiinsa kietoutuneina välttämättömässä suhteessa toisiinsa. Siksi olemuspuolten suhdetta ei pidä ymmärtää kausaalisenä eikä toisiinsa redusoitavina. Olemuspuolten keskinäissuhteiden tulkitseminen on ihmisen ymmärtämisen avain. Kaikki olemuspuolet täytyy ottaa huomioon pyrittäessä



sä ymmärtämään ihmistä sekä yleisesti että yksilönä. Samalla on huolehdittava siitä, että tutkimuksessa orientoidutaan sen olemuspuolen mukaisesti, johon tutkimuksen on tarkoitus kohdistua. Näin esimerkiksi lääketieteen tutkimuskohteena on ihminen fysiologisisena organismina eikä lääketieteen tuloksia pidä laventaa tajunnan ilmiöiden ja ihmisen eksistentiaalisten ongelmien selittäjiksi.

Rauhala perustelee ihmisen ainutlaatuisuutta muuhun olevaiseen nähden inhimillisen tajunnan erityislaadulla, sen intentionaalisuudella. Vaikka olemuspuolet ovat ontologisesti samanarvoisia, tajunnallisuus on reaalisesti ensisijainen, koska ihminen tulkitsee olemassaoloaan ja antaa sille merkityksiä tajunnallisena olentona. Rauhala ei ole kartesiolainen eikä minkään muunkaan lajin dualisti. Hän kutsuu filosofiaansa monopluralistiseksi, jolla hän viittaa sekä ihmisen olemuspuolten keskinäiseen suhteeseen että eri tasoisuuteen. Kuvatessaan tajunnan ja kehon eri tasoisuutta Rauhala soveltaa Husserlin myöhäisvaiheen ajattelua. Hän ajattelee Husserlin tavoin, että orgaanisten prosessien sisäisessä tapahtumisessa on suuntautuneisuutta ja 'tarkoittamista' analogisesti tajunnan merkitysten intentionaalisuudelle. Siksi tarvitaan kaksi intentionaalisuuden käsitettä: tajunnan intentionaalisuus ja kehon esioperatiivinen intentionaalisuus. Näitä intentionaalisuuden tyyppejä *ei tulisi nähdä ikään kuin ihmisen vaihtoehtoisina maailmansuhteen muotoina ja kilpailuttaa niitä keskenään, vaan kysyä, miten ne toimivat toisiinsa kietoutuen yhdessä.* (s. 35). Tärkeintä on ymmärtää, että toisiinsa kietoutuneinkin ne ovat toisiinsa palautumattomia. Rauhala kritisoi merkittäväntä ruumiinfilosofia, Maurice Merleau-Pontya, tämän periaatteen hämärtämisestä. Hän tunnustaa Merleau-Pontyn arvon kehollisuuden merkityksen esille tuojana, mutta moittii hänen intentionaalisuus-käsitettään yksitasoiseksi, rajoittuneeksi ja ihmisen tajunnallisuuden merkitystä hämärtäväksi. *Merleau-Pontyn rajoitukseksi jäi, että hän katsoi kehon intentionaalisuuden kattavan kaiken tarkoittamisen ja sen analyysin olevan ihmisen ymmärtämiseksi riittävää. Ero kehon toimintojen ja tajunnan intentionaalisuuden välille käy ymmärrettäväksi, kun huomataan, että tajunta voi käsitteellistää kehon tajuttoman tarkoitavuuden. Käsite on (...) eri loogisella tasolla kuin se ilmiö (esimerkiksi elintoiminto), jota käsite ideaalisella tasolla edustaa.* (s. 31).

Rauhala siis tähdentää, että tajunnan mielellisten sisältöjen olemistapa ja intentionaalisuus eroavat radikaalisti kehon orgaanisten prosessien intentionaalisuudesta. Tämän eron ymmärtämiseksi on oivallettava, että merkitykset aina vain edustavat reaalisia il-

miöitä. *Merkitykset itse eivät ole samalla se prosessi, jota ne edustavat. Merkitys on ideaalinen, so. ei-aineellinen ilmiö. Se operoi aivan eri avaruudessa kuin jokin kehon fyysinen prosessi, aivot mukaan lukien.* (31). Tässä Rauhalan terveiset niille aivotutkijoille, jotka samastavat mielen aivoihin etsiessään milloin minkäkin elämänongelman syytä aivoista.

