

1782

Ilkka Kauppinen

KEVYTTÄ RUOKAA JA VAHVOJA ARVOSTUKSIA

MORAALINEN TOIMIJUUS VEGAANIUDEN KONTEKSTISSA

Sosiologian pro gradu -tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Elokuu 1999

Ilkka Kauppinen: Kevyttä ruokaa ja vahvoja arvostuksia. Moraalinen toimijuus vegaaniuden kontekstissa, 108 sivua ja 2 liitettä

Sosiologian pro gradu, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto, elokuu 1999

TIIVISTELMÄ

Tutkimuksessani tarkastelen niitä teemoja, jotka liittyvät vegaanien tekstuaalisiin tapoihin konstruoida moraalista toimijuuttaan eläinten oikeuksista kiinnostuneina persoonina. Tutkimusasetelmassa pyritään huomioimaan toimijatason lisäksi myös kulttuurinen taso. Näiden kahden tason linkittäminen toteutetaan tutkimalla vegaanien ruokaan liittämiä merkityksiä ja arvostuksia, sillä ruokatabut on tulkittavissa kulttuurisiksi konstruktioiksi. Ensi sijaisina teoreettisina viitekehyksinä ovat Michel Foucault'n esittelemät ajatukset moraalisubjektiudesta ja minuustekniikoista sekä Charles Taylorin näkemykset identiteetin ja moraalisten arvostelmien välisestä suhteesta.

Tutkimusaihe on merkityksellinen ainakin kahdesta syystä johtuen. Ensinnäkin vegaanius, ideoiden ja toiminnan järjestelmänä, on viime vuosina kasvattanut suosiotaan varsinkin nuorison keskuudessa. Toiseksi vegaaniudessa nostetaan esiin moraalisesti ja yhteiskunnallisesti relevantteja kysymyksiä, jotka liittyvät esimerkiksi modernien yhteiskuntien luontosuhteeseen.

Tutkimuksen empiirinen aineisto koostuu viiden naispuolisen vegaanin vapaamuotoisista kirjoitelmista. Näitä tekstuaalisia tuotoksia on analysoitu case-tutkimuksen keinoin. Huomionarvoista on se, että tutkimuksessa on kiinnitetty erityinen huomio yhteen tiettyyn tekstiin. Kyseinen teksti on valittu keskeisimmäksi analysoinnin kohteeksi, koska se on kysymyksenasettelun kannalta kaikkein antoisin mukana olleista teksteistä.

Vegaaniksi tulemisessa on kyse ruokaan liittyvien kulttuuristen ja yhteiskunnallisten itsestäänselvyyksien problematisoinnista sekä kyseenalaistamisesta. Tästä perspektiivistä tarkasteltuna veganismi on kommunikatiivinen haaste moderneissa länsimaissa vallitseville ruokaan liitetyille arvostuksille ja merkityksille.

Vegaaniuden kontekstissa erilaiset moraaliset arvostelmat ovat kiinteässä yhteydessä identiteettiin. Vahvoihin arvostuksiin ja autenttisuuden etiikkaan perustuva eettinen hedonismi merkitsee sekaravinnon käytön varaan rakentuvan hyvän maun uudelleentulkintaa. Laajemmasta perspektiivistä tarkasteltuna modernissa vegaaniudessa on kyse sellaisen moraalikoodiston tuottamisesta, jossa pyritään artikuloimaan sekä hyvään elämään että oikeudenmukaisuuteen liittyviä kysymyksiä.

Avainsanat: veganismi, moraalinen toimijuus, ruoka, vahvat arvostukset, luontosuhde, moraalisosiologia

SISÄLLYSLUETTELO

1. JOHDANTO	1
2. KESKEISET KÄSITTEET	
.....	2
2.1. MORAALINEN TOIMIJUUS	2
2.2. RUOKA	5
2.3. MORAALISOSIOLOGIA	5
2.4. VEGANISMI	7
2.4.1. Poimintoja kasvissyönnin historiasta	7
2.4.2. Veganismin nykypiirteistä	8
3. TUTKIMUSONGELMA JA -AINEISTO	
.....	11
3.1. TUTKIMUSONGELMA	11
3.2. TUTKIMUSAINEISTON ESITTELY	13
3.3. TUTKIMUSPROSESIN ETENEMISESTÄ	16
3.4. TUTKIMUSMETODI	18
4. TEOREETTINEN VIITEKEHYS	
.....	20
4.1. FOUCAULT, TAYLOR JA MORAALINEN TOIMIJUUS	
.....	20
4.1.1. Lähtökohdat	20
4.1.2. Suhde itseen ja toisiin	21
4.1.3. Itsen vaaliminen	22
4.1.3.1. Dietetiikka osana itsen vaalimista	24
4.1.4. Vahvat arvostukset	25
4.1.5. "Superhyvä"	27
4.1.6. Tappamisen ongelma	29
4.1.7. Fundamentalismin vaara	30
4.2. RUOKA KULTTUURIA, LUONTOA JA TOIMIJAA YHDISTÄVÄNÄ TEKIJÄNÄ	31
4.2.1. Ruuan symboliset merkitykset	31
4.2.2. Ruoka ja relationaalinen itse	33
4.2.3. Ruokatabut	34
4.3. VEGANISMIN KRIITTINEN ELEMENTTI	37
4.3.1. Karnivoristinen ja vegetaristinen moderni	37
4.3.2. Käsitteelliset viitekehykset alistamisen oikeuttajina	38
4.3.3. Herruuden logiikan kritiikki	39
5. VEGANISMI IDEOIDEN JA TOIMINNAN JÄRJESTELMÄNÄ	
.....	41
5.1. LÄHTÖKOHDAT	41
5.2. VEGAANIKSI TULEMINEN	43
5.2.1. Epifaaniset hetket	43
5.3. MORAALIKOODISTOON LIITTYVÄT KYSYMYKSET	
.....	46

5.3.1. Ruokaan liittyvä moraalikoodi	46
5.3.1.1. Moraalikoodin kontekstuaalisista perusteluista	51
5.3.2. Ruumiillisuus ja itsen moraalinen ohjaaminen	55
5.4. MORAALINEN EETOS	59
5.4.1. Autenttisuuden tavoittelua	59
5.4.2. Askeettinen minuustekniikka	62
5.4.3. Eettistä hedonismia	66
5.5. MORAALINEN KAHTIAJAKO "MEIHIN JA HEIHIN"	69
5.5.1. Suhde "meihin"	69
5.5.2. Suhde "heihin"	73
5.6. TOIMINNALLINEN ULOTTUVUUS	79
5.6.1. Eettinen työ	79
5.6.2. Toiminnan päämäärät	80
5.7. MAAILMANKATSOMUS	83
5.7.1. Käsitteellistä selvennystä	83
5.7.2. Luontosuhde	83
5.7.3. Mikä erottaa meidät eläimistä?	86
5.7.4. "Kaiken ajatteluni pohjana on..."	89
5.8. YHTEENVETO VEGANISMISTA IDEOIDEN JA TOIMINNAN JÄRJESTELMÄNÄ	92
6. KESKUSTELUOSUUS	92
7. LOPUKSI	98
LÄHTEET	100

On vallalla [...] kaikkein lähimpien asioiden teennäinen ylenkatsonta.[...] Esimerkiksi syömistä, asumista, pukeutumista, liikkumista ei aseteta jatkuvan vilpittömän ja yleisen pohdinnan ja muuntamisen kohteeksi, vaan, koska tätä pidetään vähäarvoisena, älyllisesti ja taiteellisesti, vakava huomio käännetään siitä pois." (Nietzsche 1880, suom. Riihimäki 1997)

1. JOHDANTO

Viime vuosina Suomessa on esiintynyt eritoten nuorten taholta lisääntyvää poliittista ja eettistä liikehdintää heidän mielestään eläinten moraalisesti kestäväntä yhteiskunnallista asemaa ja kohtelua kohtaan. Mistä tämä huoli eläinten kärsimyksiä kohtaan kertoo kun samanaikaisesti on olemassa myös inhimillistä kärsimystä ja muita inhimilliseen olemiseen liittyviä yhteiskunnallisia ongelmia? Miksi vegaanit eivät näe oikeutetuksi tapaamme uusintaa jokapäiväinen olemassaoloamme myöhäismodernissa yhteiskunnassa? Rakentuuko heidän moraalinen toimijuutensa ja tavoitteenasettelunsa ainoastaan eläinten huomioimiselle? Vai onko veganismissa kyse muustakin kuin ”rehujen popsimisesta”?

Filosofian perspektiivistä käsin eläinten oikeus -keskustelussa on kyse teoreettisista yrityksistä määrittellä ja oikeuttaa eläimille korkeampi moraalinen status kuin mitä traditionaalisesti, vallitsevan näkemyksen mukaan niille on teoriassa ja käytännössä ajateltu kuuluvan. Sosiologisesti tarkasteltuna eläinten aseman hahmottamisessa on keskeistä esimerkiksi yhteiskunnallisten instituutioiden toimintalogiikka sekä ihmisten toimintaa ja valintoja tietyssä määrin ohjaavien kulttuuristen valtakurssien sisällöt. Toisaalta ei pidä unohtaa yksilötasoisempia kysymyksenasetteluja, jolloin sosiologisen tutkimuksen keskiöön tulevat esimerkiksi ihmisten omaksuma arvomaailma, moraalinen toimijuus ja tietyn ihmisryhmän moraalikäsitteiden tutkiminen.

Tavoitteenani on osoittaa, miten tutkimuksessani mukana olleet naispuoliset vegaanit tekstuaalisesti tuottavat moraalista toimijuuttaan. Tässä suhteessa olen erityisen kiinnostunut Michel Foucault'n ja Charles Taylorin ajatuksista sekä niiden rinnakkaisesta tarkastelusta moraalisen toimijuuden viitekehyksessä. Empiirisen aineiston käsittelyssä keskityn vegaanien joko suoraan tai epäsuorasti ruokaan liittämiin merkityksiin. Ruokaan liitetyt arvostukset ja merkitykset sekä teoreettiset pohdintani ruokatabuista toimivat välielementtinä ja siltana tutkimukseni toiseen tavoitteeseen, joka liittyy yksilölähtöisen tarkastelun sijaan kulttuuriseen tasoon. Tavoitteenani on toimijan ja kulttuurin välinen yhteennivominen, jossa välittävää tekijää edustaa ruoka.

Keskittymiseni sekä toimijaan että kulttuuriin on vaikuttanut myös tutkimusongelmani "Miten vegaanit tekstuaalisesti tuottavat moraalista toimijuuttaan maailmassa, joka on heidät *tuottanut*?" muotoilemiseen. Provokatorisen kysymyksenäni tarkoituksena on kyseenalaistaa sitä näkemystä, että veganismi olisi parhaiten ymmärrettävissä yhteiskunnallisista reunaehdoista irrottautuneena individualistisena käytäntönä, olkoonkin, että irrottautuminen lihansyönnin rutiineista vaatii henkilökohtaisia valintoja, jotka toteutetaan ihmisen identiteetin kannalta kaikkein intiimeimmällä ja perustavimmalla tasolla eli omassa ruumiissa.

Tutkimuksessani on laajasti ottaen kyse sen näkemyksen puolustamisesta, että ihminen, kulttuurisena ja aikaan sidottuna olentona kuuluu moraalisen maailman piiriin. Ruuankaan valintaprosessia ei voida palauttaa vain ravintotieteellisiin, taloudellisiin, biologisoiviin tai psykologisoiviin teorioihin. Ruuassa on kyse elämän välttämättömyydestä ja tässäkin mielessä veganismi koskettelee varsin keskeisiä kysymyksiä inhimillisen olemassaolon kannalta.

2. KESKEISET KÄSITTEET

2.1. MORAALINEN TOIMIJUUS

Karkeasti ottaen yksilön ja yhteiskunnan välinen suhde voidaan tematisoida kolmella eri tavalla. Metodologisen kollektivismin mukaisesti tarkasteltuna "yksilö" näyttäytyy enemmän tai vähemmän "sosiologisena idioottina", joka konformistisesti uusintaa yhteiskunnallisia merkitysrakenteita, symbolista järjestystä ja seuraa omaksuttuja toimintatapoja. Tällaisen kollektiivin varjon vastakohdaksi asetetaan usein itseään itseriittoisesti tuottava vapaa, yksilöitynyt yksilö. Metodologinen individualismi painottaa rationaalisten toimijoiden autonomiaa ja riippumattomuutta sosiaalisista rakenteista. Tällöin toimija nähdään enemmän tai vähemmän liberalistisena vapaana ja pidäkkeettömänä yksilönä. Kolmanneksi, metodologisen relationalismin mukaisesti yksilön ja yhteiskunnan välinen suhde nähdään jatkuvaksi dialogiksi tai Bourdieun (1995) tarkoittamassa mielessä "ontologisena osallisuutena", jossa toimijaa ei pidetä oman elämänsä voluntaristisena tuottaja-luojana tai radikaalien valintojen tekijänä vaan yhteiskunnalliseen kontekstiinsa sidoksissa olevana ja toimintaansa tämän kontekstin kautta arvottavaksi persoonaksi. Tällä tavoin pyritään välttämään kollektivismin "pakkopaita" ja toisaalta epärealistinen käsitys "pidäkkeettömästä" toimijasta (ks. Benhabib 1992, 39-59).

Mustafa Emirbayer ja Ann Mische (1998, 963-964) pyrkivät rakentamaan sellaista agenttiuden kehikkoa, jossa vältetään rationaalisen valinnan teorian abstrakti voluntarismi ja toisaalta

struktuurialistisen perinteen tapa sitoa agentti tiukasti rakenteeseen, jolloin menetetään kyky osoittaa toisin toimimisen mahdollisuuksia. Keskeistä heidän painotuksissaan on nähdä toimija temporaalisena olentona, joka "kantaa" habituksessaan (ruumiillistunut ajatus- ja toimintakehikko) mennyttä eli tapojaan mutta on kykeneväinen suuntaamaan tulevaisuuteen eli käyttämään mielikuvitustaan sekä orientoitumaan nykyisyydessä käytännöllisenä toimijana, jossa kohtaavat sekä menneisyys että tulevaisuus. Toimijat suuntautuvat vaihtelevissa määrin ajan nuolen suhteen: joillakin suuntautuneisuus kohdistuu menneeseen, jotkut orientoituvat enemmän nykyhetkeen kun taas joidenkin orientaatio voi olla tulevaisuushakuista.

Muuttuvat yhteiskunnalliset kontekstit tarjoavat mahdollisuuden ja paikoin myös velvoitteen reflektoida toimijan itsesuhdetta sekä itsemäärittelyjä uudelleen. Lisäksi erityiset yhteiskunnalliset kontekstit ja merkittävät sosiaaliset kokemukset muokkaavat myös yksittäisten toimijoiden identiteettiä sekä persoonallisuutta. Ikä on eräs merkittävä tekijä, missä määrin tietty yhteiskunnallinen kokemusmaailma on vaikuttanut toimijan psykososiaaliseen kehitykseen. (Stewart 1994, 230-231) Siten ei ole yhdentekevää, onko esimerkiksi 1990-luvun taitteen lamavuosina elänyt Suomessa 9- tai 20-vuotiaana.

Vegaaniuden tarkastellussa ikä on mielekästä ottaa erääksi moraalista toimijuutta jäsentäväksi teemaksi. Habitusta jäsentävät, sosiaalisesti muokkautuneet dispositiot vahvistuvat toiston myötä henkilön toimintaa strukturoivina ja ruumiillistuneina valintataipumuksina. Siten iän myötä yhä uudelleen uusinnetut dispositiot ovat vahvempina toiminnan taustavaikuttajina aikuisilla kuin nuorilla. Esimerkiksi lihansyöntiä 40 -vuotta harrastaneen on paljon vaikeampi muuttaa ruokatottumuksiaan kuin vasta 15 -vuotta sekaravinnon käyttöön pohjautuvaan ruokakulttuuriin sosiaalistuneen toimijan. Tämä on eräs tekijä vegaaniuden nuorisovoittoisuuden taustalla mutta ei toki sitä tyhjentävästi selittävänä tekijänä. Fokukseni on johdatella ajattelemaan lihansyöntiä, ei niinkään huonompien ihmisten ajattelemattomuutena vaan kulttuurisena instituutiona, johon ihmiset sosiaalistetaan¹ ja totutetaan kulttuurisena itsestäänselvyytensä. Kyse on siten yhteiskunnallisesta vallasta ja tiettyjen ajatuskategorioiden juurruttamisesta osaksi subjektiviteettiä. Yleisellä tasolla ottaen tämä ei tietenkään tarkoita sitä, että yksittäisillä henkilöillä ei olisi moraalista vastuuta toiminnastaan ja valinnoistaan.

¹ Menemättä syvemmälle sosialisatio -käsitteeseen, asetan sille lyhyen määritelmän, joka on tutkimukseni kannalta varsin relevantti. Steven Lukesin (1985, 12) Durkheimin ajatteluun perustuva määritelmä sosialisatiosta painottaa ideoiden ja arvojen sosiaalista "syntyperää" ja luonnetta. Yksilöt sisäistävät nämä sosiaalisesti annetut ideat ja arvot muodostaen sitä kautta tiettyjä uskomuksia, haluja ja tunteita sekä toimivat tietyllä tavalla. Nämä uskomukset, ideat tai arvot eivät ole yksilön spontaanisti omaksumia vaan esimerkiksi kasvatus on keskeisessä roolissa niiden materiaalistamisessa yksilöllisiin kehoihin.

Muisti on osa meissä vaikuttavasta ja meitä tuottavasta menneisyydestä (eleyt kokemukset, sosiaalisiaatioperimä, kulttuuriset ajattelumallit), mikä taas takaa käsityksen itsemme jatkuvuudesta ja siten takeen omasta identiteetistämme. Tässä suhteessa toimintaamme strukturoiva habitus ja rutiinit ovat keskeisiä elementtejä toimijuuden kannalta tarkasteltuna. Nykyisyyteen orientoitumisessa keskeistä on taasen harkintaan ja järkeen perustuva toimintakyky. Muistin sisältämät tiedot on kyettävä kontekstualisoimaan kulloisessakin tilanteessa ja harkitsemaan, onko vanhojen tottumusten mukaan eläminen enää mielekäästä, perusteltua tai oikeutettua. Tulevaisuuden suhteen keskeistä on mielikuvituksen käyttö eli kyky muodostaa käsityksiä vaihtoehtoisista tulevaisuuksista ja toimintamme seurauksista muille. Siten mielikuvitus on perusteltua katsoa moraalisen toiminnan edellytykseksi (Krohn 1996). Samalla mielikuvitus on osa rationaalisuuttamme, sillä nykyisyyttä koskeva ja järkeen perustuva refleksiivisyysiemme nojaa osittain myös tulevaisuushorisonttiemme huomioonottamiseen. Lisäksi tulee huomioida, että ilman mielikuvitusta ja toisaalta unohtavaisuutta tavat ja meihin iskostuneet normit eivät koskaan hellittäisi otettaan. (vrt. Emirbayer ja Mische 1998)

Mitkä teemat ovat sitten keskeisiä lähtökohtia tutkimukseni kontekstissa moraalisen toimijuuden suhteen? Nietzscheläinen itsen relativistinen ja esteettinen projekti on yksi osa moraalista toimijuutta. Tällöin keskeistä on itsen työstö, harmonian tavoittelu ja oman ruumiin hallinta eli itsesuhteen muodostaminen (ks. Foucault 1998). Tällainen moraalisen toimijuuden konstruointi jättää huomioimatta moraalisen toimijan suhteen toisiin merkitseviin olentoihin. Tätä aukkoa paikkaamaan voidaan ottaa Taylorin (1989) "vahvat arvostukset" -käsite, jonka myötä päästään siis käsittelemään moraalisen toimijan suhdetta toisiin merkittäviin olentoihin.

Kolmanneksi tekijäksi voidaan asettaa välittämisen etiikka, johon jo määritelmän mukaan kuuluu toimintaan sitoutuminen. Feministisen välittämisen etiikan asettama moraalinen agentti ei ole kantilaisen substanssiprojektin mukainen maailman ulkopuolelta toimiva moraalisten lakien asettaja vaan maailmassa toimiva ja arkipäiväiseen elämään osallistuva ruumiillinen olento. Keskeistä on juuri sen ymmärtäminen, että itse on esimerkiksi ruokatottumustensa ja ruokaan liittyvien valintojensa myötä kosketuksissa laajempaan kokonaisuuteen, relaatioiden verkostoon. (vrt. Curtin 1992b, 123-124)

Toisinsanoen kyse on siitä ajatuksesta, että empaattinen myötäeläminen ja omien arvostusten reflektointi on sinällään vielä riittämätöntä ja vastuullisuutensa vakavasti ottavan moraalisen toimijan kehikkoon on saatava mukaan myös toiminnallisuutta korostava ulottuvuus. Välittämisen etiikassa painotetaan mm. myötätuntoa, kunnioittamista ja erojen arvottamista ei-hierarkkisella tavalla (ks. luku 4.3). Moraalisen toimijuuden kehikossa keskeisiä teemoja ovat mm. autonomisuus, itsehallinta ja itsekriittisyys. Yleisesti ottaen moraalinen toimijuus on eräs keskeinen tekijä pohdittaessa kansalaisyhteiskunnan moraalista perustaa (ks. Sihvola 1998, 206-207).

2.2. RUOKA

Ruoka on kulttuurisesti tuotettua luontoa eli syötäväksi kelpavaa ravintoa. Vastaavasti ruokailu on luonteeltaan sosiaalinen ja kulttuurisesti merkityksellistetty rituaalinen/rutiininomainen tapahtuma. Tarkkaan katsoen viittaaminen "tapahtumiseen" on karkean aliarvioivaa, koska silloin annetaan implisiittisesti ymmärtää, että kyse on moraalisen valinnan suhteen merkityksettömästä aktiviteetista. Voidaan sanoa, että konventionaalinen käyttäytyminen ehkä onkin tapahtumista mutta konventioiden rikkominen viittaa nimenomaisesti toimintaan eli tietoisten valintojen tekemiseen sekä niiden merkityksellistämiseen. Ruuan valintaan liittyy rutiininomaisellakin tasolla arvolutautuneita merkityksiä, jotka tosin voivat olla enemmän tai vähemmän implisiittisiä.

Miksi ruuan tutkiminen voisi olla sosiologisesti relevantti aihe? Ensinnäkin ruoka luo eroja sekä rajoja yhteiskunnallisten luokkien, sukupuolien, sukupolvien, maantieteellisten alueiden, kansallisvaltioiden, kulttuurien, elämänvaiheiden, uskontojen ja ammattien välille (Lupton 1996, 1). Ruuan avulla kansat, ihmiset ja erilaiset kulttuurit tekevät distinktiota toistensa suhteen. Perinteisesti ruuan sosiologinen tutkimus on keskittynyt arvioimaan mm. ruokakulttuurien luokkasidonnaisuutta modernien yhteiskuntien kontekstissa (ks. Eder 1996, Mäkelä 1992, Ilmonen 1993). Erilaisilla kulttuurisilla traditioilla on omat syömistä säätelevät normistonsa ja sääntönsä. Syömistä voidaan tarkastella myös rituaalisena toimintana, jossa viestitään arvoja, uskomuksia ja merkityksiä. Näin ruoka näyttää kytkeytyvän kommunikaationa sekä kulttuurisena erottelujärjestelmänä (esim. Mäkelä 1992, Douglas 1975, Husso 1993, Leach 1976).

Esimerkiksi strukturalistisesti orientoitunut sosiologi tai antropologi on kiinnostunut siitä, miten ruokatabut heijastavat ja symboloivat yhteiskunnan sosiaalista järjestystä ja laajemmin maailman kognitiivis-moraalista järjestystä (Eder 1996). Laajimmillaan ruokatabuista ja niiden kautta rakentuvasta kokonaisjärjestelmästä voidaan tulkita ihmisten maailmankuvaa ja kosmologioita (esim. Douglas 1975, Durkheim 1980). Opit kosmologisista järjestyksistä ovat sosiaalisia konstruktioita ja yhteiskunnasta riippuvia maailmanselityksiä, joiden avulla ihmiset sijoittavat itsensä laajempaan kokonaisuuteen mahdollistaen samalla merkityksellisen ja jäsentyneen toiminnan.

2.3. MORAALISOSIOLOGIA

Moraalin suhde sosiologiaan on varsin ilmeinen. Moraalissa on kyse eräästä keskeisestä yhteiskuntia koossapitävästä mutta myös niitä muuttavasta kategoriasta. Sosiologisella moraalitutkimuksella on

ajateltu olevan tietyt ominaispiirteensä suhteessa filosofiseen moraalin tutkimiseen. Yhteistä useissa arvioissa vaikuttaa olevan se, että sosiologian tehtävänä ei olisi asettaa abstrakteja ja normatiivisia määreitä moraalikoodille. Perinteisesti ihmisten moraalisen toiminnan tutkiminen on ollut sosiologien tehtäväkenttää kun taas moraalifilosofit ovat pyrkineet muokkaamaan oikeutettavissa olevaa moraalikoodia ja puolustamaan sen rakennetta. Foucault on taasen kiinnostunut siitä, miten toimija tuottaa itsestään toimintansa moraalisubjektin. (Davidson 1986, 228)

Mikael Carleheden (1998) pyrkii osoittamaan modernin kriittisen tuntosarven eli Friedrich Nietzschen keskeisyyden sosiologian klassikoille ja samalla moraalisosilogian edustajille. Nietzsche piti modernia ihmisen itsetoteutuksen kannalta mahdollisena kulttuurin muotona, koska se oli kyvytön antamaan elämälle suuntaa määrittäviä arvoja. On huomioitava, että Carleheden ei käsittele oikeudenmukaisuuteen liittyviä ongelmia vaan pyrkii pohtimaan hyvän toteutumisen esteitä modernissa maailmassa, kuten esimerkiksi yhteiskunnallisten suhteiden legalisoitumista ja kaupallistumista. Modernia uhkaava nihilismi johtaa merkityskatoon eli "modernin keskeiseen patologiaan". Yhteiskunnallinen arvojärjestelmä ei enää viime vuosisadan vaihteessa kyennyt tarjoamaan sellaista merkityshorisonttia yksilölle, että tämä olisi voinut merkityksellistää oman elämänsä suhteessa yhteiskuntaan. Max Weberillä kyseinen ongelma näkyi rationaalistumisprosessin vastustamattomana kasvuna, Emile Durkheim kehitti puolestaan anomiaa koskevia näkemyksiään ja Georg Simmelille moderni näyttäytyi kulttuurin tragediana².

Sosiologiassa (esim. Zygmunt Bauman ja Ulrich Beck) on työstetty viime vuosina ajatusmallia, jonka mukaan moraalit on yksilöitymässä myöhäismoderneissa yhteiskunnissa vanhojen moraalisäännösten ja arvojärjestelmien menettäessä auktoriteettiasemansa käyttäytymisen sääntelijöinä. Esimerkiksi Baumanille (1996, 42-44) tämä merkitsee siirtymistä "postmodernin" etiikan aikakauteen ulos moderniin kuuluvasta "objektiivisuuden, universaalien ja persoonattoman totuuden" diskurssista. Yksityistetty moraalit kamppailee epävarmuuden ja subjektiivisuuden maastoissa, koska moraalille ei ole enää asetettavissa sellaista varmaa perustaa, miten esimerkiksi uskonto aiemmin kykeni toimimaan yhteiskunnallisen moraalikoodiston edes periaatteellisena säätelijänä. Oikeiden ratkaisujen löytäminen muuttuu paremminkin niiden keksimiseksi ja työstämiseksi.

Sosiologisen tutkimuksen linjausten kannalta tällainen painotus on osaltaan johtanut siirtymiseen makroperspektiivistä mikroon eli agenttiuden ongelma on nostettu yhteiskunnan rakenteisiin pureutuvan tutkimuksen rinnalle ellei ohikin. Käsitykseni mukaan moraalisosilogiassa keskeistä on

² Nämä tietysti vain modernin patologisia puolia.

nimenomaisesti aikaan ja paikkaan sidottujen moraalisten kysymysten tarkastelu, jossa huomioidaan sekä toimijuus että sille reunaehdoja asettavat yhteiskunnalliset tekijät, joista vaikkapa työelämän ja talouden rakenteet sekä yleinen asenneilmapiiri eivät ole lainkaan vähäisimpiä. Historiallisuutta saatikka rakenteita on aiheetonta sekä perustelematonta unohtaa moraalisosiologisesti orientoituneen tutkimuksen kohdalla.

Bauman pitää Kariston (1998, 69) tulkinnan mukaan modernin yhteiskunnan instituutioita kuten esimerkiksi taloutta moraalisesti indifferenttinä. Taloudellista toimintaa määrittää välineellinen järki, jolle keskeistä on olemassa olevien voimavarojen tehokas ja tuloksellinen käyttö. Näiden voimavarojen käytön taustalla on myös eläinten elämää ja kuolemaa koskettava päätöksenteko. Tämän teeman ympärillä liikuttaessa elämänpolitiikkaan kuuluva kysymys "Miten meidän tulisi järjestää elämämme?" asettuu eläinaktivistien mielestä vakavaan valoon ja koska elämänpolitiikkaan kuuluu läheisesti moraalinen ulottuvuus, niin on asianmukaista jatkaa kysymystä toteamuksella: "jotta se olisi moraalisesti hyväksyttävää."

Vegaanien "henkilökohtaisten valintojen" ja veganismin ylipäättään voidaan arvioida olevan moderniin kuuluvan logiikan herkistämää. Eläinten moraaliseen statukseen on kuitenkin kiinnitetty huomiota ja ihmiset ovat harrastaneet eettisille syille perustuvaa kasvissyöntiä ennen moderniakin yhteiskuntaa eli se ei missään vahvassa mielessä tuota vegaaniutta.

2.4. VEGANISMI

2.4.1. Poimintoja kasvissyönnin historiasta

Modernin vegetaristisen elämäntavan juuret on sijoitettu 1960-luvulle, jolloin ihmiset kiinnostuivat eksoottisista idän filosofioista ja vaihtoehtoisista elämäntavoista. Länsimaisten yhteiskuntien sisäisistä syistä voidaan mainita intensivoitunut eläinten tehotuotanto. 1960-lukulaiseen vastakulttuurikeskusteluun kuuluu mm. instrumentaalisen järjen, rationalismin ääreismuotojen ja välinpitämättömän hedonismin kritiikki. Vegetarismilla on kuitenkin paljon pidemmät juurensa (ks. Mikkeli 1998, 291-299). Vegetarismin historiaa selviteltäessä sen ensimmäiset tallennetut muodot palautuvat aina antiikin Kreikkaan ja siellä nimenomaisesti Pythagoraaseen sekä hänen ympärille muodostuneisiin kultteihin. Mikkeli (1998) osoittaa miten suhtautuminen kasvissyöntiin on vaihdellut riippuen aikansa uskonnollisesta, kulttuurisesta ja taloudellisesta ilmapiiristä. Esimerkiksi keskiajalla kasvissyöjiä pidettiin yleisesti harhaoppisina kunnes modernilla aikakaudella kasvissyöntiin on alettu suhtautua hyväksyvämmiin.

Veganismi ei ole mikään muuttumaton, muulta maailmalta suljettu yksikkönsä. Kulttuurisena ilmiönä se on erilaisissa relaatioissa muihin yhteiskunnallisiin kysymyksiin. Hilda Kean (1998) pyrkii osoittamaan eläinkysymyksen historiaa valottavassa teoksessa eläinten oikeuksien ja hyvinvoinnin yhteydet feministien, radikaalien ja sosialistien poliittisiin ja yhteiskunnallisiin reformeihin. 1800-luvulla alkanut urbanisoituminen on myös ihmisen sivilisoitumisen historiaa. Eläinten kannalta tämä tarkoitti teurastamoiden siirtämistä pois yhteiskunnallisesti näkyvästä tilasta aistien ulottumattomiin. Tätä kautta eläinten teurastamisesta tuli ihmisten elämismaailman ulkopuolella tapahtuva institutionaalisen julmuuden muoto: modernien yhteiskuntien pimeä puoli. 1800-luvun vegetaristiset virtaukset liittyivät teurastuslaitosten maantieteeseen. Vegetarismien historia on osa modernien yhteiskuntien historiaa, sen unohdettu puoli (vrt. Eder 1996). Toisaalta lemmikkieläimet ilmestyivät lähinnä keskiluokkaisten ihmisten iloksi ja osaksi perhepiiriä osoituksena modernista sentimentaalisuudesta (Thomas 1983). 1800-luvulla vegetarismia pyrittiin yhdistämään Englannissa osaksi sosialistien politiikkaa ja työväen olojen parantamista vetoamalla kasvisruuan terveellisyyteen ja edullisuuteen (Kean 1998, 129). Keanin teoksen perusteella tulee selväksi, että kasvissyöjiä on ollut mm. uskonnollisissa piireissä, ateisteissa, sosialisteissa, feministeissä ja pasifisteissa. Siten on loogista, että erilaisista viitekehyksistä tulevilla ihmisillä vegaanius liittyy johonkin muista erottuvaan kontekstiinsa.

Myös Marita Husso (1993, 2) osoittaa, että vegetarismi liittyi 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa eettiseen sosialismiin, luonnon parannukseen ja pasifismiin. Nämä kaikki on nähtävissä valtakulttuurin vastaisina ilmiöinä. Esimerkiksi vuonna 1944 perustetun Vegan Societyn perustaja Donald Watson näki maailman rauhan ja veganismin tiiviisti toisiinsa liittyneinä. Tämä ei sinällään ole mikään yllätys, sillä olihan 1900-luvun alkupuoli saanut kokea jo kaksi Maailmansotaa.

Carol Adamsin (1990, 120-121) myötä tulee erityisen selkeäksi vegetarismiin kuuluvan poliittisen ja eettisen liikehdinnän sidoksisuus feministisiin kysymyksiin. Patriarkaalisessa kulttuurieetoksessa naiset ja eläimet on käsitteellistetty symbolisen vallankäytön myötä lähemmäksi luontoa alistaen samalla heidät maskuliinisen normaliteetin suhteen vähempiarvoisiksi. 1900-luvun loppupuolelle on ominaista vegetarismien/veganismin yhdistäminen ekologisiin kysymyksiin ja ehkäpä laajemmin yhteiskunnallisten instituutioiden, kuten talouden ja uskonnon, kritisoimiseen sekä länsimaisen elämänmuodon materialistisuuden vastustamiseen.

2.4.2. Veganismin nykypiirteistä

Julia Twigg (1984) on todennut vegetaristisen ruokavalion valitsemisen edellyttävän pitkälle muokkautunutta (modernia) itsetietoisuutta muista erottuvana persoonana, joka voi rikkoa kulttuurinsa vallitsevan ruokakoodiston arvostukset. Niinpä ruokakin voi toimia lähtökohtana valintoja sisältävälle

toiminnalle ja sitä kautta moraalisen toimijuuden rakentamiseksi. Eikä tämä päde ainoastaan vegetarismiin tai veganismiin vaan kaikkeen ruokakulttuuriin. Toisaalta tämä ei vie pois ruokaan ja ruokailuun liittyvää käyttäytymis -ulottuvuutta, sillä ruuan valinnassa on kyse myös itsen fysiologisen olemassaolon uusintamisesta. Veganismissa on kyse sekä materiaalistien intressien että moraalisten ja henkisten arvojen samanaikaisesta tyydyttämisestä, pyrkimyksestä hahmotella hyvän elämän mallia myöhäismodernissa yhteiskunnassa, jossa luontosuhteemme perusteet ovat joutuneet uudelleenarvioinnin kohteeksi.

Veganismin, kuten minkä tahansa muunkin yhteiskunnassa vallitsevaa utilitaristista yhteiskuntalogiikkaa ja talousajattelua kritisoivan liikkeen tai elämäntavan, taustalle on helppo asettaa yhteiskuntatieteiden piirissä kehitettyjä summittaisia yleistyksiä kuten postmaterialismi (Inglehart), elämismailman kolonisaatio (Habermas), yksilöllistyminen (Giddens) ja riskiyhteiskunta (Beck). Tällainen asettaminen tuottaa helposti itseään toistavaa mekanistista tutkimusta, jossa suuri modernisaatiomyllly hiukan eri tavoin peilattuna nähdään uusien “ilmiöiden“ syynä pohdinnan loppuessa siihen. “Uutta“ luovan toimijuuden kysymys jää kokonaan käsittelemättä esimerkiksi elämänpolitiikan mielessä ymmärrettynä, sikäli kuin elämänpolitiikan myötä voidaan aktualisoida vaikkapa hyvään elämään liittyviä kysymyksiä. (vrt. Eder 1993, 173-174)

Merja Lintunen (1998, 10-11) määrittelee veganismin osaksi vegetaristisia kasvisravintoaatteita sillä erotuksella, että siinä pidättäydytään käyttämästä myös eläinkunnasta peräisin olevia vaatteita ja muutenkin pyritään kaiken kuluttamisen ja vapaa-ajan osalta pidättäytymään eläinperäisistä tuotteista. Siten veganismi pitää sisällään tietyn ruokailukoodin lisäksi myös pukeutumiskoodin. Husso (1993) pitää modernin vegetarismin ominaispiirteenä henkilökohtaisuutta ja nimenomaan henkilökohtaista valintaa erotuksena esimerkiksi Intiassa toteutettavaan kasvissyöntiin, jonka taustalla on sosiaaliset tekijät, kuten sikäläistä yhteiskuntaa rakenteistava kastilaitosjärjestelmä. Olen tässä pitkälti samaa mieltä Husson kanssa mutta moraalisten valintojen redusointi henkilökohtaisiksi kysymyksiksi voi johtaa relativismiin, jolloin emme enää puhu niinkään henkilökohtaisesta vastuusta vaan moraalisten valintojen suhteellisuudesta. Vegetarismin/veganismin taustalla on ekologiset, eettiset ja terveydelliset syyt (ks. Lintunen 1998, Husso 1993). Tämä argumenttien triangeli antaa jo ymmärtää, että veganismissa on kyse argumentaatiostrategioista, jotka voivat olla toisiaan tukevia mutta myös potentiaalisesti toistensa kanssa ristiriidassa. Nämä perustelut vaihtelevat myös yksilöittäin. Toisilla ovat painottuneet ekologiset ja toisilla taas eettiset syyt. Joukkoon mahtuu kuitenkin myös eniten terveydellisiä tekijöitä painottavia vegaaneita.

Veganismi ei ole niinkään yksilöitynyttä ruokakulttuuria kuin yhteiskunnallistunutta ruokakulttuuria, jonka taustalla vaikuttava länsimaisen kulttuuritradition itsestäänselvyysnä pitämä ruoka-ainehierarkia

käännetään päinvastaiseksi. Pitkälle jalostettu ruoka asetetaan ko. hierarkiassa "luonnollisen" ruuan alapuolelle, jolloin ihanteeksi tulee kulttuurisesti mahdollisimman vähän muokattu ruoka (ks. esim. Husso 1993).

Veganistista elämäntapaa ja kasvissyöntiä edistävän Vegaaniliiton entisen puheenjohtajan mukaan veganismissa yhdistyy radikalismi ja maltillisuus ilman kompromisseja (Naakka 1997, 3). Tämän voi katsoa tarkoittavan sitä, että vegaanien omaksumat keinot ovat väkivallattomia ja yksilöllisellä tasolla kyse olisi nimenomaisesti "omien kulutusmallien" (Bergestad 1998, 3) kautta tapahtuvasta "elämäntapojen ja arvojen muuttamisesta". Radikaalisuus taas viittaa tavoitteiden laajuuteen yhteiskunnallisen järjestyksen ja yhteiskunnan toimintaperiaatteiden kannalta, sillä pyrkimyksenä on muuttaa yhteiskunnallista todellisuutta laadullisesti eläinystävällisempään suuntaan.

"Veganismi ei ensisijaisesti ole aktivismia. Monien kohdalla siinä on kyse enemmänkin yksityisestä elämänasenteesta, jonka pohjana on kunnioituksen ja väkivallasta luopumisen etiikka." (Bergestad 1998, 3)

Veganismissa on kyse omaa elämää koskevien ratkaisujen tekemisestä, jotka viittaavat siihen, miten toteutettu itsen uusintaminen markkinoilla on eettisesti hyväksyttävää (ks. Lindegren 1998, 3). Tässä tulee tietysti vaaraksi yksilöllisten kulutusvalintojen moralisointi kun pitäisi selvänäköisesti huomata elämää jäsentävien rakenteellisten seikkojen keskeisyys. Tämä lieneekin sosiologiselta kannalta myös eräs elämänpolitiikka -käsitteen suuremmista ongelmista: se uhkaa palauttaa yhteiskunnalliset kysymykset kaikesta hyvätahtoisuudesta huolimatta vailla menneisyyttä olevien "sisäisten sankareiden" yksilötasolla ratkaistaviksi valinnoiksi.

Tutkimustani jäsentävien moraalisen toimijuuden ja ruuan kommunikatiivisen roolin kautta käsitteellistän veganismin alustavasti seuraavalla tavalla. Veganismissa itsessään on kyse käytännöstä eli syömisestä, ruokatabujen kautta välittyneestä interaktiosta luonnon kanssa, johon pyritään rakentamaan ei-välineellinen suhde. Toisaalta siinä on kyse moraalisen toimijuuden tuottamisen strategiasta, jossa merkityksellistetään omaa elämää ja haetaan paikkaa suhteessa vallitsevaan yhteiskunnalliseen todellisuuteen. Abstraktimmalla tasolla kyse on vegetaristisen kulttuurin tuottamisesta eli yhteiskunnan symbolisen järjestyksen rakentamisesta tiettyjen periaatteiden mukaan (vrt. Eder 1996). Veganismi onkin samanaikaisesti sekä toiminnan että ideoiden järjestelmä.

Genealogisen tutkimusotteen mukaisesti tarkastelen tutkittaviani vailla alkuperäisyyden minuuden tai itseyden ideaa, joka olisi olemassa ennen toimijan astumista yhteiskunnallisiin valtasuhteisiin. Myös kysymys minän jatkuvuudesta ja identiteetistä vaatii tiettyjä muotoiluja. Olen omaksunut sen kannan,

että identiteetissä voi tapahtua voimakkaitakin repeämiä ja muutoksia mutta tämä ei suinkaan tarkoita minuuden kokemuksen katkeamista vaan sen uudelleen työstämistä muistin, harkinnan ja mielikuvituksen avulla. Empiirisellä tasolla tämä tarkoittaa tutkimukseni viitekehyksessä sitä, että tutkimukseeni osallistuneet vegaanit ovat olleet tiettyyn ikään saakka lihansyöjiä eli he ovat sosiaalistuneet sekaravintoa käyttävään kulttuuriin. Heidän habituksensa on muokkautunut tietynlaisten symbolisten merkitysrakenteiden varaan ja tiettyjen kulttuuristen tekstien ympäröimänä, kuten "liha on hyvää", "liha on oikeaa ja vahvaa ruokaa" ja "liha on tosimiehen ruokaa".

Tietyissä sosialisatioympäristössä he ovat siis muokkautuneet lihansyöjiksi mutta erilaisten kokemusten ja kulttuuristen itsestäänselvyyksien kyseenalaistamisen myötä he ovat merkityksellistäneet itsensä ja suhteensa maailmaan uudelleen. Edelleen voidaan alustavasti arvioida, että heidän symbolinen avaruutensa ja identiteetti ovat vegaaniksi ryhtymisen myötä kokeneet enemmän tai vähemmän voimakkaita muutoksia. He ovat muuttuneissa yhteiskunnallisissa ja sosiaalisissa tilanteissa arvioineet uudelleen omaa menneisyyttään ja tehneet moraalisen valinnan vegaaniksi ryhtymisestä pohtiessaan sitä, mitä seurauksia heidän toiminnallaan on ollut eläimille tai onko eläinten tappaminen oikeutettua heidän "lihanhimonsa" vuoksi. Vegaaniksikin ryhtymisessä on kyse "toimijan kyvystä tehdä käytännöllisiä ja normatiivisia päätöksiä...vastauksena vastaantulleille vaatimuksille, dilemmoille ja epäselvyyksille koskien nykyistä elämäntilanteiden kokonaisuutta" (Emirbayer & Mische 1998, 971). He ovat omaksuneet toimintansa perustaksi erilaisen moraalikoodiston ja maailman hahmotustavan, jotka konkretisoituvat vegaanistisena ruokakoodistona. "Vegaaninen" habitus jäsentää toimijan arkielämää rajaten siinä tehtäviä valintoja. Vegaaneilla on erityinen, moraalisesti merkityksellistetty suhde ruokaan, mikä tekee heistä sosiaalisessa tilassa muista erottautuvan elämäntavallisen "kuvittelun" yhteisön (kts. luku 5.5.1). Johanna Mäkelä (1992, 74-75) toteaaakin, että kulttuurin tuotteena ruoka on eräs ihmisiä erotteleva merkkijärjestelmä ja ruokatabut "eivät luokittele vain eläinten ja ihmisten välisiä suhteita, vaan myös ihmisten keskinäisiä suhteita".

3. TUTKIMUSONGELMA JA -AINEISTO

3.1. TUTKIMUSONGELMA

Muotoilemani tutkimusongelma on kaksiosainen: Miten naispuoliset vegaanit tekstuaalisesti tuottavat moraalista toimijuuttaan maailmassa, joka on heidät *tuottanut*? Tutkimusongelmani muotoilemiseen antoi lähtösäyksen Pierre Bourdieun tarkkanäköinen ja ajatuksia herättävä toteamus: "toimijat eivät ole konstruoineet kategorioita, joita käyttävät todellisuuden konstruointityössä" (Wacquant 1995, 29).

Tämän taustalla on ajatus sen harhan laukeamisesta, että yksilö voisi voluntaristisesti tuottaa oman ajattelunsa ainekset. Tämän kanssa samansuuntainen ajatus on Karl Marxin ja Friedrich Engelsin ([1848]1972) näkemys toimijoiden ja yhteiskunnan välisestä suhteesta: ”Ihmiset luovat itse oman historiansa mutta he eivät luo sitä oman tahtonsa mukaisesti; he eivät luo sitä itse valitsemissaan olosuhteissa...”.

Marxin ja Engelsin lähtökohta on pitkälti yhteiskunnallisia luokkapositioita ja taloudellista perustaa painottava ja vastaavasti Bourdieu painottaa objektiivisten materiaalien rakenteiden merkitystä tutkittaessa sosiaalista todellisuutta. Lisäksi hänen mukaan toimijoiden näkemyksissä havaittavat erot on systemaattista seurausta heidän positiostaan objektiivisessa sosiaalisessa tilassa. Nämä molemmat kannat ovat liian voimakkaita voidakseni ottaa niitä tutkimukseni etenemistä jäsentäviksi lähtökohdiksi. Tähän on syynä jo pelkästään aineistoni pienuus, jonka vuoksi en näe mielekkääksi ryhtyä spekuloidaan vegaaniksi tulemisen määräytyneisyyttä suhteessa objektiiviseen sosiaaliseen tilaan. Olenkin käyttänyt näitä Marxin ja Engelsin sekä Bourdieun näkemyksiä tutkimustani eteenpäin vievinä heuristisina kommentteina, joita pohtimalla tutkimusongelmani on osaltaan saanut muotonsa sekä sisältönsä.

Veganismi/vegetarismi ei siis ole vain moderniin kuuluva elämäntapa. Nykyisellään veganismi kuitenkin nauttii esimerkiksi Suomessa nähtävästi laajempaa suosiota kuin koskaan aiemmin. Voidaankin sanoa, että tietty kulttuurinen ja yhteiskunnallinen todellisuus hermistää vegaaniuden leviämistä mutta yksilötasolla tarkasteltuna viittaaminen esimerkiksi riskiyhteiskuntaan ei missään nimessä riitä, koska kaikista nuorista ei tule vegaaneja. Siksi olisi karkean yleistävää puhua riskiyhteiskunnasta vegaaniuden tuottajana yksittäisten toimijoiden mutta myös kulttuurisella tasolla. Kulttuurisena liikkeenä vegaaniuden normatiivinen sanoma, ymmärtävän selittämisen mielessä voisikin olla se, että taloudelliset arvot muodollisine tehokkuusvaatimuksineen ovat ajassamme saaneet liikaa valtaa, mikä heijastuu paitsi eläinten välineellistämisenä niin myös ekologisina ongelmina sekä elämismailman kaupallistumisena.

