

SIVULLINEN, TOINEN, MUUKALAINEN

Camus toiseuden representoijana

Anne Pulkkinen

Pro gradu-tutkielma

Valtio-oppi

Yhteiskuntatieteiden

ja filosofian laitos

syksy 2007

SIVULLINEN, TOINEN, MUUKALAINEN

Camus toiseuden representoijana

Anne Pulkkinen

Valtio-oppi

Pro gradu-tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän Yliopisto

Ohjaaja: Marja Keränen

Syksy 2007

71 sivua

Tutkimukseni lähtökohtana on Albert Camus'n teos *Sivullinen (L'Etranger)*. Tarkoituksena on tarkastella, kuinka Camus esittää sivullisuuden ja mitä viittauksia myöhemmässä tutkimuskirjallisuudessa on Sivulliseen. Aikomukseni on tarkastella toiseutta tutkimus- ja osin kaunokirjallisuuden valossa ja selvittää siihen liittyviä syntyprosesseja ja politiikkoja, jotka johtavat tuohon ulkopuolisuuden tilaan. Tutkin myös sitä, millainen on sivullisen asema politiikan kentällä ja millaista politiikkaa sivullisen positioista on mahdollista harjoittaa. Ensisijainen tutkimusmetodini on tulkitseva tekstianalyysi. Laajimmalle ulottuvan teoriapohjan työssäni muodostaa biopolitiikan-käsite, joka ulottuu kaikkiin kolmeen näkökulmaan joita työssäni tarkastelen.

Tarkastelen toiseutta pääasiassa kolmen eri näkökulman kautta, jotka ovat: sukupuoli, normaliteetti ja paikka. Sukupuoli-kappaleessa käsittelen pääasiassa naisten toiseutta sekä niitä historiallisia ja poliittisia yhteiskunnallisia käytäntöjä, jotka ovat toimineet naisten alistamisen mekanismina. Normaliteetti-kappaleessa paneudun puolestaan siihen, kuinka yhteiskunta asettaa moraaliset puitteet sille, mikä on normaalia ja hyväksyttävää. Tämä normalisoiva valta pyrkii koulimaan ja korjaamaan normaalista poikkeavia. Näin biopoliittinen valta toimii suvereenin nimissä ottaen alamaisten ruumiit haltuun lähinnä biologisten prosessien kautta. Kolmas näkökulma koskee paikkaa, joka tuo esiin kansalaisoikeuksien ja ihmisoikeuksien yhtymäkohdat. Valtio on edelleenkin se suvereeni, joka antaa ihmisille oikeuksia ja velvollisuuksia tehden samalla näiden etuoikeuksien ulkopuolelle jäävistä muukalaisia. Muukalainen on joku, joka ei kuulu omaan yhteisöön. Muukalainen voi kuitenkin olla kansallisvaltion kipupiste, sillä häntä on mahdotonta paikoittaa ja näin ollen myös hallita.

Tulen tässä työssäni toteamaan, että sivullisen harjoittama politiikka on välttämättä aktiivista politiikan harjoittamista. Tekemättä jättämisen politiikka on aina toisin valitsemista, ei pelkästään passiivista sivuun jättäytymistä. Sivullisten harjoittama politiikka on kuitenkin tavallista helpompaa sivuuttaa ja leimata epänormaalksi, jolloin se joutuu käyttämään suuren osan voimastaan itsensä oikeuttamiseen ja olemassaolokamppailuunsa.

Avainsanat: Camus, sivullinen, toinen, muukalainen, biopolitiikka

SISÄLTÖ

1 ALUKSI	1
1.1 Sivullisen muotokuva	1
2 SUKUPUOLI	9
2.1 Jakautunut laji – kaksi subjektia	9
2.2 Toinen sukupuoli	12
2.3 Biovalta toiseuden tuottajana	17
2.4 Sukupuoliero	21
3 NORMAALI/POIKKEAVA	25
3.1 Normaliteetti	25
3.2 Rankaisuvalta	28
3.3 Oikeus päättää elämästä tai kuolemasta	34
4 PAIKKA	36
4.1 Valtio	36
4.2 Muukalainen	37
4.3 Pakolainen ja poikkeustila	42
4.4 Imperiumi	46
4.5 Kosmopolitismi	52
4.6 Postkolonialismi	54
4.7 Orientalismi	56
6 LOPUKSI	62
6.1 Sivullisuuden politiikka	62
LÄHTEET	69