Lauri Rauhala on kilvoitellut vuosikymmeniä reduktionismia vastaan ihmisen arvon puolesta. Ihminen ei ole tilastotieteellinen keskiarvoluomus eikä pelkkä fysiologian tutkimuskohde, aineellinen organismi. Ihminen on ainutlaatuinen sekä lajina että yksilönä. Ihmistä voidaan ymmärtää, häntä voidaan auttaa, ja hänen kasvuun voidaan tukea ja edistää vain, mikäli hänet hyväksytään persoonana, jolla on oma elämänhistoriansa ja subjektiivinen maailmankuvansa. Tämä on tuttua jo Rauhalan aiemmista teoksista, joilla on ollut verraton sovellusarvo esimerkiksi kasvatusta ja hoitotieteissä. Rauhala todistaa uusimmassa teoksessaan ajattelunsa ajankohtaisen terävyyden aikamme ydinkysymysten – esimerkiksi medikalisaation, aivotutkimuksen, ekologisen ajattelun, tekoälytutkimuksen ja massoittavan sosialisointin – kriittisellä analyysillä. Saa nähdä, pystymekö Jarkko S. Tuusvuoren (ks. Tuusvuoren arviointi Rauhalan teoksesta *Yliopistolehdessä*) kanssa 85-vuotiaana vastaavanlaisen ajankohtaisuuteen, älyn terävyyteen ja tyylin kirkkauteen.

Tajunnan mielellisten sisältöjen erityislaatuja (itsetietoisuus, kauneuden taju, pyhyden kokemus jne.) kuvatessaan Rauhala puolustaa persoonan arvoa niin ihmisen erityislaatuja vähättelevää ekoajattelua, tekoälytutkimuksen fantasioita sekä ihmiskloonauksesta haaveilevaa geeniteknologiaa kuin aivot ja mielen samastavaa aivotutkimustakin vastaan. Fysikko Kari Enqvistin kaltaisia tie-deuskoisia reduktionisteja Rauhala opastaa näin: *Ontologinen toteamus, että todellisuus on vain energian tanssin muodostama kaoottinen massa, ei ole empiirisen tutkimuksen kannalta heuristinen (viitteitä antava). Siinä makrotasossa, jossa elämme, ilmiöiden tutkimuksessa ja niiden kulkuun vaikuttamaan pyrkivässä sovelluksessa ei voida toimia tällaisen ontologian pohjalta* (s. 17–18). *Ontologiset käsitykset, joissa esimerkiksi fyysikko omassa ajattelussaan toteaa jotakin hiukkasaaltokentästä, ovat loogisesti jyrkästi eri tasoa kuin se todellisuus, jota nämä käsitteet edustavat ja kuvaavat* (s. 20).

Lauri Rauhala on merkittävä filosofi. Viereimpinä miehuusvuosinaan hän joutui hyvin yksinäisenä puolustamaan näkemyksiään suomalaisen tiedeyhteisön varsin ymmärtämättömässä, ahdasmielisessä ja yksipuolisesti suuntautuneessa ilmapiirissä. Rauhalan kamppailu aikansa dominoivien psyko-

logian suuntausten – behaviorismin ja kognitivismin – yksipuolisuutta vastaan selittänee sen, että eräät kognitiivis-konstruktivistisen psykologian ”totuudenomistajat” eivät vielääkään kykene tunnustamaan hänen merkitystään psykologian kehittäjänä ja tieteenfilosofina. Rauhalan elämäntyö kuitenkin puhuu puolestaan. Arvostelijat unohtuvat, mutta Rauhalan filosofia tulee sisällyttämään pysyvästi ajatteluperinteeseemme.