Tutkimusongelman muotoilun taustalla on yleisempi teema, joka koskee tapamme tehdä päätelmiä sekä rakentaa ymmärrystämme sosiaalisen todellisuuden ja toimijoiden välisestä suhteesta. Teema on varsin tärkeä pohdittaessa yksilöiden toimintaa tietyssä kulttuurisessa kontekstissa. Miksi tietyt elämänmuodot ja -tavat vaikuttavat yleistyvän tietynä aikana? Onko kyse ensisijaisesti yksilöllisistä ominaisuuksista vai pitäisikö selitystä vaatia katse kääntää paremminkin yhteisön ja sitä koossa pitävän arvojärjestelmän suuntaan? Veganismin kannalta tutkimusongelmani mielenkiintoisuus perustuu siihen, että se ekplisiittisesti tarjoaa mahdollisuuden muodostaa tutkimusasetelma, jossa huomioidaan sekä toimijaan että kulttuuriseen tasoon liittyvät kysymykset ja niiden välinen vuorovaikutus. Näin ollen tutkimuksessani ei yksilöotteisesti painoteta toimijoiden vapautta eikä kulttuurideterminismiä.

Tutkimusongelman avulla päästään hahmottamaan moraaliseen toimijuuteen liittyviä yksittäisteemoja sekä sitä, miten näennäisesti ristiriitaisilta vaikuttavat elementit kuten asketismi, vastuullisuus ja hedonismi voivat nivoutua toisiinsa. Yleisemmällä tasolla pidän tutkimusongelmaa tärkeänä juuri moraalisen toimijuuden käsitteen ansiosta, koska tällöin liikumme sellaisten kysymysten parissa, jotka koskettelevat inhimillisen elämän merkityksellisyyteen liittyviä teemoja. Sinällään tämän tutkimuksen tavoitteena ei ole tehdä tieteellistä ristiretkä eläinten puolesta vaan osoittaa, että vegaanien ja vegaaniuden poisselittäminen “höpsähtäneiden” nuorten eettisenä liikehdintänä on paitsi ennakkoluuloisuutta niin myös osoitus ajattelemattomuudesta.

Tutkimusongelmani purkamisen edistämiseksi luon teoreettisessa osuudessani taustoittavan katsauksen Foucault`n ja Taylorin teoreettisiin pohdintoihin toimijuudesta, siihen liittyvistä osa-alueista sekä ruuan merkityksellisyyteen elämämme jäsentäjänä. Tämän jälkeen otan teoreettisten lähteiden rinnalle empiirisen aineistoni, jolloin siirryn yksityiskohtaiseen vegaaniuden tarkasteluun unohtamatta teoreettista aineistoani. Pyrkimykseni on osoittaa, että varsin yleisellä tasolla liikkuvat teoreettiset pohdinnat on hedelmällistä pitää mukana myös empiirisen aineiston käsittelyn yhteydessä. Tarkoitukseni on siten saattaa sekä teoreettiset että empiiriset aineistot mielekkääseen ja toisiaan valaisevaan rinnakkaisluentaan.

Tutkimusaiheeni ja -ongelman muotoilun taustalla ei ole ajatusta siitä, että vegaaniudessa olisi lähtökohtaisesti kyse ”korkeasta” moraalista. Moraalinen toimijuus on konstruoitavissa samalla tavalla esiin myös sekaravinnonkäyttäjiltä kuten myös kannibalisteilta. Tutkimusongelman muotoilu perustuu pikemminkin siihen ajatukseen, että veganismi tuottaa esimerkiksi yhteiskunnallisesta marginaalisuudestaan johtuen valmiutta ajatella moraalisia kysymyksiä myös laajemmalti. Tutkimusongelman sisällön vuoksi rajaan työni ulkopuolelle eläinoikeusliikkeen ja yleisemmin yhteiskunnallisten liikkeiden problematiikan. Samoin jätän käsittelemättä filosofisen kysymyksen eläinten moraalisesta statuksesta.

3.2. TUTKIMUSAINEISTON ESITTELY

Kukaan tutkittavista ei ilmoittanut koskaan kärsineensä aliravitsemuksesta. On selvää, että kehitysmaissa elävien, nälänhädästä kärsivien ihmisten ruokaan liittämät puhetavat, merkitykset ja kokemukset olisivat syvästi erilaisia. Ihminen, jonka jokapäiväinen elämä perustuu tuskalliseen hengissä pysymisen taisteluun merkityksellistää ruokaan liittyvät asiat eritavoin kuin ruokaa ja sen saatavuutta itsestäänselvyytenä pitävä maapallon rikas väestönosa. (Lupton 1996, 4) Samoin kuin tutkimani veganismi liittyy tiettyihin historiallisten ja aineellisten olojen määrittämiin reunaehtoihin, niin myös

tutkimukseni empiirisen aineiston muodostavat tekstit, kommunikatiivisina artefakteina, on tuotettu ”tiettyjen historiallisten ja aineellisten ehtojen vallitessa” (Lehtonen 1996, 107).

Keväällä 1998 laitoin ilmoituksen tutkimuksestani Vegaaniliiton Vegaia -nimiseen jäsenlehteen³, jossa pyysin aiheesta kiinnostuneita ottamaan yhteyttä allekirjoittaneeseen. Kuusi naispuolista henkilöä ilmoitti kiinnostuneisuutensa tutkimukseen osallistumiseen. Heistä lopulta viisi osallistui pyytämäni tutkimusmateriaalin tuottamiseen. Toukokuun lopussa 1998 lähetin heille viitteellisen teemarungon⁴, jonka pohjalta pyysin heitä kirjoittamaan vegaaniudesta korkeintaan 20 sivuiset vapaamuotoiset kirjoitelmat. Tematisoin tehtävänantoni seuraavien teemojen ympärille: ruumiillisuus, luontosuhde, perustelut vegaaniudelle sekä ruokaan liitetyt merkitykset. Rakensin tehtävänannostani menneisyyteen, nykyisyyteen ja tulevaisuuteen jakaantuvan paperin, minkä tavoitteena oli saada kirjoittajat pohtimaan vegaaniuttaan sekä elämäänsä ajallisesta perspektiivistä. Tehtävänannon yhteyteen liitin myös motivointikirjeen⁵.

Primaarinen tutkimusaineistoni koostuu siten viidestä naispuolisen vegaanin vapaamuotoisesta kirjoitelmasta. Kirjoittajista kaksi oli iältään alle 20 -vuotiaita ja kaksi hieman yli kaksikymppisiä. Iän suhteen poikkeuksen muodosti viides kirjoittaja, joka oli iältään 38-vuotias. Kaikki tutkimukseeni osallistuneet olivat siis naisia. Miten tämä tulisi ymmärtää? Nykyisistä suomalaisista vegaaneista suurin osa on naisia. Esimerkiksi Vegaaniliiton jäsenistä noin 25-30 prosenttia on miehiä. Jo tämä tekee ymmärrettäväksi sen, että tutkimukseeni valikoitui mukaan ainoastaan naisia. Onhan kyse ainoastaan viidestä henkilöstä.

Lukukokemukseni oli tässä suhteessa mielenkiintoinen ja yllättäväkin: kukaan kirjoittajista ei nostanut sukupuolta millään tavalla merkitseväksi teemaksi suhteessa vegaaniuteen. Itseasiassa tekstien sisällöt olivat luonteeltaan varsin sukupuolineutraaleja ja ellen etukäteen olisi tiennyt kirjoittajien sukupuolta, niin sen uloskaivaminen teksteistä olisi perustunut vain muutamien viittausten varaan (esim. abortti). Seuraavaksi esittelen lyhyesti nämä tekstit eroineen ja yhtäläisyyksineen.

16-vuotiaan nuoren naisen teksti erottautui muista siinä mielessä, että hänelle vegaaniuteen liittyi myös eläinoikeusliikkeessä toimiminen. Samoin hänen kohdallaan tuli muita selkeämmin esille vanhempien

³ Vegaia-lehti ilmestyy neljä kertaa vuodessa. Sen voi sanoa olevan varsin merkittävä keskustelufoorumi ja yhteisöllisyyden tuottaja muutoin toisistaan erillään oleville vegaaneille. Se tarjoaa monipuolisella aineistollaan mainion mahdollisuuden tutustua vegaaniuteen ja laajemmin eläinten yhteiskunnalliseen asemaan liittyviin kysymyksiin sekä samalla rakentaa yksilöllistä sekä kollektiivista identiteettiä.

⁴ Ks. Liite 1

⁵ Muotoilin tämän motivointikirjeen Marja Kaskisaaren (1995) tekemän vastaavan motivointikirjeen pohjalta. Paikoin olen lainannut suoraan hänen tekstiään. Ks. Liite 2

merkitys oman arvomaailman rakentamisen suhteen. Sosiaalisen tilan kannalta toinen keskeinen instituutio oli koulu, jossa on paitsi ”samanmielisiä” niin siellä joutuu myös kamppailemaan vegaaniuden tunnustamisesta legitiimiksi identiteetin osa-alueeksi. Hän hämmästelikin opettajien kyvyttömyyttä ymmärtää vegaaniutta merkittäväksi tekijäksi nuoren identiteetin kannalta. Hänen keskeinen ajatuksensa oli se, että eläinten syöminen ei ole kategorisesti aina ja kaikkialla väärin mutta nykyinen moderni tehoeläintuotanto on eläinten esineellistämässä mennyt ”liian pitkälle”.

Vegaaniutta ”osana peruspakettiaan” pitävä 19 -vuotias naisvegaani painotti tekstissään kaikkein selvimmin elämäntapaansa liittyviä moraalisia аспекteja. Hänelle vegaanius palautuu moraaliseen toteamukseen: ”tämä on oikein”. Hänen vegaaniutensa laajana kontekstina voidaan sanoa olevan markkinatalouteen perustuva länsimainen yhteiskunta. Hänen mielestään taloudellisten arvojen ylikorostuneisuus ja kristinuskon yhteisvaikutus ovat keskeisiä tekijöitä ekologisten ongelmien taustalla. Tuotantoeläinten rooliksi tässä kontekstissa jää toimia moraalisesti merkityksettömänä raaka-ainevarastona. Myös hänen kohdallaan kodin merkitys osoittautui siten tärkeäksi, että perhe pehmensi hänen ei-vegaaneihin tuntemaa ennakkoluuloisuutta. ”Rauhaa rakastavana” persoonana hänelle oli tärkeää, että vegaaniudesta ei tule hänelle mitään yksisilmäistä dogmia.

21-vuotias naisvegaani erottautui muista vegaaneista humanismiin perustuvalla maailmankuvallaan. Hänelle vegaanius oli ennen kaikkea globalisaatioon liittyvä elämäntapa, jossa otetaan vastuuta maailman ruokatilanteesta ja kestävästä kehityksestä. Hänellekin vegaanius oli vain osa kokonaisuutta. Kaikkein keskeisimmäksi tavoitteeksi hänelle asettautui ”kapitalistisen talousjärjestelmän” kaataminen. Kuten muutkin vastaajista, hän painotti terveen ja arvostavan suhteen luomista ruokaan.

24-vuotiaalle naisvegaanille oli keskeistä ruuan rakastaminen sekä sen turvallisuus. Hän sijoitti vegaaniutensa lähinnä riskiyhteiskunnan kontekstiin. Erotuksena muista hänelle vegaanius merkitsi selkeimmin loppuunsaatettua vakaumusta, jonka muuttumiseen hän suhtautui kaikkein epäilevimmin. Individualistisesti suuntautuvana ”oman tien kulkijana” hänelle oli tärkeintä vaikuttaa omassa lähipiirissään. Hän ei pitänyt vegaaniutta julistettavana asiana, jota pitäisi ”tuputtaa” muille ihmisille. Päinvastoin, hän kertoi ottavansa vegaaniutensa esille ainoastaan ”pakottavissa tilanteissa”.

38 -vuotias naisvegaani erottautui muista painottaessaan selkeästi kaikkein eniten vegaaniuteen liittyviä terveydellisiä aspekteja. Hänelle vegaanius oli myös kaikkein vähiten ehdotonta, sillä hän antoi ymmärtää käyttävänsä aina ajoittain myös vegetaristisia ruoka-aineita. Tällä perusteella hän myös katsoi erottautuvansa nuoremmista kumppaneistaan. Hänelle vegaaniuteen siirtyminen on ollut pitkä muutosprosessi, jonka viime vaiheissa mukaan ovat tulleet myös eettiset perusteet.

3.3. TUTKIMUSPROSESSIN ETENEMISESTÄ

Suurin epäonnistumiseni aineistonkeruussani liittyy pikaisesti muotoiltuun teemarunkoon, jonka jätin liian jäsentymättömäksi ja pieniä yksityiskohtia sisältäneeksi kokonaisuudeksi. Tämä siksi, etten tässä vaiheessa ollut vielä muotoillut itselleni selkeää tutkimusongelmaa. Lisäksi annoin kirjoittajille harkitsemattoman liberaalisti liian vapaat kädet kirjoittaa omista intressialueistaan. Tämä heijastuikin kirjoitusten hajanaisuutena. Ensimmäisten, yhtäläisesti kaikkiin tekstiin paneutuvien lukukertojen jälkeen kirjoituksista saamani ensivaikutelma oli tutkimukseni kannalta varsin lohduton. Vaikutti siltä, että niistä olisi varsin hankalaa saada sellaista otetta, jonka varjolla voisin aloittaa analyysivaiheen työstämisen. Tässä vaiheessa kokemattoman tutkijan mieli tuskastui ja ajatuksiin kaivautui levottomuus häpeällisestä epäonnistumisesta.

Ottaakseni aineistooni etäisyyttä jatkoin paneutumista teorettisiin lähteisiin filosofian ja sosiologian alalta. Tämän tavoitteena oli saada ideoita, joiden kautta voisin alkaa jäsentämään aineistoa järkeviksi osakokonaisuuksiksi. Huomasin kuitenkin verraten pian, että kirjallisuus on työnnettävä syrjään ja sen sijaan on aloitettava sinnikäs paneutuminen empiiriseen aineistooni. Pienimuotoisten ja varsin teknisten taulukointien kautta aineisto alkoikin hahmottua järkeviksi temaattisiksi kokonaisuuksiksi ja huomasin ilokseni teemarungossani olleiden ideoiden olevan edelleen käyttökelpoisia. Mutta mikä voisi yhdistää näitä erilaisia teemoja, kuten ruumiillisuutta, luontosuhdetta ja ruokaan liitettyjä merkityksiä vegaaniuden kontekstissa?

Vastauksen keksiminen tähän kysymykseen olisi epäilemättä ollut varsin tuskallinen projekti ilman sinällään turhankin laajaksi paisunutta kirjallisuuteen tutustumistani. Tässä vaiheessa nimittäin oivalsin alkaa pohtimaan Foucault'n minuustekniikoita tapana tuottaa moraalissubjektuutta suhteutettuna empiiriseen aineistooni. Tämän ongelmaksi vain muodostui se, että vaarana oli varsin "itsekeskeisen" kysymyksenasettelun tuottaminen, koska taustalla oli Foucault'n "huoli itsestä" -tematiikka. Seuraavaksi tutustuin Taylorin teksteihin, jotka käsittelivät minuuden, vahvojen arvostusten sekä "superhyvän" teemoja. Niiden myötä itseen liittyvät teemat olivat yhdistettävissä vegaaniuteen, ymmärrettynä vakaumuksellisena ruokaliikkeenä. Näin olin saanut kasattua tutkimusprosessiani jäsentävän ja eteenpäin ohjaavan kehikon, jonka saatoinkin tiivistää moraalisen toimijuuden -käsitteeseen. Havaittiin, että tekstejä oli mielekästä tarkastella eläinten oikeuksista kiinnostuneiden vegaanien tapoina tuottaa moraalista toimijuuttaan ruokaan liitettyjen arvojen, uskomusten ja merkitysten kautta. Huomionarvoista tässä on se, että tutkimusongelman jäsentäminen, empiirisen aineiston alustava analyysi ja teoreettisen viitekehyksen muotoileminen etenivät toisiaan tukevin ja toisiinsa sidoksissa olevina teemoina.

Tutkimusongelman jäsentymisen jälkeinen aineiston analyysi alkoi tekstien sisällään pitämien eroavaisuuksien ja yhtäläisyyksien hahmottamisella. Tässä vaiheessa keskeisenä jäsennysapuna toimi Foucault'n esittelemät minuustekniikoiden osa-alueet. Etsin aineistostani niiden alaisuuteen soveltuvia tekstisitaatteja, jotka vakuuttaisivat lukijan kyseisten teemojen mielekkyydestä sekä keskeisyydestä aineistossani. Huomautettakoon tässä vaiheessa, että en ole orjallisesti noudattanut ko. minuustekniikoiden luetteloa vaan osa niistä on toiminut heuristisena apuna rakentaessani empiirisen aineiston analyysistäni järkevää kokonaisuutta. Aineiston saattaminen lopulliseen muotoonsa tapahtui tiettyjen teemojen yhdistelemisellä sekä eräiden minuustekniikoiden osa-alueiden poisjättämisen kautta. Vasta myöhemmässä vaiheessa aloin tarkemmin pohtia Taylorin soveltuvuutta aineistonkäsittelyni suhteen.

Raporttiin ottamieni sitaattien valikointia ohjasi voimakkaimmin oma käsitykseni siitä, mitkä sitaattit ovat muodostamieni teemojen, kuten luontosuhteen ja laajemmin moraalisen toimijuuden kannalta kaikkein mielenkiintoisimpia ja hedelmällisimpiä. Toinen vaihtoehto olisi ollut kasata kustakin teemasta tasapuolisesti kaikkien kirjoittajien näkemyksiä. Tämä oli mahdotonta jo sen vuoksi, että kaikki kirjoittajat eivät siis välttämättä kirjoittaneet kaikista niistä teemoista, jotka valikoin raporttiini.

Analyysini tekemisessä keskeistä sijaa näytteli paitsi minuustekniikat, kuten omaksutun moraalikoodin tekstuaalinen tuottaminen tai oman itsen moraalinen ohjaaminen myös tekstiin liittyvien kontekstuaalisten kysymysten tarkastelu. Tässä yhteydessä analysoin sitä, millaiset yhteiskunnalliset teemat ja kysymykset ympäröivät itsekunkin kirjoittajan tekstejä. Teksteissä havaittavissa olleet erot, jotka koskivat vegaaniuden argumentatiivisia perustelurakenteita sekä vegaaniuden sijoittamista tiettyihin yhteiskunnallisiin konteksteihinsa, osoittavat, että ei ole mitään yhtä ainoa vegaaniutta vaan useita erilaisia tapoja toteuttaa sekä ymmärtää veganismi sekä sen olennainen sisältö.

Graduni tekeminen osoitti myös hyvissä ajoin tapahtuvan, erilaisiin aineistoihin kohdistuvan tutustumisen tärkeyden. Kun olin jo kirjoittamassa varsinaista tutkimusraporttiani, tutustuin ensimmäisen kerran Vegaaniliiton Vegaia-lehteen. Tässä vaiheessa tapahtui tietynlainen kolahdus maanpinnalle huomattuani, että eräät kehittelemäni ideat eivät olekaan mitään erityisen omaperäisiä vaan niitä ovat monet muutkin pohtineet. Toisaalta tähän vain osoittaa, että mielenkiintoni herättäneet teemat ovat askarruttaneet myös muita veganismin ympärillä vaikuttavia ihmisiä ja ovat siinä mielessä relevantteja kysymyksiä.

Paikannetun objektiivisuuden (kts. Haraway 1991, 184, 201; Harding 1986 ja Lehtonen 1994) ajatusta kunnioittaakseni huomioin lyhyesti suhteeni tutkimusaiheeseen. Nykyisellään en ole enää vegaani sanan siinä merkityksessä, kuten sen itse ymmärrän. Ravintoloissa ja erilaisissa tilaisuuksissa saatan

olosuhteiden mukaan käyttää silloin tällöin jotain eläinperäisiä aineksia sisältäviä tuotteita, kuten juustoa tai leivonnaisia. Vegaanista ruokavaliota käytin noin puolitoista vuotta. Tämä ei tarkoita sitä, ettenkö pitäisi vegaaniuteen liittyviä eettisiä ja yhteiskunnallisia kysymyksiä edelleenkin merkittävänä. Lisäksi voidaan sanoa, että vegaanius ei ole missään vaiheessa ollut identiteettini kannalta mikään totalisoiva periaate, jonka kautta persoonani olisi läpivalaistavissa.

Paikannetun objektiivisuuden ohella vanha tiedemies -menteliteetti on elänyt kuitenkin minussa sen verran, että paikoitellen olen aivan tietoisesti etäännyttänyt itseni veganismista. Esimerkiksi Vegaaniliittoon liittymisen olen jättänyt tekemättä tästä syystä. Näin olen ainakin kuvitellut saaneeni etäisyyttä tutkimusaiheeseeni. Lisäksi näiden erilaisten etäännyttämisstrategioiden tarkoituksena on ollut rauhoittaa graduprojektiani siten, että en ole jatkuvasti ollut työstämässä uutta ”tutkimusmateriaalia”, jota erilaiset ympäristöt ja tekstit olisivat loputtomiin voineet tarjota.

Tutkimuskohteen kanssa käytävä kommunikaatio ei yhden tutkimuksen kohdalla johda lopulliseen tietoon tutkittavasta asiasta. Konstruoimani tutkimusasetelma on yksi näkökulma veganismista ja pyrin argumentatiivisesti osoittamaan sen perusteltavuuden mielenkiintoisena ja antoisana tapana tutkia aihetta. Tutkimuksen fokuksen ollessa teksteissä, kyse on ennen kaikkea sosiaalisen todellisuuden tutkimisesta. Kaikki tekstit ovat tietyn kieliyhteisön yhteydessä tuotettuja kirjallisia tuotoksia sekä samalla tulkintoja ”todellisuudesta”. Tämä ei siis viittaa vain tutkittavien psyykkiseen todellisuuteen vaan ennen kaikkea heidän tapaansa hahmottaa sosiaalista maailmaa, eläinten yhteiskunnallista asemaa ja luontosuhteeseemme liittyviä kysymyksiä. Samalla kirjoittajat määrittelevät itsensä suhteessa näihin kysymyksiin eli tuottavat identiteettiään.

3.4. TUTKIMUSMETODI

Methodisena ratkaisunani on siis ollut keskittyä ruokaan liitettyjen merkitysten, arvojen ja uskomusten aukikirjoittamiseen. Tarkastelunani on jäsentänyt kolmen eritasoisen käsitteen sidoksinen tarkastelu. Moraalinen toimijuus edustaa toimijatason käsitettä. Ruoka toimii vastaavasti relationaalisena ja välittävänä käsitteenä toimijuuden ja kulttuurisen tason välillä. Toimijoiden teksteissään ruokaan liittämien merkitysten kautta pyrkimykseni on tekstianalyysin keinoin siirtyä kulttuuriselle tasolle. Lisäksi aiempi tutkimuskirjallisuus mahdollistaa kulttuuristen kysymysten tarkastelun.

Aineistonlukuprosessiani on ohjannut konstruoimani moraalisen toimijuuden kehikko. Etsin teksteistä erilaisia jäsentelyjä ja erotteluja, jotka käsittelevät kirjoittajan suhdetta tiettyihin abstrakteihin ulottuvuuksiin, jotka tässä tapauksessa olivat itsesuhde, suhde toisiin sekä luontosuhde. Moraalisen toimijuuden kehikko on analyttisellä tasolla jaettavissa osa-alueisiinsa, joita ovat minuskehys,

sosiaalinen kehys (toiset ihmiset sekä yhteiskunnalliset instituutiot) sekä luontokehys. Tämä jaottelu on myös ”pinnanalaisena” jäsentelynä graduni empiiristä aineistoa käsittelevässä osuudessa. Empiirisestä aineistostani valitsemani sitaattikatkelmat ovat ensi asteen havaintoja, joita olen edelleen pohtinut ja tulkinnut ottamalla mukaan teoreettisemmat kysymyksenasettelut.

En ole rakentanut tutkimustani minkään yksiselitteisen metodin ympärille. Tutkimukseni kontekstissa lähinnä mieleen tuleva metodi on diskurssianalyysi. Mutta tutkimukseni kuvaaminen diskurssianalyysiksi olisi nähdäkseni virheellistä jo senkin takia, että en ole analysoinut tekstejä kielenkäytön perspektiivistä vaan luentaani on ohjannut pyrkimys konstruoida esiin keskeisiä moraaliseen toimijuuteen liittyviä osateemoja. Tutkimustani karakterisoi paremminkin rajankäynti monimuotoisen case -tutkimuksen kanssa sekä hermeneuttinen tutkimusote.

Mikäli tutkimusmetodini olisi ollut puhdasta case-tutkimusta seuraileva, niin minun olisi tullut analysoida tasapuolisesti kaikkia viittä tekstiä sekä vertailla niitä keskenään esimerkiksi muutaman keskeisen määreen suhteen. Tämä olisi ollut jo aineistoni heterogeenisuuden vuoksi varsin vaivalloista ja olen jokseenkin vakuuttunut, että mikäli olisin rakentanut tutkimukseni tasapuolisesti kaikki caset huomioonottavalla tavalla, niin tutkimuksestani olisi tullut huomattavasti mielenkiinnostomampi, ainakin sisällöllisesti ja teoreettisten kysymysten tarkastelun suhteen. Siksi tein ratkaisuni paremminkin aineiston ja teoreettisten kysymyksenasettelujen ehdoilla kuin metodioppaiden oppeja noudattamalla.

Näistä syistä johtuen olen myös painottanut tiettyjen tekstien osuutta enemmän kuin toisten. Kaikkein eniten tilaa on saanut 19-vuotiaan vegaanin teksti, koska pidin sitä ja pidän edelleenkin kaikkein hedelmällisimpänä tekstinä kysymyksenasetteluni kannalta. Muut teksti ovat vaihtelevissa määrin tämän keskeiseksi tekstiksi valitsemani casen tukena tai sen sisältämiä ajatuksia kyseenalaistavina teksteinä.

Empiirisestä aineistostani valitsemani tekstisitaatit jäsentävät teoreettisia kysymystenasetteluja ja toisaalta ne toimivat myös ideoita antavina lähtökohtina teoreettisten kysymysten suhteen. Osittain tästä syystä en tee empiirisiä yleistyksiä vaan aineistosta tekemäni yleistyksen ovat paremminkin aineistoni suhteen sisäisesti kestäviä käsitteellis-teoreettisia yleistyksiä. On luontevaa ajatella, että jo pelkästään aineistoni pienuudesta johtuen empiiriset yleistyksen aineistoni ulkopuoliseen populaatioon ovat tilastotieteellisesti katsoen perustelemattomia. Käytän aineiston käsittelyn yhteydessä suhteellisen paljon suoria lainauksia kirjoitelmista. Perustelen tämän valintani sillä, että kirjoitelmat jo itsessään ovat erittäin mainioita, valaisevia sekä uskoakseni myös omakohtaiseen pohdintaan aineksia antavia tekstuaalisia tuotoksia, joilla on siten oma arvonsa ohi tutkijan analysoivan ja yleistävän otteen. Suotakoon niille mahdollisuus tulla esiin edes katkelmien muodossa.

4. TEOREETTINEN VIITEKEHYS

4.1. FOUCAULT, TAYLOR JA MORAALINEN TOIMIJUUS

4.1.1. Lähtökohdat

Foucaultilaisen valtakäsityksen mukaisesti jokainen toimija tekee poliittisia ja moraalisia arvostelmia sekä valintoja erilaisten valtasuhteiden ympäröimänä ollen kuitenkin samalla vallan tuotteita.

Genealogisesti tarkasteltuna moraalisella toimijalla ei ole “persoonallisen identiteetin ydintä”. Tähän ajatukseen pyritään sisällyttämään se, että toimijuus on sosiaalisesti rakentunutta, vallan tuotosta ja tietyn kontekstin määrittelemää. Samanaikaisesti puolustetaan kuitenkin minuuden tunnistettavuutta ja autonomisuuden asettamista toimijan määreeksi. Esimerkiksi Taylorin on ajateltu kuuluvan “ydinminän” oletajiin, joiden mielestä toimijan moraalinen kyky ottaa vastuu teoistaan edellyttää ydinminän jatkuvuutta. (Pulkinen 1998, 209, 211-212) Nähdäkseni Pulkkisen tulkinta Taylorista muuttumattoman “ydinminän” asettajana on hiukan liioiteltu, sillä Taylor nimenomaisesti korostaa toimijan sidoksisuutta (kieli)yhteisönsä.

Mikä voisi pitää kasassa toimijaa, jolla ei ole ydintä ja jossa ilmenee jonkinasteisia epäjatkuvuuksia? Mielestäni voidaan samanaikaisesti hylätä ajatus autenttisesta ydinminästä ja sen täydellisestä jatkuvuudesta mutta kuitenkin puolustaa käsitystä vastuullisesta ja tahtovasta toimijasta. Silloittavana tekijänä, toimijan ominaisuutena sekä hänen minuutensa takaajana toimivat muisti ja mieleenpalauttaminen, jotka suovat hänelle käsityksen itsestään ajallisesti jatkuvana olentona. Epäjatkuvuuksista huolimatta ruumiillinen toimija (vrt. habitus) muistaa näiden repeytymien tuolle puolen. Tästä juontuu identiteetin kokemus epäjatkuvuuksien keskellä. Vaikka muuttuisimmekin ja työstäisimme itseämme “toisiksi” niin diskursiivinen muisti ja toisaalta ruumiillistunut tieto⁶ estää meitä pakenemasta vastuullisuuttamme toimintamme suuntaajina ja valintojen tekijöinä.

Tässä suhteessa katson Pulkkisen tavoin, että jonkinlainen käsitys “minän jatkuvuudesta” on moraalisubjektin edellytys. Tämän ei kuitenkaan tarvitse merkitä sitoutumista sosiaalisen tuolta puolen löytyvään “ydinminä” -oletukseen, mikä taas Pulkkisen tulkinnan mukaan on usein erilaisten moraaliteorioiden yhteydessä seurauksena minän jatkuvuuden hypoteesista. Voin hyväksyä ajatuksen minän jatkuvuudesta samalla kun hylkään ydinminän ja tarkastelen toimijuutta sekä siihen

⁶ Bourdieun mukaan habitus nimenomaisesti “integroii menneet kokemukset” ja on “historiaalisesti konstituoitunut, institutionaalisesti perustettu ja siten sosiaalisesti vaihteleva...” (kts. Wacquant 1995, 39).

liittyvää moraalikykyä vain muuttuvien kulttuuristen kontekstien sisällä rakentuvaksi. Substanssi-ajattelun hylkääminen jättää oven raolleen myös vaihtoehtojen näkemiselle (mielikuviutus) sen suhteen, miten arvottaa ja merkityksellistää maailmaa (esimerkiksi siirtymä sekaravinnon käyttäjästä vegaaniksi, kts. luku 2.4.2). Samalla on kyse kulttuuristen tapojen relativoinnista ja sitä kautta omaan sosiaalisaatioon liittyvien opetusten pohjalle rakentuneen habituksen kyseenalaistamisesta.

4.1.2. Suhde itseen ja toisiin

Moraalista toimijuutta käsittelevä teoreettinen tarkasteluni jakaantuu kahtaalle. Ensinnäkin toimijan itsesuhteen muodostamiseen ja toisaalta toimijan toisiin luomaan suhteeseen. Ensimmäisen teeman pohdinnassa tulen hyödyntämään Foucault'n esittelemää "huoli itsestä" -tematiikkaa⁷. Tämä on nimenomaisesti hänen loppukauden tuotantoonsa liittyvä piirre, jossa hän vastoin anglo-amerikkalaista moraalifilosofiaa, keskittyy toimijan tapaan luoda erilaisten minuustekniikoiden avulla suhde itseen (etiikka) ja muokata itsestään toimintansa moraalisubjekti. Tämä ulottuvuus liittyy myös moraalikoodiin ja reaaliseen toimintaan mutta on kuitenkin käsitteellisesti erotettavissa moraalin kolmanneksi ulottuvuudeksi (Lloyd 1997, 78-79; Hoy 1986, 16).

Konstruoimani moraalisen toimijuuden toista puolta eli suhdetta toisiin pohdittaessa Foucault on tutkimukseni kontekstissa riittämätön. Tähän on syynä hänen relativistinen asenteensa ja haluttomuus tehdä normatiivisia arvostelmia toiminnan perustaksi. Yleisestikin ottaen tällaisen asennoitumisen jälkeen on varsin hankalaa vastata siihen, millä perustein voisimme tehdä moraalisesti mielekkäitä valintoja erilaisten vaihtoehtojen välillä (kts. McNay 1992, 3-4). Jälkimmäisen teeman osalta käytänkin lähtökohtanani Taylorin vahvoin arvostuksiin liittyvää moraalista minuutta ja identiteettiä käsittelevää pohdintaa. Vaikka Taylorinkin lähtökohdaksi voidaan asettaa normatiivisen toiminnan sijaan toimijan itsesuhde tai suhde hyvään, niin mielestäni hänen tarkastelunsa antavat käsitteellisen pohjan tarkastella toimijan toisiin merkityksellisiin olentoihin luomaa moraalisesti merkityksellistä suhdetta. Sitooahan hän identiteetin vahvasti moraalisten arvostelmien tekemisen yhteyteen ja identiteetissä on paitsi psykologinen niin myös sosiaalinen ulottuvuutensa. Vahvat arvostukset jäsentävät suunnistautumistamme sosiaalisessa maailmassa. Käytännön tasolla vahvat arvostukset voivat ilmetä erilaisten minuustekniikoiden yhteydessä. Monet minuustekniikoiden muodot, kuten meditaatio,

⁷ Huomautettakoon, että en käsittele teoreettisen osuuteni yhteydessä kollektiiviseen identiteettiin ja yhteisöllisyyteen liittyviä teemoja. Nämä aihealueet tulevat esiin tutkimukseni myöhemmässä vaiheessa, kun otan teoreettisen aineiston rinnalle myös empiirisen aineistoni. Syynä tähän ratkaisuun on se, että kyseiset teemat ovat graduni kannalta vähemmän tärkeitä kuin esimerkiksi ruokaan ja vahvoin arvostuksiin liittyvät pohdintani.

tunnustuskäytännöt ja ruokavalio, ovat varsin vanhoja tapoja kultivoida itseään (kts. Hacking 1986, 236).

Tarkastelukulmani on siten moraalisen toimijan kyky tehdä vapaita valintoja, niitä koskevat rajoitteet sekä itsestä välittäminen, joka voidaan yksinkertaisesti ymmärtää omasta henkisestä ja fyysisestä hyvinvoinnista välittämisenä ja jota toteutetaan erilaisten minuustekniikoiden avulla. Kehikostani jää siis puuttumaan normatiivisen toiminnan perusteita käsittelevä osuus mutta graduun liittyvistä aiheenrajauksellista syistä johtuen viitekehystä rajoittavia valintoja on tehtävä.

Tutkimusongelmani kannalta Foucault`n ottaminen teoreettisen alustukseni toiseksi keskeiseksi teoreetikoksi on ongelmallista. Tähän on ensinnäkin syynä hänen alkutuotantoon kuuluvien ”ruumistutkimusten” tapa tarkastella ruumista passiivisena ja voimattomana tuottavan vallan kohteena (Magill 1997, 54). Tällöin kriittisen katseen horisontista katoaa käsitys aktiivisesta ja autonomisesta toimijuudesta, jonka kautta mahdollistuisi erilaisten vallan muotojen vastustaminen (McNay 1992, 3; Hoy 1986). Tutkimukseni kontekstissa tämä merkitsisi kärjistetyksi sitä, että taloudellisten intressien ja joukkotiedotusvälineistön valtakäytöksillään ylläpitämisen ruokakulttuurin kyseenalaistaminen olisi mahdotonta ja sekaravinnon käyttö olisi kulttuurisesti tuotettu normaliteetti ja kyseenalaistamattomissa oleva itsestäänselvä ja ”luonnollinen” tapa uusintaa oma olemassaolo. Erilaisten valtakäytöksien sisällään pitämät toimijoita rajoittavat ja ”normalisoivat” normit on kuitenkin erotettava yksilöitä vallan väärinkäytöksiltä suojaavilta normeilta, kuten McNay (1992) on muistuttanut kritisoidessaan Foucault`n relativismia. Foucault`laisen valtakäytöksen mukaisesti on lisäksi todettava myös veganismiin sisältyvien argumenttien ja arvostelmien edustavan tuottavan valtakäytöksien muotoja.

Foucault`n loppukauden tuotantoa voidaan pitää minuustekniikoiden kautta jäsenyvänä tutkimuksena, jossa toimijaa tarkastellaan ilman rajoitteita itseään konstituoivaksi subjektiviteetiksi (vrt. Fox 1998). Mielestäni relevantimpi tulkinta on kuitenkin McNayn (1992, 3-4) esittämä näkemys, jonka mukaan Foucault`n itse-käsitteen työstö minuustekniikoinen tuo täydentävän elementin suhteessa hänen alkukautensa tuotantoon (kts. myös Hoy 1986). Minuustekniikat toimivat identiteetin tuottamisen välineinä aina tietyssä sosiaalisessa kontekstissa ja ovat siten erilaisten valtakäytöksien paineessa. Näin ymmärrettyinä Foucault`n asema tutkimuksessani on varsin perusteltu tarjotessaan mahdollisuuden tarkastella toimijuuden rakentamista sitä rajoittavien ja toisaalta sitä tuottavien paineiden alaisuudessa.

4.1.3. Itsen vaaliminen

Onko kuoleman tai kuoleman jälkeisen elämän pohtiminen itsen vaalimisen kannalta mielekästä? Sokrateesta Senecaan kreikkalaisten ja roomalaisten mielenkiinto ei kohdistunut kuoleman eikä Jumalan

olemassaolon ongelmiin. He keskittyivät itsensä vaalimiseen ja parhaan mahdollisen elämän elämiseen, jossa kaupungista sekä elämäntovereista huolehtimisella/välittämällä oli vaihteleva rooli. Platonin aikaan itsehallinta oli normi, koska hallitsevan luokan piti kyetä hallitsemaan myös kaupunkia ja muita ihmisiä. Sosiaalisten muutosten, kuten miehen roolin muuttuminen suhteessa vaimoon ja poliittiseen tilaan, myötä etiikassa tapahtui muutoksia. Stoalaiset alkoivat painottaa ihmisen rationaalisen universalistista olemusta, minkä katsottiin asettavan velvoitteita toiminnalle. Mutta ei siten, että toimintakoodisto olisi selkeästi muuttunut. Keskeistä olivat itseymmärryksessä tapahtuneet muutokset, jotka antoivat toisenlaiset perusteet toiminnalle. Sinun tulee hallita itsesi, koska olet rationaalinen olento eikä vain siksi, että voisit hallita muita. (Foucault 1984, 348, 355-356)

Individualismista on erotettavissa kolme aspektia. Ensinnäkin se korostaa jokaisen yksilöllisyyttä ja ainutkertaisuutta sekä yksilön itsenäisyyttä suhteessa yhteisöön. Toiseksi siihen voi liittyä moniulotteinen yksityiselämän arvostus. Kolmantena tekijänä ovat itsesuhteet ja niiden korostaminen itseen kohdistetun muutosten, korjausten ja puhdistusten muodossa ts. omasta pelastuksesta huolehtimisena. Tämä liittyy läheisesti juuri itsestä huolehtimiseen ja itsen vaalimiseen ”etuoikeutena ja velvollisuutena”, joka levitessään muokkautuu itseä painottavaksi yhteiskunnalliseksi käytännöksi. (Foucault 1998, 309-311, 313, 324, 326)

Foucault (1998, 308-309) asettaa kyseenalaiseksi ajatuksen individualismin yksiselitteisestä yhteismitattomuudesta poliittisen ja yhteiskunnallisen näyttämön kanssa. Esimerkiksi stoalaisuus filosofisena oppina korosti toiminnaan kurinalaisuutta mutta oli voimakkaasti painottamassa myös yksilön velvollisuuksia ”ihmiskuntaa, maanmiehiään ja sukuaan kohtaan”. Tähän painotukseen liittyi ajatus syrjäänvetäytyväisyydestä ”itsekkäänä velttoutena ja itsetyytyväisyytenä”. Stoalaisten tavoin Foucault (1988, 20-21) oli kiinnostunut toimijan ja poliittisen yhteisön välisestä suhteesta.

”Itseen kääntyminen on ymmärrettävä ensisijaisesti toiminnan muokkaamisena. Tarkoitus ei kuitenkaan ole luopua kaikesta muusta toiminnasta ja omistautua yksinomaan ja täydellisesti itselleen. Kaikessa välttämättömässä toiminnassa on vain pidettävä mielessä, että *itselle annettu lopullinen päämäärä on haettava itsestä, itsen suhteesta itseen.*” (Foucault 1998, 326)

Eikö tämä ole eräänlaista kiinnittymättömyyden etiikkaa, jossa minkään ulkopuolisten elämänmuotojen ei anneta järkyttää omaa mielenrauhaa? Sisällyksetöntä itsen esteettistä työstöä, jossa pakkomielteinomaisesti oman identiteetin ei haluta kiinnittyvän mihinkään itsen ”ulkopuoliseen” vaan pidetään kiinni itsemäärämisen ideaalista? Vai olisiko mielekkäämpää puhua autenttisuuden etiikasta (ks. luku 5.4)?

4.1.3.1. Dietetiikka osana itsen vaalimista

Tietyn ruokavalion noudattaminen on eräs minuustekniikoiden muodoista, jolla toimija tuottaa moraalista toimijuuttaan. Dietetiikka eli ruokavalio-oppi muodostaa Foucault`n (1998) mukaan sisällöltään kokonaisen elämäntavan. Paitsi, että kyse on ruumiista huolehtimisesta niin kyse on myös kohtuudesta ja moraalisisistä kysymyksistä. Kohtuuden kategoria liittyy sekä ruumiilliseen että moraaliseen järjestykseen. Esimerkiksi kasvissyöjinä tunnetut pythagoralaiset korostivat ruumiista huolehtimisen ja sielun puhtauden/sopusoinnun välillä vallitsevan yhteyden tärkeyttä. Foucault (1998, 181) toteaaakin heidän ravintokielloillaan olleen kulttuurisia ja uskonnollisia merkityksiä (vrt. Eder 1996). Heidän kritiikkinsä vallitsevaa ruokakulttuuria kohtaan piti sisällään sekä moraalisia että terveydellisiä argumentteja. Kohtuullisuuden ja säännöllisen päivärytmin seuraamisen ajateltiin vaativan myös moraalista lujutta.

Antiikin aikana ylenmääräinen keskittyminen tietyn ruokavalion noudattamiseen nähtiin potentiaalisesti vaaralliseksi. Ruokavalion ”puhtauden” tärkeyttä ei tulisi liioitella eikä antaa sille liikaa valtaa. Seurauksena voi olla mm. ”sairauksien vaalintaa” eli liiallista katseen kiinnittämistä ruumiiseen ja sen vaivoin. Tällainen ylenpalttinen oikeaan ruokaan keskittyminen voi olla oire valtion kannalta tuhoisasta joutilaisuudesta. Toisin sanoen ruumiista huolehtimiseen sisältyy sekä moraalisia että poliittisia vaaroja. (Foucault 1998, 182-183) Kun otetaan huomioon, että mm. Platon esitti tällaista kritiikkiä, niin on hyvinkin luontevaa ajatella sen kohdistuneen pythagoralaisiin kultteihin, jotka kasvissyönnin kannattajina kieltäytyivät osallistumasta poliiksen uusintamista symboloiviin uhraamismenoihin ja vetäytyivät valtion ulkopuolelle (kts. Eder 1996 ja Mikkeli 1998). Pythagoralaiset olivat ruokaan liittämiensä merkitysantojen myötä jonkinlainen uhka vallitsevalle sosiaaliselle järjestykselle.

Puhuessaan ”hyvästä ja huonosta ruuasta” luonnollisen ruuan liikkeiden edustajat mutta myös ”tavalliset syöjät” määrittelevät itsensä Foucault`n tarkoittamassa mielessä moraaliseksi subjekteiksi rajoittaen sitä osaa itsestään, jonka katsovat moraalisen käytännön kohteeksi. Keskeistä on moraalisesti määritellyn itsesuhteen muodostaminen, jonka avulla saavutetaan himojen ja mielihyvän kontrolli. Samalla näin muodostuvasta elämäntavasta tulee toimijan moraalinen päämäärä. (Gronow 1997, 124)

Foucault`n (1984, 340) tutkimusten eräs historian käsitystämme korjaava opetus on se, että nykyinen kiinnostus ruokaan ei suinkaan ole historiallisesti ainutkertaista. Hänen mukaansa voidaan jopa esittää kreikkalaisten ja varhais-kristillisten olleen säännöstöissään kiinnostuneempia ruuasta ja ruokavaliosta kuin seksistä ja seksuaalisuudesta. Hitaan muutosprosessin myötä ihmisten mielenkiinto liukui moderneissa yhteiskunnissa entistä voimakkaammin seksuaalisuuden alueelle ja sen kontrollointiin.

Foucault näkee siis ruokavalion myös moraalisenä kysymyksenä mutta on huomioitava, että hän keskittyy vain subjektin itsesuhteeseen eikä hän tematisoi esimerkiksi Pythagoraan kautta avautuvaa kasvissyöntitraditiota laisinkaan. Näin häneltä jää käsittelemättä ne moraaliset ja poliittiset kysymykset, jotka liittyvät nimenomaisesti ruokatabujen politisointiin eli siihen, lasketaanko eläimet syötävien vai ei-syötävien kategoriaan kuuluviksi. Tutkimukseni näkökulmasta hänen moraalisubjektuutta käsittelevä osuus jää dietetiikan kontekstissa vaillinaiseksi eli hän ei ota käsittelyyn kysymystä toimijan suhteesta toisiin merkitseviin olentoihin. Seuraavaksi tulen käsittelemään Taylorin moraalista toimijuutta/minuutta koskevia pohdintoja, jotka toimivat Foucault`a parempina lähtökohtina tarkasteltaessa veganismia vakaumuksellisena kasvissyöntiliikkeenä. Etsiessään normatiivisia perusteita Taylor on nähtävissä nietscheläis/foucault`laisen subjektiivisen moraalikäsitteilyn ja esteettisen itsekultivoinnin kriitikkona. Subjektivistisen moraalin vaarana on atomisoituneen politiikan yleistymisen, jossa toimija kadottaa yhteyden poliittiseen yhteisönsä jääden toteuttamaan omaa itseprojektiaan erilaisten poliittisesti merkityksellisten vaikutuskanavien ulkopuolelle. Vahvat arvostukset ovatkin toimijan moraalikoodia jäsentäviä lähtökohtia, jotka antavat suunnan toiminnalle sekä sisällön minuustekniikoille.

4.1.4. Vahvat arvostukset

Eläimillä on ensimmäisen asteen haluja ja toiveita, jotka ohjaavat niiden toimintaa. Samat halut ja toiveet on myös ihmisillä mutta itseään refleктоivina olentoina ihmisillä on lisäksi toisen asteen haluja, jotka reflektion avulla kohdistuvat edellisiin. Näillä toisen asteen haluilla ihminen säätelee toimintaansa ja halujansa moraalisisessa tilassa orientoituvana toimijana. Toisin sanoen kyse on sen ymmärtämisestä, että ihminen on itseään tulkitseva olento, mikä myös implikoi hermeneutiikan tärkeyttä ihmistieteiden metodologisten kysymysten kannalta. (Taylor 1977, 118; 1989, 32-33) Toisen asteen halut tekevät ”puhtaasta” biologisesta elämästä arvoilla täydennettyä elämää. Tällöin todellisuuskäsityksemme on myös rikkaampaa ja moniulotteisempaa. Onhan siihen tullut mukaan moraalinen ulottuvuutensa, jolla saadaan arvo-objektivismiin perspektiivistä tarkasteltuna uutta tietoa ympäröivästä maailmasta (vrt. Krohn 1996). Arvo-objektivismia lievemmin voidaan todeta tämän sosiaalisesti konstruoituneen moraalisen tiedon vaikuttavan siihen, kuinka ihmiset tulkitsevat maailmaa ja millaiseksi heidän todellisuuskäsityksensä konstruoituu.

Taylorin (1997, 118) mielestä vahvat arvostukset ovat agenttiuden määreitä ja erottelevia ominaisuuksia suhteessa eläimiin. Hän näkee modernin ihmisen vastuuna nimenomaan arvostusten tekemisen eli toiminnan suuntaa koskevien ”valintojen” merkityksellistämisen. Taylor kritisoi sartrelaista radikaalin valinnan ideaa, jossa ei voida antaa mitään selkeitä perusteita kummankaan toimintavaihtoehdon puolesta. Sartrelainen radikaali valinta voi toki yksilön vapautta ja vastuuta korostaessaan olla

yksilöllisyyden kannalta keskeistä mutta ilman yhteisössä vallitsevia moraalisia suuntaviittoja yksilöllisyydenkin toteuttaminen muuttuu varsin kyseenalaiseksi. Tästä äärimmäisenä esimerkkinä on hobbesilainen luonnontilafiktio.