1 ALUKSI

1.1 Sivullisen muotokuva

Albert Camus'n pääteokseksikin mainittu hänen ensimmäinen romaaninsa *Sivullinen* (*L'Étranger*) vuodelta 1942 on vaikuttanut voimakkaasti niin kauno- kuin filosofiseen kirjallisuuteen. Vaikka teos voitti Nobelin kirjallisuuspalkinnon vuonna 1957, sen on sanottu olevan jopa enemmän Camus'n manifesti kuin kaunokirjallinen teos. Teos on arvonihilistinen, eksistentialismin klassikko¹. Camus'n tapa esittää ihminen muistuttaa suuresti toista hänen aikalaistaan, eksistentialistina tunnettua Jean-Paul Sartrea². Myös olevan-käsitteessä on nähtävissä samaa sattumanvaraisuutta, kontingenttisuutta tai perusteettomuutta. Camus'n käsitys ihmisen kokemuksesta tiivistyy hänen käsitykseensä absurdista. Kokemus absurdiudesta on ihmiselle eksistentialistien määrittelemään ahdistukseen rinnastettavissa oleva selvänäköisyyden hetki, jolloin ihminen tajuaa elämän mielettömyyden. Mukautuessaan jokapäiväisen elämän rutiineihin ja sääntöihin ihminen punnitsee mielessään mahdollisuuksiaan ja ajattelee kaikkia tulevaisuudessa odottavia vaihtoehtoja uskoen, että voi vapaasti ohjata elämäänsä. Monissa sotienjälkeisestä kirjallisuudesta, sekä suomalaisesta että muun Euroopan kirjallisuudesta, tehdyissä tutkimuksissa mainitaan teoksissa kuvatun ahdistuksen ja identiteetin epävarmuuden yhtymäkohdat sotaan. Maailman epävarmuus esimerkiksi Franz Kafkan teoksissa on tulkittu usein sodan tuoman epävarmuuden värittämäksi maailmankuvaksi. Camus itse kutsuu 1900-lukua pelon vuosisadaksi.

Camus'n romaani *Sivullinen* kuvaa muun muassa sitä, miten yksilö jää yhteiskunnan ulkopuolelle, koska on vieraantunut yleisesti hyväksytyistä arvoista ja toimintamalleista. Teoksessa voi nähdä Kafkan (1925) *Oikeusjutun* (*Der Prozess*) vaikutuksen. Molemmissa romaaneissa yhteiskunta tuomitsee päähenkilön omien absurdien normiensä mukaisesti. Erona on kuitenkin selvästi se, että Mersault on selvästi tehnyt rikoksen ja tietää mistä

¹ Camus ei itse tunnustautunut eksistentialistiksi, vaan käsitys on peräisin lähinnä kirjallisuuden- ja filosofiantutkijoilta jotka pitävät eksistentialismia Camus'n teosten lähtökohtana ja ihmiskuvan taustana.

² Myöskään Sartre ei kutsunut itseään eksistentialistiksi, vaikka hänen filosofiansa olikin eksistenssifilosofiaa. Käsite eksistentialismi lienee Gabriel Marcelin keksimä. Colin Wilson toteaa Camus'n ja Sarten popularisoineen eksistentialismin tuotannollaan (Wilson 1956, 20).

häntä syytetään. Sartrenkin tuotannosta vaikuttivat valtaväestöön ja kirjallisuudentutkimukseen eniten hänen kaunokirjalliset teoksensa, kuten romaani *Inho (La Nausée)* vuodelta 1938. Kirja käsittelee ihmisen vieraantumista sekä maailmasta että itsestään. Päähenkilö Roquentin ajautuu eksistentiaaliseen kriisiin ja kokee eläneensä varsin valheellista elämää uskotellessaan itselleen, että hänen olemassaolollaan on jokin selitettävissä oleva oikeutus. Vähitellen hän vakuuttuu siitä, että kaikki olemassaolo on sattumanvaraista. Hän tajuaa sen, miten kaikki olemassa oleva on havaittavissa, vaan ei kuitenkaan loogisesti johdettavissa. Juuri tästä on kyse myös Camus'n käsityksessä absurdista. Kaikki mitä on, on näkyvissä ja vain ja ainoastaan ihmisen omista käsistä. Pelastusta ei ole.