Nykytietämys on asettanut meidät tilanteeseen, jossa joudumme punnitsemaan, millaista vajavaisuutta olemme valmiit sietämään yhteisessä maailmassamme. Esimerkiksi tämänhetkessä geenitutkimuksessa määrittämään DNA-ketjun mikrotasolla hyvää elämää, ihmisen ihannetta ja toivottavaa yhteiskuntaa, eivätkä tutkimuksensa objektiivisuuteen uskovat määrittelijät ole tästä välttämättä edes tietoisia. Meidän on valittava, kuuntelemmeko sellaisia asiantuntijoita, jotka ovat sisäistäneet tieteellisen maailmankatsomuksen täydellisyysihanteen vai Rauhalan kaltaista kriittistä filosofia, joka arvostellessaan luonnontieteellisesti orientoituneen ihmistutkimuksen reduktiopyrkimyksiä ja täydellisyyshaaveita puolustaa samalla oikeuttamme inhimillisyyteen, siis epätäydellisyteen, keskenäisyyteen ja vajavaisuuteen, jotka ovat esimerkiksi Max Schelerin mukaan ihmisen olennaisia tunnusmerkkejä. Suosittelemme Lauri Rauhalan viimeisintä teosta ja koko hänen elämäntyötään opastukseksi kaikille niille, jotka haluavat ymmärtää, miksi olemme vajavaisinakin ainutlaatuisia.

**Veli-Matti Värri**  
professori, FT

*Tampereen yliopiston opettajakoulutuslaitos*

## FILOSOFISIA KUVAKIRJOJA



**Christopher Want, Andrzej Klimowski, Kant vasta-alkaville ja edistyville (Kant for Beginners).** Suomentanut Jarno Mällinen. Jalava, Helsinki 1998. 175 s.

**Richard Appignanesi, Chris Garrat, Postmodernismi vasta-alkaville ja edistyville (Postmodernism for Beginners).** Suomentanut Raija Keni. Jalava, Helsinki 1998. 173 s.

Jalava on jo useamman vuoden ajan julkaissut Icon -kustantamon "X For Beginners" -sarjaa suomeksi. Sarjassa on aikaisemmin ilmestynyt mm. Kafkasta, Hawkinsista, Wagnerista, Semiotiikasta kertoneet teokset. Viime vuonna ilmestyi kaksi filosofisesti ilmeisen relevanttia teosta, joista toinen käsittelee Kantia ja toinen postmodernismia. Aluksi voimme tarttua sarjan nimen käännökseen. Alkuperäisen nimen

mukaan teokset ovat kaikki suunnattu "vasta-alkaville", mutta suomeksi ilmestyneissä kirjoissa on otettu lisämääreeksi myös "edistyneille". Tämä lisä on onnistunut sillä kirjojen avautuminen vaatii useissa tapauksissa vähintäänkin perustietoja aiheesta.

Kantista kertovan kirjan tekstistä vastaa Christopher Want ja kuvituksesta Andrzej Klimowski. Kirja ei anna tekijöistään tämän enempää informaatiota, mikä on pieni puute. Kirjassa edetään kronologisessa järjestyksessä. Ensimmäisellä sivulla esitetyn Kantin filosofian statuksen määrittelyn jälkeen siirrytään käsittelemään Kantin nuoruusvuosia ja maaillaan historiallista kuvaa aikakauden filosofisesta ympäristöstä. Omat lyhyet osuudet saavat myös valistuksen luonnehdinta ja kysymys mitä on metafysiikka. Kantin filosofisen uran kirja on jakanut esikriittiseen, vaikeamisen ja kriittiseen kauteen. Sivumäärästä suurimman osan vievät kriittisen kauden jaksossa erikseen käsiteltävä Kantin kolme kriittikkä. Niiden jälkeen käsitellään Kantin suhdetta valistukseen ja lopuksi tehdään selkoa hänen vaikutuksestaan myöhempään filosofiaan ja filosofeihin Hegelistä Derridaan. Viimeisillä sivuilla on vielä suomentajan laatima kirjallisuusluettelo Kantia käsittelevästä tutkimuskirjallisuudesta.