Olemme luonteeltamme lingvistisiä ja kommunikoivia olentoja. Motivaatiomme ei ole annettua tai luonnollista vaan haluille, pyrkimyksille ja arvostuksille annetaan muoto sekä sisältö sanoista tai kuvista muodostuvalla kommunikaatiolla. Taylorin mielestä kaikkein syvimmat arvostukset ovat luonteeltaan vähiten selviä tai artikuloituja sekä eniten alttiita illuusioille ja vääristymille. Arvostusten radikaali uudelleenarviointi koskee elämäntapaa, tietyn periaatteen noudattamista sekä identiteetin kannalta merkityksellisen yhteisön luonnetta. (Taylor 1977, 126, 130-131)

Taylor (1989) viittaa syvimpien arvostusten ”epäselvyydellä” ja niihin liittyvillä ”vääristymillä” siihen, että ne ovat luonteeltaan kulttuurisia konstruktioita, toimijaa ympäröivän sosiologis-kulttuurisen kontekstin vallitsevia tiedon muotoja eli eräänlaista itsestään selvää esitietoa. Tästä seuraa myös se, että ne ovat heikosti artikuloituja. Ehkäpä jossain määrin samalla tavoin kuin kaikissa kulttuureissa vaikuttavat erilaiset ruokatabut.

Vahvat arvostukset viittaavat siis moraalisiin ja spirituaalisiin intuitioihin. Vahvat arvostukset sisältävät käsitykset oikeasta ja väärästä, paremmasta ja huonommasta, korkeammasta ja alemmasta. Niiden pätevä määrittely ei perustu meidän haluihimme, taipumuksiimme tai valintoihin vaan ovat esimerkiksi halujemme suhteen itsenäisiä. Vahvat arvostukset tarjoavat kriteerit halujemme arvioimiseksi ja oikeuttamiseksi. (Taylor 1989, 4). Ne viittaavat kulttuurisina konstruktioina ”todellisuuteen”, joka määrittelee elämäämme mutta josta meillä voi olla tietoa vain erilaisten sosiaalisesti tuotettujen konstruktioiden avulla.

Taylor (1989, 4-5) pitää moraalisesti merkityksellisten olentojen kategorioiden rajoja kulttuurisesti rakentuneina konstruktioina. Nykyisellään moraaliset velvollisuudet useimmissa tapauksissa ulotetaan kaikkiin ihmisiin ohi sukupuoli- ja rotukysymysten. Eläinten oikeuksien puolesta toimivien moraalinen horisontti sisältää laajempia kuin vain ihmislajiin liittyviä kysymyksiä. Vahvoihin arvostuksiin liittyvä moraalinen intuitioimme olla tappamatta meille moraalisesti merkityksellistä olentoa on hänen mielestään lähes vaistomainen tapa reagoida kulloisessakin tilanteessa. Lisäksi vahvat arvostukset pitävät sisällään väitteitä ihmisen statuksesta ja ihmisluonnosta eli kyse on ihmisen ontologisen statuksen määrittelemisestä (suhteessa toisiin olentoihin).

Taylorille (1989, 28) orientoituminen moraalisisessa tilassa merkitsee toimijan kannalta identiteetin tuottamista, paikan ottamista maailmassa, mikä samanaikaisesti pitää sisällään pyrkimyksen nihilismin

karkoittamiseen. Keskeisiksi kysymyksiksi muodostuvat hyvän ja pahan, oikean ja väärän väliset erottelut sekä kysymys siitä, mikä on tekemisen arvoista ja millä taas on toissijainen merkitys. Kyse on siten laadullisten erottelujen tekemisestä maailman suhteen ja sen laadullista määrittelyä, ”missä minä seison” tai mikä on ”kotipaikkani” (vrt. Bauman) moraalisisessa tilassa. Esimerkiksi vegaanius voi tarjota jonkinasteisen tunteen ”kotipaikasta” identiteetin määrittelijänä. On kuitenkin huomioitava, että Baumanille ”kotipaikka” edustaa enemmän neuvoteltavissa, uudelleentyöstettävissä ja muokattavissa olevaa identiteetin perustaa moraalisisessa tilassa kun taas Taylorille laadullisten erottelujen tekeminen on pysyvemmän laatuista identiteetin kannalta.

Vahvojen arvostusten myötä tietyt elämäntavat alkavat vaikuttaa muita arvokkaammilta. Ne näyttäytyvät kenties moraalisisesti ”puhtaammilta” tai tavoittavat peräti elämän tarkoituksen. Muut vaihtoehdot näyttäytyvät tällöin luonnollisestikin toisarvoisilta tai jopa moraalisisesti kestäättömiltä. Vahvoissa arvostuksissa onkin kyse juuri siitä, että tietyllä elämäntavalla on erityinen, laadullisesti muista erottautuva statuksensa. (Taylor 1989, 20) Vahvojen arvostusten myötä maailmaan tuotetaan laadullisia eroja toisinkuin fundamentalistis-demokraattisessa asenteessa, jossa tekojen ja arvojen välillä ei ole mitään laadullisia eroja vaan kaikki ovat tasaveroisia, yhtä hyviä ja yhtä arvokkaita/arvottomia. Kaiken yhtäläisen kunnioittamisen kääntöpuolena on löysä välinpitämättömyys.

4.1.5. ”Superhyvä”

Elämäämme jäsentävä ”superhyvä”⁸ eli kaikkein keskeisimmät arvostukset muodostavat kolme kulmaa. Yksi kulma koskee suhdettamme toisiin, jolloin liikumme perinteisesti ajatellen oikeudenmukaisuuskysymyksiin liittyvällä alueella. Taylor liittää tähän alueeseen myös itsekontrollin teeman. Kolmion toinen kulma käsittelee kysymyksiä, jotka liittyvät toimijan käsityksiin oman elämän merkityksestä ja siihen, mikä on elämisen arvoista (rikasta)elämää. Moraalisen maailman ymmärtämiseksi tulee tarkastella paitsi muiden kunnioittamista niin myös niitä käsityksiä, jotka määrittelevät käsityksiämme ”täydestä elämästä”. Näitä kahta ”elämän kulmakiveä” ei kuitenkaan Taylorin mielestä pidä pitää toisistaan irrallisina kysymysalueina. Kolmas kulma liittyy arvokkuuteen. Tällöin huomion kohteena on se, mikä tekee ihmisestä kunnioittamisen arvoisen. Ei kuitenkaan oikeuksien kunnioittamisen mielessä vaan paremminkin hänen luonteeseensa tai persoonallisuudenpiirteisiin liittyen. Esimerkiksi valta-asemassa, huomion keskipisteenä tai arvostetussa

⁸ Taylor (1989) käyttää ilmaisua *hypergood*. Tapaani tulkita Taylorin ajattelua on vaikuttanut sekä Kaj Ilmosen (1998) artikkeli että Arto Laitisen kanssa käymäni keskustelut. Vastuu sisällöstä on kuitenkin vain itselläni.

työssä oleminen voivat toimia perustana käsityksille (sosiaalisesta ja itse-) arvostuksesta. (Taylor 1989, 14-15)

Modernissa maailmassa eettiset ideaalit eli vahvoihin arvostuksiin sidoksissa olevat ”superhyvät” voivat muodostua yksilön elämää ohjaaviksi periaatteiksi ja kokonaisen kulttuurisen koodiston kannalta keskeisiksi lähtökohdiksi. Modernin toimijan kannalta tulee muistaa autonomisuuden ideaali, reflektointikyky ja etäisyydenoton taito suhteessa erilaisiin ”superhyviin”. Muutoin teemme vain paluun traditionaalisuuteen, jossa yksilö on yhteisölleen voimakkaan alisteinen.

Taylorin (1989, 71) varovaisen arvion mukaan tarvitsemme elämäämme jäsentääksemme jonkin ”superhyvän”, jonka suhteen voimme kasvaa ja jota voimme lähestyä eettisenä ideaalina. Erilaisten ”superhyvien” valossa näemme muut eri tavoin ja koemme muutoksia tavassamme hahmottaa maailmaa. Tässä mielessä Taylor kuuluu perusta-ajattelijoihin, jotka hakevat inhimilliselle olemiselle ja toiminnalle vakaita lähtökohtia toisin kuin postmoderni poliittinen filosofia, jota määrittelee Pulkkinen (1998) mielestä perustahypoteesin hylkääminen. Voidaan tietysti sanoa, että esimerkiksi Jumalahypoteesin hylkääminen on varsin vahva kannanotto maailmasta ja muodostaa tukevan ”perustan” toimijuuden jäsentämiseksi. Lisäksi on syytä muistaa, että hermeneutiikkaan sitoutuvana ajattelijana Taylorin voidaan todeta edustavan kantaa, jonka mukaan perusta ei ole ihmisistä riippumaton.

Taylor (1989, 62-63) katsoo, että laadullisten erottelujen myötä ihmiset priorisoivat tietyn ”hyvän” muita korkeammalle. Tällaisina hyvinä voivat toimia vaikkapa oikeudenmukaisuus, Jumalan palvonta, perhe-elämä tai ekspressiivinen itse-ilmaisuus. Muut hyvät rajoittavat käytännössä eri tavoin tärkeimmän hyvän tavoittelua. Tavoittelemani hyvän saavuttaminen voi olla itsestäni riippumattomista, kuten luonnon tai yhteiskunnallisen todellisuuden asettamista syistä johtuen estynyttä. Tietyn yhteiskunnallisen todellisuuden sisältä käsin määritelty arvostetuin hyvä joka tapauksessa määrittelee esimerkiksi elämäntapaan liittyviä ratkaisuja ja antavat suunnan elämälle. Tämän eettisille arvostelmille perustuvan orientaation Taylor katsoo olevan keskeistä identiteettimäärittelyn kannalta ja siten myös itsen sijoittamisessa vallitsevaan yhteiskunnalliseen todellisuuteen, sen hahmottamistapaan ja suhtautumisessa erilaisiin yhteiskunnallisiin käytäntöihin. Esimerkiksi Klaus Ederin (1996) esittelemää ”vegetaristista modernia” voidaan tarkastella tällaisena ideaalina, jota karakterisoi väkivallattomuuden ideaaliin pyrkiminen myös suhteessa eläimiin sekä kommunikatiivisen luontosuhteen rakentaminen.

4.1.6. Tappamisen ongelma

Intuitiivinen vaisto olla tappamatta saa erilaisia muotoja riippuen kulttuurisesta kontekstista. Mikä tätä muotoa sitten voisi määrätä tai ohjata? Diskursiiviset tiedonmuodot voivat esimerkiksi kertoa, että ihmiset on luotu Jumalan kuvaksi tai heillä uskotaan olevan kuolematon sielu, kuten esimerkiksi pythagoralaiset ajattelivat, tai sitten vedotaan ihmisten rationaalisuuteen. Tällaisten diskurssien avulla tehdään eroa suhteessa muihin eläviin olentoihin, jotka alempiarvoisina eivät ansaitse samanlaista kunnioitusta kuin ihmiset. Ulkopuolelle jätetyiltä kielletään jokin tärkeä ominaisuus, jonka varjolla niihin voidaan suhtautua moraalisten intuitioittemme vastaisesti. Niiltä puuttuu sielu, ne eivät ole yhtä rationaalisia tai ne eivät ole Jumalan kuvia ja siksi niille kuuluu kosmologisessa järjestyksessä ihmisen suhteen alisteinen asema. Moraaliset intuitiomme ovat sidoksissa ontologisiin kysymyksiin tai paremminkin teksteihin, jotka pyrkivät sanomaan jotain ”todellisuudesta” ja siten legitimoimaan moraalisten intuitioiden horisontin. (vrt. Taylor 1989, 5) Jos ihmiselle määritellään radikaalisti erilainen ontologinen status kuin eläimille, niin on luontevaa ajatella tästä seuraavan vastaavuus myös moraalisesta statuksen suhteen.

Tappamisen ongelman keskeisyyden elämänsä sekä laajemmin yhteiskunnallisen elämän uusintamisen yhteydessä tajusi myös Isaac Singerin (1980, 55-56) kuvaama romaanihenkilö Jaakob, joka ”...moitti ääneti Luojaa, että tämä pakotti luomakunnan olentoja tuhoamaan toisiaan. Kaikista maailmankaikkeutta koskevista kysymyksistä hän piti tätä vaikeimpana.” Ikuisena epäilijänä kuvatussa Jaakobin pohdinta sisältää syvän vakuuttuneisuuden, että elämälle muodon antaminen ja oman elämän turvaaminen perustuu väkivaltaiselle voiman poisottamiselle muilta eläviltä olennoilta. Hänelle kysymys siitä, miten ja miksi se toteutetaan oli vain kaikkea muuta kuin itsestään selvää.

Esimerkiksi utilitaristisen doktriinin mukaan kaikkien tuntemiskykyisten ja kärsimiskykyisten olentojen onnellisuus on maksimoitava. Tällainen utilitaristinen positioketju kulkee Benthamista Peter Singeriin (1991) saakka. Singerin konstruoimasta ”radikaalista egalitarismista” seuraa paitsi kaikkien tuntevien olentojen huonon kohtelun kielto niin myös niiden tappaminen ruuaksi. Jos ihmisten on mahdollista tyydyttää nälkensä ilman lihaa, niin lihansyöminen ei ole enää moraalisesti puolustettavissa. Keskeinen toimintaa jäsentävä periaate utilitaristisesta näkökulmasta onkin elävien olentojen kärsimyksen minimointi.

Taylorin perspektiivistä tarkasteltuna toimija määrittää toki arvonsa tietyn kulttuurisen kontekstin yhteydessä mutta se, mihin nämä vahvat arvostukset kohdistuvat olisikin jotain pysyvemmän luontoista. Eläinten ruuaksi tappamisen kohdalla tämä tarkoittaa äärimmilleen vietyä sitä, että eläinten nauttiminen ruuaksi olisi väärin, olivatpa ihmisten sosiaaliset konstruktiot eläimistä sitten mitä tahansa.

Tällaisten kysymysten tarkastelussa Taylor on suhteellisen hämäräperäinen kommentoitava, koska toisaalta hän puolustaa sitä näkemystä, että vahvat arvostukset ovat luonteeltaan sosiaalisesti tuotettuja ja toisaalta pyrkii pitämään kiinni moraalirealistisesta positiostaan. Eräs seikka, joka tulee muistaa, on hänen sitoutumisensa teistiseen maailmankuvaan.

4.1.7. Fundamentalismin vaara

Taylorin (1989, 64-65) mielestä elämälle suunnan määrittävä "superhyvä" voi olla konfliktien lähde. Tärkeimmät "superhyvät" ovat kehkeytyneet aiempien aikakausien näkemysten kritiikin myötä. Niiden kannattajat ovat ymmärtäneet ne askeleena kohti "korkeampaa moraalista tietoisuutta". Modernia yhteiskuntaa määritteleväksi "superhyväksi" Taylor nostaa universaalin hyväntahtoisuuden ja oikeudenmukaisuuden ideaalit ihmisten välisissä suhteissa. Nämä ideaalit tarjoavat myös lähtökohdan modernissa yhteiskunnassa harrastetulle kritiikille esimoderneja tai muuten takapajuisiksi käsitettyjä yhteiskuntia kohtaan. Toisaalta ne toimivat myös vallitsevien käytäntöjen kritiikin viitekehyksenä. Kovin kaukaa haettua ei ole puhua nietscheläisestä "arvojen uudelleenarvioinnista". Tämä ei Taylorin yhteydessä tarkoita vanhan totaalista kaatamista vaan sitä, että vanhat arvot ja niihin liittyvät todellisuuskäsitykset vastustavat uusia tiedonmuotoja. Taylor (1989, 73) katsoo, että vakaumukselle perustuvat "superhyvät" on muutettavissa ainoastaan vakuuttamalla toinen muuttamaan omia moraalikokemuksiaan koskevat näkemykset sekä erityisesti niiden kautta jäsentyvän elämäntarinan.

Taylor (1989, 516-519) liittää "superhyvän" käsitteeseen tavoiteltavuuden, koska se tarjoaa ideaalin pyrkimyksillemme elää oikein. Samalla tämä "superhyvä" kuitenkin vaikuttaa saavuttamattomalta, sellaiselta ideaalikonstruktiolta, jota käytännössä ei voi koskaan täysin toteuttaa. Se voi toimia myös alistuksen ja erilaisten herruuden muotojen oikeuttajana. Tästä esimerkkeinä voivat toimia vaikkapa uskonnolliset fundamentalismit mutta myös äärimmäiset poliittiset liikkeet, joihin Taylor ajattelee monien nuorten ajautuvan hakiessaan elämälleen merkitystä. Itsen pitäminen hyvyyden sädekehän ympäröimänä voi fundamentalistisesti johtaa kaiken pahan projisoimiseen itsen ulkopuolelle, toisiin ihmisiin tai ympäröivään yhteiskuntaan. Oma omatunto pysyy puhtaana, koska itse on erillään muista omine ideaaleineen. Nämä muut seisovat hyvyyden tiellä ja muodostavat sen toteutumisen esteen, siksi heidät on poistettava likaamasta yhteiskunnallista todellisuutta tai heidät on uudelleensopeutettava. Oman puhtauden ja toisten pahuuden erottaminen täysin toisistaan voi johtaa vihaan ja halveksuntaan paradoksaalisimmillaan universaalin, kaikenkattavan hyvyyden tai rakkauden hengessä.

Pohtiessaan nuorison jakaantumista erilaisiin ryhmiin nykypäivän Suomessa Tommi Hoikkala (1998, 167) erottelee mm. minän muokkaajat, uusfundamentalistit sekä tietyn kaatoluokan eli "tavalliset normaalinuoret". Tässä jaossa olen kiinnostunut lähtökohtaisesti nimenomaan uusfundamentalisteista.

Hoikkala sijoittaa ko. kategoriaan mm. mc-kerhot ja skinit, joiden identiteetin määreinä ovat jäykkä maskuliinisuus, rikollisuus ja väkivallan kultti. Toisaalta heille on hyvin keskeistä kuuluminen yhteisöön, jopa "raskaassa mielessä". Hoikkala vaikuttaa ajattelevan, että "raskas ryhmäkiinnittyminen" on sidoksissa yhteisöjen fundamentaalisuuteen ja ottaa esimerkiksi ALF-nuoret eli Eläinten Vapautusrintaman. En usko kuitenkaan "raskaan ryhmäkiinnittymisen" olevan riittävä syy fundamentalismiin. Toki se on keskeinen tekijä mutta fundamentalismi ei redusoidu kuitenkaan vahvaan ryhmäsidokseen. Paljon kuvaavampi ja täsmällisempi kriteeri on suhtautuminen toimintaa ohjaaviin arvoihin. Jos yksilö tai ryhmä absolutisoi keskeisen tai keskeiset arvonsa tehden niistä toimintaansa ja ajattelua ohjaavia fetissejä (ks. Hinkelammert 1986), niin silloin pääsemme mielestäni lähemmäksi fundamentalismin ydintä eli dogmaattista "superhyvän" seuraamista abstraktina ja universaalina arvona.

4.2. RUOKA KULTTUURIA, LUONTOA JA TOIMIJAA YHDISTÄVÄNÄ TEKIJÄNÄ

4.2.1. Ruuan symboliset merkitykset

Suhteemme ruokaan on toiminnallinen ja siten ruokaa koskevan pohdintani keskiössä eivät ole abstraktit eettiset teorit, vaan toiminnan tasolla tapahtuva tietyn moraalikoodiston toteuttaminen sekä sitä ohjaavat arvostukset ja todellisuuskäsitykset. Tutkimukseni kantava tausta-ajatus onkin, että tutkimalla ruokatottumuksiamme voimme sanoa jotain merkityksellistä yksilöllisistä ja kulttuurisista moraalikoodistoista sekä itsekäsityksistä.

Konservatiivista, amerikkalaista ydinperhe-elämää kuvasteleva "Kukkulan kuningas" TV-sarja käsitteli 21.2.1999 lähetetyssä jaksossa lihansyöntiin liittyviä symbolisia merkityksiä varsin kuvaavalla tavalla. Tyttöystävänsä hylkäämäksi tullut Hillin perheen poika Bobby päätti ravintolassa ollessaan näyttää entiselle kasvissyöjä-tyttöystävälleen oman viriilin maskuliinisuutensa syömällä tunnissa 2 kg:n verisen naudan pihvin. Hän onnistuikin teossaan ja sai osakseen koko ravintolan keski-ikäisen asiakaskunnan hurraa-huudot. Nuori, 12-vuotias poika otti tällä kulinaristisella aktillaan henkisen vyörytysvoiton ex-tyttöystävästään.

Ruokaan liittyviä symbolisia merkityksiä voi lähteä käsittelemään maun sosiologian viitekehyksestä käsin. Tällöin ruoka käsitteellistetään erottautumiskeinoksi, sosiaalisen kilpailun välineeksi ja matkimisen kohteeksi. Alemmat luokat pyrkivät seuraamaan ylempien luokkien makutottumuksia. Vastaavasti ylempät luokat yrittävät tehdä distinktiota alempiin yhteiskunnallisiin luokkiin lanseeraamalla konsumeristin laajenevasta valinta-avaruudesta uusia kulinaristisia nautintoja. (Gronow 1997, 96)

Lihankulutuksella on ensisijaisesti kulttuuriset syynsä ja vasta sekundaarisesti taloudelliset syynsä (Eder 1996, 133). Tämä Ederin sosiaalisesta konstruktionismista kumpuava väite vaikuttaa myöhäismodernin yhteiskunnan kontekstissa uskottavammalta kuin jos se sijoitettaisiin kuvastamaan porvarillisen ja kapitalistisen yhteiskunnan alkuhämärää, jolloin alemmat yhteiskuntaluokat söivät huomattavasti vähemmän liharuokia kuin yläluokat juuri lihan kalleuden vuoksi (Kean 1998).

Modernien yhteiskuntien ruokatabujen funktioksi Eder (1996,84) asettaa distinktioiden tekemisen mahdollisuuden. Kun jokaisesta kansalaisesta tulee periaatteellisesti tasa-arvoinen kapitalistisessa taloudessa ja modernin valtion valvovien silmien alla, niin ongelmaksi jää erojen tuottaminen ihmisten välille. Yksilöllisyyden, erilaisuuden ja distinktion tuottaminen modernissa yhteiskunnassa onnistuu esimerkiksi konstruoimalla pitkälle yksilöityneet syömistavat, joiden avulla itse kukin voi nostattaa omaa kulttuurista pääomaa. Tasa-arvoistetussa yhteiskunnassa sosiaalisia eroja voidaan tuottaa syömistä säätelevien normien erilaistumisella. Siten modernit ruokatabut ovat keino tuottaa omaa identiteettiä ja eroa muihin. (Eder 1996, 84-85)

Ainakin länsimaissa ruuan kulttuuristen merkitysten kartalla liha on symboloinut voimaa, aggressiivisuutta ja on siten maskuliiniseksi ymmärrettyjä piirteitä korostavaa, tosimiehen ruokaa. Tätä taustaa vasten on luontevaa, että patriarkaalisissa yhteiskunnissa lihatuotteet ovat sijoittuneet strukturalistisesti rakennetun ruoka-ainehierarkian arvostetuimpaan osastoon. Sitä vastoin kasvikset on mielletty heikkoutta ja feminiinisyyttä kuvastaviksi ruoka-aineksiksi. Terveystieteen muuttuvat trendit ovat sijoitelleet milloin mitäkin terveellisen ja epäterveellisen ruuan luokkiin mutta viimeaikainen trendi vaikuttaisi olevan ei-rasvaisten ja kasvisruokien pitäminen terveyttä edistävinä ruokina. Osaltaan tällaisen kulttuuristen merkitysten takia on ajateltu, että miesten on ollut vaikea ryhtyä kasvissyöjiksi (vrt. Ilmonen 1993). Kannattaa kuitenkin muistaa, että kyse on aikaan ja paikkaan sidotuista sekä sukupuolisuuteen liitetyistä kulttuurisista odotuksista, joilla on toki yksilön elämänpolun kannalta painoarvoa. Mutta yksilön näkökulmasta ne ovat "vain" historiallisia konventioita, jotka voidaan periaatteessa rikkoa ja purkaa tai ainakin kyseenalaistaa.

Ruokaa jäsenetään usein länsimaista ajattelua peilaten binaaristen kategorioiden muodossa: terveellistä/ei-terveellistä, maskuliinista/feminiinistä, hyvää/pahaa, heikkoa/vahvaa, elävää/kuollutta ja raakaa/keitettyä. Tällaisten dualististen kategorisointien kautta voidaan työstää subjektiviteettia ja omia elettyjä kokemuksia (Lupton 1996, 1-2). Esimerkiksi Curtin (1992, 5-6) pyrkii osoittamaan, että Platonin ajattelu on selkeä esimerkki dualistisesta ajattelumallista, jossa ruumiillisuuteen sekä siihen liittyen ruokaan suhtaudutaan alentuvasti tai halveksuen, koska ruumis vain sekoittaa mielen sen pyrkiessä löytämään absoluuttinen totuus eli Ideoiden ajaton maailma. Tieto-opillisesti tämä tarkoittaa esimerkiksi elettyjen kokemusten huomiotta jättämistä. Ruoka on elämän välttämättömyys mutta

”metafyysiseen linnustamiseen” (Nietzsche 1984) keskittyneiden filosofien arvolle ei sovi pohtia sen hankkimiseen liittyviä kysymyksiä.

Dualistinen ajattelu nojaa poissulkevuuteen ja epäsymmetrisyyteen. Ontologinen erillisuus merkitsee dualismiparin riippumattomuutta toisistaan ja interaktion mahdottomuutta. Toinen parin muodostajista, kuten henki on luonteeltaan autonominen kun taas toista, esimerkiksi ruumista karakterisoi riippuvaisuus. Arvostuksen suhteen seuraukset ovat varsin ilmeisiä: autonominen sijoitetaan korkeammalle kuin riippuvainen. (Curtin 1992, 5-6)

Dualistiseen ajatteluun liittyvä "identiteettiologiikka" tuottaa suhteestamme ruokaan toisarvoista ja lisäksi kategorisoi lihan oikeaksi ruuaksi ja kasvikset "heikoksi ruuaksi", passiivisuuden symboleiksi. Yhdistettynä ns. herruuden logiikkaan, jossa eläimiltä kielletään elämisen arvoinen elämä, seurauksena on ajattelumalli, jonka mukaan eläimiä erilaisuutensa ja vähempiarvoisuutensa vuoksi voidaan käyttää ruuaksi ja autonomisten toimijoiden hyväksi. Identiteettiologiikka ei jätä tilaa erilaisuuden kunnioittamiselle. (Curtin 1992, 14) Tätä kautta tarkasteltuna ruoan yhteyteen liitetty dualistinen ajattelumalli näyttäytyy lihansyömisestä legitimoinnilta ja oikeuttamiselta.

4.2.2. Ruoka ja relationaalinen itse

Krohnin (1996) mielestä toisen minuuden tunnustamisesta on merkittäviä seuraamuksia, kun mietimme moraalisia kysymyksiä siitä perspektiivistä, että kuka tekee väärin ja ketä kohtaan. Toiseen kohdistettu moraalisesti kestävä teko on samalla itseä kohtaan harrastettua väkivaltaa. Se, miksi ihminen vajavaisuudessaan pyrkii toimimaan oikeaksi katsomallaan tavalla ei liity ainoastaan ”hyväntekevyyteen” vaan kyse on myös itsestä välittämisestä. Vanha sanonta julmuuden raai’istavuudesta tekijänsä suhteen vaikuttaa tässä mielessä yhteensopivalta. Minun hyvän elämän projektini on relationaalisesti toteutuvaa ja toteutettavaa eikä autonomiani ole transsendentaalisen itseyteni aikaansaannosta vaan relationaalisesti ts. sosiaalisessa todellisuudessa merkitsevien suhteiden kautta konstruoitua ideaali. Mikäli toimija ei kanna huolta itsestään, tarpeistaan ja siitä, mitä hänelle tapahtuu, niin onko kovinkaan luultavaa hänen välittävän toisten hyvinvoinnista, tulevaisuudesta tai yksilöllisistä oikeuksista (vrt. Conolly 1991, 76-77)? Nämä ajatukset voidaan tiivistää pyrkimykseksi rakentaa sellaista toimijuutta, jonka suhteen niin egoismi kuin altruismikin näyttäytyisivät antropologisina harhoina. D. H. Lawrencen (1967, 246-253) muotoiluun viitaten, kyse on ”ottamisen ja antamisen ahneudesta” vapautumisesta.

Heldke (1992) käsitteellistää ruuanvalmistuksen ja -kuluttamisen ”harkitsevaksi käytännöksi”. Käsitteen voisi muotoilla myös ”välittäväksi käytännöksi”, jolloin sen kaksoismerkitys paljastuu paremmin.

Ensiksikin "välittävä käytäntö" viittaa siihen, että kyse on inhimillisen toiminnan osa-alueesta, johon liittyy moraalisia arvoja ja toimijan odotetaan olevan tietoisia ja välittävän siitä mitä hän tekee ruualla, mistä sen hankkii jne. Toiseksi käsite viittaa ruuan välittävään rooliin yksityisen ja julkisen välillä. Ruoka toimii välittäjänä ruokailijan ja sen sosiaaloudellisen ja poliittisen kontekstin välillä, jossa ruoka on tuotettu paljastaen samalla piilotetut linkit supermarkettien hyllyjen ja ruuantuottajien välillä (Lupton 1996, 87). Ruokakin voi pitää sisällään moraalista informaatiota.

Relationaalinen itse sijoittuu itseyttä vailla olevan riippuvaisen itsen ja itseyttään autonomisoivan muista riippumattoman transsendentaalisen subjektin välimaastoon. Relationaalisessa itsekäsityksessä korostetaan itsen muodostamisen/muodostumisen sosiaalista luonnetta. Kyse ei ole riippumattomasta ja autonomisesta prosessista vaan suhteiden myötä persoonaksi tuleminen prosessista. Keskeistä on myös toisen erilaisuuden kunnioitus ja identifikaatiopyrkimyksen hylkääminen toisen suhteen. (Curtin 1992, 15-16) Eläinetiikan yhteydessä relationaaliseen itseän tukeutuva välittämisen etiikka painottaa Toiseuden ja eron kunnioittamista. Se ei takerru identiteettilogiikkaan, jossa metsätetään ontologisesti ja moraalisesti merkitseviä eroja lajien välille tai sitten äärimmäisen syväekologian tapaan halutaan identifioitua itsen ulkopuoliseen. Ruuan kautta tarkasteltuna itse on jatkuva prosessi, joka määrittyy ja saa sisältöjä ruokaan liitettyjen arvojen ja merkitysten yhteydessä. Tällöin ruoka on käsitteellistettävissä kommunikaation ja merkitystenannon välineeksi toimijan ja kulttuurin välillä.

Ruuan välityksellä olemme erilaisissa relaatioissa, joiden olemassaoloa emme voi kiistää (esim. luonto, ruoantuottajat, eläimet). Ruuan kautta tarkasteltuna ihmiset, ruumiillisina olentoina, ovat sitä mitä syövät: sekä kirjaimellisessa että symbolisessa mielessä. Näin ollen ruokatabut, jotka säätelevät luonnon muuttamista kulttuuriksi, ovat merkityksellisiä paitsi itsekäsityksemme niin myös ympäröivän todellisuuden kannalta tarkasteltuina. Seuraavaksi käsittelemäni ruokatabut ovat vegaaniuden kontekstissa moraalisen toimijuuden keskeistä rakennusainesta säädellössään toimijan suhdetta eläimiin sekä laajemmin luontoon.

4.2.3. Ruokatabut

Ederin (1996, 58-59, 93) mielestä kaikki ruokatabut sisältävät perustavanlaatuisen moraalisen ongelman eli tappamisen ongelman. Suhteessa luontoon ja erityisesti eläimiin tappamisen ongelma on vääjäämättömästi läsnä. Ruokatabut ovat kulttuurisesti syvälle juurtuneita ja emotionaalisesti merkitseviä ruokasääntöjä. Ruokatabuina ilmenevä kollektiivinen moraalinen tunne osoittaa ihmisten symbolisen suhteen luontoon. Niiden varaan rakentuu käsityksemme siitä, miten toimia suhteessa ulkoiseen luontoon.

Syväänjuurtuneina kulttuurisina sääntöinä ruokatabujen normatiivisuus liittyy usein niiden huomaamattomuuteen. Tietyn ruokakulttuurin tabuihin sosiaalistuneella on taipumus pitää näitä sääntöjä itsestäänselvyyksinä ja normaalina tietona siitä, mikä on "oikea" tapa hankkia ruokansa. Liberaali väite, että itse kukin saa syödä mitä itse haluaa on vain lyhytkatseisuutta ja oireellisesti kuvastaa kulttuuristen ruokatabujen syväänjuurtuneisuutta. Kannibalistiksi tunnustautuva toimija tuskin löytäisi liberaaleimmastakaan länsimaasta hyväksyntää ruokatottumustensa suhteen. Ruokatabut eivät tosiasiallisesti ole mitään trivialiteetteja vaan syvään juurtuneita kulttuurisia yhteiskunnallisen moraalien säätelijöitä. Tämän vuoksi onkin loogista ajatella, että ruokatabujen enemmän tai vähemmän radikaali muuttaminen vaatii voimakkaita ja hyvin perusteltuja argumentteja taakseen, jotta ihmiset saadaan tiettyssä kulttuuritraditiossa edes hyväksymään ruokatabujen muutospyrkimykset saati muuttamaan omia ajattelu- ja toimintatottumuksiaan.

Moderneissa eurooppalaisissa yhteiskunnissa, kuten missä tahansa muuallakin, on useita kulturalistisia ruokatabuja. Kaikille tuttuja ovat hevosia, kissoja ja koiria koskevat tabut. Esimerkiksi koiraa koskeva tabu erottaa eurooppalaiset maat monista aasialaisista maista, joissa koiran liha voi olla suurta herkkua. Euroopassa koirista on tullut "ihmisen paras ystävä". Tällainen perinne puuttuu ko. aasialaisista maista, eikä siellä ole myöskään muodostunut sen myötä koiran syömistä koskevaa kieltoa. (Eder 1996, 82) Marshall Sahlinsin (1976, 174) mukaan ihmisillä ei ole tapana syödä eläimiä, joille he antavat erisnimiä ja pitävät pseudoihmisinä, osana omaa perhettä ja tunnetaloutta. Käytännössä tämä tarkoittaa erilaisia lemmikkieläimiä.

Ruuan valinnan yhteydessä sosiaalisen todellisuuden medikalisoituminen tarkoittaa ravitsemuksellisia ja terveydellisiä tekijöitä koskevien tietojen ensisijaista huomiointia määriteltäessä oikeata ruokavaliota. Ravitsemuksellisia seikkoja koskevan tiedonmuodostuksen tulokset ovat nykyään kuitenkin monien ristiriitaisten asiantuntijoiden ja asiantuntijajärjestelmien tekemien kannanottojen seurausta (vrt. Gronow 1998). Tämän johdosta ruuanvalintaan liittyy epävarmuuksia, riskejä ja niistä aiheutuvaa sisäistä levottomuutta ja pelkoja, joita kontrolloidaan eri tavoin asetetuilla ruokatabuilla. Maun sosiologiaa käsittelevässä kirjassaan Gronow (1997, 111-113) tuo esiin näkemyksen modernin ruokakulttuurin ominaispiirteestä, jonka mukaan kyse on ennen kaikkea tieteellisen tiedon merkittävästä roolista ihmisten ruokavalion rakentamisessa. Emme voi enää luottaa makuumme tai katseeseen valitessamme ruokaa vaan joudumme tälläkin elämänsektorilla turvautumaan asiantuntijatietoon. Ruokaa tutkiva tiede paljastaa merkitykselliset asiat lautastemme sisällöstä esimerkiksi terveytemme kannalta. Tavallaan oikean ja hyvän ruuan tulee kulkea tieteellisen laboratorion kautta ennen päätymistään kuluttajan ruokapöytään. Tällaisen ajattelukehikon taustalla on nähtävissä viime vuosina aikalaisanalyseissä suosiossa olleet riskiyhteiskuntateoriat. Riskiyhteiskunnallistunutta modernia karakterisoi ambivalenttius suhteessa luontoon: toisaalta se on estetisoinut ja moralisoinut luonnon

mutta toisaalta se on teollisena mallina riistänyt ja alistanut luontoa kohdellen sitä objektina vailla oikeuksia (Eder 1996).

Bentonin (1993, 50-51, 58) mielestä "asianmukainen" ruuantarpeen tyydytyksen ihmisen perspektiivistä tulee sisältää esteettisiä ja kognitiivisia sääntöjä ja resursseja. Tällaiset eksplikoidut säännöt ovat käytössä vain ihmisten muodostamien kulttuuristen kehysten sisällä. Ihmisen fyysinen tarpeentyydytys on symbolisesti ja kulttuurisesti välittyntä. Kaikki kulttuurit sisältävät ruokatabujen muodossa esitettyjä normatiivisia luokitteluja syötävän ja ei-syötävän rajoista. Tällä Benton haluaa lieventää omaksumaansa naturalistista positiota, jonka mukaisesti hän on kiinnostunut ihmisten ja muiden lajien tarpeiden tyydytyksen yhtäläisyyksistä. Samanaikaisesti Benton antaa kuitenkin ihmiselle erityisaseman suhteessa eläimiin. Ruokatabujen yhteydessä tämä erityisasema voidaan ymmärtää siten, että vain ihminen kulttuurisena olentona rakentaa erottelevan rajan syötävän ja ei-syötävän välille tabujen muodossa. Eläimet välttävät tiettyjä ruokia mutta nämä ”kiellot” eivät liene luonteeltaan symbolisesti tuotettuja.

Relativisoinnin uhallakin Eder (1996, 105) haluaa kontekstualisoida ruokatabuja koskevan rationaalisuuskysymyksen yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin yhteyksiinsä. Rationaalisuuden kontekstualisointi äärimmilleen vietynä johtaisi relativismiin, jossa olisi yhtä monta rationaalisuutta kuin on erilaisia luonnonympäristöjä.⁹ Mikäli tällaiseen relativismiin ei haluta sitoutua niin ekologinen rationaalisuus on määriteltävä tarkemmin. Ederin (1996, 106) mukaan voidaan asettaa kaksi kriteeriä, joilla ekologista rationaalisuutta voidaan spesifioida. Ne ovat menestyksellinen yhteistyö ja kommunikaatio. Ruokatabujen rationaalisuus riippuu niiden kyvystä turvata yhteistyö ja suojella kommunikaatiota olosuhteissa, joissa yhteiskunta on eriytynyt luonnosta. Menestyksellinen kommunikaatio tuottaa yhteiskuntasuhteita ilman konflikteja ja ratkaisee erimielisyydet ilman voimaa ja alistamista. Ederin mukaan modernit yhteiskunnat, eläimiä välineellistävinä ja luontoa riistävinä kärsivät rationaalisuuden puutteesta.

Lähtökohtainen väitteeni on, että tuottamalla moraalista toimijuuttaan ruokaan liittämien merkitysten ja arvostusten avulla sekä toisaalta ruokatabujen välityksellä, vegaanit tuottavat samalla “uutta” kulttuurista koodistoa sen suhteen, miten havaitsemme luonnon, millainen luontosuhteemme on, millaisia moraalisia arvostuksia liitämme luontoon jne. Veganismi painottaessaan ns. heikkoa/kevyttä ruokaa kääntää kulttuurisen ruokasymboliikan pääläelleen ja asettaa liharuuan ruokahierarkian

⁹ Eder asettaa mm. seuraavat kysymykset rationaalisuuden arvioimiseksi: "What are the consequences of food taboos for the reproduction of society in nature? Do food taboos destroy this natural environment or do they contribute to its reproduction?" (Eder 1996, 105)

alimmalle portaalle ja itseasiassa ko. hierarkian ulkopuolelle, ei-ruuaksi. Veganismia on relevanttia pitää radikaalina, kommunikatiivisena haasteena meidän kulttuuritraditiossamme itsestäänselvyytensä pidetylle tavalle jäsentää eläinten ja ihmisten välistä suhdetta. Samalla siinä kritisoidaan välineellistä luontosuhdettamme politisoimalla ja nostamalla eettisen keskustelun piiriin kulturalistiset ruokatabut.

4.3. VEGANISMIN KRIITTINEN ELEMENTTI

4.3.1. Karnivoristinen ja vegetaristinen moderni

Karnivoristisella (eli sekaravinnon käyttöön perustuvalla) modernilla Eder (1996, 134-135) viittaa yhteiskunnan symbolisen järjestyksen uusintamiseen, vereen ja lihaan perustuvien uhraamiskäytäntöihin. Tällainen uhraamiskäytäntö perustuu valtaan ja alistamiseen eikä ymmärtämiseen ja kommunikaatioon. Kyse on sekä traditionaalisista että moderneista yhteiskuntia hallitsevasta yhteiskunnallisesta käytännöstä, jonka keskiöön voidaan sijoittaa kysymys siitä, kuinka suhtautua toisinajattelijoihin. Modernin karnivoristisen kulttuurin traumaksi Eder asettaa eri tavoin ajattelevien ihmisten kohtelun. Esimerkkeiksi hän nostaa noitavainot moderniteetin alkuhämärissä ja juutalaisten massamurhan Natsi-Saksassa. Baumanin (1989) tunnetun näkemyksen mukaan Holocaust oli nimenomaisesti modernisaation tuottamaa barbaarisuutta. Ederiläisittäin ajateltuna juutalaiset ja homot uhrattiin "lopullisen ratkaisun" nimissä edistyksen alttarille. Taylorin (1995) tulkinta modernista ei ole sitä ihannoiva vaan hän asettaa sen yhteyteen kolme kriittistä kommenttia. Liian pitkälle mennyt individualismi, yhteiskunnallisen todellisuuden kyllästännyt välineellinen järki ja yksilöllisen vapauden puutostila ovat hänen mielestään sekularisoituneen modernin vääristymiä. Vaikka Taylor asettaakin nämä ongelmat, niin toisaalta hän kuitenkin näkee moderniin liittyvän pyrkimyksen universaaliin oikeudenmukaisuuteen ja väkivallan käytön lopettamiseen suhteessa Toisiin (Taylor 1989, 65-68).

Vegetaristinen moderni puolustaa eläinten oikeutta omaan elämään sekä laajemmin ei-välineellisen luontosuhteen muodostamisen tärkeyttä. Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoria pyrkii toimijan intersubjektiivisuutta korostaessaan osoittamaan sen, että modernien yhteiskuntien välineellisen luontosuhteen ei tarvitse johtaa ihmisten välineelliseen kontrolliin (ks. Taylor 1989). Tämän taustalla on Habermasin kritiikki Adornon pessimististä moderniteettitulkintaa kohtaan, jossa Adorno, päinvastoin kuin Habermas, katsoo luonnon alistamisen johtavan myös ihmisen alistamiseen.

Modernin "toinen puoli" on verettömyyden kulttuuria, joka juontaa juurensa aina pythagoralaiseen ja juutalaiseen traditioon. Veretön kulttuuri manifestoitui aluksi uutena tiedon muotona, joka tuotti erilaista ja epävirallista "totuuspuhunutta" suhteessa moderniin valtioon, joka pyrki kontrolloimaan ja valvomaan yhteiskunnallista todellisuutta erilaisin metodein. Veriuhrausta vastustavana kulttuurisena

liikkeenä se tähtää uhraukseen liittyvän symboliikan nurinkääntämiseen. Tilalle tuotetaan yhteisö, jossa ei käytetä lihaa "karnivoristisen yhteiskunnan" tapaan. Ideaalina on ihmisten ja eläinten välinen paratiisimainen yhteiselämä. Vegetaristinen elämäntapa on omassa äärimuodossaan "yhteiskunnallisen vallan negaatio" ja keskeistä on kommunikaation painottaminen sekä yhteiskunnallisten että luontoon liittyvien suhteiden hoitamisessa. Eder ei eksplisiittisesti käsittele Habermasia tässä yhteydessä mutta on selvää, että muotoillessaan vegetaristista modernia hän kirjoittautuu ulos Habermasin tavasta ajatella ihmisen ja luonnon välistä suhdetta instrumentaalisenä hallintana. Vegetaristinen moderni on luonteeltaan anti-teollista korostaessaan ns. terveystuotetta teollisesti tuotetun ruuan kustannuksella. Eder tulkitsee vegetarismia yhdeksi modernin yhteiskunnan "romanttiseksi pakoliikkeeksi". (Eder 1996, 130, 134-136)

Nämä kaksi kulttuuria tuotetaan rituaalisesti toistetuilla kulinaristisilla operaatioilla, jotka vakiinnuttavat yksilötasolla identiteettiä, työntyvät ruumiiseen, jähmettävät habitusta ja toimijan maailmasuhdetta. Siten Ederin (1996, 136-139) pyrkimyksenä on ymmärtää modernia kulttuuria sen jokapäiväisten käytäntöjen avulla. Ruuasta tulee kahden vastakkaisen kulttuurin myötä symbolisten konfliktien kohde, jossa artikuloidaan paitsi ihmisen luontosuhdetta niin myös yhteiskunnallisten suhteiden jäsentymisen logiikkaa. Käsittääkseni Ederin strukturalistisävytteinen lähestymistapa on vain toinen tapa sanoa, että raakuus ja julmuus eläimiä kohtaan on yhteydessä julmuuteen ihmisiä kohtaan mutta ilman filosofista tai psykologista todistelua. Yksinkertaistaen: tavastamme rakentaa ja ylläpitää luontosuhdettamme voidaan strukturalistisesti jäsentää myös yhteiskunnallisten suhteittemme perusteita. Ekofeministeille karnivoristinen toimintalogiikka näyttäytyy perheyhtäläisyyden hengessä ns. herruuden logiikkana.

4.3.2. Käsitteelliset viitekehukset alistamisen oikeuttajina

Ekofeminismin¹⁰ tavoitteena on erilaisia sarron muotoja oikeuttavan ajattelun kritiikki. Ontologisena lähtökohtana on, että kaikki ihmiset toimivat jossain tietyissä sosiaalisesti konstruoituneissa käsitteellisissä viitekehyksissä (Warren 1997, 24). Nämä viitekehukset taas tuottavat tietynlaista "todellisuuden" hahmottamistapaa ja sen myötä ohjaavat toimintaa (vrt. Kohak 1997) ja yhteiskunnallisten suhteiden logiikkaa tiettyyn suuntaan. Warrenin (1997, 24) mukaan toimimme näiden käsitteellisten viitekehysten sisässä "tiedämme sitä tai emme". Näin hän viittaa itseään täysin hallitsevan rationaalisen yksilösubjektin ohi.

¹⁰ Ekofeminismin eräänä keskeisenä lähtökohtana on esittää, että patriarkaalissa yhteiskunnassa naisten ja luonnon sortamisen välillä vallitsee käsitteellinen yhteys.

Käsittääkseni ekofeministinen lähestymistapa on tästä perspektiivistä tarkasteltavissa suhteessa Taylorin tapaan konstruoida modernin toimijan taustalle häneen vaikuttavia “vahvojen arvostusten” lähteitä, jotka toimivat valintoja ohjaavana taustatietona. Taylor (1989, 9) toteaaakin, että kenen tahansa toimijan taustalla oleva moraalitietä saattaa olla hyvin implisiittinen. Hänen mukaansa näin onkin, ellei jokin syy tai haaste “pakota” toimijaa reflektoimaan taustojaan. Toimijan kohdalla tulee harvoin esiin, onko hänen taustansa teistiset vai sekulaarit mutta tietyt erityiset moraalikysymykset aktualisoivat nämä teemat. Esimerkkinä Taylor mainitsee mm. abortin.

Aiemmat tutkimukset vegetarismista/veganismista (Nash & Sutherland 1994; Lintunen 1998; Guither 1996) sekä oma tutkimukseni antavat selkeitä viitteitä siitä, että veganismi ja eläinten oikeudet ovat toinen tällainen erityinen ja ristiriitaisia näkemyksiä herättävä moraalinen ongelma. Tässä ei olekaan mitään yllättävää, onhan kyse tappamisen problematiikasta, joka aktualisoituu myös aborttikysymyksen yhteydessä. Keskeinen kysymys on se, kenellä tai millaisilla olennoilla ja minkälaisin perustein on oikeus elää kulttuurissamme ja yhteiskunnallisessa todellisuudessa? Kenen elämä on elämisen arvoista elämää? Vaikka kysymyksenasettelu vaikuttaa hyvin filosofiselta, niin mielestäni kyse on myös sosiologisesti varsin keskeisestä ongelmakentästä. Kyse on siitä, millaisten perusteiden varassa muodostamme ja rakennamme elämismaailmaamme, yhteiskunnallista todellisuutta ja millaiset kulttuuriset taustatekijät ovat yksilöllisissä valinnoissamme mukana; tai millaisten, toimintaa ohjaavien arvojen varassa moderni yhteiskunta erilaisine eriytyneine instituutioineen vaikuttaa ihmisten elämään? Kaipuutamme turvallisuuden tunnetta tuottavaan järjestykseen helpottavat erilaiset käsitteelliset kategorisoinnit ja luokittelujärjestelmät, jotka samalla tekevät todellisuudestamme jotain muuta kuin pelkkää tasa-arvoista moninaisuutta.