Camus'n *Sivullisen* juoni on pääpiirteissään seuraavanlainen: Konttoristi Mersault elää arkipäiväistä elämää Algerin kaupungissa Algeriassa, joka on tuolloin vielä Ranskan siirtomaa. Kirjan aluksi Mersault saa suruviestin vanhainkodista; hänen äitinsä on kuollut. Mies kuitenkin jatkaa elämäänsä tavalliseen tapaan haudattuaan äitinsä kuin ohimennen. Hän tutustuu naiseen, Marieen, joka ei kuitenkaan herätä hänessä suurempia intohimoja (kuten ei mikään muukaan). Mersault vaikuttaa siltä, kuin ympäröivä maailma ei vaikuttaisi häneen mitenkään, kuin se ei saisi minkäänlaista kosketusta. Asiat tuntuvat vain tapahtuvan hänelle ilman, että hän pystyisi vaikuttamaan niihin, eikä häntä edes kiinnostaisi vaikuttaa oikein mihinkään. Monen sattuman jälkeen hän päätyy konfliktin keskelle arabien kanssa ja ampuu auringon sokaisemana yhden heistä. Surmansa saanut arabi on Mersaultin ystävän (tai ainoan henkilön jonka kanssa hän on säännöllisesti tekemisissä Marien lisäksi), Raymondin, naisystävän veli. Veli olisi halunnut kostaa Raymondille sen, että tämä oli lyönyt hänen sisartaan. Tämän tapahtuman jälkeen Mersault ei enää pelkästään tunne itseään sivulliseksi, vaan hän todella on sitä. Hänet vangitaan odottamaan oikeudenkäyntiä. Nyt hän on toinen, murhaaja. Sivullisesta tulee Toinen onnetoman sattuman seurauksena.

Tässä työssäni tutkin sitä, minkälainen positio sivullisuus on politiikassa ja millaista politiikkaa sivullisen asemasta voidaan harjoittaa. On myös syytä perehtyä niihin ehtoihin, jotka pyrkivät rajaamaan sivullisen toimintaa ja liikkumavaraa politiikassa. Tulen tarkastelemaan myös sitä, kuinka rajoittavia nämä ehdot ovat. Toisin sanoen on selvitettävä se, missä määrin ne ovat ylitettävissä. Tutkimuskysymyksenä lähtökohtana toimii Albert Camus'n teos *Sivullinen*. Camus on yksi varhaisimmista sivullisuuden representoijista.

Hänen kirjoituksensa esittävät nimenomaan sodanjälkeiseen aikaan sijoittuvaa irrallisuutta ja sivullisuutta. Näin teos sijoittuu reaaliiseen aikaan ja paikkaan. Camus'n Sivullinen on sittemmin herättänyt ja herättää edelleen suurta mielenkiintoa niin filosofien kuin myös kirjallisuuden tutkijoiden keskuudessa – puhumattakaan sen poliittisista ulottuvuuksista. Tutkimuksen kohteena on yleisemmin sanottuna ulkopuolisuus tai ulkopuolisuudet. Keskeisimmät käsitteet ovat toiseus, sivullisuus ja muukalaisuus. Kyse on osittain myös poissulkeutumisen ja poissulkemisen välisestä suhteesta. Suhteessa käsitteisiin sivullinen/toinen teoksesta on löydettävissä kaksi eri tasoa, sivullisuutta koskeva on eksistentiaalinen tai ontologinen ja toiseutta koskeva sosiaalinen. Oman tulkintani mukaan kirjan päähenkilöstä tulee ”toinen” hänen menettäessään mahdollisuuden hallita itse omaa elämäänsä. Ratkaiseva tekijä toiseksi tulemisessa on siis ulkoisen vapauden ja päätösvallan omaan elämään menettäminen. Toiseus terminäkin viittaa implisiittisesti olotilaan/asiantilaan, joka vaatii toteutuakseen vuorovaikutusta kahden olion välillä, toisin sanoen se tapahtuu jonkinlaisessa julkisuudessa, sillä tämä vuorovaikutus ei sijoitu privatiivisen puolelle. Kirjan päähenkilö on myös vieras/muukalainen. Hän on vieraalla maalla, ranskalaisena Algeriassa. Sivullinen kertoo siis tarinaa elämisen mielettömyydestä, murhasta tai ihmismielen rakenteesta – ihan miten kukin asian haluaa nähdä. Nämä kaikki ovat kuitenkin osa Camus'n kertomusta, jonka lopuksi Mersault vangitaan ja oikeus tuomitsee hänet kuolemaan. Tässä työssäni tutkin siis Camus'n tulkintaa toiseudesta ja sivullisuudesta sekä vertaan niitä myöhempiin teoretisointeihin sivullisuudesta, toiseudesta ja muukalaisuudesta. Teemat, jotka Sivullisesta löytyvät ja kertautuvat myös myöhemmässä tutkimuskirjallisuudessa ovat ainakin sukupuoli, normaliteetti ja paikka. Luonnollisesti keskityn myös sivullisuuden poliittisuuteen ja esitänkin hypoteesin sivullisuuden politiikasta ja tarkastelen sitä edellä mainittujen teemojen valossa.