Tekijät ilmoittavat ensimmäisellä sivulla Kantin filosofian ylittävän modernismin pyrki- myksen järjestäytymiseen ja näin sijoittuvan ennemminkin osaksi postmodernia kuohuntaa. Tämä ajatus näyttäisi perustuvan heidän tulkintaansa Kantin filosofian luonteesta paradoksaalisena rationalismin ja romantiikan vuoropuheluna. Rationalismia edustaa hänen teemoissaan inhimillisen tietokyvyn rajojen etsintä ja erityisesti metafysiikan kritiikki. Romantista puolta taas edustaa ylevän -tematiikka. Ilahduttavaa on, etteivät tekijät pyri väkisin yhteensovittamaan näitä Kantin filosofian puolia oli heidän luomansa alkuasetelman osuvuudesta sitten mitä mieltä tahansa. Toisaalta tätä vastakkainasettelua ei pyritä mitenkään erityisesti korostamaan vaan kirja etenee seuraten Kantin elämää kronologisesti pysähtyen välillä analysoimaan hänen filosofisia pointtejaan, välillä esittelemään yleisempää historiallista kontekstia. Kuvat vievät kirjan sivujen tilasta reilusti yli puolet ja näin kuvitukselle lankeaa suuri vastuu kirjan onnistumisen kannalta. Parhaimmillaan kuvitus selkeyttääkin tekstissä esitettyjä ajatuksia varsinkin havainnollisesti tai kuljettaa kirjaa itsenäisesti eteenpäin. Huonoimmillaan se on kuitenkin sotkuisia kaaviokuvia, joissa nuolet, viivat ja katkoviivat sinkoilevat erilaisten silmien ja laatikoiden seassa. Sinänsä kirja voisi olla hyvä johdanto Kantin filosofiaan, mutta kirjassa käytetty kieli vaatii vähintäänkin esitietoja Kantista ja muutenkin filosofista yleissivistystä. Mitä sanotte esimerkiksi seuraavanlaisesta muotoilusta:

*"Tämän vuoksi representaatiota leimaa epävakaus, kahden erilaisen tehtävän välillä huojuminen. Nämä ovat: 1) Käsitteen representointi, jolloin representaatio on transsendentaalinen ja/tai empiirinen 'objekti'... 2) ja/tai representaation transsendentaalisten edellytysten tai 'perustan' representointi."*

Kirjan kieliasu ei päästä lukijoitaan helpolla ja löysin itseni usein tavaamasta joitakin virkeitä uudestaan ja uudestaan. Kant kirjoitti toki itsekin kovin vaikeasti ymmärrettävää tekstiä ja sen kääntäminen selkeämmälle kielelle saattaa tuoda mukanaan liiallisia yksinkertaistuksia. Kirja on nimensä mukaan kuitenkin suunnattu jopa vasta-alkajille, jolloin sen tarkoitus voisi olla toimia esiyymmärrystä tuottavana porttina Kantin filosofiaan. Nyt kirja huojuu kahden tehtävän välillä kuin representaatiot edellä mainitussa lainauksessa. Nämä ovat: 1) kirjan ulkoasu tuottaa kuvan yleistajuisesta johdatuksesta 2) ja/tai kirjan sisältö tuottaa mielteen pitkälle kehittyneestä Kant-käsityksestä, jonka esiintuomisessa on vaikeuksia. En kuitenkaan tuomitsisi kirjaa tämän vuoksi. Se on jokatapauksessa mielenkiintoista luettavaa.

**S**amassa sarjassa julkaistu "Postmodernismi vasta-alkaville ja edistyneille" edustaa mielestäni sarjan parasta antia. Kirja alkaa lainauksella, jossa postmodernin taiteen ja arkkitehtuurin auktoriteetiksi nimetty Charles Jencks selvittää "Postmodernismin" alkupe- rää. Seuraavaksi tekijät tarkastelevat sanan "post" mahdollisia merkityksiä suhteessa "moderniin" ja siitä he pääsevät käsitykseen postmodernismista tietoutena modernista, josta uusi aika on vienyt voiton. Tältä pohjalta he jakavat kirjan kolmeen osaan, joista ensimmäisen käsittelee muutoksia taiteessa, toinen teorioissa ja kolmas (talous)historiassa. Koko teos oikeastaan perustuu idealle tarkastella modernin ja postmodernin suhdetta eri näkökulmista. Yleisesti kirjasta voidaan sanoa, että siinä aihe ja käsittelytapa paikkaavat kättä harvinaisen hedelmällisellä tavalla. Se on postmoderni esitys postmodernista. Tekijät(!) eivät kuitenkaan sorru mikä-tahansa-käy -asenteeseen, jollainen postmodernismiin helposti liitetään. Kirjassa yhdistetään mainiolla tavalla oppineisuus, analysointi sekä ironinen asenne, mikä tekee kirjasta paitsi valistavaa niin myöskin viihdyttävää luettavaa. Tekijöiden tarkoitus ei ole ollut antaa postmodernille yhtä tarkkaa määritelmää tai lukkoonlyötyä kuvausta. He ovat ennemminkin pyrkineet asettamaan kysymyksiä ja pyrkivät pelailemaan ajatuksilla lukijan kanssa sortumatta kuitenkaan pelleilyyn.