Kaikki ihmiset toimivat “uskomusten, arvojen, asenteiden ja olettamusten järjestelmässä” (vrt. vahvat arvostukset), joka taas vaikuttaa tapaamme “nähdä” itsemme ja suhteemme maailmaan. Käsitteellisten viitekehysten rakenteistavia tekijöitä ovat esim. sukupuoli, rotu, luokka ja uskonto. (vrt. Warren 1997, 24)

4.3.3. Herruuden logiikan kritiikki

Sosiaalisessa todellisuudessa käytetään symbolista väkivaltaa, joka on käsitteellistettävissä "vallaksi määrätä ja juurruttaa ihmisten mieliin ne luokittelusysteemit, jotka saavat valtarakenteet näyttämään luonnollisilta" (Bourdieu 1995, 32)¹¹. Tällaisesta valtarakenteiden legitimoinnista esimerkkinä toimii

¹¹ Symbolisen väkivallan käsitteen kohdalla on muistettava, että siihen kuuluu myös ajatus vallan epäsymmetrisestä jakaantumisesta kulloisellakin “keskustelukentällä”. Joillakin toimijoilla on erilaisista

herruuden logiikan¹² mukainen ajattelumalli. Arvohierarkisuudelle perustuvat käsitteelliset viitekehukset tuottavat logiikkaa, joka selittää, oikeuttaa, rationalisoi ja ylläpitää ylemmän ryhmän harjoittamaa alistamista alemman ryhmän huonomuuden tai ylemmän ryhmän paremmuuden pohjalta. (Warren 1997, 25) Laajemmasta feministisestä perspektiivistä tarkasteltuna tässä ei sinällään ole mitään uutta. Feminismin eräänä "missiona" voidaan väittää olevan joko-tai -ajattelun kritiikki siinä määrin, kuin se tuottaa normatiivisia kahtiajakoja, joissa dualismien toinen osapuoli olemuksellistetaan alempiarvoiseksi suhteessa normiksi miellettyyn.

Ekofeminismin ero suhteessa muihin feminismeihin liittyy lähinnä siihen, että se pyrkii käsitteellistämään uudelleen itsemme ja suhteemme ei-inhimilliseen maailmaan tavalla, joka ei ole luontoa välineellistävä. Poliittisena pyrkimyksenä on osoittaa, että luonnon alistaminen heijastaa yhteiskunnallisia alistussuhteita. (kts. Warren 1997, 25) Ekofeminismissä hyväksytään se, että moraalisesti merkitsevien olentojen välille voidaan ja tuleekin hyväksyä eroja, jotta emme ajautuisi konstruoimaan identiteettilogiikan mukaisia dualistisia käsitteellisiä kehikoita, jotka toimivat erilaisten välineellistävien käytäntöjen oikeuttajina (vrt. Young 1987, 61-62).

Vegaaniksi siirtymisessä on kyse laajojen, toimijoiden taustalla vaikuttavien kulttuuristen ja käsitteellisten viitekehysten kanssa käytävästä vuoropuhelusta ja niiden kyseenalaistamisesta. Tässä kyseenalaistamisessa kielellä on oma merkittävä roolinsa. Sillä kieli on myös todellisuuden tuottamisen väline eikä ainoastaan sen uusintaja tai heijastaja. Veganismin perspektiivistä tarkasteltuna kieleen keskittyminen ei välttämättä tarkoita kärsimyksen ja yhteisen todellisuuden kieltämistä vaan päinvastoin, eläinten kärsimiskykyisyyden nostamista esiin eläimiä esineellistävän modernin eksaktin luonnontieteen käyttämän metaforiikan alta.

Voidaan esimerkiksi kysyä, onko kulttuurisesti tuotetussa puhettavassa eläimistä "biomekanismeina" kyse todellisuuden kuvauksesta vai paremminkin lihateollisuuden intresseihin soveltuvasta tiedon tuottamisesta (Kohak 1997, 100)? Yksittäisen toimijan uskomukset eivät niinkään ole oikeuttamassa vaikkapa rasistisia kannanottoja tai toimintatapoja kuin tietyn yhteisön parissa kielellisesti muodostettu uskomusjärjestelmä, jonka taustalla voi olla myös "objektiivisen" tieteen koneisto (Salecl 1997, 84-85).

syistä johtuen aina enemmän valtaa ja siksi heidän määritelmänsä sekä näkemyksensä pääsevät hallitsevaan asemaan keskusteltaessa jostain yhteiskunnallisesta ongelmasta tai teemasta.

¹²Herruuden logiikan väitetään toteutuvan rasismissa, seksismissä, luokkariistossa, spesisismissä ja ekologisessa riistossa. Woutersin (1998) terminologiaa käyttäkseni, herruuden logiikka oikeuttaa ja pitää yllä erilaisia "superiorismin" muotoja eli sellaisia ajattelurakenteita, joita kuvastaa "paremmuus" ajattelu.

Kirjaimellisiksi ymmärretyt todellisuuden kuvaukset ovat usein luutuneita ajattelutottumuksia, jotka on opittu ottamaan itsestäänselvinä totuuksina. Erilaiset puhetavat eivät ole todellisuuden kannalta merkityksettömiä. Eläinten nimittäminen ”biomekanismeiksi” ja ihmisen kutsuminen ”luomakunnan kruunuksi” tuottaa eläinten alistamisesta ja hyväksikäytöstä luonnollista. Toisin valittu puhetapa, jossa eläimistä puhutaan vaikkapa ”pieninä persoonina turkispeitteessä” ja ihmisestä ”moraalisena persoonana” on samalla valinta toisen toimintalinjan ja erilaisten moraalisten arvostelmien puolesta. (vrt. Kohak 1997, 95-96) Eri asia on se, millä tasolla ja millä perustein on relevanttia puhua turkispeitteisistä persoonista? Riittääkö kriteeriksi kärsimiskykyisyys, jolloin (tietyillä) eläimillä voidaan katsoa olevan omaa elämää koskevia intressejä.

Luonto ei ole luonnostaan meille annettu objekti vaan sitä tuotetaan erilaisten kielellisten metaforien ja kulttuurisesti rakentuneiden määrittelyjen kautta (ks. Eder 1993, 121). Omenapuu on olemassa ilman meidän lingvistisiä toimintojamme mutta lingvististen toimintojemme myötä me voimme asettaa ja asetammekin erilaisia merkityksiä ja arvoja ko. luontokappaleeseen. Tämä vaikuttaa tapaamme toimia suhteessa siihen, mikä ei suinkaan ole yhdentekevä kysymys luontosuhteemme kannalta. Keskeistä on se, missä määrin suhtaudumme luontoon käytettävänä objektina ja toisaalta pyrimme sen kanssa interaktioon (vrt. Eder 1993, 130-131).

5. VEGANISMI IDEOIDEN JA TOIMINNAN JÄRJESTELMÄNÄ

5.1. LÄHTÖKOHDAT

Tässä luvussa otan tarkasteluuni mukaan myös empiirisen aineistoni eli viiden naispuolisen vegaanin vapaamuotoiset kirjoitelmat. Argumentaationi tukena tulen käyttämään myös muutamia artikkeleita Vegaia -lehestä sekä kahta artikkelia internetistä. Mutta kuten olen jo aiemmin todennut, niin en unohda myöskään niitä kysymyksenasetteluja ja teemoja, joita olen tähän mennessä esitellyt ja pohtinut.

Eläinoikeusfilosofia on kiinnostunut siitä, kuinka ihmisten tulisi kohdella muiden lajien yksilöitä. Tällöin yhteiskunnallinen ja institutionaalinen kritiikki jää herkästi lapsipuolen asemaan. Sitä vastoin yhteiskunnallisemmin orientoitunut tutkimus katsoo yksilöiden hyvinvoinnin riippuvan myös yhteisön ja ympäristön laadullisista ominaisuuksista. Niinpä sen kohteena onkin tarkastella laajojen yhteiskunnallisten ja taloudellisten muutosten tarpeellisuutta suhteessa eläinten asemaan. Tästä seuraa dialogin vaikeus eläinoikeusliikkeen kanssa, joka painottaa yksilöllisen moraalisen herkkyyden laajentamista yhdistettynä elämäntyylin muutokseen. (vrt. Benton 1993, 3)

Benton (1996, 35) esittää sosiologisesti mielenkiintoisen huomautuksen sekä ihmisten että eläinten oikeuksien vaatimisesta. Hänen mielestään yksilöllisten oikeuksien vaatiminen on tietyssä mielessä riittämätöntä, koska oikeuksien toteutumisen vajeen taustalla on yhteiskunnallisia patologioita ja moraalista disintegraatiota. Siten "oikeuksien vaatimisen" -diskurssi on oire institutionaalisen vallankäytön vääristymistä ja väkivaltaisista tai diskriminoivista käytännöistä moderneissa yhteiskunnissa. Hän vaikuttaa ajattelevan, että keskeisempää kuin vaatia yksilöille oikeuksia on pyrkiä vaikuttamaan niiden vajeiden taustalla oleviin institutionaalisiin käytäntöihin, jotka pitävät yllä alistussuhteita sekä kulttuuriseen koodistoon, jonka sisällöt määrittävät mm. suhdettamme eläimiin ja luontoon.

Empiirisen aineiston käsittelyni lähtee liikkeelle yksittäisten ihmisten tavoista rakentaa moraalista toimijuuttaan ja tässä mielessä kiinnostukseni on kohdistunut ensisijaisesti "yksilölliseen moraaliseen herkkyyteen". Vaikka vain ihmiset voisivatkin olla moraalisia agentteja, niin se ei tarkoita, etteivätkö eläimet ansaitse olla ja ole moraalisen huomioimisen arvoisia olentoja. Päinvastoin, moraalisuus ei ole poissulkevasti ainoastaan moraalisten agenttien välinen asia vaan myös muiden ja erilaisten olentojen kohteluun sekä heihin kohdistetun käyttäytymisen arvioimista. (Benton 1993, 75)

Tarkasteluani täydentää kuitenkin myös kulttuuristen ja käsitteellisten viitekehysten mukanaolo. Tällöin tarkastelen mm. sitä, millaiset yhteiskunnalliset ja kulttuuriset reunaehdot luovat puitteet toimijuudelle sekä ohjaavat toimijuuden rakentamista/rakentumista.

Erottelen siis kaksi keskeistä tekijää moraalisen toimijuuden tuottamisen yhteydessä: a) Millainen on suhteeni itseeni ja omaan ruumiiseeni eli toimijan **itsesuhde**? Tämä moraaliseen toimijuuteen liittämäni alue on modernissa moraalifilosofiassa totuttu jättämään huomiotta (Taylor 1989, 14). Foucault oli loppukauden tuotannossaan kiinnostunut toimijan itsesuhteen konstituoitumisesta ja siitä, miten toimija rakentaa itsestään toimintansa moraalisubjektin kiistämättä kuitenkaan moraalikoodin ja aktuaalisen toiminnan tärkeyttä (ks. Davidson 1986, 228). Itsesuhteeseen voidaan liittää myös itsetoteutuksen ja autenttisuuden ideat. Nämä voivat ilmetä erilaisina "rehellisyys itselle" -puhuntoina., b) **Suhde toisiin** eli keihin olen moraalisisessa suhteessa ja millaisia nämä suhteet ovat luonteeltaan? Tällöin aktualisoituu mm. oikeudenmukaisuuteen, moraalisiin velvollisuuksiin, vastuullisuuteen, kunnioittamiseen, kärsimyksen aiheuttamisen välttämiseen ja suvaitsevaisuuteen liittyvät kysymykset (vrt. Taylor 1989, 14). Foucault on relativistisuudessaan siis sinällään riittämätön lähtökohta tarkasteltaessa vegaaniutta vakaumuksellisena elämäntapana. Taylorilainen perspektiivi tuo empiirisen aineiston käsittelyni siihen kaivatun normatiivisemmän ulottuvuuden vahvojen arvostusten muodossa (idea-ulottuvuus). Taylorin myötä minuustekniikoille (toiminta-ulottuvuus) ja itsen vaalimiselle on avattavissa oma spesifi suuntaansa, joka tässä tapauksessa tarkoittaa vegaanista ruokakoodia.

Aluksi nostan esiin kysymyksen vegaaniksi tulemisesta. Tällöin on kyse toimijuuden menneisyys-
ulottuvuuden tarkastelusta. Seuraavaksi tematisoin moraalikoodistoon sekä moraaliseen eetokseen
liittyviä kysymyksiä. Tämä osuus painottuu vegaanien nykyisyyttä ja heidän omaksumaansa
elämäntapaa koskevaan eettiseen argumentaatioon. Tällöin tarkasteluun tulevat myös itsesuhteen
rakentamista koskevat teemat. Moraalisen eetoksen kohdalla nostan esiin autenttisuuden, askeettisuuden
sekä hedonismin ideat.

Tämän jälkeen tarkastelen identiteettiin liittyviä kysymyksiä. Tarkemmin ottaen kyse on eron
tekemisestä ei-vegaaneihin sekä toisiin vegaaneihin. Nämä teemat ovat osa moraalisen toimijuuden
kehikkoa, koska tällöin tarkasteltavana on suhde toisiin ihmisiin. Tämän osion jälkeen luon lyhyen
katsauksen siihen, millaiselta vegaanien tulevaisuushorisontti vaikuttaa. Mitkä ovat heidän toiveensa
tulevaisuuden suhteen ja minkä puolesta he toimivat?

Lopuksi tarkastelen maailmankatsomukseen liittyviä teemoja, jotka olen asettanut vegaanien
elämäntavan taustalle. Tällöin liikutaan kulttuuristen luokittelujen sekä arvostusten alueella. Laajat
maailmankatsomukselliset elementit vaikuttavat toimijoiden omaksumaansa moraalikoodistoon ja niitä
kuvasteleviin moraalisiin arvostelmiin, jotka tutkimukseni yhteydessä liittyvät mm. eläinten oikeuksiin
ja moraaliseen statukseen. Tekstuaalisesti tuotetut moraalikoodit ja maailmankuvalliset elementit ovat
yhteydessä toisiinsa.

5.2. VEGAANIKSI TULEMINEN

5.2.1. Epifaanisit hetket

Lähden tarkastelemaan keräämäni aineiston avulla niitä sosiaalisia tilanteita, joiden myötä vegaanit ovat
päätyneet kokeilemaan vegaaniutta sekä asteittain alkaneet muuttamaan elämäntapojaan,
arvomaailmaansa ja kulutuskäyttäytymistään. Moraalisen toimijuuden kannalta itse eletyt kokemukset
ovat olennaisia. Tämä liittyy näiltä osin selkeästi myös aiemmin esittelemääni relationaalis-
temporaalisen toimijuuden käsitteeseen, jossa menneisyyteen suuntautuvilla muistoilla on merkittävä
asemansa toimijuuden kannalta. Myös Krohn (1996) puhuu muistamisen tärkeydestä moraalisen
toimijuuden kannalta tarkasteltuna. Hänelle ihmisen kyky muistaa omia tekojaan ja niiden seurauksia
tuo mukanaan "itsehillinnän vaikeaa taitoa", koska jokainen joutuu lopulta elämään elämänsä tekojensa
muistojen kanssa ja ottamaan niistä itsenäisesti vastuun.

Norman K. Denzin (1992, 83-84) viittaa "epifaanisilla hetkillä" sellaisiin tapahtumiin ja prosesseihin,
jotka jäsentävät toimijan toimintahorisonttia, itsesuhdetta ja yleensä elämistä merkittävällä tavalla

uuteen muotoon. Kiinnitän huomiota siihen, millaiset kontekstit liittyvät kasvissyönnin aloittamiseen siten, että vegaanit merkityksellistävät näihin liittyneet "eletyt kokemukset"¹³ omaa toimijuuttaan muuttavalla tavalla. Relationaalisen toimijuuden kannalta katsottuna yksilön omaksumat arvot, sitoumukset ja uskomukset ovat kommunikatiivisen toiminnan kautta hankittuja (Keller 1997, 157). Ajallisena olentona toimijalle on tärkeää tietää, miten on tiettyyn tilanteeseen tai elämäntapaan päätyntä (ks. Taylor 1989, 50).

"Kättilöksi valmistumisen jälkeen kävin keväällä 1996 talouskoulun Ruovedellä pienessä koti-/laitos-/maatalousalan oppilaitoksessa. Koulun tilalla oli jonkin verran eläimiä. En käynyt siellä ensimmäistä kertaa navetassa, mutta se vaikutti minuun syvästi. Minusta oli julmaa pitää suurta eläintä kahlehdittuna parsinavettaan, jossa liikkuminen sekä muu lajityyppillinen toiminta on eläimille mahdotonta...Heti talouskoulun jälkeen minulle itselleni tehtiin abortti. Tämä laittoi minut ajattelemaan syvemmin elämän ja kuoleman kysymyksiä, kärsimystä ja elämän ainutkertaisuutta. Tämä kaikki koskee yhtä paljon ihmistä kuin eläintä." (24v)

Kommentista näkyy, kuinka merkittäviin kysymyksiin veganismi on yhteydessä eli kärsimykseen, "elämän ja kuoleman kysymyksiin" ja "elämän ainutkertaisuuteen". Kirjoittaja on kokenut abortin läpikäymisen myötä jotain varsin merkityksellistä, mikä saa talouskoulussa nähdyn ja julmuudeksi tulkittun eläinten kohtelun myötä heränneen syventymisen eksistentiaalisiin kysymyksiin intensivoitumaan. Siten omassa ruumiissa koetut kokemukset ja omakohtaisesti nähty eläinten kohtelu osoittautuvat toimijuutta muokkaaviksi tiedon lähteiksi sen sijaan, että rationalistinen reflektointi olisi kaiken selittävässä roolissa. "Epifaaniset" eletyt kokemukset voivatkin muuttaa ja muotoilla radikaalisti niitä merkityksiä, joita ihmiset antavat itselleen ja elämänprojekteilleen (Denzin 1992, 83).

" Muistaakseni luovuin lihasta aikoinaan nähtyäni koulussa erään oppilaan tuoman videon mikä käsitteli eläinten kohtelua lihantuotannossa, esim. kuljetuksissa ja tehokasvattamoissa." (16v)

¹³ Eletyt kokemukset -käsite on ollut feministisessä kirjallisuudessa ahkeran käsittelyn ja kriittisen tarkastelun kohteena. Keskeistä on esimerkiksi "eletyn kokemuksen" diskursiivisuuden ja lingvistisyyden painottaminen mutta tästä painottamisesta seuraa ongelmia, kuten se, missä määrin kokemuksen kielellistäminen on itseasiassa etukäteen ohjelmoitua ts. hegemonisen diskurssin välittämää ja ohjaamaa. Kysymys "toisin näkemisestä" liittyy myös elettyjen kokemusten problematiikkaan. Miten toisin näkeminen on mahdollista, jos hegemoninen diskurssi määrittelee kielellisen toimijan konstruktioita? (ks. aiheesta tarkemmin esimerkiksi Stone-Mediatore 1998, 116-133).

Mediavälitteinen "silmän politiikka" toimii 1990-luvun länsimaissa eritavalla kuin vielä 1800-luvun englantilaisilla vegetaristeilla, jotka hankkivat omakohtaiset kokemuksensa esimerkiksi teurastamoihin tehdyillä vierailuilla (ks. Kean 1998).

"Joulun 95 kinkun jälkeen keksin, että kokeilen kasvissyöntiä muutaman viikon ajan. Alun intuitiivinen halu olla syömättä lihaa muuttui vakaumukseksi hitaasti ehkä seuraavan puolen vuoden aikana... En kokenut valaistumista mutta ehkä heräämisen." (19v)

Tässä lihansyönnin lopettaminen sijoitetaan sekä kollektiivisen että psykologisen identiteetin kannalta merkittävän juhlapyhän yhteyteen. Lihansyönnin lopettaminen ei ole yksistään tämän tekstin perusteella kuitenkaan tulkittavissa laajemmaksi vastustukseksi suhteessa kulttuurisiin tapoihin ja rituaaleihin. Kinkku on kuitenkin keskeinen suomalaisen joulunvieton ja suvun tai perheen yhteenkokoontumisen sekä sen uusintamisen symboli. Tätä voidaan tulkita siten, että kasvissyönnin merkitykset ulottuvat syvälle elämäntavan rutiineihin ja kasvissyönnillä asetetaan monia itsestäänselvyyksinä pidettyjä sosiaalisen yhteenkuuluvuuden uusintamistapoja vastaan asettamalla niiden perusteet kyseenalaisiksi eli tässä tapauksessa se, että yhteisön uusintamisen perustuminen eläinten hyväksikäyttöön ja uhraamiseen olisi oikeutettua. Esimerkiksi Oikeutta eläimille -järjestön vuoden 1998 julisteessa riitautetaan joulun symboliset ulottuvuudet ihmisyyteiden kannalta suhteessa sikojen asemaan Joulun vietossa. "Hyvä tahto" asetetaan eksplisiittisesti ristiriitaan sikojen saaman kohtelun kanssa.

Kirjoittaja ei artikuloi vegaaniksi ryhtymistään uskonnollisella retoriikalla vaan "valaistumisen" sijaan puhuu neutraalimmin "heräämisestä". Ehkäpä juuri kyseenalaistaakseen kulttuuriseksi itsestäänselvyydeksi muodostuneen ajatuksen siitä, että eläinten hyväksikäyttö on eräs ihmisen kyseenalaistamaton oikeus, jonka taustalle voidaan sijoittaa esimerkiksi kristillinen luomismyytti. Huomionarvoista on myös se, että "herääminen" viittaa sisäisesti koettuun tilaan ja itsen harjoittamaan kulttuuristen kehysten reflektioon, jonka tapahtumakonteksti on luonteeltaan sosiaalinen.

Vegaaniksi ryhtyminen ja eläinten oikeuksista kiinnostuminen voivat liittyä myös alkavaan itsenäistymisprosessiin. Eräs nainen kertoi sosiologian laudaturseminaarissa 9-vuotiaasta tyttärestään, joka ei 7-vuotiaana suostunut lähtemään hänen kanssaan kaupungille, koska hän käytti turkkia. Isälleen samainen itseytensä puolesta toimiva lapsi oli äärimmäisen vihainen tämän tultua onnellisena kotiin ammuttuaan kaksi hirveä. Vanhempiaan järkyttäen tytär syytti isäänsä "murhaajaksi". Arkipäivän tasolla tämä vastustus ilmenee tarrautumisena ruokapöydän antimien kritisoimiseen. Tämä on nuoren tapa osoittaa olevansa moraalinen toimija, jolla on mahdollisuus valita, mitä suuhunsa laittaa. Ruokaan liitetyt merkitykset toimivat siten symbolisena keinona kapinoida vanhempiaan ja muita auktoriteetteja vastaan sekä samalla tehdä distinktiota heihin varsin arkipäiväisellä mutta myös näkyvällä tavalla.

"Ajatus siitä, että lakto-ovovegetarismi on riittämätön tapa vastustaa eläinten käyttöä tehomaaataloudessa, jäi itämään mieleeni. Vegaani minusta tuli jälleen hyvin vähitellen. Ensiksi luovuin nahasta ja liivatteesta, sitten vähä vähältä lopetin esimerkiksi kananmunien ja maitotuotteiden käytön sellaisenaan ja sen jälkeen niiden käytön ruuanvalmistuksessa. Vegaanius on jatkuvaa rajanvetoa. Ajan myötä, noin puolessatoista vuodessa minun veganismini on nyt päässyt aika pysyvään olotilaan. Esimerkiksi en käytä hunajaa tai silkkiä, ja lisäaineet huomioin myös. Sen sijaan kirpputoreilta voin ostaa käytettyjä villavaatteita. Aina tulee myös jotakin uutta, josta on muodostettava oma kanta. Tällä hetkellä pohdin edelleenkin valokuvaamista (filmissä olevan liivatteen takia)." (19v)

Eläinkunnasta peräisin olevia tuotteita tai ainesosia on äärimmäisen monilla aloilla. Valinnanvaran ja navigointimahdollisuuksien myötä itsekullekin vegaanille asettuu myös henkilökohtaisen vegaaniuden toteuttamiseen liittyvä vastuu: tulee määritellä ja toteuttaa itselleen sopiva ja moraalisesti hyväksyttävissä oleva vegaaniuden muoto. Käytänkö kirpputoreilta ostettuja nahkakenkiä? Syönkö hunajaa? Miten suhtaudun valokuvaukseen? Nämä ovat muutamia kysymyksiä, joiden suhteen jokainen joutuu tekemään omia ratkaisujaan. Tällaisten raja-alueen kysymysten myötä vegaanius voidaan määritellä epätäydellisyyden estetiikan toteuttamiseksi. Vegaanius onkin luonteeltaan prosessinomainen elämäntapa (Stepaniak 1998, 2), jossa samanaikaisesti työstetään moraalista toimijuutta. Täydellisen vegaaniuden tavoittelussa on kyse ”tavoittamattoman dialektiikasta” (Ehnrooth) eli sellaisen asian tavoittelemisesta, jota oikeastaan ei voi saavuttaakaan. Tämä tavoittelemisen antaa kuitenkin energiaa ja voimia toiminnan jatkamiseen, koska se nähdään samalla osana hyvän ja mielekkään elämän tavoittelemista.

5.3. MORAALIKOODISTOON LIITTYVÄT KYSYMYKSET

5.3.1. Ruokaan liittyvä moraalikoodi

Ruokaa koskeva moraalikoodi on siinä mielessä olennainen teema, että siinä käsitellään niitä kysymyksiä, joilla tutkimani vegaanit perustelevat elämäntapaansa. Tietyn ruokavalion noudattaminen ja sen eritasoinen merkityksellistäminen on eräs minuustekniikan muoto tai strategia, jolla yksilö voi tuottaa moraalista toimijuuttaan mutta myös suhdettaan muihin ihmisiin sekä luoda yhteisöllisyyttä (ks. Luku 5.4).

Käytännössä kyse on ruokatabuja koskevista näkökannoista, jolloin mielenkiinnon kohteena on se, millaisia merkityksiä vegaanit liittävät ruokaan ja millainen ruoka on heille hyväksyttävää. Näiden pohjalta muodostuu toimijoiden omaksuma ruuan valintaa ohjaava moraalikoodisto, joka määrittää mm.

sitä, mikä on kiellettyä, sallittua tai vaadittua (vrt. Davidson 1986, 228). Veganismiin liittyvä moraalikoodisto on tietysti laaja-alaisempi eikä se siten redusoidu ruokakoodiksi. Muita moraalikoodiston alueita ovat esimerkiksi pukeutumista ja toimintakeinoja säätelevät koodit, joiden käsittelemisen jätän metodisista syistä tutkimukseni ulkopuolelle. Ruoka on kuitenkin keskeisin alue, jonka kanssa vegaanit ovat päivittäin tekemisissä.

“Alussa perustelin kasvissyöntiäni etenkin eettisillä syillä: en halua tuottaa eläimille kärsimystä kun siihen ei lihansyönnin muodossa selvästikään ole syytä. Uskoni siihen, että ihmisellä on itsestäänselvä oikeus käyttää eläimiä mielensä mukaan, alkoi myös horjua.” (19v)

Sartrelaisen näkemyksen mukaan yksilöllä on moraalinen vastuu tehdä valintoja elämässään¹⁴. Yksilöllä on vastuu radikaaleista valinnoista ja lisäksi vastuu valita itsensä sekä omat arvostuksensa. Moraaliset valinnat voivat olla luonteeltaan dilemmoja, joihin ei voi etukäteisiä kriteerejä tai periaatteita määrätä. Yksilön on vain valittava. (Connolly 1991, 107) Valinta tuntuu sitä turhauttavammalta mitä vapaammin sen voi tehdä. Jos valitsemisen keveys on tarpeeksi “painavaa” niin mikä estäisi suorittamasta jatkuvasti uusia valintoja (tai kokeiluja), koska niiltä puuttuisi niitä merkityksellistävä sekä niiden välille laadullisia eroja tuottava painoarvo. Painoarvoton valinta ei jätä toimijaan ja hänen identiteettiinsä mitään jälkeä eikä siihen sisälly sitoutumista. Vapaa valinta on vaihdettavissa toiseen, kun edellinen alkaa ikävyyttämään tai se ei enää tarjoa tyydytystä. (vrt. Bauman 1996, 270) Ollakseen identiteetin kannalta merkityksellinen, valinta ei voi olla tehty keskenään yhtä merkityksettömien vaihtoehtojen välillä. Vaihtoehtojen välillä olevat laadulliset erot ovat eräs ehto ajallisessa mielessä kestäville valinnoille.

Connolly (1991, 7) toteaa Taylorin olevan toki samaa mieltä siinä, että toiminnassa on kyse valinnoista. Dilemma liittyy kuitenkin siihen, että toimija ei tee valintojaan itsensä tekemien arvostusten varassa vaan taustalla vaikuttavat erilaiset “esi-arvostelmien” verkostot ja käsitteelliset kehikot (vrt. Bourdieu), jotka konstituoivat toimijan valintatilannetta ja samalla hänen identiteettiään. Nämä taustatekijät eivät ole itsessään radikaalien valintojen kohteita toimijan kannalta. Tähän liittyy eräs valinnan määritelmällinen ominaisuus: valinta edellyttää “kilpailevia” vaihtoehtoja. Voidaankin kysyä, onko silloin kyse valinnasta lainkaan, jos toimija ei tunne viekoitusta toisia/toista vaihtoehtoa kohtaan? Taylorin näkökulmasta katsottuna tällöin ei puhuta valinnasta. Mistä sitten on kyse?

¹⁴ Sartren klassinen esimerkki on poika, joka joutuu ratkaisemaan sairaan äitinsä hoitamisen ja armeijaan menon väliltä.

Vahvat arvostukset suuntaavat siis toimintaamme ja moraalikoodin konstruoinnista (enemmän tai vähemmän) implisiittisinä tekijöinä. Ne ovat toimintatilanteen kontekstuaalisia tekijöitä, jotka luovat pohjan, jota vasten toimija taas arvioi omia arvostuksiaan. Itsen tekemä valinta ei koskaan ole radikaali, koska sen taustalla on aina toimintaa motivoivia kulttuurisesti muodostettuja ja muodostuneita ajatusrakenteita. Näistä kaikista ajatusmuodoista tai diskursseista toimija ei valintoja tehdessään voi olla vastuussa. (vrt. Connolly 1991, 107-108) Jos nämä taustatekijät ovat luonteeltaan esimerkiksi maailmankuvaan liittyviä vakaumuksia ja “varmuuksia” tai perusta-ajattelun muunnelmia, niin niistä seuraavia tekoja on hyvin hankala pitää enää vapaina valintoina. Ne voivat olla luonteeltaan niin voimakkaita, että toimija ei juurikaan koe valinnanvapautta. Uskoakseni hyvin harvat pitävät valintana olla tappamatta jotain ihmistä ruuakseen.

“Tunnen voivana hyvin, nautin vegaanisesta ruuasta ja ennen muuta tunnen, että toimin nyt ainoalla tavalla, jonka voin itseltäni hyväksyä. Ajatusmaailmani pitäisi muuttua rajusti vastakkaiseen suuntaan ennen kuin ruokailutottumukseni voisivat muuttua.” (19v)

“Toimin nyt ainoalla tavalla, jonka voin itseltäni hyväksyä“ on luontevasti liitettävissä laadullisiin hyvään koskeviin erotteluihin, joiden myötä toimija orientoituu moraalisisessa tilassa pyrkien rakentamaan elämästään merkityksellisen ja elämisen arvoisen. Itselle hyvä pitää sisällään myös moraalisen toisen puolen eli oikeudenmukaisuuteen liittyvän kysymyksenasettelun siitä, miten rakentaa suhteita toisiin. Tässä tapauksessa se tarkoittaa sitä, että myös eläinten elämä nähdään elämisen arvoiseksi elämäksi siinä mielessä, että ihmisellä ei ole sitä oikeus lopettaa kulinaristisiin nautintoihin pelkistyvillä syillä. Omaksuttu elämäntapa edustaa “vahvaa hyvää“ (Taylor 1989, 84), joka jäsentää omaa elämää suhteessa hyvään ja oikeudenmukaisuuteen.

Vegaaniksi ryhtyminen ja sen mukaan eläminen ovat nimenomaisesti vasta ajan myötä vahvistaneet eettistä vakaumusta ja selkiyttäneet ajattelun taustatekijöitä, joista vahvat arvostukset kumpuavat toimintaan orientoivina tekijöinä. Vegaanius on toki valinta mutta sen taustalla olevat vahvat arvostukset ovat kuitenkin ei-valittuja ollessaan luonteeltaan kulttuurisesti konstruoituja¹⁵. Valinnan sijaan voidaan puhua päätöksestä seurata omaa eettistä vakaumusta. Tämän muutama kirjoittaja toikin eksplisiittisesti esiin. Samalla tulee ilmeiseksi, että vegaanius ei ole redusoitavissa pakonomaiseksi tarpeeksi saada jokin identiteetti. Päinvastoin, kyse voi olla varsin harkitusta identiteetin osa-alueesta, jossa moraalilla arvostelmilla on vaihteleva roolinsa. Esimerkiksi terveydellisiä aspekteja painottavan

¹⁵ Klaus Eder (1998) ilmaisisi asian nähtävästi puhumalla “todellisuutta“ koskevista kulttuurisista malleista, joita jokainen yhteisö kehittää ja jotka ohjaa ko. yhteisön tapaa tehdä “todellisuutta“ koskevia havaintoja ja käydä interaktiota sen kanssa.

vegaanin identiteetti ei ole niin voimakkaasti rakentunut moraalisten arvostelmien varaan kuin eettisiä aspekteja painottavalla vegaanilla. Tämä tulikin selkeästi esiin aineistoni kohdalla.

Vegaaniuteen liittyvää henkilökohtaista vakaumusta heijastelee muutaman kirjoittajan käyttämä ilmaisu: “minun veganismini“, joka osaltaan viittaa veganismin luonteeseen absoluuttisia sääntöjä sisältämättömänä elämäntapana “hienosäädön“ tasolle siirryttäessä. Itse kukin noudattaa omaa katsomustaan, vakaumustaan ja luo henkilökohtaisesti merkityksellisen suhteen vegaaniuteen mutta taustalla on toki sääntö, jossa sanoudutaan irti eläinperäisten tuotteiden käyttämisestä oman elämän jokapäiväisessä, yhteiskunnallisesti toteutetussa uusintamisessa.

Jos veganismin eräänä perusteluna on eläinten kokema kärsimys, heidän tuntemiskykynsä, heille määritellyt oikeudet, heidän näkeminen "elämänsä subjekteina" niin miten voi enää olla kyse vain henkilökohtaisesta etiikasta? Eikö tällöin päinvastoin ole osoitettu mitä vakuuttavampia, todellisuuteen viittaavia perusteluja sille, että ihmisellä on moraalinen velvollisuus olla tappamatta eläimiä ruuan saamiseen? Tämä sillä edellytyksellä, että ihminen tulee tietyssä kontekstissa toimeen ilman eläinravintoa ja eläinten moraalista statuksesta päästään riittävään yksimielisyyteen. Ehkäpä tässä lepää normatiivisen veganismin mahdollisuus. Jos eläinten ravinnoksi käyttäminen ei ole fysiologisesti välttämätöntä tai edes tarpeellista, niin eläinten hyväksikäyttö ruuaksi on moraalisesti väärin?

Omaksutut ja yhdessä jaetut arvot muovaavat käsitystämme järkevästä ja hyvästä, tavoittelemisen arvoisesta elämästä¹⁶. Nietzsche (1969, 7) mielestä perustavimman laatuinen kysymys etiikan alueella on “Millaisten elämänehtojen vallitessa hyvä ja paha on määritelty? Myös Kitchen (1999, 45-46) liikkuu samansuuntaisilla linjauksilla pohtiessaan ihmiselämän ja luonnon ”totuuksien” välistä suhdetta. Hyvän elämän projektia ei voi irroittaa ulkoisen luonnon asettamista reunaehdoista. Adamsille (1991, 137) kontingenssin filosofia on tärkeä lähtökohta rakennettaessa eläinetiikkaa osaksi ekofeminismiä. Universaalien väittämien sijaan hän painottaa spesifien ja partikulaaristen kontekstien kautta rakennettavaa eettistä katsantokantaa. Kyse on kontekstuaalisuutta painottava katsontakanta, jossa pyritään eroon pelkkää rationaalisuutta painottavista abstrakteista ja universaaleista väittämistä koskien esimerkiksi “hyvää ja pahaa“ suhteessa eläinten tappamiseen ja/tai syömiseen.

¹⁶ Esimerkiksi Nietzsche oli nimenomaisesti elämänfilosofi, jonka syvyyspsykologinen ulottuvuus oli lähtökohta arvojen kriittiselle tarkastelulle. Hänen psykologinen kyvykkyytensä lepäsi juuri sen oivaltamisessa, että arvot ovat ihmisen elämän kannalta äärimmäisen keskeisiä, uudelleenarvioimisen arvoisia.

"Ja minusta ei ole väärin syödä eläimiä, koska sehän on ollut aikojen alusta ihmisille välttämätöntä. Mutta silloin jokainen metsästi itse tarvitsemansa määrän, eivätkä kohdelleet eläimiä huonosti kasvattamalla niitä huonoissa oloissa tai kuljettamalla niitä ahtaissa autoissa, vaan nämä eläimet saivat kasvaa rauhassa metsissään ja ihminen metsästi sen määrän minkä tarvitsi, ei yhtään enempää ja käytti kaiken siitä. Hukkaan ei mennyt lihaa eikä nahkaa. Ja eläin sai elää kunniallisen ja onnellisen elämän." (16v)

Tässä kirjoittaja työstää kontekstuaalisuutta painottavaa kuvaa veganismista. Eläinten syömistä ei nähdä moraalisesti vääräksi toiminnaksi sanan abstraktissa ja universalistisessa mielessä. Tuntevien olentojen syöminen katsotaan siten oikeutetuksi, mikäli se on välttämätöntä ja niihin suhtaudutaan tietyllä kunnioituksella sekä annetaan niiden elää "kunniallinen ja onnellinen elämä". Riittääkö kärsimiskykyisyys, jolloin (tietyillä) eläimillä voidaan katsoa olevan myös omaa elämää koskevia intressejä, tekemään veganismista moraalisesti velvoittavan elämäntavan? Vai saako moraalisubjektivismi ruuan valinnan suhteen tarpeeksi paljon epäsuoraa tukea moraalikoodien diversiteetistä?

"Tätä kirjoittaessani huomaan, että koen entistä vahvemmin eläimen tappamisen "vääräksi", tapahtuipa se onnellisen tai onnettoman elämän päätteeksi. Koen, että eläimen oikeus omaan elämään on vahvempi kuin esimerkiksi ihmisen intressi saada lihaa. Tämä on helppo todeta varsinkin silloin, kun ihminen voi tulla toimeen myös kasvisravinnolla." (19v)

Kirjoittaja ilmaisee aluksi sen, miten kirjoittaminen on tapa tuottaa omaa toimijuuttaan kirjoittamisen muodossa. Kirjoittaminen näyttäytyy sekä sisäisenä dialogina että kommunikaationa, oman itsen tuottamisena kirjoituksen lukijalle. Toiseksi hän sitoutuu kategoriseen vegaaniuteen eli ottaa kannan, jonka mukaan eläimen tappaminen/uhraaminen ihmisen ruuaksi ja hedonistisen, lihan nauttimisen intressin tyydyttämiseksi on väärin. Edes eläinten onnellinen elämä ei oikeuta niiden käyttämistä ruuaksi. Tämä ajatus kuitenkin problematisoidaan viittaamalla fysiologisiin kysymyksiin. Eläimen tappamisen toteaminen (moraalisesti) vääräksi on helppoa, "kun ihminen voi tulla toimeen myös kasvisravinnolla." Siten hän implisiittisesti antaa ymmärtää, että eläinten tappaminen ruuaksi voisi olla moraalisesti perusteltua, mikäli fysiologiset tai ympäristölliset tekijät niin vaativat. Sen sijaan pelkkä ihmisen intressi tai halu saada lihaa ei riittäisi perusteluksi eläimen tappamiseksi ruuaksi.

"Vegaaniuden ohella minulle ovat tärkeitä myös muut oikeudenmukaisuus- ja ihmisestä puhuttaessa tasa-arvokysymykset. Esimerkiksi ruokaa ostaessani on yhtä luonnollista miettiä tuotteen valmistukseen osallistuneita ihmisiä ja yrityksiä kuin sitä, onko tuote vegaaninen ja ekologisesti järkevä...Vegaanius on kuin osa peruspakettia, sitä aatemaailmaa ja niitä arvoja, jotka minä koen tärkeäksi." (19v)

Ruokaan liittyvä moraalikoodisto täydentyy näkemyksillä muista oikeudenmukaisuuteen ja tasa-arvoon liittyvistä kysymyksistä. Moraalisten periaatteiden kohteiksi nostetaan myös ihmiset ja siten moraaliseen toimijuuteen liittyä moraalisen suhteen rakentaminen sekä ihmisiin että eläimiin. Ruokaan on muodostettu henkilökohtainen suhde, johon sisältyy terveydelliset, ekologiset, poliittiset ja moraaliset aspektit. On luontevaa arvella, että vegaanin identiteetti on luonteeltaan suhteellisen pysyvä mutta kuten ylläolevasta sitaatista jo käy ilmi, niin sitä ei voi kuitenkaan redusoida ja totalisoida vegaaniseksi.

Yhtäkaikki, "vegaanius osana peruspakettia" -ajattelu antaa selkeästi ymmärtää, että veganismissa ei ole kyse vain "rehujen popsimisesta" vaan se liittyy osana toimijan elämäntapaan, joka pitää sisällään myös paljon muuta, kuten vaikkapa kriittisen asenteen instrumentaalisen voiton/tappion -logiikan mukaan toimivaa taloutta kohtaan. Veganismi ei ole suinkaan ainoa viitekehys, joka jäsentää toimintaa mutta onko se kuitenkin tärkein ja vakavin, on vaikeampi kysymys. Ehkäpä tämä "peruspaketti", josta vegaanius on siis osa, toimii "hyvän elämän" analogiana ja kuvastelee toimijan sisäänsä rakentamaa filosofiaa.

5.3.1.1. Moraalikoodin kontekstuaalisista perusteluista

"Nykyiset tehokasvattamot sen sijaan ovat vain pelkkää tuskaa ja kidutusta eläimille. Tämän takia minusta on väärin syödä näitä eläimiä, ja niin kauan kuin näitä "eläintehtaita" on, aion minä pysyä elämäntapavalinnassani... Voihan tietysti olla, että jollakin tasolla yhteiskunnallakin oli osansa muutokseeni, ehkäpä juuri se miten nykyään surutta eläimiä kohdellaan vain ruokana ihmisille, ei omina yksilöinä." (16v)

Eläintehtaat, joissa voidaan tuottaa satoja ellei tuhansia eläimiä kerrallaan ovat nimenomaan modernin teknologian mahdollistamia jättimäisiä tuotantolaitoksia. Siellä eläinten kontrolli ja hallinta on viety modernien oppien mukaiseen loogiseen päätepisteeseensä. Vastaavasti teurastamot ovat toimintatehokkuudeltaan optimoituja modernin yhteiskunnan päivittäisen uusintamisen kannalta välttämättömiä taloudellisia toimijoita. Tarvitaan lainsäädäntöä ja julkista valvontaa, joilla asetetaan kriteerit eettisesti kestäväälle eläinten kasvatukselle. Tämä on tosin (fundamentalistisen) eläinoikeusfilosofian vastainen positio, jossa kielletään systemaattisesti kaikkien lajien käyttö ruuaksi tai muuten ihmisen hyödyksi.

Modernina¹⁷ aikana teurastus on piilotettu teurastamoihin, joista lautasille tuleva liha ei enää millään tavalla ulkoisesti muistuta elävästä eläimestä. Hampurilainen on tämän käytännön selkein manifestoituma. (Eder 1996, 98-99 ja Adams 1991) Teurastamot sijaitsivat vielä 1800-luvun Englannissa kaupungeissa mutta "sivilisoitumisprosessin" myötä teurastamot siirrettiin kaupunkien ulkopuolelle kasvavan protestoinnin myötä, minkä taustalla oli ihmisten järkyttyneisyys eläinten epäinhimillisestä kohtelusta (ks. esim Kean 1998 ja Adams 1990). Tämä on osa laajempaa yhteiskuntien sivilisoimista, jossa kaikki epämiellyttävä, järkyttävä ja "pahaa tunnelmaa" aiheuttava siirretään yhteiskunnallisen ja julkisen tilan takamaastoon (vrt. Elias 1978).

Kyse on osaltaan modernin aikakauden ja modernien toimijoiden sensitiivisyyden kasvusta kärsimystä kohtaan. Teurastamokonteksti huomioiden voidaankin epäillä, että kyse on paremminkin halusta sulkea silmät ja tukkia korvat kärsimykseltä kuin niinkään siitä, että kärsimyksen lopettamisen eteen tehtäisiin jotain. Analogisesti teurastamoiden siirtymiselle kaupunkien ulkopuolelle, moderni maailma on samanaikaisesti käynyt läpi julkisten teloitusten siirtämisen syvälle vankiloiden seinien sisälle. (vrt. Taylor 1989, 13) Amnesty International edustaa tällaisen, yksilöihin kohdistuvien julmien rangaistustoimenpiteiden kieltämistä ajavaa kulttuurista linjaa. Modernin vegetarismien "perustajan" Henry Saltin näkemys oli, että eläinten alistamista ei voi erottaa ihmislajin sisällä ilmenevistä Toiseuksien alistamisesta (Benton 1993, 19). Filosofisesta "lajilojaalisuuden" perspektiivistä käsin tarkasteltuna tällainen positio on tietysti perustelematon ilman tarkentavia erotteluja eläinten vapautuksen ja sanotaan vaikkapa naisten vapautusliikkeen välillä. (ks. keskustelu aiheesta Benton 1993, 9-12) Tuotantoeläimet on alistettu intensiiviselle "reifikoitumiselle", systemaattiselle ulossulkemiselle tuntevien olentojen tai puhumattakaan oikeuksia omaavien "elämänsä subjektien" kategoriasta.

¹⁷ Aiheeni kannalta on mielenkiintoista havaita kahden modernin yhteiskunnan ikonin genealogia. Jeremy Bentham, joka aikoinaan lanseerasi Panoptikon -käsitteen yhteiskuntatieteisiin (ks. Foucault 1978; Rabinow 1984, 18-20), otti mallin ihmisruumiiden täydelliseen kontrolloimiseen esimerkiksi tilallisten järjestelyiden kautta toteutettuna, Ranskan kuninkaan eläintarhasta, jossa eläinten kontrollointi ja valvonta oli viety äärimilleen. Vastaavasti teollisen modernin keskeinen keksintö, joka on parhaiten tunnettu Fordin tehtailta, eli liukuhihna, otettiin "alunperin" käyttöön nimenomaisesti teurastamoissa. Teurastamoissa liukuhihnaa käytettiin eläinten ruumiiden silpomiseen ja hävittämiseen poissaoleviksi referenteiksi kun taas Fordin tehtaissa työntekijät valjastettiin liukuhinnan ääreen päinvastaiseen tehtävään, autojen kasaamiseen ja kokoonpanoon. (Adams 1990, Kean 1998) Modernin yhteiskunnan tavat hallita ihmisten ruumiita ovat siten saaneet esikuvansa tavoista hallita, esineellistää ja teurastaa eläimiä. Esimerkiksi Adamsin väite on se, että liukuhinnan ääreen asetettu työntekijä vieraantuu työstään ja itsestään samoin kuin teurastamotyöntekijä joutuu esineellistäessään eläimet esineellistämään myös itsensä. Yksisilmäisen foucaultilaisen tulkinnan mukaan moderni yhteiskunta näyttäytyy panoptisena, ihmistä dehumanisoivana totaliteettina jossa yksilö on sisäistänyt kurin lähteen itseensä (vrt. Hoy 1986).

"Kun nykyään perustelen vegaaniuttani, otan esille useimmiten tuotantoeläinten huonon kohtelun ja ihmisten ja eläinten vääristyneen suhteen, jossa eläimet alistetaan täysin tavaran asemaan..." (19v)

Kirjoittaja pyrkii määrittelemään normatiivisia perusteita sille, miksi veganistinen elämäntapa modernissa yhteiskunnassa on parempi tai oikeampi kuin eläinten jokapäiväiselle hyväksikäytölle perustuva elämäntapa. Ilman normatiivisia perusteita toiminnalle on vaikea asettaa diskursiivisesti osoitettua suuntaa tai tavoitteita. (vrt. Hoy 1986, 8-9) Näiden normatiivisten perustojen myötä mahdollistuu modernissa vallitsevan eläinten yhteiskunnallisen aseman kritisointi. Tällaisen kritiikin perustan moraalisen toimijuutensa pohjavarustukseksi kirjoittaja löytää siis ihmisten ja eläinten vääristyneestä suhteesta. Tämä asymmetrinen suhde saa hänen mielestään "eläintehtaissa" tuotettujen tuotantoeläinten kohdalla äärimmäisen muotonsa, jossa "eläimet alistetaan täysin tavaran asemaan". Mutta miksi se olisi väärin? Koska vegaaniudessa eläimet mielletään eläviksi olennoiksi, joilla on oikeus lajinmukaiseen elämään ja niille kuuluvan moraalisen statuksen vuoksi kivun ja kärsimyksen tuottaminen on moraalisesti kestämätöntä.

"Torjunta-aineille vastustuskykyiset tuhoeläimet ja antibiooteille resistenssit mikrobit tulevat lisääntymään ja niiden torjunta vaikeutumaan, elämä on liian epäluonnollista... Vegaanius vähentää eläinten kärsimyksiä, pienentää todennäköisyyttä sairastua nk. elintasosairauksiin ja eräisiin eläinperäisiin sairauksiin (mm. "hullun lehmäntauti")" (24v)

Kirjoittaja nostaa esille veganismin tarkastelun yhteydessä ja korostaessa sen terveydellistä ulottuvuutta EU:ta ravistelleen maatalouspoliittisen ja ravintopoliittisen, riskiyhteiskuntakeskusteluun liittyneen kysymyksen eli ns. hullun lehmän taudin (ks. esimerkiksi Massa 1998, 189). On uskottavaa, että kyseinen lehmien joukkoteurastukseen johtanut asia on vaikuttanut positiivisella tavalla myös kasvissyönnin leviämiseen varsinkin Britanniassa. Tyypillisenä riskiyhteiskunnan ongelmana kyse ei kuitenkaan ole vain terveydellisistä tekijöistä vaan tapahtumalla on ollut myös psyykkiset ja poliittiset vaikutuksensa. Epävarmuuden tunteen lisääntyminen ruokaan liittyen on yksi sellainen. Kyse on yhtäkaikki varsin merkittävästä asiasta sillä ihmisen (ruumiillinen, psyykinen ja sosiaalinen olento) perusoikeutena voidaan hyvällä syyllä pitää ruumiillista turvallisuutta. Ellei ihmisellä ole tätä oikeutta, niin on vaikea kuvitella minkään muunkaan oikeuden tosiasiallista toteutumista yhteiskunnallisessa elämässä. Niinpä myös oikeus turvalliseen, puhtaaseen, omien arvojen mukaisesti tuotettuun ja terveelliseen ruokaan on eräs perustavanlaatuisista ihmisoikeuksista.

Tässä asiassa on keskeistä kansalaisten tuntema luottamus erilaisia moderneja yhteiskunnallisia instituutioita kohtaan ja sitä kautta kyse on myös valtakoneistojen legitimiisyydestä. Mieltäessämme ns. hullun lehmän taudin tyypilliseksi modernin yhteiskunnan riskiksi voimme puolustaa sitä argumenttia,

että modernin yhteiskunnan toimintalogiikka tarkoittamattomine seurauksineen on pitänyt ja pitää sisällään laajenevan veganismin siemenen. Moderni kontrollikoneisto ei kykene täydellisesti ohjaamaan ja suuntaamaan ihmisten elämismaailmoja haluamaansa suuntaan vaan tuottaa omalla toiminnallaan itseään vastustavia yksilöllisiä ja yhteiskunnallisia tendenssejä. Vegaanius on yksi tapa subjektiviteetin tasolla reagoida yhteiskunnallisesti tuotettuihin yksilöiden ruumista ja identiteettiä uhkaaviin riskeihin. Voidaan puhua myös riskiyhteiskunnan elämänpolitiikasta, jonka kontekstina on globaalinen ekologinen kriisi (Massa 1998, 191).

"Veganismini lähtee suurelta osin siitä, että lihan syöminen ja käyttäminen on turhaa. Uskon siihen, että minun lihan mausta saamani nautinto (toisin kuin monet vegaanit, olen aina pitänyt lihasta - tai ainakin myönnän sen) on paljon pienempi kuin sen tuottamiseen vaadittu kärsimys... On minun velvollisuuteni länsimaisena ihmisenä miettiä tekojeni seurauksia." (21v)

Turhuusargumentin voidaan itse asiassa ajatella syventävän kärsimysargumenttia. Turhuusargumentin tarkoituksena on sanoa, että eläinten tappaminen ruoaksi ja siitä aiheutuva kärsimys on turhaa ja tarpeetonta. Oikeastaan juuri tämä tarpeettomuus on syynä siihen, miksi kärsimyksen aiheuttamista pidetään moraalisesti vääränä tekona. Tämän vakuuttuneisuuden taustalla on taas vegaanien käsitykset arvoista ja tosiasioista, jotka poikkeavat sekaravintoa käyttävien ihmisten tavoista hahmottaa maailmaa. (vrt. Lagerspetz 1997, 143) Erilaisen hahmottamistavan myötä tarkasteltavana olevasta asiasta tai tilanteesta sukeutuu moraalinen tilanne, jossa ihmisellä on mahdollisuus tehdä "valintoja". Keskeistä on yhtäkaikki se, että tämä valintaprosessi/päätösprosessi on sidottu aina tiettyyn partikulaariseen kontekstiinsa, joka luo reunaehdot harkinnan varaiselle toiminnalle.

"Se (tarkoitus pyhittää keinot -ajattelu) olisi yksisilmäisyyttä, johon en halua taipua niin vegaanina kuin ihmisenä muutenkaan. Sanonnasta ei siis ole mielestäni miksikään yleispäteväksi ohjeeksi. Yleensä todellisen elämän todelliset tilanteet ovat niin monisyisiä, että tuollaisen ohjenuoran noudattaminen ei hyvää lupaille." (19-v)

Vetoaminen ja dogmaattinen pidättäytyminen "universaaleihin oikeudenmukaisuuden periaatteisiin, joita ei mikään laki tai ihmisten mielipide vahvista tai kumoa, ne vain ovat" näyttäytyi niiden houkuttelevuudesta huolimatta 19-vuotiaalle vegaanille vältettävältä "yksisilmäisyydeltä". Näin nimenomaisesti silloin, kun se liittyy "tarkoitus pyhittää keinot" -metaforan mukaiseen suoraan laittomaan toimintaan. Tilanne on kuitenkin hänelle ambivalentti ja hän suhtautuukin "eläinoikeustaistelijoihin" suuremmalla ymmärryksellä kuin pelkästään sopimuksenvaraisiin, ihmisten säätämiin lakeihin vetoavaan "laitonta toimintaa vastustavaan puoleen." Keskeistä hänen huomioissaan on myös se, että eri osapuolet liikkuvat argumentaatioissaan "eri sfääreissä"; toiset pidättäytyvät

pelkästään laissa ja toiset vetoavat universaaleihin sääntöihin. Osapuolten perustelut nojaavat erilaisiin logiikoihin, jolloin rakentavan kommunikaation mahdollisuus jää herkästi varsin minimaaliseksi. Myös 24-vuotias vegaani piti ko. metaforaa epäonnistuneena eikä hyväksynyt ”rikollisuutta” keinoksi ”ajaa oikeutta”. Sen sijaan hän korosti yksilötasolta lähtevän vaikuttamisen tärkeyttä. Nuorin eli 16-vuotias kirjoittaja suhtautui sinällään positiivisesti ko. metaforaan jatkaen pohdiskeluaan kuitenkin seuraavalla tavalla.

“Kunhan vain usein liiankin rajut keinot eivät peitä sitä tarkoitusta allensa, tee hyvästä tarkoituksesta negatiiviselta tuntuva...Mutta varmasti lopulta tarkoitukseen ei enää pyhitä keinoja kun keinot menevät jo liian pitkälle, satutetaan ihmisiä tai eläimiä...Vegaanina tämä lausahdus (“Tarkoitus pyhittää keinot”) ei sitten taas sinänsä merkitse mitään...koska tarkoituksen (joka on veganismi: eläinten säästäminen kärsimyksiltä) toteuttamiseen käytettävät keinot (ruokailutottumusten muuttaminen, joidenkin tavaroiden kokonaan pois jättäminen, esim. nahan) eivät selittelyä, saati sitten pyhittämistä kaipaa. Eihän siinä tehdä kenellekään tai millekään paha.”

Eri aikoina erilaisissa kulttuureissa ihmiset voivat omaksua samoja sääntöjä mutta eri syistä johtuen. Kyse on siis siitä, miltä perustalta moraalikoodin avulla saa ”otteen“ itsestä. (Davidson 1986, 228) Lyhyesti ilmaisten voidaan todeta, että pythagoralaisten omaksuma sielunvaellusoppi vegetarismiin ohjaavana taustatekijänä on varsin erilainen syy kuin moderneissa yhteiskunnissa harjoitetun veganismin taustat.

5.3.2. Ruumiillisuus ja itsen moraalinen ohjaaminen

Tiukka pitäytyminen Foucault`n tieto/valta konseptiossa johtaa eräiden arvioiden mukaan vain kyvyttömyyteen toteuttaa vallan vastustamista (Habermas 1987, 238-265; Hoy 1986). Ruumiin sosiologialla on kuitenkin toinenkin tehtävä Foucault`sta perspektiivistä. Tällöin kyse on siitä, miten ruumiillinen toimija voi vastustaa repressoivia käytäntöjä ja tuottaa toimijuuttaan. Tällöin ruumis nähdään vastustuksen ja yhteiskunnallisen muutoksen lähteeksi sekä esteettiseksi projektiksi, jolla tavoitellaan harmoniaa ja tasapainoa, mikä katsotaan ensi askeleeksi kohti poliittista aktivoitumista (Schneirov & Geczik 1998). Tämän tausta-ajatuksena on, että toimija voi näin pyrkiä tuottamaan erilaista kulttuurista koodistoa keskittymällä itsen esteettiseen projektiin. Siten arkipäivään liitettyllä esteettisyydellä on poliittista potentiaalia ja ruumis näyttää resurssilta, joka ohjaa ihmiset vastustuksen tielle (Schneirov & Geczik 1998, 437). Tätä kautta tulee ymmärretyksi mm. se ajatus, että veganismi on ensimmäinen eettinen askel tiellä kohti eläinten oikeuksien huomioimista. Vegaaniruumiin moraalisen ja yhteiskunnallisen pyrkimyksenä on osoittaa moraalista autonomiaa suhteessa vallitseviin yhteiskunnallisiin käytäntöihin (vrt. Curtin 1992). Yhteiskuntatieteellisestä

perspektiivistä ruumis ei näyttäytykään biologisena objektina vaan sekä sosiaalisesti tuotetuksi että moraalisen toimijuuden tuottamisen lähtökohtana.

Moderneissa terveystuokaliikkeissä, jotka ovat luonteeltaan populistisia ja kytköksissä ekologiseen liikkeeseen, oman ruumiin kontrolli on keskeisessä roolissa. Tällä pyritään paluttamaan moraalinen auktoriteetti takaisin toimijalle. Tieteen ja teknologian kehittyminen ovat tehneet mahdottomaksi enää kontrolloida itsenäisesti syödyn ruuan sisältöä. Ihmisten on vain luotettava modernien instituutioiden arvostelukykyyn ja asiantuntevuuteen ruokaan liittyvissä kysymyksissä. (ks. Gronow 1997, 121)

Luottamuspula moderneihin instituutioihin ja asiantuntijajärjestelmiin tuli tutkimuksessani siten esiin, että kaksi kirjoittajaa mainitsi noudattamassaan ruokavaliossa tärkeäksi kriteeriksi sen, että itse voi kontrolloida syömisensä sisältöjä. Tähän pyritään ostamalla suomalaista ruokaa, luomutuotantoa ja mahdollisimman paljon raaka-aineita pitkälle jalostettujen ruokavalmisteiden sijaan.

Miten vegaanit ruumiillisina toimijoina soveltavat ja varioivat omaksuttua moraalikoodia? Ruumis ja sen sisään otettava ruoka on veganismin yhteydessä itsensähallitsemisen keskeinen substanssi ja moraalisen toimijuuden tuottamisen väline. Tätä kautta tulee ymmärrettäväksi myös vegaanien tapa korostaa henkilökohtaisen moraalin tärkeyttä. Ruumiillisena toimijana en voi kieltää moraalista vastuutani ja toisaalta ruumiillisuus rajoittaa moraalisten ideaalien aktuaalistamismahdollisuuksia.

"Ruumiin tarpeet asettavat rajoituksensa vapaana liitävälle mielelle. Vegaanina voin ajatella tämän merkitsevän sitä, että koska minulla on aineellinen ruumis, joka vie tilaa ja jolla on monenlaisia materiaalisia tarpeita, en koskaan täysin saavuta mieleni mukaista täydellistä vegaaniutta." (19v)

Kirjoittaja havaitsee reflektionsa kautta "moraalisen ihanteensa" pakenevan omaa tosiasiallista olemisen tapansa. Hän näkee ruumiillisuutensa vegaanisen utopian saavuttamisen rajoitteena ja vastahankana. Ruumiillinen olemisen tekee mahdottomaksi täydellisen väkivallattomuuden etiikan noudattamisen ja seuraamisen käytännön tasolla. Se voi olla vain ideaalinen projektio, suunnan näyttäjä ja toimintaan motivoiva periaate. "Puhdasoppinen" veganismi on henkisen itsetyöstön kontekstissa mahdollista saavuttaa mutta käytäntö osoittaa sen mahdottomaksi.

Gronow (1997, 122) toteaa veganismia sivuten modernien terveystuokaliikkeiden "mielenkiintoisen opetuksen" liittyvän siihen, että niiden kannattajien ajatukset pyörivät jatkuvasti syömisessä ja ruoassa. He tarkkailevat, testaavat, kontrolloivat ja muuntavat syömistottumuksiaan käyttäen standardeina omaksumiaan kyseenalaistamattomia elämänohjeita, kuten esimerkiksi vain elävän ravinnon tai kasvisruokien käyttämistä ruokavaliossa.

Ihminen kuuluu "välttämättömyyden valtakuntaan" väistämättömästi. Ekologinen näkemys, jonka mukaan mikä tahansa ihmisyhteisö joutuu selviytymään ympäristön asettamista resurssirajoitteista ja jätteiden ongelmasta, pyrkii nimenomaisesti osoittamaan tämän "välttämättömyyden valtakunnan" välttämättömyyden (Benton 1996, 35). Samalla tavalla vegaani joutuu tulemaan toimeen "aineellisen ruumiinsa" kanssa, "joka vie tilaa ja jolla monenlaisia materiaalisia tarpeita". Tämä merkitsee sitä, että "mielen mukaista täydellistä vegaaniutta" ei voi koskaan aktuaalisesti toteuttaa elävänä kehollisena olentona. Elämän totaalinen pasifointi voi olla kaunis ajatus mutta tuskin toteutettavissa, olipa kyse sitten ihmisten ja eläinten välisistä suhteista saatikka ihmisten keskinäisistä suhteista. Muodon ja sisällön antaminen omalle elämälle pitää sisällään väkivallan (fyysinen, rakenteellinen tai symbolinen) elementin ja tämän vuoksi tarvitsemme moraalista, jolla pyrimme rajoittamaan harjoitetun väkivallan laatua ja määrää. Vapauduttuaan täydellisyyden estetiikan mukaisesta vegaanikitschistä toimija vapautuu myös pakkomielteeksikin mahdollisesti muokkautuvasta puhtauden ja moraalisen ylemmyyden tavoittelusta.

Guither (1998, 120) mieltää vegetaristit eri muodoissaan heterogeeniseksi ryhmäksi sen suhteen, miten he toteuttavat uskomuksiaan päivittäisen elämän käytännöissä. Vaikka ARM! (Animal Rights Movement) onkin sitoutunut vegaaniseen ruokavalioon niin yleisesti myönnetään se, että nykyisten olosuhteiden vallitessa tiukka veganismi on äärimmäisen vaikeaa ellei mahdotonta toteuttaa/saavuttaa. Ryhmä painottaa, että äärimmäisestä pidättäytymisestä eläinkunnan tuotteista saattaa tulla pakkomielle ja egoistinen kysymys, jolla tähdätään henkilökohtaiseen puhtauteen eikä enää niinkään eläinten vapauttamiseen. ARM! tekee siten normatiivisen kannanoton sen suhteen, mistä veganismissa tulisi olla kyse. Eli ei itsepintaisesta takertumisesta oman ruumiin puhtauteen vaan toimintahorisontin laajentamisesta pelkän "kasvissyönnin" tuolle puolen eli kansalaisaktiivisuuden ja poliittisen toiminnan suuntaan.

Curtinin (1992, 131) mukaan on valitettavaa pyrkiä tekemään vegetarismista moraalisesti puhdasta, täydelliseen väkivallattomuuteen perustuvaa oppia. Kontekstuaalisessa moraalisisessa vegetarismissa ei ole kyse absoluuttisen väkivallattomuuden ja moraaliseen tilaan hakeutumisesta vaan moraalista suunnasta kohti vähäisempää väkivaltaa, mikä pyrkimys on uusinnettava joka päivä; lopullista ratkaisua ei ole eikä voi olla muuta kuin puhtaan ruumiittomuuden muodossa. Esimerkiksi autonomisuuden ideaalin saavuttaminen kestää ihmiseltä useita vuosia eikä sitä välttämättä saavuteta koskaan. Ja vaikka tämä tila olisikin saavutettu, niin uudet elämäntilanteet haastavat sen pysyvyyden aina uudelleen. Keskeistä on tietää se, minne olen menossa tai mikä on suuntani, jolla tavoittelen ajatusmaailmaani jäsentävää hyvän elämän ideaalia tai "superhyvän" osa-aluetta (vrt. Taylor 1989, 47).

Tässä tutkimuksessa itsen moraalisisessa ohjaamisessa on kyse etäisyydenotosta omaan elämäntapaan, sen taustalla oleviin arvostuksiin ja uskomuksiin eli miten vegaanit ohjaavat itseään suhteessa vegaaniseen moraalikoodiin. Itsekriittisen toimijan tulee arvioida ja perustella omia näkemyksiään ehkäpä myös kyseenalaistaen toimintakoodiston mielekkyyden. Autonomia ei ole vain itsehallintaa eli kykyä kontrolloida omaa elämää tekemällä valintoja. Lisäksi tarvitaan kyky reflektoida kriittisesti omaksumansa toiminnan perusteita eli kyseenalaistaa oma tiettyssä kulttuurisessa kontekstissa rakentunut ja rakennettu moraalikoodisto (Keller 1997, 154-155).

"En halua, että vegaaniudesta tulee minulle jokin normi tai dogmi, jota noudatan ajattelematta. Kyselen itseltäni jatkuvasti, mikä on järkevää ja miksi toimin niin kuin toimin. Joskus vastaukset yllättävät."
(19v)

Tässä sitaatissa kirjoittaja tuo esiin ei-mekaanisen suhteensa vegaaniuteen. Asioita ei haluta ottaa ulkoapäin annettuina faktoina vaan niihin halutaan luoda henkilökohtaisesti mielekäs suhde, jossa jätetään ovi auki myös kontingenssille ja häivähdykselle "eettisestä epävarmuudesta" (Bauman 1996, 45). Kirjoittaja antaa ymmärtää, että vegaaniuden rakentaminen ei ole suinkaan mikään suoraviivainen, yksioikoinen ja itsestäänselvä lineaarinen prosessi vaan vaatii työstämistä ja joskus joutuu hämmästelemään oman toiminnan perusteita. Moraalisen toimijuuden kannalta kyse on itsemääräämisestä eli autonomisuudesta suhteessa omaan toimintaan. Ellei ihmisellä ole tiettyä vapautta toimintansa suhteen, häntä on vaikea pitää pätevänä moraalisenä toimijana. Modernissa yhteiskunnassa toimijaan kohdistuu vaatimus "katsoa uudelleen" eli kyseenalaistaa vahvojen arvostusten mielekkyys tai pätevyys¹⁸. (vrt. Connolly 1991, 109)

"Minulla on mielipiteeni, mutta olen silti kaikkea muuta kuin fanaatikko, niin kuin kaikkien "ääriliikkeiden" edustajien kuvittelisi yleensä olevan. Olen aika lailla oman tieni kulkija. Muita vegaaneja en lähipiiristäni tunne. Oman vakaumukseni tuon esiin vain pakottavassa tilanteessa. Tavattoman syvällinen pohdiskelija en ole. Olen kantani kerran luonut enkä sitä jatkuvasti uudelleen arvioi." (24v)

Jotkut käyttävät enemmän aikaa toimintansa reflektointiin kuin toiset, jotka rakentavat oman toimintakehikkonsa ja sitä määrittävän ajattelumaailman nopeammin. Heille kysymys saattaa olla siitä,

¹⁸ Taylorin ajatus vahvoista arvostuksista prosessina, joka sisältää transsendentin totuuden vastaanottamisen (Connolly 1991, 110), on selkeästi yhdistettävissä hänen katoliseen taustaansa. Syvimmät ja samalla vaikeimmin artikuloitavissa olevat arvostukset ovat Taylorille juuri Jumalaa koskevia.

että tehdyt johtopäätökset “tuntuvat oikeilta“ tai pohdinta päättyy, koska johtopäätösten ei enää uskota omaksutusta “kannasta“ enää mihinkään muuttuvan. (ks. Magill 1997, 73) Kirjoittaja ei aseta samassa mielessä vakaumustaan jatkuvan harkinnan alaisuuteen kuin edellinen kirjoittaja. Siten Baumanin (1996, 45) esiin nostama ajatus postmodernista eettisen epävarmuuden oikeuttajana ei vaikuta täysin vakuuttavalta vaan modernimpi tapa konstruoida omaa identiteettiä vahvojen arvostusten välityksellä elää myös itsestään tietoisiksi tullessa modernissa. Mutta perustan vahvoille arvostuksille sekä identiteetille tässä tapauksessa tarjoaa mieluumminkin Jumalan olemassaolon kieltäminen (kts. luku 5.6.2). Taylor sitä vastoin nostaa nimenomaisesti - mutta varovaisesti - Jumalan minuuden lähteeksi ja modernin merkityskadon “kilpailukykyisimmäksi” pelastajaksi (kts. Kitchen 1999).

Ruumiillisuuden perspektiivistä aineistoni poikkeustapaus oli 24-vuotias nainen, joka ilmoitti sairastaneensa lievän anorexian ennen vegaaniksi ryhtymistään, eikä se siten muodosta osaa hänen vegaaniudesta. Risto Heiskala (1996, 221-222) viittaa ruumiillisuuden problematiikkaan kirjoittaessaan ihmisten tekemistä virhepaikannoksista sen suhteen, mikä on kulloinkin mielekäs muuttamisen kohde. Klassinen esimerkki on vedota rakenteellisen työttömyyden oloissa ihmisten psyykkisiin ominaisuuksiin työttömyyttä selittävänä tekijänä. Aiheeni kannalta mielenkiintoisempi esimerkki on se Heiskalan esittämä ajatus, että “ympäristön saastuneisuus ja hallitsemattomuus“ yhteiskunnan luontosuhteen tasoissa ilmiöinä paikannetaan ihmisten ruumiiseen. Ahdistusta ja puhtauden kaipuuta työstetään oman ruumiin kultivoinnilla, kontrollilla ja terveysintoiluna, jotka ilmenevät patologisissa muodoissaan anoreksian ja bulimian kaltaisina syömishäiriöinä. Ympäristökysymyksiin liittyvä yhteiskunnallinen kriisi toistetaan oman ruumiin tasolla, josta tehdään kriisin “ratkaisun näyttämö“, vaikka tosiasiallisesti ongelmat vaatisivatkin aivan eritasoisen “näyttämön“. Äärimilleen viety oman ruumiin estetisointi ja identiteetin takerruttaminen ihoon ovat dietetiikan patologisia muotoja.

5.4. MORAALINEN EETOS

5.4.1. Autenttisuuden tavoittelua

Tässä osiossa tarkastelen sitä, millainen eetos tutkimieni naisvegaanien moraalisen toimijuuden taustalla vaikuttaa heidän tuottamiensa tekstien perusteella olevan. Itsemuokkaamisen voi ymmärtää esteettisenä projektina, jolloin ihminen näyttäytyy taideteoksena, jota itse kukin omilla käytännöillään ja tekniikoillaan muokkaa tiettyyn muotoon. Esteettisellä itsemuokkauksella voi olla kuitenkin myös eettinen ulottuvuutensa, jolloin toimija työstää omia arvostuksiaan, uskomuksiaan ja moraalisia periaatteitaan.

“...ei vegaanius ole mikään pelastustie. On toki kyse luopumisesta, mutta luopuminen ei ole vain tie johonkin henkilökohtaiseen onneen. Lihansyönnin lopettamisen syyt liittyvät lihaan, sen tuottamiseen ja eläinten väärään kohteluun. Se liittyy toki oman moraalin mukaan elämiseen ja tätä kautta omaan henkiseen hyvinvointiin, mutta se ei ole väline tavoiteltaessa jotakin ulkopuolista päämäärää kuten jumalan kaltaiseksi tulemista.” (19v)

Lähtökohtana veganismille ylläolevalla kirjoittajalla on “eläinten väärä kohtelu”, jolloin veganismi näyttäytyy moraalisesti oikeana tapana toimia, koska eläimet ovat moraalisesti merkityksellisiä olentoja. Samalla vegaanius merkitsee pyrkimystä tavoitella henkistä hyvinvointia ja siten se on myös itsen kannalta järkevää. Veganismia voikin perustella sekä eläinten kannalta että ihmisen kannalta painotettaessa esimerkiksi päivittäisen kasvisruokavalion terveydellisiä etuja.

Päivittäiset kulinaristiset rituaalit toimivat keinona asettaa “omat” eettiset ihanteet osaksi subjektiviteettia ts. kultivoida itseään ja elää ne käytännön tasolla todeksi. Samalla muodostetaan välittämisen etiikan mukainen toiminnallinen positio suhteessa eläimiin. Näin perinteinen moraalifilosofinen ongelma oikeasta toiminnasta ja itsetoteutus koskettavat toistensa rajoja sulautumatta toisiinsa. Toiminnalle annetaan “omaa moraalialia” laajemmat perusteet viittaamalla eläinten epäoikeudenmukaiseen kohteluun. Vastaavalla tavalla stoalaisten itsekurissa ei pitänyt olla kyse itsetyytyväisestä vetäytymisestä omaan nurkkaan vaan julkiseen elämään tai itseä laajempiin merkitysrakenteisiin ja yhteiskunnallisiin käytäntöihin osallistumisesta. Autenttisuus eli rehellisen itsesuhteen mukaan eläminen pyritään yhdistämään normatiivisemmin perusteltuun eettiseen vakaumukseen sen sijaan, että hyväksytään “helppohintaisena relativismina” (Taylor 1995, 44) ilmenevä eettinen kanta.

"Minun on miltei mahdotonta toimia, ellen ole varma motiiveistani ja siitä, että olen toimimassa oikein. Milloinpa sellaista täydellistä varmuutta saavuttaisi. Yritän etsiä erilaisia tapoja vaikuttaa ja toimia, ja toivon vielä löytäväni jotain "omaa."(19v)

Perinteiset modernin moraalifilosofian kysymykset oikeasta toiminnasta ja sen motiiveista tai periaatteista näyttäytyvät ylläolevan kirjoittajan itseidentiteetin kannalta hyvin tärkeiltä. Ehkäpä toimintaa liiallisessakin mielessä rajoittavilta pohdiskelun ja reflektoinnin aiheilta? Toisaalta jos taustalla ovat vahvat arvostukset niin niiden kyseenalaistaminen niiden ei-täydellisen artikuloitavuuden vuoksi onkin juuri moraalille agentille asetettavissa oleva vaatimus. Yhtä kaikki kyse on oman toiminnan suuntaamisesta moraalisesti oikeaan suuntaan itsestä katsottuna eli "punaisen langan löytämisestä" identiteettiä rakenteistavalle toimijuudelle.

Samainen kirjoittaja toteaa myös etsivänsä “jotain omaa”, henkilökohtaisesti mielekästä ja juuri itselle sopivaa tapaa toimia arvomaailmansa kannalta johdonmukaisella tavalla. Tällainen tapa lähestyä omaa toimijuutta liittyy juuri autenttisuuden etiikan tavoitteluun, jonka keskiössä on “aidon moraalisen yhteyden” hankkiminen itseän. Tämän autenttisuuden esteenä Taylor (1995, 56-57) näkee mm. ylpeyden, joka voi moraalitunteiden kannalta merkitä myös syyllisyyteen liittyvien tunteiden painamista pois mielestä. Tätä kautta myös oikeudenmukaisuuteen liittyvät teemat olisivat vaarassa rapautua itsekeskeisyydeksi. Autenttisuudessa kuulemme oman sisäisen äänemme, jolla voi olla erilaisia lähteitä. Autenttinen toiminta on tämän sisäisen dialogin ulkoistamista. Sisäisen äänen kuunteleminen on keino ohjata omaa toimintaa sekä asettaa sille tavoitteita. Moraalitunteiden kuunteleminen on “aitouden ja ehjyyden” kannalta siten merkittävässä asemassa. Moraalitunteiden kuuntelemisen taustalle kyseinen kirjoittaja ei aseta Jumalan ääntä vaan sisäisyytensä (vrt. Taylor 1995).

Esimerkiksi Augustinus käytti ilmaisua “minun Jumalani” puhuessaan suhteestaan Jumalaan. Hänelle uskossa oli kyse hyvin henkilökohtaisesta asiasta (kts. Taylor 1995), joka ei redusoitunut vain vanhoihin siveysoppeihin. Vastaavalla tavalla vegaanit rakentavat vegaaniuteensa henkilökohtaista suhdetta puhuessaan “minun veganismistani”. Vegaanisesta suuntautumisesta tai elämäntavasta pyritään tekstuaalisesti tuottamaan minun suuntautumiseni. Kuten Taylor (1995, 109-110) toteaa, niin ihminen voi ja nimenomaisesti toteuttaa itseään silloin, kun hän suuntautuu tietyllä tavalla itsensä ulkopuolelle, kuten esimerkiksi kannattaessaan jotain tiettyä poliittista aatetta mutta myös palvellessaan Jumalaa. Samanaikaisesti on kyse kuitenkin myös tietyn tyyppisen itsesuhteen rakentamisesta.

Relativismista irtisanoutuva autenttisuus merkitsee myös muiden moraalisesti merkityksellisten olentojen huomioonottamista eikä pelkkää ekspressiivistä individualismia tai itsekeskeisyyteen vajoavaa narsismia. Autenttisuuden etiikka pitää sisällään myös ajatuksen modernista toimijasta, joka on vastuussa itsestään ja velvollinen tekemään moraalisesti vastuullisia päätöksiä (Taylor 1995). Tässä suhteessa ja tällä tasolla pysyttäessä myös itsestä välittäminen tai itsestä huolehtiminen on osa autenttisuuden etiikkaa, jossa toimijan eräs moraalinen ulottuvuus on kyky pitää huolta itsestä ruumiillisena olentona¹⁹. Itsetoteutuksen ihanteen taustalla on moraaliperiaate, joka vaatii rehellisyyttä itseä kohtaan. Modernin toimijan taustalla vaikuttava romanttinen suuntaus on tuonut mukanaan erilaisuuden ja ainutlaatuisuuden kunnioittamisen, jolla on seurauksensa myös modernille moraaliteetille. Subjektiiivisen moraalikäsitteen, ei-normatiivisia perusteita hakevan ajattelutavan mukaisesti “omista arvoista” kiinnipitämistä pidettiin varsin merkittävänä tekijä toimijuuden kannalta:

¹⁹ Tämä erotuksena Foucaultin huoli itsestä -tematiikkaan, koska hän ei tarkastellut toimijan moraalisia velvollisuuksia itseään kohtaan vaan itsesuhteiden enemmän tai vähemmän kompleksista luonnetta.

"Tärkeintä vain on, että jokaisella on omat arvonsa ja niistä pitää pitää kiinni." (16v)

Ihmisellä täytyy olla viitekehys ja horisontti, joiden "sisällä" elämme elämäämme ja jotka tekevät elämästämme järkevän itsellemme. Taylorin näkemyksen mukaan inhimillinen toimijuus on mahdotonta ilman toimintaa strukturoivaa horisonttia. Tällä hän viittaa siihen, että nämä vahvat horisontit (ja niiden taustalla olevat periaatteet tai vakaumukset) ovat konstitutiivisia ihmisen identiteetin kannalta. (Taylor 1989, 27) Myös "omien arvojen" voidaan sanoa olevan ankkuroituneita näihin, yksittäisen toimijan taustalla oleviin horisontteihin. Sinällään toiminnan perustaminen "omiin arvoihin" ei tarjoa kovinkaan vakuuttavia mahdollisuuksia kritisoida toisten toimintaa.

"En...todellakaan kuvittele (enää), että veganismini pelastaisi koko maailman. Kasvissyöntini alkuvaiheessa sitä tosin kulki sädekehä pään päällä, muita parempana ja siten, kuin muka olisi tajunnut vihdoon elämän tarkoituksen. Tällainen ylpeys meni kyllä aika pian ohi." (21 v)

Kirjoittaja ei aseta itseään moraaliseen aristokratiaan veganisminsa takia. Myös omaan eettiseen valintaan liittyvä ylpeys on ajan myötä mennyt ohi ja "sädekehäkään" ei enää loista oman pään ympärillä. Identiteetin muuttamisessa voi olla Taylorin (1986, 96) mielestä kyse siirtymisestä lähemmäs totuutta tai virheellisten elämänmallien korjaamisesta. Tai se voi ilmetä ajatuksena "elämän tarkoituksen löytämisestä". Kirjoittajalle tämä "totuuden" lähestyminen ja itsen näkeminen "muita parempana" oli ollut vegaaniuden alkuaikoina totta mutta ajan myötä tapahtunut asioiden laaja-alaisempi tarkastelu on näyttänyt vegaaniuden itsessään maailman pelastamisen perspektiivistä turhalta itsekeskeisyydeltä. Narratiivisesti tarkasteltuna vegaanius vaikuttaisi pitävän sisällään ajallisen siirtymän idealistisuudesta ja moraalisesta ylemmyydestä kohti realistisempaa ja suvaitsevaisempaa asennetta. Tähän narratiiviin liittyvä keskeinen ongelma on se, milloin vakaumuksellisuus alkaa rapautua ja veganismi muuttuukin vegetarismiksi? Vegetarismi ponnistaa toki samoista lähtökohdista kuin veganismi mutta siinä ei olla toiminnan tasolla niin vakaumuksellisen ehdottomia. Vai säilyykö vakaumus absoluuttiseen puhtauteen perustuvasta ja kaikkiin elämän alueisiin yhdistetystä "vegaani-kitschistä" irrottautumisen jälkeenkin?

5.4.2. Askeettinen minuustekniikka

Kuluttamisen perspektiivistä veganismi näyttäytyy eräänä kontrolloidun ja moraalisen itsesuhteen luomisen strategiana. Askeesia ei tarvitse kristillisessä mielessä nähdä vain itsen kieltämisenä vaan osana itsemuokkauksen prosessia, joka osaltaan tarjoaa eväät itsesuhteen sijaan myös suhteen luomiselle toisiin. Foucault'lle (ks. Scott 1990, 90) askeesi merkitsee ajattelun aktiviteettia ja itsen vapauttamista erilaisten yhteiskunnallisesti tuotettujen tiedonmuotojen vaikutuksista käyttäytymiseen eli annetun tiedon kyseenalaistamista. Tavoitteena on oman olemisntavan muuttaminen erilaisten

minuustekniikoiden avulla. On siis huomioitava, että viittaa askeesilla tutkimuksessani toimintaa ohjaavien arvostusten muokkaamiseen enkä halujen kaikkinaiseen kuolettamiseen.

“Nuorempana...uskoin joidenkin itämaisten uskojen tapaan, että asketismilla päästäisiin jollekin korkeammalle tietoisuuden tasolle, jossain määrin mystifioin kasvisyöntiä/asketismia, nykyään pyrin suhtautumaan asioihin rationaalisemmin.” (24v)

Vegaaniuden taustalle herkästi projisoitavissa oleva oletus romanttisesta vastaliikkeestä suhteessa välineelliseen järkeen “luonnollisen elämän“ kaipuineen saa toki vastakaikua myös tämän tutkimuksen kohdalla. Mitään “anti-rationalismi“ leimaa ei kuitenkaan ole perusteltua vegaaniuteen liittää. Tämä on todettavissa jo vegaaniuteen liitettyjen argumentaatioiden perusteella. Mystisen näkemyksen korostaminen ei ole mitenkään keskeistä mutta väkivallattomuuden ideaali on vahvana taustalla ja tässä mielessä veganismi kantaa utopian siementä (vrt. Eder 1993, 103-104).

Asketismissa "...pari ideaa on saatava häviämättömäksi, aina läsnäolevaksi, unohtumattomaksi, piintyneeksi, jotta nämä piintyneet sitten hypnotisoisivat koko hermoston ja älyllisen järjestelmän-ja askeettiset menetelmät ja elämänmuodot ovat väline, joiden avulla nuo ideat voi irrottaa kaikkien muiden kilpailevien ideoiden yhteydestä, tehdä ne unohtumattomiksi." (Nietzsche 1969, 52)

Eivätkö nämä Nietzschen mainitsemat “pari ideaa” vaikuta tiettyssä mielessä juuri Taylorin esittelemiltä vahvoilta arvostuksilta, koska tavoitteena on niiden irrottaminen ”kaikkien muiden kilpailevien ideoiden yhteydestä” eli laadullisten erottelujen tekeminen. Toisaalta näiden ”parin idean” yhteys myös Foucault`hon vaikuttaa ilmeiseltä. Mitä muutakaan ”askeettiset menetelmät ja elämänmuodot” ovat kuin erilaisia minuustekniikoita tai dietetiikan muotoja. Veganismissa nämä ideat ja menetelmät elävät rinnakkain muodostaen siitä eläinaktiivisuuden elämäntavallisen pohjavirtauksen. Ideoiden ja toiminnan järjestelmänä veganismi on sokeaa ilman toiminnan taustalla vaikuttavia laadullisia erotteluja oikean ja väärän välillä sekä toisaalta tyhjää ”sympaamista” ilman moraalisia arvostuksia heijastavaa toiminnallista ulottuvuutta. Useiden vegaanien kohdalla voidaan ajatella “kärsimyksen vähentämisen” olevan se keskeinen moraaliperiaate, joka ohjaa itsen toteuttamiseen liittyvää hedonismia (kts. luku 5.4.3).

Lisäksi askeetikko ei pidä Nietzschen mukaan ulkomaailmaa ja siinä tapahtuvia muutoksia merkityksellisinä oman toimintansa suhteen. "Ideoista" tulee universalisointeja, jotka määräävät toimijan maailmassa olemisen tapaa. Gronowin (1997, 119) tulkinnan mukaan Nietzschen askeetikon proseduurit ja harjoitukset johtavat ko. ideoiden/ideaalien absolutisointiin ja tekevät niiden seuraamisesta automaattisen ja kyseenalaistamattoman prosessin. Ruokaan keskittymisestä voi siten

Gronowin mukaan tulla yksilön elämän kannalta tärkein harrastus ja keino saavuttaa elämänsä ylin moraalinen tavoite. Tähän on lisättävissä vielä se, että samalla toimija voi katkaista suhteensa ulkomaailmaan ja toteuttaa vain omaa puhdasoppisuuttaan. Tällöin on potentiaalisesti luisuttu asketismin myötä jo lähelle fundamentalismia, mikäli nietzscheläisesti määritellyn asketismin taustalla ovat myös toimintaa strukturoivat ja “liian tosissaan“ otetut vahvat arvostukset. Toisessa yhteydessä Gronow (1998) määrittelee veganismin fundamentaaliseksi käytännöksi, joka perustuu orjalliseen normatiivisen ruokavalion noudattamiseen. Tällainen näkemys näyttyy varsin yksipuoliselta ja vääristyneeltä vaikkapa jo tutkimieni vegaanien kirjoitelmien perusteella. Tämä sen vuoksi, että Gronow ei lainkaan huomioi vegaaniuteen liittyviä moraalisia aspektoja ja toiminnan taustalla vaikuttavia eettisiä ihanteita.

"Askeetikkojen lihankidutus, kaikesta mielihyvää tuottavasta luopuminen oli osa ruumiin kahleista irrottautumisesta. Olen huomannut, että jotkut yhteiskuntatieteilijät...ovat olleet näkevinään jotakin tämänkaltaista veganismissa, tässä kieltäytyksen ja luopumisen filosofiassa. Mielestäni tämä käsitys on enemmän väärä kuin oikea, vaikka jotakin samankaltaisuutta ainakin ensisilmäyksellä onkin havaittavissa... Veganismissa luopuminen ei ole itsetarkoituksellista eikä sen ole tarkoitus tuottaa mielipahaa. Ei veganismi ole rangaistus." (19v)

Kirjoittaja pohtii omaa suhdettaan askeettisuuteen, kieltäytyksen ja luopumisen filosofiaan. Hän myöntää, että äkkiseltään sillä voisikin olla yhteytensä veganismiin, sitä määrittävänä tekijänä ja moraalista toimijuutta kuvastavana elementtinä. Hän kuitenkin kyseenalaistaa tämän näkemyksen ensinnäkin sillä perusteella, että lihansyönnin lopettaminen olisi jotenkin “itsetarkoituksellista“ ja toiseksi siksi, että kyse ei ole mistään itsen rankaisemisesta. Siten hänelle kyse ei ole mistään patologisen syyllisyyden sovittamisesta rangaistuksen muodossa.

"...omalta kohdaltani vegaaniuteen liittyy kiinteästi ja ehdottomasti kahvista, tupakasta, alkoholista ja muista päihteistä kieltäytyminen. Ne ovat terveydelle haitallisia, aiheuttavat riippuvuutta ja vievät viljelyalaa muilta ravinnoksi kelpaavilta kasveilta." (24v)

Addiktioista eroon pyrkiminen on eräs tapa rakentaa oman elämän hallintaa ja siten kyse on osaltaan myös itsen kultivoinnista ja toimijuuden rakentamisesta. Kirjoittajan perusteluissa on mukana myös ekologis-humanistiset syyt eli se, että esim. kahvin ja tupakan viljeleminen vie “viljelyalaa muilta ravinnoksi kelpaavilta kasveilta.“ Monien mielestä kieltäytyminen “kahvista, tupakasta, alkoholista...” merkitsee epäilemättä eräänlaista askeettisuutta ja ainakin vaihtoehtoista elämäntapaa.

Mestrovicin (1998, 162, 186-187) mielestä modernit agentit ovat suhteellisen uudenmuotoisen sosiaalisen ja yksilöllisen patologian kourissa. Hänelle se näyttäytyy anomiana, jota määrittää loputtoman haluamisen tauti, tyydyttämätön himoitseminen ja "helytymätön" kulutus. Näitä kaikkia merkkejä hän pitää osoituksina toimijan heikentyneestä henkilökohtaisesta vapautumisesta ja vahvistumisesta koska ne orjuuttavat hänet pakkomielleille. Tämän jatkuvan uudelleen alkamisen ja haluamisen taustalla hän näkee modernin ihmisen ja yhteiskunnan harhaisen uskon tietoisuuden ja reflektiivisyyden vapauttavaan voimaan tradition ja addiktioiden vallasta. Mitä enemmän ihminen hankkii tietoa uusista asioista, tutustuu uutuuksiin ja kasvattaa tietoisuuttaan ympäröivästä todellisuudesta niin sitä enemmän hän siihen pakonomaisesti takertuu orjuuttaen itseään.

" Olen yrittänyt minimoida kuluttamisen merkityksen elämässäni. Nykyään sanotaan, että jopa ihmisten sosiaalinen elämä on kuluttamista. Tai että ihmiset voivat lohduttaa itseään ostamalla jotakin mukavaa...Minä en halua omasta elämästäni sellaista, en siksi, että se on minusta epätervettä, enkä siksi, että se on ekologisesti kestäväntöntä... Haen elämälleni muuta sisältöä luonnosta, kirjoista, musiikista ja ihmissuhteista. Tällä tiellä koen vieläkin olevani alussa, mutta se tuntuu hyvältä, tunnen olevani oikeilla jäljillä...Uskon, että länsimaisen materiaalisen hyvinvoinnin kokeminen on edesauttanut siirtymistäni vegaaniksi ja vakaumukselliseksi nuukailijaksi. Kokemani perusteella tiedän hyvin, ettei materia tuo onnea. Olen jo kokenut miltä tuntuu, kun saa uuden vempaimen, ei tarvitse enää haluta kännykkää. Vegaanius saattaa olla reaktio kulutusturtumista vastaan ja jonkin aidomman etsintää...toteaisin (hiukan omahyväisesti) kulutushysterian kokemisen antaneen perspektiiviä, jonka vegaanit ja muut ekohipparit ovat osanneet käyttää hyödykseen." (19v)

Kirjoituksissa esiintyy erilaisiakin näkemyksiä kuluttamisesta. Kulutukseen ja erityisesti palvelujen kuluttamiseen saatettiin suhtautua varsin positiivisesti ja kuluttamisen sfääristä haettiin hedonistista mielihyvää. Samanaikaisesti toimintaa kuitenkin jäsentää myös ekologisuus kriteerit mutta niitä ei viedä askeettisuuden asteelle saakka. Kirjoittaja ei myöskään tunne syyllisyyttä hedonistisista nautinnoistaan. Vegaaninkin on "luvallista" nauttia elämästä ja erilaisista hyödykkeistä.

"Täytyy myös tunnustaa, että pidän suuresti kuluttamisesta -tosin erityisesti palvelujen kuluttamisesta- ja uudet tavarat ja "tavaramaailmassa" kuljeskelu tuottavat minulle mielihyvää. Tavoite on tietenkin elää mahdollisimman ekologisesti, mutta mikään askeetikko en tosiaankaan ole." (21v)

Itsekurin teemalla viitataan aineistossani niin ruumiilliseen, moraaliseen kuin älylliseenkin puoleen. Itsekurista ei kuitenkaan tehdä askeettista päämäärää vaan "väline" oman elämäntavan ja siihen liittyvien tavoitteiden toteuttamiseksi. Seuraavaksi siteerattavan kirjoittajan tapa painottaa itsekurin merkityksellisyyttä liittyy hänen kohdallaan nähtävästi juuri siihen, että hän "myönsi" pitävänsä lihasta,

josta pidättäytyminen siten vaatii tahdonponnistuksia. Muille kirjoittajille itsekurin teema oli vieraampi, eivätkä he myöskään kirjoittaneet pitävänsä lihan mausta. Päinvastoin, lihan kerrottiin herättävän kuvottavuutta ja vastenmielisyyttä, eikä eräs kirjoittaja sitä laskenut enää ruuaksi ollenkaan. Tämän eron taustalla voi olla lihasta pitävän kirjoittajan "humanistinen" taustakehys. Hänelle vegaanius ei välttämättä ole niin keskeinen tekijä identiteetin kannalta kuin muille. Heille vegaanisesta periaatteesta on muodostunut jo enemmän ruumiiseen kirjoitettu tapa tai tottumus, jota ei enää tarvitse niin voimakkaasti koulia ja muistuttaa. Myös Lupton (1996) toteaa vegetarismien muuttuneen erään tutkittavansa kohdalla nimenomaisesti tavaksi/tottumukseksi.