Postmodernin taiteen genealogissa esiin nousevat erityisesti Picasso, Cézanne, Duchamp ja Warhol. Mutta käsittely ei jää pelkkien

yksilöiden tasolle vaan heidät tuodaan esille erilaisten teemojen kuten representaation kriisin tai taiteen ainutkertaisuuden katoamisen kautta. Etsiessään eroa modernin ja postmodernin taiteen väliltä tekijät päätyvät lopulta tulokseen, että eron voi tehdä ainoastaan teoriassa. Kyseessä on taiteen loppu eli historiallinen prosessi, jossa taide muuttuu todellisuuden jäljentämisestä todellisuuden vääristämiseen ja vääristämisestä todellisuuden poissaolon ilmaukseksi kunnes lopulta taide katkoo suhteensa todellisuuteen. Tämä saa tekijät kysymään miten todellisuuden mitätöityminen on mahdollista edes teoriassa, ja toinen luku on vastausyritys tähän kysymykseen. Postmodernin teorian genealogiassa lähdetään liikkeelle strukturalismista, siirrytään jälkistrukturalismin kautta Derridaan. Muita keskeisiä hahmoja ovat Lyotard, Foucault, Lacan sekä Kristeva. Teorian tasolla tarina lähtee liikkeelle kieltä koskevista teorioista, siirtyä järjen statuksen uudelleen arviointiin ja lopulta tiedon ja tieteen kritiikkiin. Representaation teema pysyy mukana koko ajan, sillä pohjimmitaan näissä analyyseissä on kysymys siitä mikä on teorioiden tai niiden tuotaman 'tiedon' suhde todellisuuteen. Kirjan kolmas osa käsittelee 1900-luvun loppupuolen historiaa virtuaalisuuden, jäljentämisen ja simulaation aikakautena. Toki kirjoittavat toteavat kappaleen alussa, että postmoderni teoria on kyseenalaistunut lineaarisen historian kirjoittamiselle. Tässä osassa käsitellään kuitenkin aikamme ilmiötä karaokeesta ja virtuaaliseksistä erilaisiin teemapuistoihin (Disneyland, Holocaust) ja gangsta-rappia kuuntelevien valkoisten nuorten "wanna be a nigger" -asenteeseen. Osuutensa saa myös Fukuyaman teoria "historian lipusta" ja oikeistolainen liberalismi Reaganin ja Thatcherin muodossa.

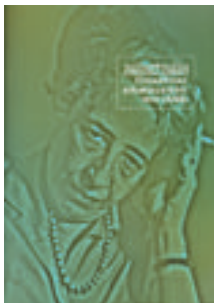
Molemmat arvosteltavat kirjat ovat edustavat muodoltaan raikasta tapaa käsitellä asioita filosofisesti. Vaikka nämä kirjat tuskin päätyvät väitöskirjojen lähdeluetteloihin, niin omat hyvät puolensa niissä on. Kant-kirja kyseenalaistaa jo muodollaan käsityksen filosofian historian tutkimuksesta pelkkien doktriinien esiinkaivamisena. Valittu esitystapa on omiaan kiinnittämään lukijan huomiota myös filosofoinnin muotoihin ja aktiin, jossa filosofoiminen tapahtuu. Postmoderni-kirjan eduksi on vielä mainitta se, että tekijät ovat malttaneet pysyä housuissaan vaikka esitysmuodon myötä ovatkin päässeet hieman irroittelemaan. Tarkoitin sitä, että kirjoittajat eivät sorru mihinkään postmoderniin hurmukseen vaan onnistuvat säilyttämään asiallisen otteen ironisen pinnan alla.