"Eniten minua kyllä kiusaa sellaiset ihmiset, jotka kovasti kannattavat kasvissyöntiä ja ihailevat vegaanista elämäntapaa, mutta ovat liian itsekurittomia ja laiskoja ryhtymään itse kasvissyöjiksi. Tietämättömyys voi olla jonkinlainen tekosyy, älyllinen ja moraalinen velttous ei koskaan." (21v)

Kirjoittaja painottaa voimakkaasti itsekurin merkitystä toimijuuden kannalta tarkasteltuna. Vahvaluonteisuuden vastakohdaksi asetetaan "älyllisenä ja moraalisenä velttoutena" ilmenevä itsekurittomuus, joka voi sinällään pitää sisällään ymmärtävän ja hyväntahtoisen suhtautumisen vegaaniuteen mutta toiminnallisella tasolla heikkoluonteinen on kirjoittajan mukaan kyvytön seuraamaan arvostamaansa ideaa. Vegaanisen ruokavalion ja elämäntavan noudattaminen voi vaatia itsekontrollia ja omien halujen rajoittamista. Siten modernia toimijaa karakterisoiva ja Romantiikan perinteestä ponnistava itseilmaisun elementti jää toteutumatta (vrt. Falk 1994, 36-37). Tämä vaikuttaa kuitenkin liian yksioikoiselta tulkinnalta, sillä on muistettava, että hienosäädön tasolla vegaaniudessa jätetään itsekunkin päätettäväksi, mihin vetää rajansa sekä syömisen että pukeutumisen suhteen. Vegaaniuskin antaa pelivaraa eikä siinä kielletä elämästä nauttimista. Päinvastoin, ruuan tarjoamat nautinnot otetaan ilolla vastaan.

5.4.3. Eettistä hedonismia

Tutkimieni vegaanien moraalisen toimijuuden työstämisen taustalla vaikuttaa siis olevan pyrkimys mahdollisimman rehelliseen itsesuhteeseen. Tämän itsesuhteen määreitä voidaan tarkastella luomalla katsaus askeettisten käytäntöjen sijaan myös eettisen hedonismien suuntaan. Hedonismi -teeman välityksellä eteemme avautuu varsin erinäköinen maisema vegaaniudesta kuin arvioimalla pelkästään vegaanien toimijuutta askeettisuuden tai autenttisuuden eetoksen perspektiivistä.

"Vasta sen jälkeen kun olin jo ryhtynyt vegaaniksi ja näin ollen tutkiskellut enemmän asioita ja vegaaniruokavaihtoehtoja, se alkoi vetää minua enemmän puoleensa. Ruuat olivat minusta paljon enemmän puoleensa vetäviä tuoreutensa, erilaisuutensa ja moraalisuutensa takia. Hassua minusta oli

se, että itsekään en ollut tiennyt aiemmin, miten voin korvat monia ruokia paljon paremmalla vaihtoehdolla, esim. maidon soijamaidolla, kananmunan jauhoilla taikinoissa ym. ja että miten monipuolista se on, paljon monipuolisempaa mitä sekaravinto mielestäni...Minä siis ainakin todella rakastan vegaaniruokaa." (16v)

Hedonismi on vanha teema problematisoitaessa hyveellistä ja kunnollista elämää. Modernissa yhteiskunnassa hedonismi on saanut laajempia merkityksiä kuluttamisen yhteyteen liitettynä. Modernin kuluttajan ajatellaan ensisijaisesti olevan mielihyvää hakeva hedonisti, joka on funktionaalinen myös markkinatalousjärjestelmän kannalta. Hedonismin yhteyteen on liitetty myös narsistinen persoonallisuustyyppe. Askeettisuuden ja hedonismin on ajateltu olevan toisilleen vastakkaisia. Lisäksi hedonismin on ajateltu olevan moraalista sisällöistä tyhjentynyttä mielihyvän tavoittelua. (vrt. Gronow 1997, 2) Ajatus asketismin ja hedonismin yhteensovittamattomuudesta saattaa olla kuitenkin vain näennäistä. Esimerkiksi veganismin kontekstissa voitaisiin ajatella, että itsekuri ja tärkeimmistä eettisistä ihanteista kiinnipitäminen nimenomaisesti lisäävät nautintoa ja mielihyvää, jonka vegaani saa vegaanisesta ruokavaliostaan. Onhan sen noudattamisen eteen nähty ainakin jonkin verran vaivaa, jolloin sen nauttiminen näyttäytyy myös arvokkaana. Lisäksi nautintoa ja omaksutun ruokavaliion "puoleensa vetävyyttä" lisäävät niiden "tuoreus, erilaisuus, monipuolisuus ja moraalisuus."

Tuoreus liittyy läheisesti terveellisyteen, josta onkin sanottu tulleen modernin kuluttajan "superarvo". Kiinnostuneisuus ruuan ravinnollisiin arvoihin liittyy epäilemättä modernin tieteen laajentuneeseen rooliin "oikean" ruuan määrittelijänä. (ks. Gronow 1997, 114) Toisaalta terveysaspektin voidaan ajatella liittyvän yhteiskunnalliseen ilmapiiriin, jossa ihmisiltä vaaditaan tulosvastuullisuutta ja korostetaan itsekurin moraalista merkitystä joustavan roolinsa sisäistäneen palkkatyöntekijän määreenä.

Kuluttamisen perspektiivistä vegaaniseen ruokaan liittyy paljon identiteettiarvoa eli sen avulla tuotetaan paitsi moraalista toimijuutta niin myös sosiaalista identiteettiä ja sosiaalisessa tilassa erottautumista (ks. Gronow 1997, 5). Tällöin ruuan kuluttaminen näyttäytyy kommunikaationa, jossa viestitään itseä koskevaa tietoa. Samanaikaisesti veganismi on modernin gastronomian mukaisen "normaalin" ruokahierarkian ylösalaisin kääntämistä. Naispuolisten vegaanien tekstit viestittävät, että hedonistista nautintoa on löydettävissä myös muualta kuin kulttuurisesti pitkälle jalostetun ruoan piiristä. Makua voidaankin pitää sekä esteettisenä että moraalisenä kategoriana (ks. Gronow 1997, 12).

24-vuotiaalle kirjoittajalle ruuassa oli tärkeintä sen vegaanisuus sekä toisaalta ravinnon tarpeen tyydytys. Hän arvosti ruokailuun liittyvää stressittömyyttä sekä rauhallisuutta. Tämän vuoksi hän ilmaisi olevansa kiireisenä työpäivänä mieluummin nälässä kuin ahmien suoritumassa kulinaristisesta toimituksesta. Hän uskoi ruualla olevan vaikutusta terveyteen. Kasvisruualla hän ajatteli olevan mielialaa rauhoittavan

ja sotaisuutta vähentävän vaikutuksen koska tällöin ei ravinnontuotannossa tarvitse tappaa tai ajatella toisen lajin olevan toista arvokkaampi. Kaikkein tärkeimpänä seikkana hän piti kohtuudessa pysymistä ja ruuan rakastamista. Myös ruuan esteettinen puoli on hänelle tärkeää, vaikka hän ei aina siihen jaksakaan kiinnittää huomiota.

Campbellin (1987, 215) näkemys itsekeskeisen hedonismien ja altruistisen idealismin keskinäisyhteydestä ei aineistoni valossa vaikuta erityisen onnistuneelta. Mielihyvää ja nautintoa ei kirjoittajilla seuraa katumusharjoituksia, joilla oma "puhtaus" pitäisi osoittaa ja todistaa. Omat ideaalit tiedostetaan mutta niihin suhtaudutaan realistisesti. Oma ruumiillisuus estää saavuttamasta mielen mukaista vegaanista paratiisia. Mutta siitä ei kanneta ahdistavaa syyllisyyttä. Päinvastoin:

"Ruoka merkitsee minulle välttämätöntä nautintoa...hyvässä seurassa koen halua yrittää saada yhteisiä kulinaarisia nautintoja erikoisemmista kasviksista, pähkinöistä tai uusista yhdistelmistä." (38v)

Toisaalta samainen kirjoittaja toteaa ruokailun jäävän joskus "toissijaiseen asemaan", kun rinnalla on muuta kiinnostavaa tekemistä. Tällöin hän yrittää "vain selviytyä ruokailusta helposti" ja "välttämätöntä nautintoa" tavoitellen. Ruokailun suhteen hänen tulevaisuudentoiveensa on taloudenhoitaja, jonka vastuulle ruuan varsinainen toteutus pääsääntöisesti jäisi. Toiselta puolen tarkasteltuna hänen toiveensa koskettavat nimenomaisesti terveellisten ja luonnonmukaisten ruokien suosion kasvua.

Ruoka ei ole myöskään tutkimilleni vegaaneille päivittäinen pakkomielle, addiktio syömishäiriön mielessä. Kuten 24-vuotias vegaani asian kiteyttää: "...en elä syödäkseni vaan syön elääkseni." Ruokaan liitetyt arvot ja merkitykset tekevät osaltaan elämästä merkityksellisen ja tyydyttävän, jota uusinnetaan jokapäiväisillä kulinaristisilla nautinnoilla. Näin "elämän mitättömät asiat" (Dreyfuss 1998) voivat tehdä elämästä mielekkään ja lisäksi ne voivat tarjota tunteen omasta tarpeellisuudesta sekä merkityksestä osana laajempaa kokonaisuutta kuten esimerkiksi eläinten puolesta tapahtuvaa yhteiskunnallista toimintaa.

"Kuten mille tahansa asialle omistautuminen, myös ruoan kanssa puuhastelu ja vaivannäkö poikii ihan erityisen suhteen asiaan. Ja vaikka vegaanius koskee montaa muutakin asiaa kuin ruokaa, on näistä asioista kuitenkin ruoka läsnä melkein jatkuvasti ja saa siksi tärkeän roolin. Juuri ruoka tuo mielestäni sen tunteen, että vaikutan toiminnallani. Joka suupala on kannanotto." (19v)

Vegaaniuteen kuuluu siten vahva hedonistinen ulottuvuutensa, joka yhdistyy myötätuntoon ja välittämiseen muita tuntevia olentoja kohtaan. Eläimille halutaan antaa mahdollisuus elämisen arvoiseen elämään ja perusoikeus fyysiseen turvallisuuteen. Veganismissa näyttääkin tämän rajallisen tutkimuksen

valossa olevan keskeisempää eettisesti motivoitunut hedonismi ja mielihyvän tavoittelu kulinarististen rutiinien avulla kuin ruumiillisuuden kieltäminen tai askeettinen luopumisen filosofia. Eettinen ulottuvuus rakentuu keskeisesti elämistä välittämisen kautta mutta sen taustalla on myös laajempi kehys, kuten tietoisuus henkilökohtaisesta vastuusta länsimaisena ihmisenä.

On aiheellista huomioida se Campbellin esittämä (1987, 76) näkemys, että moderni hedonismi perustuu ajatukselle yksilön itsekontrollista ja toisaalta hänen harjoittamastaan ulkoisten stimulusten kontrolloimisesta. Stimulusten kontrolli tapahtuu nimenomaisesti niihin liitettyjen, kuten esimerkiksi vahvojen arvostusten kautta jäsenyiden, merkitysten välityksellä. Campbellin mukaan toimija pyrkii merkityksenannoillaan saattamaan maailman hallittavaksi merkitykselliseksi kokonaisuudeksi, josta hän sitten "valitsee" itselleen sopivan osaston nautittavaksi. Toimija saa hedonistista mielihyvää paitsi maukkaasta ja esteettisesti hyvän maun mukaisesta ruoasta niin myös harjoittamansa itsekontrollin ja "omista arvoista kiinnipitämisen" kautta. Tästä perspektiivistä jako vastakohtaisesti ymmärrettyihin askeettiseen ruuanvalintaan, jota ohjaa työkyvystä huolehtiminen, terveys ja sairauden välttäminen ja toisaalta hedonistiseen ruuanvalintaan, jonka määreinä taas ovat mielihyvä ruuan syömisestä ja tarpeiden välitön tyydytys, vaikuttaa pitkälti perustelemattomalta (ks. Prättälä 1989, 51). Tekstuaalisessa aineistossani ne esiintyvät rinnakkain eikä suinkaan toistensa suhteen yhteensovittamattomina logiikkoina.

On huomioitava, että veganismi on luonteeltaan sosiaalinen ilmiö eikä ole palautettavissa biologiaan tai psykologiaan. Tällöin on ilmeistä, että veganismin eri tasoisessa kuvailussa tai selittämisessä ei voi tukeutua psykologisiin tai biologisiin käsitekehikoihin vaan veganismin "haltuunotto" vaatii ennen kaikkea sosiaalisten käsitteiden kautta jäsenyvää tarkastelua. Moraalisen toimijuuden kannalta eräs olennainen elementti on myös se, miten toimija näkee itsensä suhteessa muihin. Itse asiassa jo konstruoimani moraalisen toimijuuden käsite viittaa ihmisenä olemisen sosiaalisuuteen. Siellä missä on moraalialia, on aina enemmän kuin vain yksi toimiva olento. Siten moraalisen toimijuuden käsite liittyy varsin kiinteästi sosiologiaan.

5.5. MORAALINEN KAHTIAJAKO "MEIHIN JA HEIHIN"

5.5.1. Suhde "meihin"

Yhteiskuntatieteellisen standarditulkinnan mukaan individualismi on aikaamme sävyttävä tendenssi. Yhteisölliset ja kollektiiviset siteet ovat liuentuneet ja ihmiset tekevät moraalisia ratkaisujaan sekä identiteettiään koskevia päätöksiä moderneista kahleista vapautuneina. Yksilöitynyt "minä" tai "itse" on kollektiivinen pakko. Toisenkinlainen tulkinta on kuitenkin mahdollinen. Tällöin ei ajatella tapahtuneen

laadullista tai määrällistä muutosta yhteisöllisyydestä yksilöllisyyteen vaan hahmotellaan sosiaalisuuden ja yhteisöllisyyden erilaisia muotoja, jotka rakentuvat vanhojen kategorioiden (sukupuoli ja yhteiskuntaluokka) ulkopuolelta. Tällöin esimerkiksi ruokailu voi "orgiastisena rituaalina" yhdistää ihmisiä toisiinsa tiettyyn aikaan ja paikkaan sidottuna käytäntönä. Tämä maffesolilainen tulkinta postmodernista painottaa yhdessä kokemista ja hedonismia. Rituaali eletään ruumiin kautta mutta keskeisempää siinä on päämäärän kannalta ajateltuna toimintaan liittyvä kommunikatiivinen aspekti (vrt. Räsänen & Erola 1998). Taylor (1989, 37-39) taas painottaa kielellisen yhteisön keskeisyyttä oman identiteetin kannalta (myöhäis)modernissa yhteiskunnassa vallitsevan narsistisen kaikkivoipaisuus-individualismin rajoitteena. Identiteetin rakentaminen tapahtuu aina suhteessa muihin, olivat nämä sitten ns. omia tai vieraita.

Kun huomioidaan, että elämäntavallisena ratkaisuna veganismissa liitetään ruokaan moraalisesti latautuneita merkityksiä, niin on luontevaa ajatella tätä kautta muodostuvan maailmankatsomuksen luovan ihmisten välille yhteisöllisyyden ilmapiiriä tukien samalla oman toimijuuden kehittymistä. Veganismi voi toimia yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden välittäjänä, joka yhdistää muuten heterogeenistä joukkoa toisiinsa tarjoten heille henkistä yhteenkuuluvuuden tunnetta yksilöitymistä ja epävarmuuden sietämiskyvyn tärkeyttä painottavassa (ja itsestään tietoiseksi tullessa) modernissa maailmassa.

"Varmaankin kasvissyönti antoi minulle jonkinlaista itsevarmuutta. Oli helpompaa olla outo, esimerkiksi raitis, kun samalla tunsin kuuluvani johonkin ryhmään, henkisesti ainakin." (19v)

Kollektiivisen identiteetin perustana ja toimintaan lähtemisen taustalla myöhäismodernissa yhteiskunnassa ei ole enää niinkään perinteisen teollisuusyhteiskunnan mukaisesti yhteiskunnallinen luokka vaan ehkä pikemminkin yhteisesti jaetut kulttuuriset arvot. Tämä ei kuitenkaan tarkoita Ederin (1993, 175) mielestä sitä, että luokka olisi menettänyt merkityksensä sosiologisena kategoriana. Ajassa tapahtunut siirtymä merkitsee sitä, että toimintaan ja tiettyihin arvoihin sitoutuminen tuottaa luokkia ja niiden välisiä suhteita eikä luokat ole enää ainoastaan mobilisoitumista selittävänä tekijänä.

"...liityttyäni erään eläinoikeusliikkeen paikallisjaostooni...sain suuren määrän uusia kannustavia, positiivisia ja mukavia ystäviä, jotka ajattelevat samoin kuin minä ja joilla on samoja arvoja kuin minulla. Se tuntuu erittäin kivalta ja antaa uutta potkua ja varmuutta minullekin." (16v)

Maffesolilaisesta näkemyksestä poiketen veganismi on myös muuta, kuin vain hetkellistä yhteisöllisyyttä tuottava hedonistinen elämäntapavalinta. Siihen sisältyy eettinen ulottuvuutensa ja arvojen jakamista muiden kanssa. Tämä helpottaa myös navigoimista sosiaalisessa maailmassa, joka

voisi ilman jäseneltyä arvomaailmaa olla pirstaleinen ja vaikeaselkoinen vaikkapa ystävän, muukalaisen tai vihollisen tunnistamisen kannalta.

"Se, onko joku (aatteellinen) kasvissyöjä, vai ei, kertoo jo jotain henkilön ajatusmaailmasta ja arvoista... Ainakin minulle kasvissyönti näyttäyty selkeästi hyvän- ja rauhantahtoisena aatteena. On kiinnostavaa, muuttaako itse kasvissyönti ihmistä vai onko niin, että kasvissyöjiksi ryhtyvät ihmiset ovat alunalkaenkin tällaisia myönteisessä mielessä pehmeitä persoonallisuuksia." (19v)

Välittömään vuorovaikutukseen perustuvan yhteisöllisyyden sijaan vegaanien voi arvioida muodostavan varsinkin kansainvälisesti ajateltuna ns. "kuvitellun yhteisön", jonka koossapysyminen perustuu yhteisiä elementtejä sisältävään arvomaailmaan ja todellisuuskäsitykseen. Veganismin yhteydessä symbolista yhteisöllisyyttä koossapitävänä tekijänä toimii Vegaia-lehti, jonka välityksellä vegaanit osaltaan rakentavat sekä kollektiivista että yksilöllistä identiteettiään. Moderni toimija, joka korostaa omaa yksilöllisyyttään tekee usein eron myös suhteessa "omiin". Tämän eron tuottamisessa on käytettävissä erilaisia strategioita. Joku voi painottaa iän merkitystä tai omaksuttujen toimintakeinojen roolia muokatessaan suhdetta muihin vegaaneihin.

"Mikään tv:stä tuttu eläinaktivisti-kettutyttö en kyllä ole - en pidä itseäni sellaisena enkä edes oikeastaan halua samaistua tähän naiivien murrosikäisten tosikkoanarkistien joukkoon." (21v)

Tässä kirjoittaja haluaa erottautua "naiiveista murrosikäisistä tosikkoanarkisteista" nähtävästi juuri ikään liittyvien kysymysten takia. Jos anarkismin työmääreeksi hyväksytään vallitsevien rakenteiden ja erilaisten valtakoneistojen purkaminen niin kyseisellä kirjoittajalla on potentiaalisesti myös anarkistinen "siipensä", sillä toisaalla hän ilmoittaa kapean "ympäristövallankumouksen" riittämättömäksi ja asettaa poliittiseksi tavoitteeksi "kapitalistisen järjestelmän kaatamisen".

"En ole niin jyrkkä kuin jotkut tuntemani nuoret äärivegaanit... käytän nahkakenkiä ja villavaatteita ja tosiaan syön joskus juustoa, voita tai jäätelöä. Olin kauhean hämmästynyt, kun eräässä vegaaniliiton tilaisuudessa ihmiset keskustelivat siitä, miten saa parhaiten pullan onnistumaan vegaanisesti. Minä olen sitä mieltä, että vegaaniuteen kuuluu myös se, että yrittää syödä terveellisesti eikä vain välttää eläinkunnan ja eläinperäisiä tuotteita. Vastaavasti minulle on erittäin tärkeää se, että ruokani on pääasiassa Suomessa kasvanutta ja mikäli mahdollista luomulaatua." (38 v)

Tämä nainen sen sijaan erottuu muusta aineistostani selkeästi ikänsä puolesta ollessaan 38 -vuotias. Hän tekee distinktion suhteessa "nuoriin äärivegaaneihin". Hänelle vegaanikoodisto ei ulotu pukeutumiseen ja ruoassakin terveydellisyys on keskeisessä roolissa, mikä näkyikin hänen kirjoitelmaansa, sillä hän

keskittyi selkeästi muita enemmän ruuan terveydellisiin seikkoihin muodostaen siten kirjoitelmansa terveysterveystieteiden ympärille.

"Käsittääkseni vegaani on aina henkilö, joka ei käytä eläinkunnan tuotteita eettisistä syistä. Perustelu voi olla poliittinen, ekologinen tai ehkä myös uskonnollinen tai se voi olla yksinkertaisesti eläineettinen, mutta olipa miten tahansa, lopulta on aina kyse eettisestä valinnasta, siitä että "tämä on oikein." Terveystieteistä syistä ei voi olla vegaani, kasvisyöjä kylläkin. Entä tunnesyyt? Jos vegaanius on tunneperäinen valinta, johon ohjaa jokin tiedostamaton halu (kuten saada nimittää itseään vegaaniksi ja saada sosiaalista arvostusta), niin onko henkilö vegaani ensinkään?" (19v)

Tässä kirjoittaja harjoittaa vegaaniuden pohtivaa tutkiskelua suhteessa kasvisyöjiin tehden selkeän eron heidän välille. Hän antaa vegaaniudelle voimakkaan sisällöllisen määreen todetessaan "terveydellisistä syistä" harjoitetun kasvisyönnin kuuluvan ei-vegaaniuden piiriin. Tämä on ristiriidassa 38-vuotiaan naisen mielipiteen kanssa, joka kyllä toki myös mainitsee eettiset syyt vegaaniudelleen mutta toteaa myös niiden tulleen mukaan perusteluihin vasta viime vuosina. 19-vuotias kirjoittaja antaa vegaaniudelle viime kädessä myös normatiivisen sisällön, sillä "lopulta on aina kyse eettisestä valinnasta, siitä että *tämä on oikein*". Mistä veganismin normatiivisia perusteita sitten voisi löytää? Tämä edellyttää jonkinlaista konsensusta saavuttanutta premissiä eläinten moraalista statuksesta ja heille kuuluvista oikeuksista. Voiko tällaista konsensusta sitten saavuttaa, on jo toinen kysymys²⁰. Kirjoittaja asettaa kyseenalaiseksi myös "sosiaalisen arvostuksen" saamiseen liittyvät motiivit ja sitä kautta oikeuden tulla kutsutuksi "vegaaniksi ensinkään". Hän toteaa kuitenkin vegaaniuden tyydyttävän itsensäkin kohdalla muitakin kuin vain "korkeita moraalisia päämääriä". Tällaisiksi päämääräksi voidaan bourdielaisittain asettaa kulttuurisen pääoman kasvattamisen sekä distinktion tekemisen (esim. ruokaa koskevien luokitustaistelujen välityksellä) suhteessa muihin toimijoihin, vanhempaan sukupolveen tai oman sukupolven muihin yhteiskunnallisiin ryhmittymiin, jotka koetaan itselle vieraiksi. Tästä "alhaisesta" ihmisenä olemisen puolesta hän toteaa seuraavalla, sinällään varsin selväjärkisellä, tavalla:

"Sitä on kiintoisaa pohtia ja se on hyvä tiedostaa, mutta en tietenkään pidä sitä minään ongelmana, jonka yritän ratkaista. Sehän on vain inhimillistä."

²⁰ Esimerkiksi Edward Westermarck (1984) piti konsensuksen saavuttamista eläinten moraalisen statuksen suhteen äärimmäisen epätodennäköisenä. Syynä tähän pessimismiin oli hänen omaksumansa moraalisubjektivismi, joka pohjautui moraalisten tunteiden painotuksille. Ihmisten moraaliset tunteet vaihtelevat niin voimakkaasti, että myös suhtautuminen eläimiin vaihtelee voimakkaasti juuri näiden moninaisten moraalitunteiden vuoksi. On toki sanottava, että Westermarckin moraalifilosofia ei kuitenkaan redusoitunut ainoastaan moraalitunteisiin vaan hän painotti myös reflektion ja tiedon lisäämisen merkitystä.

Yhtäkaikki, kuten Yrjö Lindegrenkin (1997, 8-13) osoittaa, niin veganismi on varsin moniulotteinen elämäntapa perustelurakenteiltaan ja taustoiltaan. Toisille vegaaniudessa voi olla keskeistä uskonnolliset kysymykset kun taas jotkut painottavat nimenomaan eläinsuojelullisia/oikeudellisia aspekteja tai ekologisiin kysymyksiin liittyviä ongelmallisia teemoja. Esimerkiksi veganismin ja ekologian ongelmallinen suhde palautuu niiden lähtökohtaeroihin. Veganismi lähtee liikkeelle yksilön oikeuksista kun taas ekologinen katsomus perustuu lajien ja kokonaisuuksien suojelemiselle. On myös terveydellisiä tekijöitä painottavia vegaaneita. Lindegren suhtautuu kuitenkin "puhtaaseen ravinto-oppi veganismiin" varauksellisesti, sillä hänen mielestään eettisten syiden tulisi olla vegaaniuden taustalla. Normatiivisen kannanoton ja veganismin määritelmän sijaan hän toteaa, että "eettisyyden mittaaminen on kuitenkin tunnetusti vaikeaa,...". Lisäksi hän erottelee psykologisen, sosiaalisen ja poliittisen veganismin. Vegaani-etiikka koskettaa Stepianiakin (1998, 2) arvion mukaan lähes kaikkia elämän osa-alueita vaikuttaen suhteisiimme, henkisiin uskomuksiimme, ammatinvalintaan ja vapaa-aikaan.

Lindegrenin pyrkimys osoittaa veganismin monipolvisuus on tietyssä mielenkiintoisessa mielessä varsin oireellista. Se antaa implisiittisesti ymmärtää, että veganismi liittyy laaja-alaisesti erilaisiin aatteisiin sekä moraalisiin kysymyksiin. Mielestäni tämä on oireellista juuri siinä mielessä, että eläinoikeusliike on nähtävissä paitsi moraaliseksi protestiksi niin myös kosmologiaksi (ks. Nash & Sutherland 1993) ja tätä kautta tulee ymmärrettäväksi myös 19-vuotiaan kirjoittajan ilmaisema "huoli" siitä, että uskonto on hänelle arka paikka puhuttaessa veganismista. Kuten uskonnot voidaan ymmärtää järjestyksen tuojina maailmaan niin myös erilaiset kosmologiat käsittelevät piirissään useita moraalisia kysymyksiä kuten kärsimystä, oikeudenmukaisuutta ja hyvää elämää sekä toisaalta maailmankuvaan liittyviä perushahmotuksia, kuten ihmisen luontosuhdetta. Veganismiin liittyvän monisäikeisyyden vuoksi pyrkimys "aidon vegaaniuden" määrittelemiseksi on paitsi ongelmallisen vaikeaa niin myös osoitus valtapyrkimyksestä määrittää legitiimi tulkinta vegaaniudesta, sen keskeisideoista, toimintatavoista ja suhteesta muihin yhteiskunnallisiin kysymyksiin.

Näennäisestä yhteen dogmiin redusoitavuudesta huolimatta veganismi heterogeenisenä elämäntapana tarjoaa toimijoille sisäisiä peilipintoja eli oman "vegaanisen" identiteetin työstämisen aineksia. Osan tästä kehyksestä muodostavat ei-vegaanit eli sekaravintoa käyttävät ihmiset sekä sekaravinnon käyttöön perustuva laajempi yhteiskunnallinen kontekstinsa. Seuraavaksi tarkastelenkin tutkimieni naispuolisten vegaanien suhdetta näihin "barbaareihin" kuten eräs kirjoittajista asian ironisesti muotoili.

5.5.2. Suhde "heihin"

Yksilöllisen ja yhteisöllisen identiteetin työstäminen on ajallinen prosessi, joka tapahtuu esimerkiksi erilaisten kommunikatiivisten konfliktien ja neuvotteluiden kautta. Tutkimukseeni osallistuneiden

kirjoittajien kohdalla tämä merkisi omaksuttuun elämäntapaan liittyvien konfliktien ja neuvotteluiden läpikäymistä esimerkiksi vanhempien, kaveripiirin mutta myös kouluinstituution kanssa. Tällöin ”taistellaan” oman identiteetin ja moraalisen minuuden legitimiisyyden ja kunnioittamisen arvoisuuden puolesta.

Ihmisten jakaminen ystäviin ja vihollisiin on yksinkertaistettu tapa jäsentää sekä luokitella sosiaalista todellisuutta. Tällä perustavalla erottelulla voidaan asettaa rajat myös hyvän ja pahan, hyvän maun ja huonon maun tai soveliaan ja sopimattoman välille. Käytännöllisiin perusteisiin pohjautuvasta postmodernista suvaitsevaisuudesta puhuva Bauman näkee moraalille vakaumuksille perustuvan ylemmydentuntoisen halveksunnan vaarana, joka voi antaa kimmokkeen moraalille ristiretkille muita, toisinajattelevia kohtaan. Hänelle suvaitsevaisuuden vaarana on ajautuminen relativistiseen välinpitämättömyyteen. Toisen pakottaminen noudattamaan jotain tiettyä moraalikoodia viestittää vain ”häpeämättömästä vallanhimosta”. Tästä tulisi päästä eroon mutta siihenkin liittyy omat vaaransa. Jos katson ruumiiden silpomisen olevan epäinhimillistä mutta annan toisen jatkaa sitä valinnanvapauden nimissä niin onko kyse paitsi välinpitämättömyydestä niin myös oman ylemmyyteni vahvistamisesta, jossa katson itseni olevan ko. henkilöitä parempi ihminen, joka ei ainakaan sorru heidän harjoittamiin julmuuksiin. (Bauman 1996, 44-45, 48)

Perinteisesti naisten on ajateltu olevan taipuvaisia alistumaan miestensä tahtoon ja maailmankuvaan. Tyttöjen sosialisatioprosessin on sanottu tekevän heistä yli-identifioituvia toisten päämäärien suhteen unohtaen omat tavoitteensa ja tarpeet mistä seurauksena on ollut autonomian menetys vaikkapa moraalisisissa kysymyksissä (Keller 1997, 153). Tämä vaikuttaa tutkimieni tekstien valossa varsin vieraalta ajatukselta. Esimerkiksi rakkaussuhteissaan tutkimani vegaanit vaikuttavat kirjoitustensa perusteella olevan tietoisia omista arvoistaan ja pitävän niistä kiinni säilyttääkseen itsekunnioituksensa vaikka tunnesuhteen toinen osapuoli asettaisikin tiettyjä paineita. Omista arvoista ja tarpeista on siten opittu pitämään kiinni ja tämän kunnioittamista odotetaan myös suhteen toiselta osapuolelta.

Lähtökohtaisesti ajatellen vegaanien suhtautuminen sekaravinnonkäyttäjiin voisi olla hyvinkin tuomitsevaa sillä vegaaniuden taustalla vaikuttaa usein olevan henkilökohtainen itsen ja maailman merkityksellistämisen prosessi, joka asettuu vastahankaan vallitsevan yhteiskunnallisen todellisuuden suhteen.

"Tuskin lihansyöjät ovat yleensä ottaen sen pahempia ihmisiä kuin kasvissyöjät. Ihmiset eivät vain ajattele mitä syövät. Useampi olisi kasvissyöjä, jos jokaisen pitäisi itse surmata syömänsä eläimet. Pellolla kävelevä lehmä on vain kovin erinäköinen kuin lihapiirakka...ystäväni on teurastamossa töissä ja hän on ihan inhimillinen nainen, vaikka kanoja nirhiikin." (24v)

"Lihansyöjiin" omaksutaan pääsääntöisesti suvaitsevainen asenne. Heitä ei nähdä "yleisesti ottaen sen pahempina" kuin vegaanisen kannan ruokakysymyksiin omaksuneita ihmisiä. Sen sijaan vedotaan ajattelemattomuuteen ja modernia maailmaa kuvastavaan institutionalisoituun ruokatalouteen, jossa ihmiset ovat kadottaneet kosketuksensa "lihan" taustalla oleviin eläviin eläimiin. Näistä eläimistä on tullut "poissaolevia referenttejä" (Adams 1990) ja samalla moraalisesti neutralisoituja "lihapiirakoita". Kritiikin kohteeksi voidaan siten yksittäisten ihmisten sijaan asettaa paremminkin tietyt yhteiskunnalliset instituutiot, jotka toimintalogiikallaan esineellistävät eläimet pelkäksi tavaraksi. Samainen kirjoittaja katsoo modernin vieraantuneen suhteen elämän ja kuoleman välttämättömiin prosesseihin ruuantuotannon kohdalla vaikuttavan lihansyönnin yleisyyteen. Tämä ajatus on sinällään problematisoitavissa, sillä ennen modernia kasvissyönti ei ollut kovinkaan yleistä (Thomas 1983). Päinvastoin, esimerkiksi keskiajalla kasvissyöntiä pidettiin katolilaisten oppien ansiosta osana "harhaoppisia" aatteita (Mikkeli 1998).

"Kanoja nirhivä" ystävä saa samaiselta tutkittavaltani "synninpäästön". Häntä ei sijoiteta "eläinten riistäjiin" (Lintunen 1998, 65), vaikka työskenteleekin suoranaisesti eläinten hyväksikäytön parissa. Arvomaailmoissa olevista eroista huolimatta ystävyysuhteet eivät ole vaakalaudalla. Mielestäni onkin luontevaa ajatella vastakkaisten arvomaailmojen toimivan parhaimmillaan toisiaan täydentävinä ja kyseenalaistavina peilipintoina oman toimijuuden suhteen. Mutta voimakkaampiakin näkökantoja aineistosta oli nostettavissa esiin.

"Vaikka lihatiskit eivät minua sinänsä ulkonäöllään kuvotakaan, liitän lihaan ja sen syöntiin monia negatiivisia assosiaatioita: raskauden, julmuuden, aggressiivisuuden, sovinnin, tietämättömyyden, hedonismien, välinpitämättömyyden. Ehkä tällaisina pidän siis myös lihansyöjiäkin, jos sitä suoraan kysytään, vaikken nyt menetäkään yöunia kenenkään syömisistä tai syömättä jättämisistä." (21v)

Esimerkiksi Lintusen (1998, 65) haastattelemat vegaanit pitivät eläinten kärsimyksistä tietoisia ihmisiä välinpitämättöminä, jos nämä jatkoivat entisiä tottumuksiaan. Heitä ei kuitenkaan pidetty niin "pahoina" kuin suoraan eläinten riistämisestä tulonsa saavia ihmisiä. Kirjoittaja mainitsee "negatiivisten assosiaatioiden" luettelossaan myös hedonismien. Onko tämä sitten ristiriidassa aiemmin esitetyn kanssa, jolloin esitin hedonismien kuuluvan vegaaniuden yhteyteen? Ei suinkaan. Kirjoittajan "negatiivisten assosiaatioiden" luetteloon kuuluu myös "välinpitämättömyys". Näin ollen voidaan tehdä jaottelu eettiseen ja välinpitämättömään hedonismiin. Eettinen hedonismi on rajoitettua nautintojen tavoittelua kun taas välinpitämättömässä hedonismissa voidaan kärjistetysti tulkita olevan kyseen siittä, että "kaikki kelpaa" ja toisaalta "mikään ei tunnu missään".

16-vuotiaan kirjoittajan tekstissä lihansyöjiin liitettiin myös "sydämättömyys, ärsyttävyys ja suvaitsemattomuus" ja todettiin heidän samalla edustavan "vegaanien vihaajia", joiden osalta voi kuulla monenlaisia loukkauksia. Kevyemmän linjan lihansyöjiin kyseinen kirjoittaja liittää "tietämättömyyden ja välinpitämättömyyden ja ei-kiinnostuneisuuden (muista kuin omasta hyvinvoinnista)", mitä voisi korjata vaikkapa miettimällä "ostokoreihin tungettujen" tuotteiden laatua. Sinällään hän liberaalisti pitää jokaisen yksityisasiana omia ruokatottumuksiaan:

Muuten kyllä suhtaudun lihansyöjiin suvaitsevaisesti, sillä tottahan minun pitää heidät hyväksyä jos kerran odotan heidän hyväksyvän minut. Ja toisaalta, olenhan minäkin joskus ollut lihaasyövä, ja yhtä hyvin näistä lihansyöjäystävistäkin voi tulla kasvissyöjiä tai jopa vegaaneita joku päivä jos kerron heille tarpeeksi ja asiallisesti asiasta, saarnaamisestahan ei kukaan pidä." (16v)

Tietty, sekaravinnon käytölle perustuva yhteiskunnallinen todellisuus, kulttuurinen merkitysympäristö ja sosiaalisaatioprosessi ovat *tuottaneet* ylläolevastakin kirjoittajasta aikoinaan lihaasyövän ihmisen. Tässä onkin oikeastaan keskeinen tekijä tutkimusongelmani "Miten naispuoliset vegaanit tuottavat moraalista toimijuuttaan maailmassa, joka on heidät *tuottanut*?" kannalta. Kysymyksenasettelua ei pidäkään tarkastella vegaaneita passivoivana vaan päinvastoin nähdä vegaanit sen kautta moraalisisina, yhteiskunnallisista ja kulttuurisista itsestäänselvyyksistä ja ruokaan liittyvistä traditioista irtaantuneina toimijoina. He ovat työstäneet arvomaailmaansa tehden tietyn katkoksen aiempaan lihaasyövään minuuteen.

Lihansyönnistäkin tulee herkästi sosialisointi ja jatkuvan toiston myötä valintoja ohjaava "toinen luonto". Tämä dispositionaalinen tieto ruumiillistuu osaksi habitusta muodostaen lihansyönnistä tavan ja tottumuksen. Tämä tieto muokkautuu luonnollisuudeksi ja kiinteästi meitä karakterisoivaksi ominaisuudeksi. Habitus ei ole kuitenkaan mikään metafyyminen entiteetti, joka ohjaa käyttäytymistämme vaan se rakentuu sosiaalisissa tilanteissa ja erilaisten valtasuhteiden kentässä. Nämä sosiaaliset tilanteet liittyvät taas laajempiin yhteiskunnallisiin rakenteisiin ja niissä tapahtuviin ajallisiin muutoksiin. (vrt. Mennell & Goudsblom 1998, 15)

"Voisin hyvin kuvitella, että paljon lihaa syövät ihmiset olisivat raaempia henkisesti kuin kasveilla elävät. Eikö se ole ymmärrettävää sen kautta, että lihassa varmasti jollakin tasolla siirtyy ihmiseen osa sitä kauhua ja vihaa, mitä tapettavaksi vietävä eläin tuntee, kun se huomaa, että edessä on kuolema teuraskäytävän päässä, vaikka se ei millään sitä haluaisi? (38v)

Erazim Kohak (1997, 81-82) mainitsee "humaanista kanojenteurastussysteemistä", jossa pyritään humanisti "välittämään" kanoista ja toisaalta otetaan annettuna häkkikanaloiden olemassaolon

oikeutus. Rauhoittavan taustamusiikin ja veren hajun poistavan tuuletusjärjestelmän yhteisvaikutuksesta eläimet lähestyisivät kuolemaansa “kaikessa rauhassa“ ilman ahdistuneisuutta tai paniikkia. Näin välttyttäisiin lihaan huonon maun tuovan adrenaliinin erittymiseltä. Mutta itse teurastuksen asianmukaisuutta ei kyseenalaisteta. Mutta näistä ajatuksista on kuitenkin pitkä matka siihen väitteeseen, että “paljon lihaa syövät ihmiset olisivat raaempia henkisesti kuin kasveilla elävät.”

"Tunnen lihansyöjiä, jotka ovat pohtineet, onko oikein tappaa syödäkseen (se on kyllä mielenkiintoista, että kokemukseni mukaan lihansyöjät pohtivat vain tätä asiaa, hyvin pelkistettynä, eivätkä niinkään tuotantoeläinten kohtelua. Syytäkin voi arvella: ensimmäiseen kysymykseen on helppo vastata myöntävästi ja vaikeampaa olisi kohdata eläinten elämänpituisen kärsimys) ja päätyneet siihen, että heidän mielenrauhaansa ei lihansyönti järkytä. Mitäpä siihen voisi sanoa. Totta kai minulla on varmuus siitä, että minä toimin oikein, sehän on ylipäättänsä jonkinlaisen toiminnan edellytys. Mutta yritän muistaa, että toisin ajatteleva henkilö voi myös kokea samanlaista varmuutta. Tämä asetelma riittää minulle arkielämässä. Erikseen ovat ne hetket, jolloin pohdin, mihin voisin perustaa sen, että kyllä minä lopulta kuitenkin kasvissyöjänä toimin tässä suhteessa moraalisisimmin." (19v)

Kirjoittaja pohtii “oikein“ toimimisen argumentoinnin vaikeutta ja sitä, miten tulisi suhtautua “toisin ajattelevan“ henkilön vastakkaisiin näkemyksiin moraalisisista kysymyksistä. “Superhyvän“ kontekstissa tällainen toiminnan normatiivisten perusteiden pohtiminen on varsin ymmärrettävää. Taylorin (1989, 71) mukaan “superhyvässä“ ei olekaan kyse ainoastaan siitä, että toiset hahmotetaan eri tavoin vaan myös sen argumentoinnista, että oma näkemys on toista perustellumpi/parempi. En pyri tutkimuksessani esittämään normatiivisuuden ehtoja vegaaniudelle. Totean sen, että kysymys on ontologisen ja moraalisen statuksen, elinolosuhteiden, “turhuuden“ sekä kulttuuristen arvostusten muodostamasta vaikeasta yhteydestä. Yhteys on niin vaikea, että abstrakteista ja universaaleista eläinten oikeuksista puhuminen vaikuttaa perusteettomalta.

"Arvostan ylipäättänsä sitä, jos ihminen ajattelee ja tekee moraalisia valintoja elämässään. Pitää tunnustaa, että sellaisiin ihmisiin, jotka eivät ollenkaan suostu miettimään, onko lihansyönnissä jotakin ongelmallista vai ei, saatan suhtautua nuivasti. Ja tietysti tulee hetkiä, jolloin mietin kaikista maailman lihansyöjistä, että kuinka ne saattaa, barbaarit. Olen kuitenkin koko vegaaniuteni ajan asunut kolmen barbaarin kanssa. Ehkä "hyvien" lihansyöjäihmisten tunteminen hillitsee minua juuri sopivasti niin, ettei mitään yleistä vihamielisyyttä lihansyöjiä kohtaan ole syntynyt." (19v)

Ydinperhe, primaarinen sosialisatioympäristö (“kolme barbaaria“) toimii suodattimena ja “vihamielisyyttä“ helpottavana peilauspintana. Vastauksista ilmeni selkeästi myös veganismin vaikutukset muihin perheenjäseniin tai perheyhteisön elintapoihin. Vaikka joku saattoi vielä kuullakin

naljailuja “vegaaniuskonnosta“ niin jotain oli muuttunutkin esimerkiksi jääkaapin sisällön suhteen. Häkkikanaloiden kananmunien tilalle oli ostettu ns. onnellisten kanojen munia. Isoäidistä oli taasen kehittynyt “mainio vegaanikokki“. Koko ihmisen elinkaari onkin tavallaan yhtä ja samaa sosialisaatiota, varsinkin paljon mainostetun “nopeiden muutosten“ aikakautena. Sen sijaan ajattelemattomat ihmiset, jotka eivät pohdi omia valintojaan saattavat kyllä saada osakseen “nuivaa“ suhtautumista. Moraalisen tuomitsemisen vaikeus kuitenkin tunnistetaan ja siihen suhtaudutaan suurella varauksella. Eettinen elämä voi olla vain hyvin harvoin paradokseista vapaa tila, jota kansoittavat ristiriidoista vapaat ja puhtaalla identiteetillä varustetut toimijat.

Kirjoittajat osoittivat kriittistä suvaitsevaisuutta ei-vegaaneja kohtaan. Partikulaaristen suhteiden kautta tutut “barbaarit“ saivat hyväksyntää mutta tuntemattomat, vegaaneihin negatiivisesti suhtautuvat, ajattelemattomat ihmiset saivat harteilleen negatiivisia määreitä. Tämä suvaitsematon asenne saattoi kohdistua tiettyihin henkilöihin tai sitten ilmetä hetkinä, jolloin moraalinen närkästys pääsi laajemmin valloilleen. Toisaalta ajateltiin kuitenkin myös niin, että lihansyöjiin ei pidä eikä ole perusteltua suhtautua joukkona vaan omina yksilöinä.

“Kasvisruoka saa minut tuntemaan itseni “puhtaaksi“. Tässä mielessä olen sitä mitä syön. En ole kuitenkaan erityisen ihastunut kyseiseen sanontaan, ja ainakin varoisin käyttämästä sitä negatiivisessa hengessä lihansyöjistä.“ (19v)

Kirjoittaja ei näe perustelluksi tuomita ketään pelkän lihansyönnin perusteella. Sen ei katsota oikeuttavan ihmisen persoonallisuuden arvioimiseen saati hänen kategorisoimiseen pahaksi ihmiseksi. Omasta “puhtaudesta“ ei seuraa “pahan“ projisoimista ja eristämistä toiseen, eri tavoin ajattelevaan ihmiseen. Suvaitsevaisuus vaikuttaa siten voittavan “superhyvän“ tuoman vakuuttuneisuuden. Vegaanin tuntema puhtaus voi toki merkitä itselle paljon ja tarjota moraalisen ylemmyyden tunteen mutta “ylimielinen puhdasoppisuus“ ei kuitenkaan tarjoa iloa läheisille eikä se ole yleisen moraalinkaan kannalta mielekäästä (vrt. Lindegren 1997, 10). Fundamentalismin vastaisesti kirjoittajat ovatkin omaksuneet “rauhantahtoisuuden“ myös lihansyöjiä kohtaan vaikka kritiikkiäkin esitetään välinpitämättömyydestä sekä ajattelemattomuudesta mutta kukaan ei hyväksynyt väkivaltaisuuksia, jotka vaarantaisivat toisia eläviä ja ruumiillisia olentoja.

Sinällään ei ole yllättävää, että ruuan ympärille muodostuu tavalla tai toisella ajallisesti kestävää yhteisöllisyyttä. Modernien normaliteettien mukaisesti tutkimani vegaanitkin muodostivat teksteissään eroja itsensä ja muiden välille pyrkien siten toteuttamaan yksilöllisyyttään. Konkreettisesti tämä näkyy mm. henkilökohtaisten rajanvetojen muodossa sen suhteen, kuinka tiukasti noudattaa vegaanista ruokavaliota. He tuottivat teksteillään selkeitä erotteluja vegaanien kesken, mikä osoittaa, että

toimintaan motivoi muut tekijät kuin voimakas ryhmäsamastuminen. Usein vaikutti päinvastoin siltä, että muista vegaaneista haluttiin tietoisesti erottautua ja varsinkin silloin kun kyse oli median luomasta ”epälegitiimistä” identiteetistä, jota karakterisoi puhdasoppisuus ja tosikkomaisuus tai askeettisuuden painottaminen. Tämähän näkyi myös hedonististen aspektien korostamisena yhdessä eettisen vakaumuksen kanssa. Vegaanius ei ole rangaistus, pelastustie tai ylevemmyyttä suhteessa toisiin mutta ei myöskään askeettista katseen kääntämistä pois maailmasta.

5.6. TOIMINNALLINEN ULOTTUVUUS

5.6.1. Eettinen työ

Eettisellä työllä viitataan niihin konkreettisiin toimintoihin ja käytäntöihin (Foucault 1984, 352), joilla toimija työstää itseään moraalisenä toimijana ja toteuttaa omaksumaansa moraalikoodia praktisena toimintana. Tässä suhteessa tutkimani vegaanit eroavat toisistaan akselilla yksityinen - julkinen. Joillekin vegaanius on arkipäivän tasolla tapahtuvaa normatiivisen ruokavalion noudattamista ja asenteisiin vaikuttamista partikulaarisissa ihmissuhteissa, joihin olen viitannut jo aiemmin. Toisilla vegaanius voi toteutua myös (sub) poliittisena aktiivisuutena ja erilaisina suoran toiminnan muotoina, kuten mielenosoituksina, järjestöaktiivisuutena tai laittomina iskuina esimerkiksi turkisliikkeisiin. Tässäkin suhteessa veganismi näyttäytyy heterogeenisenä ilmiönä.