**Sami Syrjämäki**

# Filosofinen aikakauslehti *niin&näin*



**1/99** Lagerspetz, *Onko tietoisuus elmistön organisaatiotasoa; Vaden, Persoonan kieläjästä; Rantala, Tiede ja monen kulttuurin ansa; Kopperi, Liike-elämän etiikka; Mäki-Kulmala, Sarasvuosta; Häyry, Soveltava filosofinen etiikka Suomessa; Salmela, Realismi ja antivirealismi suomalaisessa moraalifilosofiasa; Itkonen, Keskustelu Jaana Parviaisen kanssa; Wahlstedt, Petri Sipilän haastattelu; Naukkarinen, Populaarikulttuurin estetiikka; Pyöriä, Postmodernin postmortem; Syrjämäki, Filosofian historian historiallinen rekonstruktio*



**4/98** Larochelle, *Mitä tekijän oikeudesta jää jäljelle?; Laari, Foucault; Wahlstedt, Seksuaalisuuden historiasta; Rauno Huttunen, Indoktrinativisesta opetuksesta; Salmela, Korvaako indoktrinatio opetuksen?; Vainio, Sofian ja sokrateen virtuaalimaailma; Lappalainen, Poliittinen arviointi; Virtanen, Rasvainen mestari; Lähde, Val Plumwoodin haastattelu; Flew, Teologian falsifikaatio; Lähde, Marcuse; Passmore, Fanaattisuus, suvaitsevaisuus ja filosofia; Valdes, Onko moraalista järjestyksestä moitteettoman moraalin mittauksi jne.*



**3/98** von Wrightin haastattelu; Wittgenstein, *Otteita muistiinpanoista; Uschanov, Traktatus logiikan kritiikkiä; Kuusela, Wittgensteinin kielipillinen filosofia; Ahonen, Wittgenstein ja formalismi; Tukiainen, Ylevä ja banaali etiikka; Pihlström, Jaakko Hintikka; Hankamäki, Rakkaiden filosofia; Filosofian reaalkoe 1998; Tomperi, Sivistyksellisen kasvatusajattelun; Nevanlinna, Kananluuta ja pyykinpesu; Kuçuradi, Yhteiskunnallinen ja globaali oikeudenmukaisuus; Aarnio, Laki, oikeus ja oikeudenmukaisuus jne.*

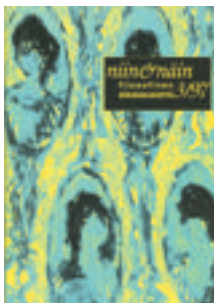
**2/98** Oksala, *Aristoteleen Poetiikan kolmas tuleminen; Sarsila, Vivat ars oratoria et moriatur, nisi bene vixerit; Palonen, Käänönsfenno-maniia; Kallinen, Fysiikka: Aristotelisen luonnonopin perusteet; Pekonen, Mihin metafysiikkaa enää tarvitaan?; Luoma, Michèle Barretin haastattelu; Husa & Suoranta, Bruno Latourista; Läng, Väkiavallan ruumiinavaus; Silkelä, Tunteiden filosofinen ongelma; Ruoho, Mikko Salmen haastattelu; Whorf, Hopi-intiaanien maailmankaikkeuden malli; Arho, Kuvia musiikista jne.*



**1/98** Burke, *Johdatus maakuun; Kotkavirta, Kantin Prolegomena eli vaikeus popularisoida filosofiaa; Korhonen ja Vilkkö, Kant ja formaalinen logiikka; Jylhä, Elämiskaupunki; Passinmäki, Kaupunkisuunnittelun erilaisia lähestymistapoja; Karjalainen, Kaupungin eri olomuotoja; Nyman, Kaupunki luontona; Nevanlinna, Mistä kaupunki vaikeaa, siitä on puhuttava; Pyllkö, Suomen kieli...; Hannula, Taide ja filosofia; Ojakangas, Kasvatus ja politiikka; Kakkori, Heidegger taideteoksesta; Reiners, Kirjeitä maanpaosta jne.*



**4/97** Hume, *Tragediasta; Jylhä, Hume, Nietzsche ja tragedian psykologia; Mäyrä, Tragedian daimonista tekstin demonisuuteen; Laine, Tragedian etiikka; Bahtin, Shakespearesta; Pumpjanski, Dostojevski traagikkona; Pumpjanski, Lyhyt esitelmä Dostojevski-disputissa; Kiesepää, Sokal. Kvanttigravitaation hermeneutiikka; Vehkavaara, Huijauksia vai konstruktioita; Birnbaum, Läpitukenkatse; Vehkavaara, Sympaattisen johdatus Toulminin filosofiaan; Laitinen, Johdatus alkofilosofiaan jne.*