“En voi sanoa olevani tyytyväinen siihen, että vegaanius on minulle vain omalla elämäntavallani vaikuttamista. Koen, että minulla on jonkinlainen velvollisuus tehdä enemmän, koska kerran näen niin monia epäkohtia ja koska haluaisin asioiden olevan toisin.(19v)

Toimijan kannalta voi olla turhauttavaa huomata, että oma elämä liikkuu pois päin asetetun “superhyvän” suunnasta tai se ei koskaan voi saavuttaa tavoitettaan. Seurauksena voi olla oman arvontunteen menetystä, mikä taas asettaa oman persoonallisuuden perustavat lähtökohdat koetukselle. “Superhyvän” optimointi elämässä taas tuo tunteen kokonaisuudesta ja elämässä onnistumisesta. (ks. Taylor 1989, 63) Tällaisen toimijalähtöisen tarkastelun sijaan voidaan turhautuneisuuden ajatella johtuvan myös yhteiskunnallisista tekijöistä ja niiden asettamista reunaehdoista “superhyvän” saavuttamiseksi. Tällöin syyttävän sormen ei tarvitse välttämättä kohdistua koko painollaan itseen vaan asioita tarkastellaan myös laajemmasta perspektiivistä. Ehkäpä tällöin omaan moraaliseen puhtauteen ei enää kiinnitetäkään kohtuuttoman suurta painoarvoa vaan omaa toimintaa muutetaan sen suuntaiseksi, että yhteiskunnallinen vaikuttaminen tulee keskeisemmin kuvaan mukaan.

"Eli toiminta, joka veganismiini liittyy on lähinnä vain kansalaistoimintaa eläinten puolesta ja luonnon puolesta. En kyllä vielä ole ollut mukana missään "suuressa" mutta mielenosoituksia, flaiereiden jakoa, pieniä yllätysvisiittejä turkisliikkeissä ja sen sellaisia. Näin tunnen vaikuttavani vieläkin enemmän."
(16v)

Vegaaniliiton perspektiivistä vegaanius merkitsee nimenomaisesti omien kulutusvalintojen kautta tapahtuvaa vaikuttamista eikä sen toimintaperiaatteisiin liity kansalaistottelemattomuutta. Sen tavoitteisiin kuuluu käytännön tasolla kasvissyönnin suosion kasvattaminen. Itse kukin Vegaaniliittoon kuuluva voi harjoittaa kuitenkin myös muuta toimintaa kuten osallistua eläinoikeusjärjestöjen toimintaan.

5.6.2. Toiminnan päämäärät

Eettisellä työllä voidaan sanoa olevan enemmän tai vähemmän tarkasti ilmaistu eettinen päämäärä. Eettiset päämäärät voivat vaihdella luonteeltaan hyvin paljon. Joillakin se voi olla harmoninen elämä, yhteys Jumalaan, seksuaalinen vapautuminen, puhtaus, kuolemattomuus tai itsen täydellinen hallinta (vrt. Foucault 1984, 355; Foucault 1988, 18; Davidson 1986, 229). Kuolemattomuuden tai "Jumalan kaltaiseksi tulemisen" -asettaminen toiminnan tavoitteeksi on seurauksiltaan epäilemättä eri asia kuin jos kiinnittää huomionsa tämänpuoleiseen elämään ja yhteisöllisyyteen sekä yhteiskuntaan liittyviin kysymyksiin.

Laajemmasta perspektiivistä tarkasteltuna veganismin kohdalla eettisen toiminnan päämääränä on eläinten kärsimyksen lopettaminen tai sellaisen oikeudenmukaisen yhteiskunnan tavoittelu, jossa myös eläinten oikeudet on huomioitu. Tällöin veganismi nähdään selkeämmin suhteessa nykyisen yhteiskuntarakenteen ja eri instituutioiden toimintalogiikan ongelmakenttää kuin pelkkään itsesuhteen rakentamiseen liittyvänä, omaan henkiseen hyvinvointiin tähtäävänä projektina.

"...voin toki sanoa toimivani ekologisemman ja oikeudenmukaisemman maailman puolesta. Maalle muuttaminen, oman ruoan luonnonmukainen viljeleminen, lähialueiden tuotteiden käyttö ja lähiympäristön asioihin vaikuttaminen tuntuisi kuitenkin merkittävämmältä keinolta edistää pienissä yhdyskunnissa elämistä ja lähidemokratiaa, joiden puolesta siis haluaisin vaikuttaa." (19v)

Tiedotusvälineiden muokkaama yksiviivainen kuva eläinten elämästä välittävistä ihmisistä (vrt. Tuomivaara 1998, 49-51) osoittautuu jo pienen tutkimusaineistoni perusteella varsin liioitellulta (ks. myös Lintunen 1998). Maailmankuva ei ylläolevan kirjoittajan kohdallakaan redusoidu vain yksisilmäiseen eläinten vapauttamisen ympärille vaan mukana on myös laaja-alaisempia

tavoitteenasetteluja. Omalla toiminnalla halutaan vaikuttaa demokraattisen järjestelmän rakenteisiin kannattamalla esimerkiksi lähidemokratian ajatusta vaihtoehtona poliittisen vallan keskittymistendensseille. Veganismiin liittyvä poliittinen ulottuvuus konkretisoituukin usein erilaisina subpoliittisina käytäntöinä.

“Vegaanin käsikirja - ravintoa ilman eläinkunnan tuotteita” -teoksen kirjoittaja Eeva Jäntti toteaa fennoveganismin tavoitteiksi yleisesti ottaen ekologisesti vastuullisen syömisestä. Tähän konseptioon liittyy paikallisen ja kotimaisen ruuantuotannon tukeminen, maaseudun elinkelpoisuuden parantaminen sekä taloudellisen keskittymisen vähentäminen. (Heima-Tirkkonen 1998, 1-2)

Onko veganismissa kyse nostalgisesta modernin maailman ulkopuolelle asettautumisesta ja konservatiivisesta pyrkimyksestä “pelastaa” oma elämä utilitaristiselta logiikalta rakentamalla oma elämäntyylienlaavi? Aineistoni perusteella tähän ei voi varmuudella vastata mutta kysymys on kuitenkin pohtimisen arvoinen. Omien arvojen ja maailmankuvan kanssa ristiriidassa oleva yhteiskunnallinen todellisuus voi tuottaa enemmän tai vähemmän melankolista “syrjäänvetäytymistä” mutta toinenkin vaihtoehto näyttää mahdolliselta. Tällöin otetaan maailman moninaisuus huomioon eikä omaa identiteettiä totalisoida vegaaniseksi. Kansalaisyhteiskunnan piirissä tapahtuvan aktivoitumisen myötä ja pohtimalla positiivisia vaihtoehtoja pelkän negatiivisen kritiikin sijaan, toimija voi mieltää itsensä osaksi yhteiskunnallista todellisuutta eikä sen ulkopuolelle asettautuvaksi kriitikoksi.

“Lihantuotannon ongelmat ja eläinten hyväksikäyttö ovat vain osa maailman ongelmista. Siksi olen kiinnostuneempi toimimaan kokonaisvaltaisemmin. Tärkeintä onkin mielestäni kapitalistisen järjestelmän kaataminen.” (21v)

Veganismin heterogeenisyyttä ja moniselitteisyyttä kuvastaa myös se, että ylläolevan kirjoittaja toteaa oman veganisminsa pohjautuvan nimenomaisesti “humanistiseen maailmankuvaan”, jossa kuitenkin eläintenkin kärsimyksellä on sijansa. Veganismin yhdistäminen taloudellisen globalisaation kontekstiin viestittää osaltaan vegaaneita syyttävän yksisilmäisyysdiskurssin olevan pätemätön. Eeva Jäntti toteaa vegaanien ekologisen ajattelumaailman lähtevän usein eläinten oikeuksista mutta laajenevan siitä “usein tietoisuudeksi ympäristökysymyksistä, koko yhteiskunnan oikeudenmukaisuudesta globaalisti, alkuperäiskansojen oikeuksista, kolmannen maailman tarpeista ja oikeuksista” (Heima-Tirkkonen 1998, 4-5).

19-vuotias kirjoittaja suhtautuu nykyiseen tehokkuusajatteluun kriittisesti asettautuen varsin tyytymättömään positioon suhteessa “yleisesti arvokkaana pidettyyn” eli laajaan yhteiskunnalliseen linjaukseen siitä, että kuinka tärkeää on pysyä mukana “kiihtyvässä kansainvälisessä kilpailussa”.

Kehityksen ohjaajana toimii “pelottavan vahvasti talous, tuo hirviö, joka ei tunnu olevan mitenkään hallittavissa.“ Kirjoittaja esittää myös epäilyksensä siitä, että tietävätkö ihmiset lopultakaan mitä he haluavat. Yhtä selittävää syytä hän ei tähän nykyiseen tilanteeseen usko olevan mutta länsimaisen tieteen, teknologian, kristinuskon ja kapitalismin yhteisvaikutus nähdään “karmivaksi“. Täydellisen maailman mahdollisuuteen nyt eikä tulevaisuudessa ei uskota, kuten 16-vuotias kirjoittaja asian ilmaisi.

Tutkimieni vegaanien tekstuaalisesti ilmaistut toimintakontekstit vaihtelevat riskiyhteiskunnasta ja sen tuottamista ruokaan liittyvistä riskeistä”skandaaleista”²¹ globaaliin, neoliberalismin hengessä toimivaan kapitalistiseen talousjärjestelmään, jonka tendenssiksi nähdään elämän muuttaminen tavaraksi (Eläin koneena -ajattelu²²) sekä vieraannuttavaan yhteiskuntaan, jossa ihminen on "kadottanut" yhteyden välttämättömiin elämänprosesseihin kuten ruuan tuotantoon. Ajattelu ja arvojen sekä uskomusten työstäminen tapahtuu aina tietyssä yhteiskunnallisessa kontekstissaan mutta tämä konteksti ei yksiselitteisesti määrää tai selitä toimijoiden omaksumaa arvomaailmaa ja maailman jäsenystapaa eikä myöskään toimintaa. Vaikka yhteiskunnallisen todellisuuden eri osien keskinäisissä suhteissa tapahtuneet liikeyhdöt antavat ikään kuin sysäyksen erilaisten elämäntapojen, kuten tässä tapauksessa veganismin yleistymiselle, niin ei sovi unohtaa myöskään ihmisten sisäistä todellisuutta ja siinä tapahtuvia muutoksia (kts. luku 2.4.2). Kontekstuaaliset erot näkyvät eroina toiminnan päämäärien ja tavoitteiden tekstuaalisessa asettelussa.

Selkeästi eniten veganismin terveydellisiä ulottuvuuksia painottavan 38-vuotiaan kirjoittajan henkilökohtaisena tulevaisuuden tavoitteena oli “maallemmaksi muuttaminen“. Lisäksi hänelle olivat ekologiset kysymykset tärkeitä, mikä tarkoitti uusiutuvien energialähteiden puolesta toimimista. Ekologiapainotteisuus näkyi myös siten, että hänen vegaaniutensa oli kirjoittajista “sallivinta“. Siten

²¹ Tässä yhteydessä voidaan tarkastella sitä, että olisiko eläinten näkeminen tai arvottaminen moraalisesti merkityksellisiksi olennoiksi myös ihmisen kannalta järkevämpää sen sijaan, että eläimiä pidetään vain taloudellisen toiminnan arvovapaana resurssivarantona. Mikäli tuotantoeläimiin suhtauduttaisiin arvostavammin, niin niille tuskin syötettäisiin välinpitämättömyyttä osoittavalla tavalla teurasjätettä tai dioksiinia sisältävää rehua. Eläinten välinpitämätön kohtelu heijastuu elintarviketuotannon tasolla ihmisten terveydelle vaarallisten ruokatuotteiden ilmaantumisenä markkinoille. Tehotuotantoon sisältyvät riskit ja ongelmat ovat osin korjattavissa eläinten erilaisella arvostamisella. Tehokkuus- ja kilpailuvaatimuksille perustuva markkinatalous on kansallisen tai kansainvälisen politiikan keinoin toteutetusta valvonnasta huolimatta vaikeuksissa yrittäessään ratkaista alati kasvavan ihmisjoukon ruuantarpeen tyydyttämistä turvallisella ja luottamusta herättävällä tavalla. Tarvitaan myös uudenlaista eettistä käsitystä suhteessa eläimiin.

²² Tämä on eräs historiallisesti ja kulttuurisesti rakennettu diskurssi ts. “totuuspuhunnan“ muoto, jolla on vaikutuksensa juuri siihen, miten näemme eläimet ja millaisen toiminnan näemme oikeutetuksi niitä kohtaan. Huomionarvoista on se, että tämä puhunta voi saada myös erilaisia sisältöjä, jolloin tapamme hahmottaa “todellisuutta“ muuttuu. Tätä Taylorkin (1989, 77) pyrkii sanomaan tarkastellessaan ihmisoikeuksien ja ihmiselämän käsitteellistämisen välisiä suhteita.

moraalisen toimijuuden rakentaminen ja rakentuminen tapahtuu vegaaneilla eri tavoin hahmotetuissa yhteiskunnallisissa konteksteissa, mikä taas vaikuttaa takaisin toimijan ruokaa koskeviin arvostuksiin ja merkityksenantoprosesseihin. Heille kaikille oli yhteistä ns. vihreän maailmankuvan (ks. myös Lintunen 1998) puolustaminen, joten on mielekästä luoda tarkempi katsaus heidän luontosuhteeseensa sekä ajattelun perusteisiin, joista käsin heitä karakterisoiva luonnon kunnioitus tulee ymmärrettävämmäksi.

5.7. MAAILMANKATSOMUS

5.7.1. Käsitteellistä selvennystä

Maailmankuvalla tarkoitetaan yksinkertaisimmillaan “maailmaa koskevien tieteellisten tietojen kokonaisuutta” (Envall 1989, 113). Tutkimukseni tarkoitukseen tällainen käsitteellistys on liian kapea, koska siinä jätetään huomioitsematta käsitykset oikeasta ja väärästä toiminnasta sekä Jumalan olemassaolosta. Yksistään tieto luonnosta ei riitä ratkaisemaan esimerkiksi tappamisen ongelmaa erilaisissa yhteyksissään. Olisi naturalistisen virhepäätelmän mukaista johtaa arvot vain tosiasioista. Toinen naturalistisen virhepäätelmän muoto olisi ottaa hyväksyttynä se, mikä on yleisesti vallitsevaa. Tämä huomio on myös tutkimusaiheeni kannalta merkityksellinen, sillä vegaanithan nimenomaisesti haluavat kyseenalaistaa sen, että yleisesti hyväksytty ja vallitseva, sekaravinnon käytölle perustuva yhteiskunnallinen todellisuus olisi oikea tapa uusintaa olemassaolomme.

“Maailmankatsomus on maailmankuva lisätynä yksilön arvoilla ja asenteilla olevaista kohtaan “ (Envall 1989, 115). Toisinsanoen luontoa ja yhteiskuntaa koskevat uskomukset täydentyvät arvoilla ja normeilla maailmankatsomuksen kontekstissa. Maailmankatsomuksen ajatellaan perustuvan myös yksilökohtaisemmalle ajattelulle kuin tiedolle rakentuvan maailmankuvan. (Envall 1989, 115) Maailmankatsomuksen voidaan todeta olevan erilaisille ideoille perustuva suunnistautumisyritys, jolla toimija pyrkii jäsentämään ajattelunsa sekä toimintansa mahdollisimman johdonmukaiseksi kokonaisuudeksi. Tässä tutkimuksessa pitäydyn kuitenkin siinä ajatuksessa, että maailmankatsomuksella on tiettyyn kielelliseen yhteisöön palautuva perustansa. Ihmiset konstruoivat maailmansa sellaisten konstruktoiden ja käsitteellistämistapojen varassa, jotka eivät ole heidän itsensä valitsemia tai konstruoimia.

5.7.2. Luontosuhde

Vegaanisen ajattelumaailman taustalle on projisoitavissa tavoite, jonka mukaan kulttuuria -taloutta, teknologiaa, instituutioita, ihmisten elämäntapaa- olisi käännettävä vähemmän luontoa ja luonnonvaroja

rasittavaan ja energiaa käyttävään suuntaan (vrt. Massa 1998, 192). Poliittiselle ekologialle ja eläinten oikeusliikkeille on yhteistä niiden tapa painottaa eläinten moraalista merkittävyyttä. Molemmat positiot sisältävät yleensä näkemyksen ihmisistä jakamassa yhteisen luonnon ja elämän olosuhteet muiden lajien kanssa. Eri lajeja yhdistää ekologinen keskinäisriippuvuus. Tämän mukaan ihmiset tulisi ymmärtää osana laajaa luonnon järjestystä eikä siitä irrallisina tai sitä vastaan toimivina olentoina. (Benton 1993, 24)

Kohak (1997, 79-101) kritisoi ihmiskeskeistä ja teknologisesti suuntautunutta tieteellistä ekologiaa ei-inhimillisen maailman näkemisestä pelkkänä raaka-ainevarastona ja toisaalta siitä, että se ei kyseenalaista jatkuvan taloudellisen kasvun periaatteen rationaalisuutta. Hänen mukaansa keskeisempää olisi nimenomaisesti kyseenalaistaa omat kulttuuriset totunnaisuutemme, tapamme ja intressimme sekä miettiä, mikä on yleensä tavoittelemisen arvoista. Tällaisten kysymysten käsittelemiseksi tarvitsemme hänen mukaansa moraalista ekologiaa.

"Olen aina omalla tahollani kunnioittanut luontoa, johon siis eläimet hyvinkin vahvasti kuuluvat... Minulle tulee luonnossa ollessani ja rauhassa miettiessäni suuri vapauden tunne ja silloin tunnen hyvin vahvasti sen, miten tärkeä luonto meille on. Ja jos tuhoamme ja hävitämme luonnon osia (mm. eläimet), niin osa tästä suuresta kokonaisuudesta on poissa, luonto ei enää silloin toimi. Eläin on huomattavasti lähempänä luontoa kuin ihminen: ihminen itse on saanut aikaan sen, ettei se enää kuulu "luontoon". On rakennettu suurkaupunkeja, osa kaupungeissa asuvista ihmisistä ei koskaan näe oikeaa luontoa, ihminen eristäytyy. Mutta silti olemme hyvin riippuvaisia luonnosta ja luonnon varoista, jonka monet tiedostavatkin. Tavallaanhan ihminen on "eristäytynyt" omasta tahdostaan, mutta kuitenkin tiedostamatta sitä, että kehitys koko ajan loitontaa meitä luonnosta." (16v)

Yleisesti ottaen tutkimieni naispuolisten vegaanien luontosuhdetta karakterisoi kunnioittamisen idean ympärille perustuva moraalinen asenne (ks. Taylor P. 1998). Tästä perspektiivistä tarkasteltuna heidän kohdalla moraalisen toimijan toimintaa strukturoiva yleinen periaate liittyy heidän omaksumaansa moraaliseen asenteeseen suhteessa luontoon. Kuten ylläolevasta lainauksesta on luettavissa, niin myös luonnosta vieraantumisen teemat ovat monisyisellä tavalla jäsentämässä ajattelua. 19-vuotias kirjoittaja totesi kokevansa myös itsensä luonnosta vieraantuneeksi ihmiseksi, jolle omien arvojen mukaan elämisen ohella luontokokemukset ovat henkisen hyvinvoinnin kannalta varsin merkittäviä.

"Vahvimmat luontoelämyksenikin liittyvät ruoanhankintaan. Luonnosta vieraantuneelle kaupunkilaiselle marjojen poiminta ja syöminen sekä säilöminen on jotakin huikaisevaa. Ruoan kerääminen luonnosta omin käsin tuntuu liittävän minut luontoon aivan uudella, arkielämälleni vieraalla tavalla... Erämaassa voi kokea jotakin siitä, mitä luonto ilman ihmiskäden jälkiä voi olla.

Tunne on vaikuttavuudessaan melkein pelottava... Käveleminen asettaa mittasuhteet kohdalleen ja antaa sekin kokemuksen yhteydestä luontoon. Kävellessäni voin nähdä itseni maapallon kuperalla pinnalla ponnistelemassa eteenpäin pienempienä mutta silti turvallisesti osana kokonaisuutta. Käveleminen paljastaa todelliset voimani suhteessa luontoon. Maailma ei olekaan noin vain valloitettavissani kun jokainen askel maksaa energiaa, jota ainoastaan luonto voi minulle antaa." (19v)

Toisin kuin anoreksiassa, moraalisisessa vegetarismissa on kyse oman ruumiillisuuden arvostamisesta. Toisaalta kyse on sellaisen maailmasuhteen luomisesta, jossa itse (ruumiillisena toimijana) nähdään osana merkityksellisten relaatioiden verkostoa -myös suhteessa eläimiin ja luontoon (Curtin 1992b, 133).

Dreyfuss (1998, 227) puhuu Heideggeriin viitaten marginaalisten käytäntöjen arvostamisesta, jotka voivat toimia eräänlaisina "pelastavina voimina" teknologisen nihilismin aikakaudella, jolloin vaarana on tehokkuuden näkeminen ainoaksi inhimillisen olemisen päämääräksi. Näitä "marginaalisia" käytäntöjä ovat esimerkiksi "ystävyyys, erämaaretkeily tai paikallisen viinin juominen ystävien kanssa." Vähäpätöisinä asioina ne asettuvat vastahankaan kilpailua, suorittamisesta, kuluttamisen palvontaa sekä yleensä tehokkuusajattelua kohtaan. Merkitsevien ihmissuhteiden painotus, lukeminen ja itsensä henkinen kehittäminen olivatkin kirjoituksissa esillä. Suurin vaara tällaisten "vähäpätöisyyksien" kohdalla on niiden valjastaminen palvelemaan terveydentilan kohottamista sekä muuntaminen resursseiksi tehokkuuden ja kuluttamisen markkinoilla. Toisaalta voidaan kysyä, eikä yksipuolinen ko. aktiviteetteihin suuntautuminen ole poliittisen toimijuuden kannalta varsin kyseenalaista, konservatiivisuudelta ja romanttiselta "pakoilulta" vivahtavaa tyylittelyä.

Luontosuhteen romantisoiminen on tulkittavissa ilmaukseksi modernin länsimaisen ihmisen taustalla vaikuttavasta kulttuurihistoriallisesta virtauksesta eli romantiikasta. Romantiikka painotti mm. yksilöllisen kokemuksen tärkeyttä ja henkistä syvällisyyttä. Tämän ajatuksen liittäminen oman moraalin mukaan elämiseen ja henkilökohtaisen suhteen luomiseen suhteessa veganismiin merkitsee myös "autenttisuuden etiikan" mukaisen moraalisen toimijuuden tuottamista, jossa uskollisuus itselle ja omaperäisyyden tavoittelu käyvät jännitteistä dialogia oikeudenmukaisuuden ideaalien kanssa (ks. Taylor 1989; 1995). On kuitenkin tärkeää havaita, että tutkimuksessani mukana olleet vegaanit eivät suinkaan tuottaneet luontosuhteestaan ensisijaisesti romanttista vaan keskeisempänä teemana oli kunnioittamisen idea. Teksteissä tuotiin selkeästi esiin riippuvuutemme luonnosta ja toisaalta luontoa ei nähty vain hyvän lähteenä eikä yhteiskuntaa pahana, korruptoituneena tilana.

5.7.3. Mikä erottaa meidät eläimistä?

"Ne (eläimet) elävät luonnon ehdoilla ja armoilla, ovat luontoa, toisin kuin ihminen, joka on itsensä tästä murheesta onnistunut melkein vapauttamaan. Näen asian niin, että ihminen itse erottaa itsensä luonnosta. Ihmisen henkiset kyvyt, esimerkiksi tietoisuus omasta olemassaolosta ja ajallisen ulottuvuuden hahmottaminen tekevät ihmisen luontosuhteesta paljon monimutkaisemman kuin se on eläimillä (joilla ei oikeastaan ole mitään vaihtoehtoa)... Myönnän, että ihminen on "kehittynein" monessa mielessä. Tämän jälkeen pitää vain muistaa kysyä, mitä se merkitsee ihmisten ja eläinten suhteelle. Oikeuttaako se ihmisen hallitsevan aseman?" (19v)

Mikä ja millainen paikka suhteessa muihin olentoihin ihmisellä on "olemisen suuressa ketjussa"? "Luomismyytin" mukaisesti ihmiset ovat takertuneet ajatukseen absoluuttisesta moraalisesta ja ontologisesta erosta ihmisten ja eläinten välillä. Tällainen itsestänselvyytenä otettu ajattelumalli on kuitenkin kohdannut viime vuosina enenevässä määrin vastustusta. On esimerkiksi esitetty, että erottava kuilu ei olekaan ihmisen turhamaisuudesta seuraavaa vaan kyse on paremminkin käytännöllis-poliittisesta konstruktiosta, joka antaa ihmisille puhtaan omantunnon käyttää eläimiä hyväkseen ja riistää niitä asettamalla ne moraalisen huomion tuolle puolen. (Ignold 1994, 127-144) Siten kyse olisi eräästä ihmisen hallitsevan aseman oikeuttamiskurssin muodosta. Toinen merkittävä tekijä on tietysti Darwinista alkanut kiista, joka on jäsentynyt luomisopin ja evoluutioteorian väliseksi teemaksi. Esimerkiksi Bourdieu (1995) mainitsee Freudin ja Kopernikuksen ohella Darwinin "narsistisen haavan" aiheuttajaksi ihmiskunnalle.

Eläimet ovat osa yhteiskunnallista todellisuutta ja ne on käsitteellistettävissä "yleistetyiksi ympäristöllisiksi toisiksi" (*Generalized environmental Others*) (Nash & Sutherland 1994, 171) vaikeivat osallistukaan aktiivisina kommunikatiivisina toimijoina yhteiskunnalliseen toimintaan. Tämän käsitteellistykseen taustalla ei olekaan pyrkimystä asettaa ja määritellä eläimiä ihmisten kanssa samaan positioon ja sitä kautta vaatia eläimille samoja oikeuksia kuin ihmisille tms. Kyse on lopulta siitä hyvin yksinkertaisesta huomiosta, että eläimet ovat läsnä -symbolisessa tai materiaalisessa mielessä- monissa yhteiskunnallisissa käytännöissä. Esimerkiksi geeniteknologian myötä eläimet tuodaan entistä tiukemmin ja moniulotteisemmin osaksi ihmisten arkipäivää, elämisenmahdollisuuksia ja yhteiskunnallista todellisuutta sekä poliittista päätöksentekoa. Lisäksi eläimet ovat lukuisin eri tavoin osa ihmisen harjoittamaa itsemäärittelyprosessia. Bentonin (1993, 68; 1996) mielestä eläimet voivat olla passiivisia mutta eivät aktiivisia oikeuksien omaajia. Tämä on ymmärrettävissä pyrkimyksenä puolustaa sitä näkökantaa, että eläimet eivät voi tehdä hyvää eikä pahaa, sillä aktiivinen moraalinen toiminta kuuluu vain ihmisille ja eläimet toteuttavat "vain luontoaan". Tämä ei tee kuitenkaan eläimistä ihmisen toiminnan kannalta moraalisesti merkityksettömiä olentoja.

Esimerkiksi eläinten oikeuksien kannalta tarkasteltuna on huomionarvoista ja keskeistä se, millainen kollektiivinen identiteetti ihmisillä on suhteessa eläimiin. Harlen (1998, 11) mukaan kollektiivinen identiteetti tulee erottaa "minän" psykologisista ominaisuuksista. Kyse ei ole myöskään neutraalista vuorovaikutuksen avulla muokkautuneesta relaatiosta "minun ja toisen välillä". Harlelle kollektiivisessa identiteetissä on kyse nimenomaan poliittisesta relaatiosta, joka erottelee enemmän tai vähemmän väkivaltaisella tavalla suhdetta "ystävän ja vihollisen" välillä. Kyse on siis "poissulkemisen politiikasta". Kollektiivisen identiteetin pohjalta muodostuva suhde ei ole passiivinen ja abstrakti vaan se saa aktiivisia ja käytännöllisiä toimintamuotoja, jotka ilmenevät esimerkiksi erilaisten instituutioiden toimintatavoissa. Kollektiivinen identiteetti voidaan rakentaa enemmän tai vähemmän pysyväksi osoittamalla, mitä emme ole. Tältä pohjalta rakentuvat määrittelyt osoittavat kuka kuuluu meihin ja kuka on taasen yhteisömmme ulkopuolinen olento.

Ihminen ei ole "surkea erehdys, alkuemon hätäinen, epäonnistunut keskenmeno" mutta ei myöskään "jumalten sukua ja kuolemattomuuteen määrätty" (Hesse 1981, 60). Viittaamalla muodollisesti vanhaan sloganiin "ruotsalaisia emme ole, venäläisiksi emme tahdo tulla, olkaamme siis suomalaisia" voidaan uudelleenmuokata kosmologinen slogan: "Jumalia emme ole, eläimiksi emme tahdo tulla, olkaamme siis ihmisiä." - Yhtä kaikki, tällainen slogan on yksi tapa luoda yhteiskunnallista tai laajemmin maailmankuvallista järjestystä, jonka alla jäsenytyvät tietysti monet hienovaraisemmat luokittelut, kuten esimerkiksi eläinten välillä.

"Miksi meidän on oltava ihmisiä? Miten naurettavan yksinkertaista: meidän on, se on pakko, koska emme voi olla kunnolla mitään muutakaan. Emme voi tarkastella elämäämme sub spacie aeternitatis, emme jumalan tai jonkin hypoteettisen ekstraterrestriaalisen olennon näkökulmasta, sen enempää kuin kasvin tai eläimen. Me olemme inhimillisiä olentoja ja se mikä tekee meistä sellaisia ja asettaa meidät aivan erityiseen tilanteeseen ja edesvastuuseen maan päällä, on juuri kieli." (Krohn 1996, 58)

Tästä erosta ei kuitenkaan tarvitse seurata sitä, että eläimillä ei olisi oikeutta elämäänsä. Curtin (1992b, 131-132) katsoo, että vaikka ihminen tunnistaisi itsensä relationaalisen verkoston osaksi, joka sisältää myös eläimet ja kasvit, niin se ei tarkoita identifioitumista muiden verkoston osapuolten kanssa. Tällainen identifikaatio olisi itseasiassa vain uudenlainen muunnos identiteettilogiikasta, joka ei anna tilaa eroille, mikä taas sotii ekofeministisiä lähtökohtia vastaan. Tunnustamalla toisten erilaisuus me voimme myös hyväksyä heiltä sellaisen käyttäytymisen, jota emme itse harjoittaisi suhteessa heihin. Niinpä voimme olla tappamatta pedon vaikka tiedänkin, että se voisi tappaa minut tietyissä olosuhteissa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, ettenkö puolustaakseni itseäni tai toisten henkeä tulisi tappamaan ko. pedon.

"Minun on vaikea ymmärtää, kuinka ihminen voi ylentää itsensä muun eläinkunnan yläpuolelle. Vaikka eläimet eivät olekaan luoneet tällaista kieltä ja kulttuuria, niin niilläkin on oikeus inhimilliseen elämään, eläin ei ole vain ravinnon tai nahan raaka-aine, vaan tunteva ja kärsivä yksilö." (24v)

Veganismissa on siis kyse sellaisen yhteiskunnallisen todellisuuden kritiikistä, jossa Toiseen asetetun ontologisen huonommuuden ajatellaan oikeuttavan sen alistamisen ja hyväksikäytön eri muodoissaan. Asettamalla eläimille moraalinen status mutta samalla myöntämällä ihmisen erilaisuus ja erityisasema, veganismissa halutaan kyseenalaistaa ihmisille erilaisten oikeuttamiskurssien myötä "luonnolliseksi" ajateltu oikeus hyväksikäyttää eläimiä. Vegaaniuden taustalle voidaan asettaa eron politiikka, jossa ei haeta normalisoivia kriteerejä, vaan Toisille annetaan olemassaolon oikeutus vaikka ne eroaisivatkin meistä. Tässä eron politiikassa suhtaudutaan positiivisesti lajien välisten erojen olemassaoloon eikä eron katsota merkitsevän lähtökohtaisesti huonommuutta elämisen arvoisen elämän kannalta (vrt. Fraser 1997, 98-109; ks. myös Hawkins 1998, 182-186).

Haluan painottaa sitä, että eläinten alistettua asemaa ja pisimmälle vietyä niiden redusoimista arvovapaaksi resurssivarannoksi ei tulisi mieltää yksittäisten "huonompien ihmisyksilöiden" pahuudeksi tai henkiseksi kehittymättömyydeksi vaan laajemmaksi kysymykseksi, jonka taustalla on kulttuurisesti tuotetut ja erilaisin diskurssein ylläpidetyt kyseenalaistamattomat normit, tavat ja symbolisen vallankäytön muodot (kts. luku 4.3). Jos ihmiset ja eläimet muodostavat ontologisen jatkumon niin miksi ne eivät muodostaisi jatkumoa myös moraalisen statuksen suhteen (vrt. Guither 1998, 17) sen sijaan, että ihmisten ja eläinten väliin asetetaan ylittämätön kuilu.

"...ihmisillä ei siis mielestäni ole mitään muista eläimistä poikkeavaa, ulkoa tulevaa oikeutusta yhtään mihinkään....ihmisenä en kykene asettamaan itseäni samalle viivalle eläinten kanssa. En voi olla antamatta jonkinlaista erityistä arvoa ihmiselämälle ja kulttuurille." (19v)

Vaikka ylläolevan sitaatin kirjoittaja tekee eron ihmisten ja eläinten välille antaen "jonkinlaisen erityisen arvon ihmiselämälle ja kulttuurille", niin se ei hänen kohdallaan johda mm. ekofeministien kritisoimaan herruuden logiikan mukaiseen epäsymmetriseen ja dualistiseen ajatteluun. Suhde kuitenkin normatiiviseen vegaanisen ruokavalion noudattamiseen on kuitenkin varsin hämärä. Onko eläinten syöminen jo lähtökohtaisesti ja universaalisti eläintä alistavaa ja siten osoitus herruuden logiikan mukaisesta maailmankuvasta? 16-vuotiaan naispuolisen vegaanin lihansyömisestä oikeutusta koskeva kontekstualisoiva kanta tähän oli siis seuraavanlainen:

"Ja minusta ei ole väärin syödä eläimiä, koska sehän on ollut aikojen alusta ihmisille välttämätöntä. Mutta silloin jokainen metsästi itse tarvitsemansa määrän, eivätkä kohdelleet eläimiä huonosti

kasvattamalla niitä huonoissa oloissa...nykyiset tehokasvattamot sen sijaan ovat vain pelkkää tuskaa ja kidutusta eläimille. Tämän takia minusta on väärin syödä näitä eläimiä ja niinkauan kuin näitä "eläintehtaita" on, aion minä pysyä elämäntapavalinnassani."

Vaikka emme enää uskoisikaan olemisen suureen ketjuun niin voimme kuitenkin pyrkiä hahmottamaan itsemme osaksi laajempaa kokonaisuutta kuten Taylor (1995, 117-118) ajattelee. Mutta voiko tämä "maailmanjärjestys" asettaa meille velvoitteita ja millä perusteella on jo toinen kysymys.

Velvollisuudentunne luontoa kohtaan alkaisi 19-vuotiaan kirjoittajan mielestä siitä, että nimenomaisesti ihmisen kyky moraalisuuteen tuo mukanaan suuren vastuun suhteessa luontoon. Samalla hän hylkää ajatuksen ihmisellä olevasta kyseenalaistamattomasta nautinto-oikeudesta eläimiin ja luontoon.

5.7.4. "Kaiken ajatteluni pohjana on..."

Jos otamme vakavasti Taylorin (1989, 4) väitteen siitä, että kulttuurinen taustamme vaikuttaa voimakkaasti toimijuuteemme ja elämäämme sekä vaikkapa luontosuhteeseemme, niin joudumme pohtimaan myös veganismin yhteydessä sen taustalla olevia kulttuurisia kerrostumia eikä keskittyä vain elinolosuhteiden hahmottamiseen; olemmehan muutakin kuin "biologisia otuksia". Tässä yhteydessä tuon esille erityisesti vegaanien esiin nostamia Jumala-suhteeseen liittyviä teemoja.

"Kaiken ajatteluni pohjana on ateismiin kallistuva mutta periaatteessa agnostisistinen maailmankuva. En usko Jumalaan enkä muuhunkaan yliluonnolliseen. Tästä näkökulmastani kristinusko, "ihmiskeskeisin uskonto, mitä maailma on nähnyt" (Lynn White Jr.), on vain harvinaisen onnistunut luonnon hyväksikäytön legitimaatiokertomus...Mooseksen I kirjan mukainen luontosuhde on siis se, joka meilläkin edelleen vallitsee." (19v)

Antroposentrisenä uskontona kristillisyys koetaan ekologisen kriisiytymisen aikana vanhentuneeksi yhteiskunnalliseksi instituutioksi. Veganismin kohdalla tämä tuntuu olevan varsin ilmeistä, sillä sen moraaliskognitiiviseen kehykseen kuuluu "ihminen luomakunnan kruununa" -ajattelutavan hylkääminen. Kirjoittajan identiteettiä määrittävien vahvojen arvostusten taustalla on siis länsimaista kulttuurihistoriaa muokanneen juutalais-kristillisen kosmologian hylkääminen maailmankuvan rakennusaineena. Hän katsoo, että kristinuskon äärimmäinen "ihmiskeskeisyys" on kohtuuttoman luonnon hyväksikäytön taustalla. Tämän myötä hänen "valintansa" on rakentunut vanhan kulttuurisen kerrostuman kautta, olkoonkin, että kyse on sen mielekkyyden tai rationaalisuuden kieltämisestä. Tällainen kriittinen suhtautuminen kristillisyyteen ei tietenkään ole mitenkään harvinaista saatikka ainutlaatuisia sekularisoituneen modernin kontekstissa mutta siitä vedetyt johtopäätökset ja seuraukset arjen toimintoihin ovat "normaalista" poikkeavia.

Eräs kirjoittajista ilmoittaa olevansa ateisti lisäten, että on ollut sitä ehkä jo 10-vuotiaasta saakka ja jatkaa:

"Minulle yritetään muistuttaa, että Jumala on luonut eläimet ihmiselle ravinnoksi, mutta sehän ei ateistiin kolahda. Vastaiskuna voin huomauttaa, että Jumala on tuskin luonut tehotuotantosikalaloita jne. -ne ovat ahneen ihmisen käsialaa." (24v)

Tässä kirjoittaja kieltää sen, että ihmisten ja eläinten väliset (valta)suhteet sekä niiden toimintaperiaatteet olisivat Jumalalta peräisin. Hän ottaa sosiaalisen konstruktionismin mukaisen kannan ja tehotuotantosikaloihin viitaten katsoo, että kuten muukin historia, niin myös eläinten ja ihmisten väliset suhteet sekä niiden ilmenemismuodot ovat ihmisen toiminnan seurausta eikä Jumalallisen ilmoituksen johdannaisia tai muutoin "luonnollisia". Keskeistä tässä ajatuksessa on se, että suhteet voisivat olla toisinkin.

"Luonnollisuuteen" vetoamista puhuttaessa ihmisen suhteesta luontoon ja eläimiin pidettiin sisäisesti muutoinkin epäjohdonmukaisena ajatuksena:

"Näin on mielestäni juuri siksi, että ihminen ei missään mielessä elä "luonnollisesti" vaan karttaa sitä niin kuin vain pystyy. On nurinkurista, jos ihmiset jossakin kysymyksessä vetoavat "luonnollisuuteen", mutta yleensä yrittävät tehdä mahdollisimman selväksi sen, että ihmiset eivät ole eläimiä, ja että ihmiset ovat luonnon yläpuolella. Mielestäni ihmiset ovat "menettäneet oikeutensa" vedota luonnollisuuteen. Biologiseen järjestykseen vetoaminen ei käy siksikään, että ihminen ei ole vain biologinen otus." (19-v)

Graduni erään keskeisen argumentin kannalta ylläesitetty on varsin merkityksellinen näkökulma. Onhan relevanttia ajatella ihmisen "biologisen otusmaisuuksensa" ylittävänä olentona olevan nimenomaisesti moraalinen olento, jonka identiteetti enemmän tai vähemmän nojaa moraalisten arvostelmien tekoon. Tutkimukseni yhteydessä keskeisiä moraalisten arvostelmien ilmenemismuotoja ovat ruokatabut, joilla säädellään interaktiota suhteessa maailmaan. Nämä ruokatabut säätelevät syötävän ja ei-syötävän rajoja, jotka ilmaisevat myös sitä, millä tai kenellä on oikeus elämiseen ja millaisten olentojen tai elämänmuotojen elämä on elämisen arvoista elämää.

Oliko kaikkien tutkimieni naispuolisten vegaanien toimijuuden taustalla kristillisen viitekehyksen hylkääminen identiteetin perustana? Ei suinkaan. Yksi kirjoittajista, vegaaniuden terveysaspektiin voimakkaasti panostava nainen, vaikutti varovaisesti hyväksyvän Jumalan olemassaolon ja ihmisen "herruuden" ymmärrettynä vastuuna luonnosta. 16-vuotias kirjoittaja ei sitä vastoin ollut vielä luonut omaa suhdettaan uskontoon, eikä siihen liittyvät teemat siten olleet hänelle merkityksellisiä.

Jälkimmäisen kannalta voidaan todeta, että ikä onkin merkittävä tekijä sen suhteen, miten merkittävää ja diskursiivisesti ilmaistavissa olevaa tekijää vahvojen arvostusten taustalla olevat kulttuuriset viitekehykset esittävät. Aiemmin mainitsemani 9-vuotiaan tytön kohdalla on luontevaa ajatella, että hänelle laajat kulttuuriset kysymykset eivät ole vielä jäsentyneitä vaan veganismi on nimenomaisesti alkavan itsenäistymisprosessin kannalta katsottuna mainio keino tehdä eroa suhteessa omaan vanhempiin.

Veganismin ja agnostismin/ateismin välinen suhde ei ole siten luonteeltaan luonnonlakia muistuttavan “absoluuttisen säännön” mukainen. Tämä on varsin ymmärrettävää, sillä terveydelliset argumentit voivat olla joidenkin vegaanien kohdalla kaikkein keskeisimpänä elementtinä. Toisaalta voidaan kysyä, onko silloin kyse paremminkin kasvissyönnistä kuin veganismista. Kristinuskolle vaihtoehdoisen kosmologian omaksuminen ei siis vaikuta olevan riittävä eikä välttämätön syy vegaaniudelle. Merkittäviä tekijöitä ovat lisäksi mm. toimijan omaan henkilöhistoriaan ja elettyihin kokemuksiin liittyvät tekijät. Lisäksi on muistettava, että Raamatun luomismyytti on sisällöltään moniulotteisempi kuin ainoastaan lihansyöntiin ohjaava dogmaattinen oppi (ks. Ollila 1989, 57-74). Veganismin ja kristinuskon problemaattisesta suhteesta kertoo hyvin Radio Mafiassa (maaliskuussa 1999) esitetty “uutinen”, jossa kerrottiin USA:laisten eläinaktivistien ottaneen Jeesus-paran erääksi keulakuvakseen väittäen hänen olleen kasvissyöjä.

Olen pyrkinyt osoittamaan viiden naispuolisen vegaanin kirjoitelmia analysoimalla, kuinka merkittävä ja perusteltu moraalisen toimijuuden osa-alue vegaanius kirjoittajille on. Vegaaniuden taustoja kartoitettaessa näyttää ilmeiseltä, että veganismi saattaa monien muidenkin, kuin ainoastaan tutkimuksessani mukana olleiden henkilöiden kohdalla liittyä varsin laajoihin länsimaisen ja modernin ihmisen taustalla vaikuttaviin kulttuurisiin kehyksiin. Joidenkin vegaanien omaksuma juutalais-kristillisen kosmologian vastainen maailmankatsomus ei ole kuitenkaan kaikilta osin irrottautunut kristillisistä lähtökohdistaan. Henkilökohtaista vastuuta ja valintaa painottavana elämänmuotona veganismissakin ollaan tiukasti kiinni vanhassa vapaan tahdon problematiikassa (ks. Taylor 1986, 99). Vegaaniuden merkittävyys minuuden kannalta ilmenee mainiosti seuraavasta sitaattista:

“Vegaaniudesta puhumalla on hyvä kertoa jotakin tärkeää itsestä pysyen samalla sopivasti ei-liian henkilökohtaisella tasolla.” (19v)

Tämä voidaan ymmärtää niin, että vegaaniudessa yksityinen kohtaa yleisen. Vaikka vegaanius on oman identiteetin kannalta merkittävä seikka ja se viestittää jotain ko. henkilön persoonallisuudesta niin sen yhteydessä on lisäksi mahdollista puhua varsin yleisistä ja laajoista kulttuurisista seikoista, kuten esimerkiksi luontosuhteesta tai suhteesta uskonnollisiin kysymyksiin. Kyseisen kirjoittajan kohdalla

tulee samalla ilmeiseksi identiteetin ja moraalisten arvostelmien yhteen nivoutuneisuus, sillä hänhän totesi toimivansa vegaanina ainoalla, nykyisellään, itselleen hyväksyttävissä olevalla tavalla.

5.8. YHTEENVETO VEGANISMISTA IDEOIDEN JA TOIMINNAN JÄRJESTELMÄNÄ

Epifaanisiksi hetkiksi tulkittavissa olevien elettyjen kokemusten myötä tutkimuksessani mukana olleet naispuoliset vegaanit ovat alkaneet konstruoida moraalista toimijuuttaan uusien koordinaattien varaan. Tässä prosessissa oma roolinsa on ollut vakiintuneiden, ruokaan liittyvien kulttuuristen ja yhteiskunnallisten merkityksenantojen kyseenalaistamisella.

Eettisenä hedonismina toteutettava moraalikoodi antaa perustan kollektiivisen ja yksilöllisen identiteetin muokkaamiselle ja sitä kautta "kuvitellulle" yhteisöllisyydelle (myöhäis)modernin yhteiskunnan kontekstissa. Tietyyntyyppinen toiminta, kuten esimerkiksi päivittäiset kulinaristiset rituaalit, auttaa juurruttamaan toimijuuden kannalta merkitsevät arvot osaksi itseä. Tässä mielessä ruokailu, symbolisesti/käsitteiden kautta välittyneenä toimintana on elimellinen osa veganismia. Kulttuurisena olentona ihminen kielellisesti merkityksellistää myös ruokaan liittyviä kysymyksiä eikä ruuan hankinnassa ole siten kyse sellaisesta reaalista toiminnasta, joka olisi riisuttu kaikista käsitteellistämistä, erotteluista tai kielellisestä jäsentämisestä.

Tietty maailmankatsomus luo toisaalta pohjan modernille vegaaniudelle ja toisaalta muokkautuu sekä artikuloituu vegaaniuden harjoittamisen yhteydessä. Maailmankatsomuksenkin rakentaminen on ajallinen prosessi, sillä eihän sen ilmentymääkään eli vegaaniutta yleisesti ottaen haluttu nähdä dogmaattisena saati fundamentalistisena yhteiskunnallisena käytäntönä. Ruokailutottumusten muuttuminen on sidoksissa ajattelumaailmassa tapahtuviin muutoksiin ainakin silloin, kun tarkastellaan perustavan tason ruokatabuja, kuten suhtautumista eläinten syömiseen tai kannibalismiin.

6. KESKUSTELUOSUUS

Tutkimani vegaanit tuottavat **moraalista toimijuuttaan** sekä autenttisuuteen liittyvän eettisen ihanteen että normatiivisemmän moraalikoodin hahmottelemisen hengessä. Normatiiviset perustelut ovat pääsääntöisesti luonteeltaan kontekstuaalisia eli niistä ei pyritä tekemään absoluuttisia ja universaaleja moraalisääntöjä. Moraalisen toimijuuden kehikossa myös tiedolliset elementit ovat tärkeitä, kuten riittävä tietämys ravitsemuksellisista kysymyksistä, jotta subjekti osoittaa olevansa rationaalinen ja kykeneväinen huolehtimaan itsestään. Tiedolliset elementit liittyvät myös eläimiin ja niiden kohteluun yhteiskunnallisena epäkohtana. Vakavasti otettavan modernin subjektin tulee olla kulttuuristen

odotusten mukaisesti kykeneväinen argumentoimaan tässä tapauksessa eläinten asemaan liittyvistä epäkohdista ja perustelemaan oman toimintansa taustalla olevat lähtökohdat sekä niitä kuvastavat moraaliset arvostelmat.

Vegaanien tavoissa kirjoittaa toimijuudestaan ja suhteestaan vegaaniuteen oli piirteitä sekä klassisen Kreikan että kristinuskon mukaisesta moraalista. Klassisen Kreikan moraalilla oli luonteeltaan toimijan autonomisuutta korostavaa suhteessa yliyksilölliseen lakiin (ks. Foucault 1988, 1998; McNay 1992, 52; Lloyd 1997, 79-80). Tämä pätee yleisestikin vegaaniuteen, sillä siinä ei ole tahoa, joka arvioisi itsekunkin veganismin aitoutta ja oikeaoppisuutta. Jokaisella on tiettyjen lähtökohtien rajoittamana mahdollisuus varioida toimintaansa. Kristillinen moraalilla perustuu taasen sääntöjärjestelmien tottelemiseen ja on tässä mielessä autoritatiivista sekä normalisoivaa, dogmaattista Jumalan sanaa (Foucault 1988; McNay 1992, 53; Lloyd 1997, 80). Lisäksi kristillisyydessä omat motiivit tulivat loputtoman reflektion ja tiedostamispakon alaisiksi. Tämän aspektin myötä esimerkiksi 19-vuotiaan vegaanin kohdalla ilmeni kumpaakin moraalista. Toisaalta hän painotti vegaaniutensa ei-dogmaattista luonnetta mutta toisaalta taas kirjoitti etsivänsä toiminnalleen mahdollisimman varmoja perusteita. Muiden tekstien kohdalla näin voimakasta kiinnittymistä oman motivaatiopohjan selventämiseen ei ilmennyt. Heijastuuko tässä esiin pieni häivähdys psykokulttuuristumisesta, jossa juuri "aidon ydinminän" etsintä autenttisuuden ihanteineen on merkitsevässä roolissa? Tulkintani mukaan on toki mielekästä puhua autenttisuuden tavoittelusta, mutta vetoaminen "ydinminä" hypoteesiin vaikuttaa perusteettomalta, koska kyseinen kirjoittaja viittasi vegaaniuden ei-dogmaattisuuteen ja sen luonteeseen "jatkuvana rajanvetona". Tällainen näkemys viittaa paremminkin relationaalisen itsekäsityksen suuntaan.

Empiirinen aineisto antoi vahvat perusteet yhdistää vegaanien moraalisen toimijuuden yhteyteen heidän moraalista eetosta kuvasteleva eettisen hedonismin idea. Miten eettisen hedonismin idea sopii laadullisia erotteluja sisältävien vahvojen arvostusten yhteyteen? Mielestäni varsin hyvin. Tällöin voidaan ajatella, että eettinen hedonismi nimenomaisesti vaatii laadullisten erottelujen tekoa, toiminnan rajoittamista ohi kaikki-minulle-nyt -mentaliteetin ja relativistisen elämystehtailun. Vegaaniuden kontekstissa tämä tarkoittaa sellaisen elämäntavan omaksumista, jossa artikuloituna vahvana arvostuksena on esimerkiksi kärsimyksen minimoiminen muiden elävien olentojen suhteen. (Utilitaristinen kärsimys -argumentti ei kuitenkaan saavuttanut tämänkään tutkimuksen valossa mitään ehdotonta konsensusta vaan 21-vuotias vegaani arvosteli eläinten kärsimykseen vetoamista "lapsellisesta antropomorfistamisesta".) Tämä ei kuitenkaan johda askeettiseen itsesuhteeseen vaan erilaiseen käsitykseen hyvästä mausta, kuin mitä karnivoristisessa modernissa on totuttu ajattelemaan. Eläimistä välittämisen ohella eettisen hedonismin voi tulkita olevan esimerkki dietetiikan muodossa toteutettavasta itsestä vaalimisesta/huolehtimisesta.

Vegaanien tekstuaalisesti tuottaman moraalisen toimijuuden taustalle on asetettavissa **ruokatabut**, jotka käsitteellistän sosiaalisesti tuotetuiksi tiedon muodoiksi eli kulttuurisiksi konstruktioiksi, jotka voivat etsiä voimansa erilaisista myyteistä. Tällaisena toimii esimerkiksi ajatus Eedenin paratiisista (kts. Lintunen 1998) eli sellaisesta tilasta, jossa eläimet ja ihmiset elävät keskinäisessä harmoniassa. Mutta kuten olen pyrkinyt tutkielmassani osoittamaan, niin tästä myyttisestä pohjaväriinistä huolimatta vegaaniutta ei ole perusteltua käsitteellistää nostalgiseksi tai fundamentalistiseksi pyrkimykseksi asettaa tulevaisuushorisontti, jossa siintäisi ”kadotetun paratiisin” lupaus. Vegaaniudessa on paremminkin kyse sellaisen sosiaalisesti tuotetun myytin kritiikistä ja kyseenalaistamisesta, jossa tuotantoeläimistä tuotetaan kone-metaforan avulla moraalisesti neutraaleja biomekanismeja. Tällainen ”totuuspuhunta” on nähtävissä symbolisen väkivallan harjoittamiseksi suhteessa eläimiin. Tämän taustalle on lähtökohtaisesti asetettavissa kaksi perinteisesti toistensa aatteelliseksi kilpailijaksi nähtyä yhteiskunnallista instituutiota eli rationalistinen moderni (luonnon)tiede sekä kristinusko luomismyytteineen. Tutkimuksessa mukana olleet vegaanit ovat siis tehneet pesäeron itsestäänselvyytenä pidettyyn lihapainotteiseen ja institutionalisoiduille ”eläintehtaille” perustuvaan ruokakulttuuriin, joka on heidän mielestään mennyt liian pitkälle eläinten välinpitämättömässä esineellistämässä mutta toisaalta inhimillistää Musteja.²³

Tutkimusasetelmani ja kysymyksenasetteluni kautta tarkasteltuna vegaaniuden ympärille kehkeytyvä **yhteisöllisyys** vaikuttaa olevan luonteeltaan ”kuviteltua”. Tämä erotuksena fyysisen läheisyyden kautta rakentuvaan yhteisöllisyyteen. Vegaanit jakavat tietyllä tasolla käsityksen siitä, mitä on mielekäs tai hyvä elämä sekä oikeudenmukainen yhteiskunnallinen todellisuus. Vegaaniudessa elämän kunnioittamisen, väkivallattomuuden ja kärsimyksen minimoimisen ideoilla on yhteytensä hyvään elämään. Hyvä elämä voi liittyä esimerkiksi eettiseen hedonismiin sekä henkisen hyvinvoinnin ja oman moraalin mukaan elämisen yhteenlinkittämiseen. Vegaaniuden kontekstissa oikeudenmukaisuus kysymykseen liittyy ajatus sellaisesta yhteiskunnallisesta todellisuudesta, jossa eläimillä on oikeutensa elämisen arvoiseen elämään. Yleisemmällä tasolla kyse on pyrkimyksestä artikuloida kommunikatiiivisemmän luontosuhteen perusteita haasteena modernin luonnontieteen myötä kehkeytyneelle välineelliselle luontosuhteelle. Vegaaniuden ympärille muodostuu moraalista yhteisöllisyyttä, jossa artikuloidaan sekä hyvän elämän perusteita että lähtökohtia oikeudenmukaiselle

²³ Yrsa Stenius (1996, 114-115) pohtii lyhyesti ihmisen ja eläinten eroavaisuuksia ja päättyy seuraavaan tulkintaan ihmisten ambivalentista moraalitaloudesta suhteessa eläimiin: "Kaikesta tästä hän rakentaa oman etiikkansa, eräänlaisen sekatalouden, jonka tarkoituksena on tyydyttää hänen omia, vastakkaisia tarpeitaan: hyväksikäyttämisen tarvetta mutta myös hoivaamisen ja huolehtimisen tarvetta sekä tarvetta elää ja antaa toisten elää."

toiminnalle niin ihmisiä kuin eläimiäkin kohtaan. Toiminnallisella tasolla nämä ideat materialisoituvat ensimmäiseksi vegaanisen moraalikoodin mukaan elämisenä, jota voi seurata osallistuminen kollektiiviseen toimintaan erilaisten kansalaisjärjestöjen kautta.

Toisaalta yhteisöllisyys vaikuttaa rakentuvan yhteisesti jaetun todellisuuskäsityksen varaan. Tällöin puhumme maailman kognitiivisesta jäsentämisestä tiettyyn muotoon. Käytännössä tämä merkitsee sitä, että vegaaninen maailmankuva vaikuttaa usein perustuvan juutalais-kristillisestä kosmologiasta kumpuavan ”ihminen luomakunnan kruununa” -ajattelumallin hylkäämiselle. Tietyn maailmankuvan kognitiivisen rakentamisen kautta kyse on sen pohtimisesta, mikä on ihmisen paikka maailmassa (kts. luku 5.6.2).

Kolmantena yhteisöllisyyttä luovana elementtinä toimii esteettinen ulottuvuus, joka ilmenee yhteisesti jaetun ruoka- ja pukeutumiskoodin muodossa. Näiden koodien sisältöä määrittelevät yhteisesti jaetut käsitykset hyvän maun mukaisesta ruuasta ja pukeutumisesta. Esteettistä ulottuvuutta toteutetaan nimenomaisesti ruumiin tasolla. Ruumiillisuudella, moraalilla yhteisöllä ja maailmankuvalla on oma roolinsa vegaanismin kontekstissa. Välittäväksi linkiksi näiden tasojen välille voidaan asettaa ruoka. Tässä tutkimuksessa olenkin pyrkinyt seuraamaan tätä ajatusta keskittymällä empiirisen aineiston käsittelyn yhteydessä naispuolisten vegaanien ruokaan liittämiin merkityksiin.

Seuraavaksi esitän lyhyen, negatiivisin määrein asetetun kuvailevan kolmiosaisen koosteen empiirisen aineiston ja tutkimuskirjallisuuden tulkinnan pohjalta. On syytä huomioida, että esittelemäni käsitteet eivät ole induktiivisesti yksittäisistä havainnoista johdettuja yleistyksiä. Pikemminkin kyse on sellaisten yleisten ja luonnosmaisella tasolla olevien ideoiden soveltamisesta tutkimusaiheeseen, jotka ovat askarruttaneet mieltäni jo ennen graduprojektiani. Kiinnittymättömyyden etiikan taustalla on pohdiskelut minuuden, toiminnan ja kontekstin välisistä problemaattisista suhteista ja erityisesti silloin kun otetaan huomioon aika-ulottuvuus. Epätäydellisyyden estetiikka juontaa taasen juurensa siihen ajatukseen, että ristiriidat ja ongelmallisuudet ovat identiteetin kannalta kiinnostavia teemoja, jotka tarjoavat sille peilauspintoja kun taas täydellisyys on identiteetin ja laajemminkin elämän kannalta lomaannuttavaa ja pidemmän päälle, pysyvään muotoon saatettuna ”jämhädystä” aiheuttavaa. Saavuttamattomuuden ontologia, se sanottakoon, on paljolti tämän keskusteluosuuden tarpeita varten konstruoitu metafora. Pyrkimykseni on näiden metaforien avulla kuvata eräitä caseni sisällöllisiä ominaispiirteitä.

Kiinnittymättömyyden etiikka viittaa siihen, että tutkimani vegaanit eivät absolutisoi vahvoja arvostuksiaan muiden moraaliperiaatteiden yläpuolelle ja tee vegaanismista ehdotonta dogmia tai ”superhyvän” osa-aluetta, jota noudatetaan orjallisesti ja täysin kyseenalaistamattomasti. Keskeistä on

kuitenkin se, että vegaanius näyttäytyy rauhantahtoisena aatteena, jossa erityinen sija annetaan horisonttiin pakenevalle väkivallattomuuden eettiselle ideaalille. Tämän eettisen ihanteen yhteiskunnallinen realisoituma olisi vegetaristinen kulttuuri. Kirjoittajat eivät myöskään vannoneet ikuista uskollisuutta omalle veganismille mutta muuttumista “kunnon lihansyöjäksi” pidettiin kuitenkin varsin epätodennäköisenä ellei mahdottomana. Omaan erehtymättömyyteen ei uskota sokeasti eikä vegaaniudesta myöskään muodostu käytäntöä, jossa omien tavoitteiden ja omaksuttujen arvojen ajaminen oikeuttaisi väkivaltaiset toimintakeinot niitä kohtaan, jotka eivät hyväksy ko. arvojen absoluuttista arvoa. Arvojen absolutisoinnissa abstraktista normista tulee kontekstualisoimaton fetissi, joka menee elämän edelle. Äärimmäisessä muodossaan tämä tarkoittaisi sitä, että ihmiset saavat kuolla kunhan arvo elää (vrt. Hinkelammert 1986, 268-269).

Stoalaisen tradition mukaan ihminen saavuttaa vapautensa silloin, kun hän kykenee tietämään ja realisoimaan sen, mitä todella haluaa. Vapaus on sen mukaan toimimista, mille annamme eniten arvoa. (Magill 1997, 71) Tämä vapaus, joka kohdistuu eniten arvostettuun, ei ole kuitenkaan eristäytyneen toimijan tyhjästä luoma käsitys hyvästä elämästä vaan se konstruoituu suhteessa johonkin. Esimerkiksi ruokaan liitettyjen merkitysten kautta toimija voi työstää moraalisubjektuitaan (Foucault) ja määritellä toimintaansa ohjaavat vahvat arvostukset (Taylor) rakentamansa ajattelumaailman pohjalta. Harkinnanvarainen ja itsekriittinen sitoutuminen siihen, mille tunnistaa itsensä antavan eniten arvoa, olisi siten vapauden saavuttamista. Omaksuttujen maailmankuvallisten elementtien ja arvojen mukaisen hyvän elämän projektissa pyritään huomioimaan myös oikeudenmukaisuuteen liittyviä kysymyksiä, jotka vegaaniudesta puhumisen kontekstissa merkitsevät paitsi oikeudenmukaisista suhtautumista muihin ihmisiin niin oikeudenmukaisuus-kysymysten huomioimista myös suhteessa muihin eläimiin. Tämä jännitteisyys onkin merkitsevä teema moraalista puhuttaessa, koska oman hyvän elämän toteuttaminen voi olla ristiriidassa muiden merkitsevien olentojen oikeudenmukaisen kohtelun kanssa (ks. Taylor 1989, 1995).

Patologisella tasollaan kiinnittymättömyyden etiikka tarkoittaa sitoutumattomuutta mihinkään toimintaa ohjaaviin moraaliperiaatteisiin. Lisäksi se tarkoittaa myös loputonta, toimintaa estävää reflektiota oman ajattelun ja toiminnan taustalla olevia lähtökohtia kohtaan. Pehmeämmässä muodossaan kiinnittymättömyyden etiikka on myös ehdollista ja kontekstuaalista sitoutumista tiettyihin periaatteisiin sen sijaan, että moraalikoodi perustuisi ainoastaan universaalien sääntöjen seuraamiselle. Curtin (1992b, 132) puolustaa näkökantaa, jonka mukaan autenttinen suhde ruokaan saa erilaisia ilmauksia erilaisissa konteksteissa. Kulloisenkin kulttuurin ympäristöllisten olosuhteiden asettamat reunaehdot tekevät eläinten tappamisesta kontekstuaalisen kysymyksen, jota ei voida ratkaista vetoamalla pelkästään deontologisen järjen asettamiin universaaleihin moraalisääntöihin (vrt. Young 1987, 61). Tässä mielessä kiinnittymättömyyden etiikka lähenee esimerkiksi eräitä feministisen etiikan muotoja, joissa painotetaan

partikulaaristen suhteiden tärkeyttä ja universaalien normien toimimattomuutta sekä vaarallisuutta. Ihminen on temporaalinen olento, jonka toimintakontekstit saattavat muuttua niin voimakkaasti, että aiemmin itsestäänselvyyksinä näyttäytyneet arvostukset voivat joutua itsekriittisen tarkastelun alaisuuteen sekä mahdollisten muutosten kohteiksi.

Epätäydellisuuden estetiikka viittaa siihen, että vegaaniudessa ei ole kyse takertumisesta oman ruumiin puhtauteen tai täydellisuuden hakemisesta ruumiiseen ja mieleen kohdistuvien minuustekniikoiden eettisenä päämääränä. Samalla kysymys itsen moraalista puhtaudesta laimenee ja tietyn ruokavalion noudattamisesta ei tule elämää suurempaa kysymystä tai oman ruumiillisuuden askeesimaisesta kuolettamista vaan eettistä hedonismia, jonka taustalla olevat ”vahvat arvostukset” liittyvät eläinten moraaliseen ja ontologiseen statukseen. Connollyn (1991, 110) mukaan eräs keskeinen Taylorin teema on itse, joka voi päästä lähemmäs ”sisäistä valon ja totuuden lähdeä” mutta ei koskaan sitä kuitenkaan täydellisesti tai täydellä varmuudella saavuta. Näin Taylorin ”todellisen itsen” projektikin näyttäytyisi ”tavoittamattoman dialektiikkana”. Ruumiillisena toimijana itsestä ei saa minuustekniikoiden avulla työstettyä vegaanisen ideaalin mukaista täydellistä taideteosta.

Internetissä veganismista kirjoittava Joanne Stepaniak (1998, 2) toteaaakin vegaanina olemisen olevan kompleksista, haastavaa ja palkitsevaa, koska jokainen elementti vegaanin elämässä on harkittava erikseen. Paitsi negatiivinen pyrkimys kärsimyksen minimoimiseen niin hänen mukaansa vegaaniuteen kuuluu myös positiivinen pyrkimys tehdä mahdollisimman paljon hyvää. ”Korkeimpaan hyvään” (*the highest good possible*) tähtäämisen ei kuitenkaan merkitse vegaanien pitämistä ”täydellisinä” eikä sitä, että ”täydellistyminen” olisi saavutettavissa tai edes toivottavaa.

Saavuttamattomuuden ontologia koskettaa kysymystä ihmisten ja eläinten välisestä vierassieluisuudesta ja mahdollisuudesta ymmärtää toisten lajien mentaalaisia tiloja. Eräs kirjoittajista kuvasi varsin yksityiskohtaisesti tilanteen, jossa hän mielsi kokeneensa voimakkaan ruumiillisen ja psyykkisen tuntemuksen, jonka hän identifioi ammutun hirven mentaaliseen tilaan viittaavaksi kokemukseksi kieltäen kuitenkin sen täydellisen identtisyden. Tämän mukaisesti elävät olennot jakaisivat jossain määrin yhden ja saman ontologisen todellisuuden (ks. esim. Viljka 1996). Toinen kirjoittajista taas piti ”antropomorfistamista lapsellisena” touhuna. Kolmannelle kysymys oli sekä-että laatuinen. Olemme ”biologisia otuksia” mutta ihmiselle kuuluu kuitenkin tietty erityisasema. Tutkimani vegaanit näkevät siten ihmisen täydellisen identifioimisen eläimiin mahdottomaksi: tästä saavuttamattomuuden ontologia.

7. LOPUKSI

Olen tässä tutkimuksessa tuonut yleisellä tasolla esiin, että veganismi ei ole ristiriidaton tai ongelmaton elämäntapa. Siihen liittyy ongelmallisuuksia ja tavoittamatonta tavoitellessaan se on “tuomittu” epätäydellisyyteen. Tässä ei sinällään ole mitään ihmeellistä. Eettinen elämä on luonteeltaan enemmän tai vähemmän ambivalenttia. On myös syytä muistaa, että mikäpä elämäntapa, maailmankatsomus saatikka uskonnollinen vakaumus olisi luonteeltaan täysin koherentti, tieteellisesti todistettavissa oleva tai absoluuttisen puhdas oppi hyvydestä tai oikeasta elämästä, sanan moraaliosassa mielessä ymmärrettynä. Ehkä tärkeämpää olisi pyrkimys sietää väistämättömiä ristiriitoja kuin pakonomaisesti pyrkiä poistamaan kaikki epätäydellisyys tai ambivalenttisuus elämästä. Tällä en kuitenkaan tarkoita sellaista “laiskan miehen ratkaisua”, että suhtauduttaisiin välinpitämättömästi ristiriitoihin tai erilaisiin vastakkainasetteluihin ja unohdettaisiin pyrkimys vakavasti pohtia niihin liittyviä kysymyksiä ja ongelmia.

Mielestäni on aiheellista kysyä, miksi vegaaniutta ollaan paikoin niin hanakasti selittämässä pois koko yhteiskunnallisesta todellisuudesta? Tästä poisselittämisestä hyvän esimerkin tarjoaa myös Hoikkala (1998, 167), joka elämänpolitiikkaa käsittelevän artikkelinsa alaviitteessä toteaa, että ”*jotain arkaais-traditionaalista on myös vegaanien tarrautumisessa totaalisiiin ratkaisuihin, jotka tekevät elämän normaaliyhteiskunnassa hyvin hankalaksi (mikä tosin voi olla jutun juju, osin)*”. Hoikkalan ”heitto” on sinällään varsin mielenkiintoinen kaikessa asenteellisuudessaan ja leimaavuudessaan. Otan kantaa vain pariin seikkaan. Hän vaikuttaa pitävän vegaaneja homogeenisenä ja yksisilmäisenä ryhmänä, jotka takerruttavat identiteettinsä “totaalisiiin ratkaisuihin” eli tässä tapauksessa hän ilmeisesti tarkoittaa sillä dogmaattisen ruokavalion noudattamista.

Viitatessaan ”normaaliyhteiskuntaan” hän ottaa sosiologiksi varsin arveluttavan kannan.

Normaaliyhteiskunnassa asiat ovat normin mukaisesti oikeassa moraaliosassa järjestyksessä. Vegaanien ajama yhteiskunta olisi taasen (patologisessa tilassa oleva?) epänormaaliyhteiskunta eli siihen liittyisi jotain (moraaliosasti) epäilyttävää, outoa, erilaisuutta, poikkeavaa ja vaikeasti ymmärrettävää, kenties luonnotontakin luonnollisuuden vastakohtana. Täten Hoikkala itseasiassa tuottaa lihansyömisestä yhteiskunnallisen normin tai ainakin normaalin ja tavan mukaisen käyttäytymisodotuksen. Vegaanios puolestaan marginalisoidaan ja selitetään pois työntämällä se ”epänormaalin yhteiskunnan” sfääriin. Lisäksi hän “jutun jujulla” implisiittiosasti viittaa vegaaniosuden liittyvän askeesimaiseen itsekuritukseen. 19-vuotias naisvegaanios esittikin tekstissään hienovaraista kritiikkiä myös yhteiskuntatieteilijöitä kohtaan, jotka hänen mukaansa pyrkivät esittämään vegaaniosuden askeesimaiseena kieltäymyksen ja

luopumisen filosofiana. Hoikkalan kommenttia peilaten on aiheellista todeta vegaanien joutuvan kamppailemaan nyky-yhteiskunnassa konstruoimansa identiteetin tunnustetuksi tulemisen puolesta.

Tietynlaiseen ruokakulttuuriin ja sen yhteiskunnalliseen ylläpitämiseen liittyy vallan ja taloudellisten intressien (esim. lihateollisuus) ulottuvuus. Veganismin perspektiivistä tarkasteltuna taloudellisten ja poliittisten intressien täyttämät yhteiskunnalliset diskurssit ovat pyrkineet tuottamaan lihansyöntiä normaalistavaa ja luonnollistavaa puhuntaa, jossa eläinten moraaliseen statukseen liittyvät kysymykset ovat jääneet toissijaisiksi. Tähän liittyen voisi olla mielenkiintoista tutkia esimerkiksi sitä, miten ja millaista puhetta eläinten statuksesta suomalaisessa tiedeyhteisössä tietynä ajanjaksona on tuotettu sekä millainen suhde sillä on ollut erilaisiin taloudellisiin intresseihin tai eläinten asemaan taloudellisen toiminnan kohteena/resurssina.

Luonnollisuusdiskurssin ohessa kasvissyöntiä on pyritty eri tavoin marginalisoimaan ja näin on tuotettu ruumiillista normaaliutta, joka perustuu sekaravinnon nauttimiselle. Veganismin perspektiivistä ruuan valinnassa ei ole kyse (vain) biologiasta, “luonnon sanelemasta” koodista (Lindegren 1997, 13) vaan myös eettisestä pohdinnasta, johon meillä on oikeus ja vastuu. Tässä mielessä vegaaneita voi tarkastella moraalisen horisonttimme laventajina (vrt. Benton 1996, 19-20) sekä ruokaan liittyvien perustavien luokittelujen politisoijina. Foucault`laisen valtakäsityksen mukaisesti veganismiinkin kuuluu vallan ulottuvuus. Pyritäänhän siinä tuottamaan tietynlaista todellisuuskäsitystä erilaisten diskurssien välityksellä.

Ihmisten ja eläinten välinen suhde on ns. “suuri asia”, johon useat yhteiskuntatieteilijät ja filosofit ovat ottaneet eri tavoin ja eri lähtökohdista kantaa. Veganismin voi sanoa olevan tätä kysymystä ja siihen liittyviä teemoja heijasteleva ja problematisoiva ajankohtainen yhteiskunnallinen ilmiö. Länsimainen veganismi on eräs yritys rationaalisesti artikuloida ambivalenttiseen luontosuhteeseemme liittyviä ongelmallisuuksia. Fyysisen, henkisen ja symbolisen väkivallan säätelemiseksi on olemassa erilaisia, subjektiivisia ja normatiivisia moraalikoodeja, joita tutkimukseeni osallistuneet naispuoliset vegaanitkin pyrkivät konstruoimaan tuottaessaan moraalista toimijuuttaan (myöhäis)modernissa yhteiskunnassa.

LÄHTEET

- Adams, Carol J. (1990) *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. Polity Press, Cambridge
- Adams, Carol J. (1991) *Ecofeminism and the Eating of Animals*. *Hypatia*, 6:1, s. 125-145. Indiana University Press, Bloomington
- Bauman, Zygmunt (1989) *Modernity and the Holocaust*. Polity Press, Cambridge
- Bauman, Zygmunt (1996) *Postmodernin lumo*. Vastapaino, Tampere
- Behhabib, Seyla (1992) *Autonomy, Modernity, and Community: Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue*. Teoksessa *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (toim. Honneth, McCarthy, Offe and Wellmer) s. 39-59. The MIT Press, Cambridge
- Benton, Ted (1996) *Animal Rights: An Eco-Socialist View*. Teoksessa *Animal Rights. The Changing Debate* (toim. Garner, Robert) s. 19-41. Macmillan Press Ltd, London
- Benton, Ted (1991) *Natural relations. Ecology, Animal Rights & Social Justice*. Verso, London
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc (1995) *Refleksiiviseen sosiologiaan*. Joensuu University Press, Gummerrus Kirjapaino Oy, Jyväskylä
- Carleheden, Mikael (1998) *Another Sociology - the future of sociology from a critical theoretical perspective*, *Dansk Sociologi*, 9:3, s. 55-75. Sociologisk Institut, Kobenhavns Universitet
- Campbell, Colin (1987) *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Basil Blackwell, Oxford
- Connolly, William E (1991) *Identity/difference. Democratic negotiationsa of political paradox*. Cornell University Press, Ithaca and London

- Curtin, Deane W. (1992) Food/Body/Person. Teoksessa *Cooking, Eating, Thinking. Transformative Philosophies of Food* (toim. Curtin, Deane W. & Heldke, Lisa M.) s. 3-22. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis
- Curtin, Deane W. (1992b) Recipes for Values. Teoksessa *Cooking, Eating, Thinking. Transformative Philosophies of Food* (toim. Curtin, Deane W. & Heldke, Lisa M.) s. 123-144. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis
- Davidson, Arnold I. (1986) Archaeology, Genealogy, Ethics. Teoksessa *Foucault: A Critical Reader* (toim. Hoy, David Couzens) s. 221-234. Basil Blackwell Ltd., Oxford
- Denzin, Norman K. (1992) Symbolic interactionism and cultural studies. Basil Blackwell, Cambridge (USA)
- Douglas, Mary (1975) *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*. Routledge & Kegan, Paul, London
- Dreyfus, Hubert L. (1998) Heidegger nihilismin, taiteen, teknologian ja politiikan suhteista. Teoksessa *Heidegger: ristiriitojen filosofi* (toim. Arto Haapala) s. 203-233. Gaudeamus, Helsinki
- Durkheim, Emile (1980 [1912]) *Uskontoelämän alkeismuodot*. Tammi, Helsinki
- Eder, Klaus (1993) *The New Politics of Class*. SAGE, London
- Eder, Klaus (1996) *The Social Construction of Nature*. SAGE, London
- Eder, Klaus (1998) Onko "todellisuus" todella? Realismi ja konstruktionismi ympäristösosiologiassa. *Tiede & Edistys*, 23:2, s. 96-109. Tammer-Paino, Tampere
- Elias, Norbert (1978) *The Civilizing Process. The history of manners*. Basil Blackwell, Oxford
- Emirbayer, Mustafa & Mische, Ann (1998) What is agency?, *American Journal of Sociology*, 103:4, s. 962-1023. The University of Chicago
- Envall, Markku (1989) Kirjallisuus ja maailmankuva. Teoksessa *Maailmankuva kulttuurin kokonaisuudessa* (toim. Markku Envall, Seppo Knuutila ja Juha Manninen) s. 113-164. Gummerrus, Jyväskylä

Falk, Pasi (1994) *The Consuming Body*. SAGE, London

Foucault, Michel (1984) *On The Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*. Teoksessa *The Foucault Reader* (toim. Rabinow, Paul) s. 340-372. Penguin Books, London

Foucault, Michel (1988) *Technologies of the Self*. Teoksessa *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault* (toim. Martin, Luther H., Gutman, Huck & Hutton, Patrick H.) s. 16-49. Tavistock Publications, London

Foucault, Michel (1998) *Seksuaalisuuden historia*. Gaudeamus, Tampere

Fox, Nick J. (1998) *Foucault, Foucauldians and Sociology*. *British Journal of Sociology*, 49:3, s. 415-433. Routledge Journals, London

Fraser, Nancy (1997) *Equality, Difference and Democracy: Recent Feminist Debates in the United States*. Teoksessa *Feminism and the New Democracy* (toim. Dean, Jodi). SAGE, London

Gronow, Jukka (1997) *The Sociology of Taste*. Routledge, London

Gronow, Jukka (1998) "In food we do not trust". *Kulutuksen vaarat ja riskit. Tiede ja Edistys*, 23: 1, s. 1-10. Tammer-Paino, Tampere

Guither, Harold D. (1998) *Animal Rights. History and Scope of A Radical Social Movement*. Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, USA

Habermas, Jurgen (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Polity Press, Cambridge

Hacking, Ian (1986) *Self-Improvement*. Teoksessa *Foucault: A Critical Reader* (toim. Hoy, David Couzens) s. 235-240. Basil Blackwell Ltd., Oxford

Haraway, Donna (1991) *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. Free Association Books, London

Harding, Sandra (1986) *The Science Question in Feminism*. Cornell University Press, Ithaca and London

Harle, Vilho (1998) Identiteettipolitiikka, kansainvälisten suhteiden tutkimus ja kriittinen geopolitiikka. *Alue ja ympäristö* 27:2, s. 3-20. Joensuun yliopistopaino, Joensuu

Hawkins, Ronnie Zoe (1998) Ecofeminism and Nonhumans: Continuity, Difference, Dualism and Domination. *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, 13:1, s. 158-197. Indiana University Press, Bloomington

Heiskala, Risto (1996) Kohti keinotekoista yhteiskuntaa. Gaudeamus, Tampere

Heldke, Lisa M. (1992) Foodmaking as a Thoughtful Practice. Teoksessa *Cooking, Eating, Thinking. Transformative Philosophies of Food* (toim. Curtin, Deane W. & Heldke, Lisa M.) s. 203-229. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis

Hesse, Herman (1981) *Arosusi*. WSOY, Juva

Hinkelammert, Franz J. (1986) *The Ideological Weapons of Death. A Theological Critique of Capitalism*. Orbis Books, New York

Hoikkala, Tommi (1998) Traditioista vapaan valinnan illuusio. Teoksessa *Elämänpolitiikka* (toim. J.P. Roos & Tommi Hoikkala) s. 152-168. Gaudeamus, Tampere

Hoy, David Couzens (1986) Introduction. Teoksessa *Foucault: A Critical Reader* (toim. Hoy, David Couzens) s. 1-26. Basil Blackwell Ltd, Oxford

Husso, Marita (1993) Vegetarismi valintana. Näkökulmia vegetarismien ekologisiin, eettisiin ja ruumiillisiin perusteisiin. Jyväskylän yliopiston yhteiskuntapolitiikan laitoksen työpapereita, nro 79, Jyväskylä

Ignold, Tom (1994) artikkeli teoksessa *Animals and human society: changing perspectives*. Routledge, London

Ilmonen, Kaj (1993) *Tavaroiden taikamaailma*. Vastapaino, Tampere

Ilmonen, Kaj (1998) . Moraalikysymysten ajankohtaisuus. Teoksessa *Moderniteetti ja moraalit* (toim. Kaj Ilmonen) s. 5-22. Gaudeamus, Helsinki

- Karisto, Antti (1998) Pirstoutuneen elämän politiikka. Teoksessa *Elämänpolitiikka* (toim. J.P. Roos & Tommi Hoikkala) s. 54-75. Gaudeamus, Tampere
- Kaskisaari, Marja (1995) *Lesbokirja*. Vastapaino, Tampere
- Keller, Jean (1997) *Autonomy, Relationality and Feminist Ethics*. *Hypatia*, 12:2, s. 152-164. Indiana University Press, Bloomington
- Kitchen, Gary (1999) Charles Taylor. The Malaises of modernity and the moral sources of the self. *Philosophy & Social Criticism*, 25:3, s. 29-55. SAGE, London
- Kohak, Erazim (1997) Puille puhuminen. Teoksessa *Ympäristöfilosofian polkuja* (toim. Uurtimo, Yrjö & Jaaksi, Vesa) s. 79-101. Tampereen yliopisto, Tampere
- Krohn, Leena (1996) *Kynä ja kone*. WSOY, Porvoo
- Lagerspetz, Erik (1997) Arvokeskustelu, uskonto ja filosofin rehellisyys. Teoksessa *Järki, usko, eettisyys. Filosofian ja teologian kohtaamisia* (toim. Keskitalo, Jukka & Kotkavirta, Jussi), *SoPhi, Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja* 17, s. 137-151, Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä
- Lawrence, D. H. (1967 [1931]) *Mies joka kuoli*. Weilin & Göös, Helsinki
- Leach, Edmund (1976) *Culture & Communication*. Cambridge University Press, Cambridge
- Lehtonen, Mikko (1994) *Kyklooppi ja kojootti*. *Subjekti 1600-1900 -lukujen kulttuuri- ja kirjallisuusteorioissa*. Vastapaino, Tampere
- Lehtonen, Mikko (1996) *Merkitysten maailma*. Vastapaino, Tampere
- Lintunen Merja (1998) *Vegaanien ihmis- ja eläinkäsitykset*. Pro Gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Uskontotieteen laitos, Helsinki
- Lloyd, Moya (1997) Foucault's Ethics and Politics: A Strategy for Feminism? Teoksessa *The Impact of Michel Foucault in the Social Sciences*. MacMillan Press Ltd., London
- Lukes, Steven (1985) *Emile Durkheim. His Life and Work.*, Stanford University Press, Stanford

Lupton, Deborah (1996) *Food, the Body and the Self*. SAGE, London

Magill, Kevin (1997) *Surveillance-Free-Subjects*. Teoksessa *The Impact of Michel Foucault on the Social Sciences and Humanities* (toim. Lloyd, Moya & Thacker, Andrew). MacMillan Press Ltd., London

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1972 [1848]) *Kommunistisen puolueen manifesti*. Kansankulttuuri Oy, Helsinki

Massa, Ipo (1998) *Elämänpolitiikka epävarmassa kulttuurissa*. Teoksessa *Elämänpolitiikka* (toim. J.P. Roos & Tommi Hoikkala)s. 189-218. Gaudeamus, Tampere

McNay, Lois (1992) *Foucault and Feminism*. Polity Press, Cambridge

Mennell, Stephen & Goudsblom, Johan (1998) *Introduction*. Teoksessa *On civilization, power and knowledge* (toim. Mennell & Goudsblom). The University of Chicago Press, Chicago and London

Mestrovic, Stjepan (1998) *Anthony Giddens: the last modernist*. Routledge, London

Mikkola, Heikki (1998) *Pythagoralainen dieetti. Vegetarismi uuden ajan alussa*. Historiallinen aikakauskirja, 96:4, s. 291-299. Suomen Historiallinen Seura ja Historian Ystävien Liitto, Helsinki

Mäkelä, Johanna (1992) *Luonnosta kulttuuriksi, ravinnosta ruuaksi*. Jyväskylän yliopisto-Nykykulttuurin tutkimusyksikkö, Julkaisu 21, Jyväskylä

Nietzsche, Friedrich (1969 [1887]) *Moraalin alkuperästä*. Otava, Helsinki

Nietzsche, Friedrich (1984 [1886]) *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. Otava, Helsinki

Ollila, Maija-Riitta (1989) *Eläinkö persoona?* Teoksessa *Eläin ihmisten maailmassa* (toim. Häyry, Tengvall & Vilkkä), s. 57-74. Painokaari Oy, Helsinki

Prättälä, Ritva (1989) *Young people and food. Socio-Cultural studies of food consumption patterns*. Yliopistopaino, Helsinki

Pulkkinen, Tuija (1998) Postmoderni politiikan filosofia. Gaudeamus, Tampere

Rabinow, Paul (1984) Introduction. Teoksessa *The Foucault Reader* (toim. Rabinow, Paul) s. 3-29. Penguin Books, London

Riihimäki, Aapo (1997) Taisteleva nihilismi. Teoksessa *Järki, usko, eettisyys. Filosofian ja teologian kohtaamisia* (toim. Keskitalo, Jukka & Kotkavirta, Jussi). SoPhi, Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja 17, s. 107-121, Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä

Räsänen, Pekka & Erola, Jari (1998) Postmoderni individualismi - perusteeton argumentti. *Tiedepolitiikka* 23:1, s. 31-40, Satakunnan Painotuote, Kokemäki

Sahlins, Marshall (1990) Food as symbolic code. Teoksessa *Culture and Society. Contemporary Debates* (toim. Alexander, Jeffrey C. & Seidman, Steven) s. 94-101. Cambridge University Press, Cambridge

Salecl, Renata (1997) Hate Speech and Human Rights. Teoksessa *Feminism and the New Democracy* (toim. Dean, Jodi) s. 81-97. SAGE, London

Schneirov, Matthew & Geczik, Jonathan David (1998) Technologies of the Self and the Aesthetic Project of Alternative Health. *The Sociological Quarterly*, 39:3, s. 435-451. University of California Press, Berkeley

Scott, Charles E. (1990) The Question of Ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis

Sihvola, Juha (1998) Toivon vuosituhat: eurooppalainen ihmiskuva ja suomalaisen yhteiskunnan tulevaisuus. WSOY, Jyväskylä

Singer, Isaac Bashevis (1978) Orja. Gummerrus, Jyväskylä

Singer, Peter (1991) Oikeutta eläimille. WSOY, Juva

Stewart, Abigail J. (1994) The Women's Movement and Women's Lives: Linking Individual Development and Social Events. Teoksessa *Exploring Identity and Gender. Volume 2 of The Narrative Study of Lives* (toim. Lieblich, Amia & Josselson, Ruthellen) s. 230-250. SAGE, Thousand Oaks

- Stone-Mediatore, Shari (1998) Chandra Mohanty and the Revaluing of Experience. *Hypatia*, 13:2, s. 116-133. Indiana University Press, Bloomington
- Sutherland, Anne & Nash, Jeffrey E. (1994) Animal Rights as a New Environmental Cosmology, *Qualitative Sociology*, 17:2, s. 171-186, Human Sciences Press
- Taylor, Charles (1977) What Is Human Agency? Teoksessa *The Self. Psychological and Philosophical Issues* (toim. Mischel, Theodore) s. 103-135. Basil Blackwell, Oxford
- Taylor, Charles (1986) Foucault on Freedom and Truth (teoksessa *Foucault: A Critical Reader*, ed. Hoy, Davis Couzens) s. 69-102. Basil Blackwell, Oxford
- Taylor, Charles (1989) *Sources of The Self. The making of the modern identity*. Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge (USA)
- Taylor, Charles (1995) *Autenttisuuden etiikka*. Gaudeamus, Helsinki
- Taylor, Paul W. (1998) The Ethics of Respect for Nature. Teoksessa *Ethics: The Big Questions* (toim. Sterba, James P.) s. 389-401. Blackwell Publishers Inc., London
- Thomas, Keith (1983) *Man and the Natural World. Changing attitudes in England 1500-1800*. Penguin Books, London
- Tuomivaara, Salla (1998) Mikä, mikä eläinaktivismi?, *YDIN*; 32:6, s. 49-51, Kainuun Sanomien kirjapaino, Kajaani
- Twigg, Julia (1984) Vegetarianism and the Meanings of Meat. Teoksessa *The Sociology of food and eating* (toim. Anne Murcott). Aldershot, Gower
- Vilka, Leena (1996) *Eläinten tietoisuus ja oikeudet*. Yliopistopaino, Helsinki University Press, Helsinki
- Wacquant, Loc (1995) Kohti sosiaalista prakseologiaa: Bourdieun sosiologian rakenne ja logiikka. Teoksessa *Refleksiiviseen sosiologiaan* (toim. Wacquant, Loc & Bourdieu, Pierre) s. 20-84. Joensuu University Press, Gummerrus Kirjapaino Oy, Jyväskylä

Warren, Karen J. (1997) Feminismi ja ekologia: yhteyksien rakentamista. Teoksessa Ympäristöfilosofian polkuja (toim Uurtimo, Yrjö & Jaaski, Vesa) s. 21-47, Tampereen yliopisto, Tampere

Westermarck, Edvard (1984) Kristinusko ja moraali. Otava, Helsinki

Wouters, Cas (1998) How Strange to Ourselves are our Feelings of Superiority and Inferiority? Theory, Culture & Society, 15:1, s. 131-150. SAGE, London

Young, Iris Marion (1987) Impartiality and the Civic Public. Teoksessa Feminism as Critique (toim. Benhabib, Seyla & Cornell, Drucilla) s. 57-76. University of Minnesota Press, Minneapolis

LEHDET

Vegaia - Vegetaristinen aikakauslehti, Vegaaniliitto ry, Helsinki

3/97: Lihan himo (Tuomas Naakka), s. 3

4/97: Vegaaniliitto ja media (Tuomas Naakka), s. 3

Vegaanit - laji ja rodut (Yrjö Lindegren), s. 8-13

3/98: Sinetit (Yrjö Lindegren), s. 8-11

4/98: Pääkirjoitus (Matti Bergstad), s. 3

INTERNET

Heima-Tirkkonen, Tuula (1998) Ekologinen keittiö. Keittiöstä kohti terveellisempää planeettaa.

[Http://www.kaapeli.fi/viridis/archive/kesa98/art5.htm](http://www.kaapeli.fi/viridis/archive/kesa98/art5.htm)

Stepaniak, Joanne (1998) Being Vegan. [Http://www.vegsource.com/joanne/vegan.htm](http://www.vegsource.com/joanne/vegan.htm)

KYSYMYS/TEEMARUNKO

Taustatiedot (ikä, koulutus, asuinpaikka, sukupuoli, vanhempien yhteiskunnallinen asema)

Millaiset tekijät/tapahtumat olivat tärkeimpiä ja saivat sinut lopettamaan sekaravinnon käyttämisen? Mitkä tekijät vetivät sinua silloin puoleensa? Miten esimerkiksi yhteiskunnallinen lama on mahdollisesti vaikuttanut elämäkatsomukseesi? Onko sinulla omakohtaisia kokemuksia eläimiin kohdistuvasta väkivallasta (itsetehtynä tai muiden tekemänä)?

Miten nykyään perustelet vegaaniutesi? Mitkä muut asiat ovat sinulle tärkeitä ja arvokkaita vegaaniuden ohessa? Millainen ja miten hankittu/valmistettu/tuotettu ruoka on sinulle arvokasta? Mieti, millaiset seikat siis ovat tärkeitä ruuassa? Uskotko vanhaan sanontaan "ihminen on sitä mitä hän syö"? Mitä se sinulle vegaanina merkitsee? Tässä yhteydessä voit pohtia esimerkiksi oman ruumiisi hyväksyntää ja yleensä ruumiillisuutesi merkitystä sinulle? Voit pohtia myös ruumiin ja tunteiden välisiä yhteyksiä. Liittyvätkö ne sinulla toisiinsa ja millaisia tunteita ne ovat ja millaisiin olentoihin ne liittyvät? Kuvaile mahdollisimman rikkaasti.

Miten suhtaudut lihansyöjiin ja millainen käsitys sinulla on heistä? Miten veganius on vaikuttanut ihmissuhteisiisi? Miten veganismisi käytännössä näkyy: millaista toimintaa siihen liittyy? Millainen on suhteesi kuluttamiseen; mitä se sinulle merkitsee ja millaisiin seikkoihin kiinnität huomiosi tehdessäsi kulutusvalintojasi?

Luuletko ruokailutottumustesi muuttuvan lähitulevaisuudessa? Mitä odotat tulevaisuudelta? Millaisen maailman ja yhteiskunnan puolesta toimit?

Mitkä ovat tärkeimpiä tuntemuksia ja kokemuksia, jotka luonto on sinulle tarjonnut? Ihmisen ja muiden eläinlajien erot suhteessa luontoon: ovatko eläimet jotenkin lähempänä luontoa? Raamatun mukaan Jumala loi kasvit, eläimet ja ihmiset. I Mooseksen kirjassa ihmiselle annetaan oikeus hallita ja käyttää ravinnokeksiin kasvi- ja eläinkuntaa. Mitä mieltä olet tämänkaltaisesta ihmisen ja luonnon välisestä suhteesta?

Hei!

Tässä tulee nyt tämä kirjoituspyyntö, josta meillä on jo ollut alustavaa puhetta. Olen koonnut mukaan useahkoja, enemmän tai vähemmän laajahkoja kysymyksiä sinulle pohdittavaksi. Toivomukseni on, että mietit omakohtaisen pohdiskelun avulla suhdettasi näihin kyselemiini asioihin. Kirjoitustapa on sinun valittavissasi: ainoastaan ranskalaiset viivat -tekniikka ei töksähteleveyden takia ole toivottava kirjoitustyyli. Tällä tavoin haluan antaa sinulle aikaa miettiä kysymyksiä ja teemoja, jotta voit käsitellä niitä mahdollisimman monipuolisesti. Tarkkarajainen pitäytyminen kysymyksissä ei ole pakollista, eikä välttämättä aina edes suotavaa; käytä rohkeasti mielikuvitustasi sekä järkeäsi sommitellessasi kirjoitustasi.

Toivon sinun kirjoittavan näkemyksiäsi kaikista teemoista (mutta jos jokin asia tuntuu sinusta epärelevanttiltä niin voit toki ohittaa sen). Epäselvyyksien ilmaantuessa toivon sinun ottavan yhteyttä allekirjoittaneeseen. Voit kirjoittaa koneella tai käsin, kunhan kirjoitusasu on vain selvää. Sinun ei ole välttämätöntä vastata erikseen jokaiseen kysymykseen vaan voit rakentaa yhtenäisen kirjoitelman, jossa tulevat esiin kaikki tehtävänannossa olevat oleelliset asiat. Maksimipituus on 20 sivua.

Haluan painottaa, että kaikki asiat ja mielipiteet, joita esität, pysyvät ehdottoman luottamuksellisina. Kirjoituksia tulen työssäni käsittelemään anonyymeinä. Tutkimukseni kannalta toivon, että voin käyttää tarvittaessa myös suoria lainauksia kirjoituksista. Kirjoituksen lopuksi voit esittää tekstiäsi koskevia ehtoja. Esim. a) kirjoituksesta ei saa ottaa suoria lainauksia vaikka niemt ja muuta tunnistamiseen liittyvät seikat olisi muunnettu, b) kirjoituksesta saa käyttää suoria lainauksia, jos nimet ja tunnistamiseen liittyvät seikata on muunnettu. Kirjoitusaikaa on heinäkuun loppuun 1998. Mikäli tämä aikataulu ei sinulle sovi ja olet kuitenkin halukas kirjoittamaan, voit toki palauttaa tekstisi myöhemminkin. Ottaisitko tällaisessa tapauksessa kuitenkin ystävällisesti yhteyttä, niin voimme sopia sinulle paremmin sopivan aikataulun.

Toivotan antoisia, mielenkiintoisia ja ehkä myös valaisevia pohdiskelu/kirjoitushetkiä. Kirjoitukset voi lähettää ja lisätietoja saa osoitteella:

.....

PS. Jos veganismiin liittyy jotain sellaisia tärkeitä asioita, joita on mielestäsi julkisuudessa joko vääristelty tai niistä ei ole puhuttu tarpeeksi, niin kirjoita toki niistä; tässäkin mielikuvituksen ja oman järjen käyttö on suotavaa.