**3/97** Alanen, *Pohjoismaiden naiset filosofiasa; Haaparanta, Feministisen politiikan mahdollisuuden ehtoista; Rantonen, Muukalaisnaiset materiaana; Kosonen, Hyvä Frigary; Heinämaa, Pinnan liikettä; Kylmänen, Suomenkielisen feminismin ja filosofian kirjallisuutta; Elo, Filosofia reaalkokeessa; Tomperi, prologi; Réé, Käyntäjä pätuu; Engel, Voiko analyttinen filosofia olla ranskalaista? Klinger, Mestari-ajattelijoina vailla valtiota; Tuusvuori, Mannermainen analyttinen; Siukonen, Taitteen aakkonen; Baumannin haastattelu; Peuhu, Naturalistinen manifesti; Varto, Adolf Reinach jne.*



**2/97** Hegel, *Hengen fenomenologia: johdanto; Stegmaier, Hengestä...; Hume, Maun ja passion berkkyydestä; Kuuskoski, Sokrateen viimeinen viisi; Alanen, Lääketiede tieteenä; Konttinen, Toden näköistä elämää; Varto, Onko klooninaaminen eettinen käsite...; Rauhala, Sairausten käsite...; Kalliala-Heino, Suostumus, kieltäytyminen ja pakkohoito; Sajama, Priorisointi on oikeudenmukaisuuskysymys; Suominen, Terveydestä tarpeena; Kuusela, Laadan metafysiikka...; Uurtimo, Käytännön elämä ja kaikkein Aristoteleella jne.*



**1/97** Aristoteles, *Retoriikasta; Palonen, Sofistiikka filosofian vaihtoehdon; Mehtonen, O-ratio; Vaubkonen, Matkallinen retoriikan valtakuntaan; Sihvola, Pelkkää retoriikkaa; Lappalainen, Poliittikan tyylikkyys; Hume, Puhe-aidosta; Lähde, Radikaalin ekologisen filosofian kiistoista; Derrida, Rakente, merkki ja leikki ihmistieteiden diskursseissa; Nikander, Merkkien loputon leikki; Varto, Vastuu aidsin aikakaudella; Kainulainen, Aika vaatii vapautta...; Rauhala, Tajunnan tutkimusta...; Laari, Subjektin ideologian myllyssä jne.*

## TILAAAN FILOSOFISEN AIKAKAUSLEHTI *niin&näin*

Tilaukset myös netistä [www.netn.fi](http://www.netn.fi)

Tilaan filosofisen aikakauslehti *niin&näin* vuodeksi 1999 (140 mk/4 numeroa). Tilaus jatkuu kestitilauksena ellei toisin mainita.

Tilaan filosofisen aikakauslehti *niin&näin* vuosikerran 95/96/97/98 hintaan 100 mk/vuosikerta. Ympyröin haluamani vuosikerran.

Tilaan filosofisen aikakauslehti *niin&näin* irtonumerot (1994-98) \_\_\_\_\_ (ä 30mk).

Nimi \_\_\_\_\_

Osoite \_\_\_\_\_

Postinumero ja -paikka \_\_\_\_\_

Päiväys ja allekirjoitus \_\_\_\_\_

Vastaanottaja maksaa postimaksun

*niin&näin*

PL 730

Vastauslähetyksen  
Sopimus 33100 - 4031  
33103 TAMPERE

## ECCE HOMO ! (eli eräs katsomus ihmisestä)

“Nota quod omnis creatura duplex habet esse. Unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei; et hoc est esse firmum et stabile. Propter quod scientia corruptibilium est incorruptibilis, firma et stabilis; scitur enim res in suis causis. Aliud est esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum est esse virtuale, secundum est esse formale, quod plerumque infirmum et variabile. (...) Rursus notandum quod esse virtute sive virtuale est longe nobilium et praestantius quam rerum esse formale.” (Meister Eckhart, Expositio libri genesis I)

“Huomaa, että joka luontokappaleella on kaksinainen olemisensä. Yhtä on oleminen alkuperäisissä syissään, Jumalan sanassa; tämä on vankkaa ja pysyvää olemista. Siksi katoavaista koskeva tieto on itse katoamatonta, vankkaa ja pysyvää; asiahan tunnetaan tällöin varsinaisissa syissään. Toista on asioiden ulkonainen oleminen ilmiömaailmassa, jolloin oliot ovat saaneet omat erilliset hahmonsansa. Siveellinen oleminen on ensisijaista, omassa hahmossa oleminen toissijaista ja etenkin heikkoa ja muuttuvaista. (...) On edelleen huomattava, että hyveellinen tai toisin sanoen siveellinen oleminen on suuresti jalompaa ja merkittävämpää kuin omassa hahmossa oleminen.”

Omatahdon kuolettamista henkisen rauhan saavuttamisen metodina opettaneen dominikaaniajattelijä *Eckhartin* (n. 1260 - 1328) tulkinta vaatii erityistä hienovaraisuutta (lat.subtilitas). Ajatuskulut ovat usein vain verkkaan avautuvia ja ne olisi kyettävä suhteutettamaan niin osin aitoperäisyydeltään epävarmaan ja epätäydellisenä säilyneiden teosten kokonaisuuteen kuin myös aikansa filosofiseen, uskonnolliseen ja yhteiskunnalliseen ilmapiiriin. Eckhartia (ja muitakin) koskevien liian omaehtoisten, tarvehakuisten ja suoraviivaisesti kompakteihin filosofianhistoriallisiin muotteihin niputtavien tulkintojen varalta onkin paikallaan eräs Horatiuksen muistutus: *Si quid tamen olim scripseris, in Maeci descendat iudicis auris et patris et nostras nonnumque prematur in annum membranis intus positus: delere licebit, quod non edideris, nescit vox missa reverti.* (Mutta jos ryhdyt kirjoittamaan, alistukoon tuotteesi kriitikko Maeciuksen, isäsi ja minun korvieni kuultavaksi; pantakoon pergamentti lippaaseen ja pidettäköön sitä tallessa, kunnes yhdeksäs vuosi koittaa. Sen mitä et ole julkaissut, voi hävittää; julkisuuteen päästetyllä sanalla ei ole paluuta.)

Hämmästyttävän vapaisiin allegorioihin ja mystisismiin taipuvaisen Eckhartin tuotannossa tavataan eräs filosofiantropologinen distinktio. Tämän mukaan ihmisessä olisi muuttuvan ja ajallisen olemisensä ohella myös edellisistä riippumaton olemispuolensa. Toisaalta (em. dualistisuuden ohella) Eckhartin monidimensionaalisissa ihmisen mentaalisia ominaisuuksia luotaavissa erittelyissä painottuu myös “Akvinolainen” näkemys sielun ja ruumiin substantiaalisesta ykseydestä. On merkittävää, että länsimaisen ajattelun historiassa tavataan laajalti tendenssejä - aina varhaisista uskonnoista ja Platonista evankeliumiteksteihin; kirkkoisista ja skolastikoista uudenajan filosofeihin kuten vaikkapa Descartes, Kant ja Schopenhauer - jonkin ihmisen muuttuvaisuudessa ja katoavaisuudessa kuitenkin pysyvän olemispuolen olettamuksille. Suomalaisista filosofeista erityistä huomiota tällaisten näkemysten kiinnostavuudelle ja jopa mahdolliselle varteenotettavuudelle ovat kiinnittäneet mm. Erik Ahlman ja Sven Krohn. Heidän tuotannossaan tätä tematiikkaa koskettavilla varsinaisen minuuden (tai ydin-ihmisen) käsitteillä on keskeinen sijansa.

Käännöstyössä kohtaa toisinaan tilanteita, joissa jonkin sanan kielestä toiseen “ylikuljettamisen”, siis *translaation* yrityksissä ei joko tunnu oikein löytyvän mitään soveliasta sana-ehdokasta tai sitten hieman vivahteiltaan eroavia oivia käännösmahdollisuuksia saattaa ilmetä liiankin useita. Yllä käännettyssä tekstissä sanaa *virtualis* (vrt. sanavalintaani käännöksessä!) voidaan pitää melkoisena semanttisena lohkareena, josta voi avautua loputtoman moniuomainen etymologisten ja filosofisten polkujen maasto. Ehkäpä nykyisin vallitsevissa kielissä ja puheenparsissa niin kovin muodinmukaisena esiintyvälle *virtuaalitodellisuuden* käsitteelle voitaisiin (tulisi) yrittää “onkia” kosketuspintoja länsimaiseen eettisen ja *humanistisen* ajattelun traditioihin.

*Mikko Leinonen*