Kuten edellä kävi ilmi, keskeisimmät termit työssäni ovat sivullinen, toinen ja muukalainen.. Käsitteitä sivullinen ja toinen voidaan käyttää synonyymeinä, mutta ne eivät ole silti täysin toisiaan vastaavia. Sivullisen ollessa enemmän kaunokirjallinen ja filosofisempi käsite, toinen puolestaan kuvaa hyvinkin selkeästi koko ilmiötä, sen sosiaalista puolta. Ne eroavat toisistaan myös edellä kuvaamassani mielessä; sivullisuus on luonteeltaan eksistentiaalistista tai ontologista ja toiseus sosiaalista. Sivullisuus ja toiseus voidaan asettaa myös erotteluun sisäpuoli – ulkopuoli, jolloin sivullinen asettuu sisäpuolelle ja toinen ulkopuolelle. Sivullisuus kuvaa pääasiassa kokemusta siinä missä toiseus on merkitykseltään sosiaalisempi. Toiseus voi myös ilmentyä useammalla tasolla

samanaikaisesti, jolloin voidaan puhua *toisista toisista*, toisista toisien keskuudessa. Käytän termejä sivullinen ja toinen rinnakkain valiten sopivamman aina asiayhteydestä riippuen. Muukalainen kohdalla sen sijaan lienee huomattavasti selvempää, kuka hän on. Muukalainen on joku vieras, joka ei kuulu omaan yhteisöömme. Usein kyse on jostain henkilöstä, jonka syntyperä on eri kuin omamme, eikä hän täten ole oikeutettu samoihin kansalaisoikeuksiin kuin me itse. Suvereenin kannalta muukalainen voi olla ongelma, joka on joko integroitava tai torjuttava.

Camus'n Sivullinen on täynnä toiseutta. Mersault kokee ulkopuolisuutta monella tapaa; hän on sivullinen, toinen ja muukalainen. Arabi, jonka Mersault tappaa, on myös toinen ja muukalainen. Camus itsekkin on eläessään muukalainen, sillä hän erää vieraalla maaperällä Algeriassa, joka oli tuona aikana Ranskan siirtomaa-alueita³. Camus'n tuotanto myötäilee tiiviisti hänen elämäntilannettaan ja poliittista ajatusmaailmaansa. Algeriassa ollessaan Camus on muukalainen eläessään kansan keskuudessa, joka olisi puolestaan Ranskassa joukko muukalaisia, laillisesta asemasta huolimatta. Myös kirjan alkuperäinen ranskankielinen nimi *L'Étranger* kääntyy pikemminkin muukalaiseksi kuin sivulliseksi. Selvää ei ole kuitenkaan se, tarkoitetaanko muukalaisella Mersaultia vai hänen tappamaansa arabia. Myös arabi on muukalainen niin Mersaultille kuin lukijoillekin, hänestä ei paljasteta mitään. Hänellä ei ole yhteistä kieltä eikä kulttuuria Mersaultin kanssa. He eivät ole koskaan tavanneet, mutta heidän välillään on jännitettä ensi hetkestä lähtien. Kuitenkin ainoa heitä edes heikosti yhdistävä tekijä on Raymond, jota kumpikaan tuskin tuntee kovin hyvin.

Algeria on luonnollinen näyttämö Sivullisen tapahtumille, sillä kuten mainittu, Camus itse on syntynyt siellä. Colin Wilson (1956) kertoo Camus'n lapsuudesta ja nuoruudesta seuraavaa: Hän syntyi Mondovin kylässä vuonna 1913 työläisperheeseen. Olosuhteet olivat varsin vaatimattomat, sillä Camus'n isä kuoli pojan ollessa vuoden ikäinen, eikä äiti oppinut koskaan lukemaan ja kirjoittamaan. Lahjakkuutensa ansiosta hän menestyi kuitenkin koulussa hyvin edeten yliopistoon saakka. Camus sairastui tuberkuloosiin jo nuorukaisena, jonka vuoksi hän ei koskaan saanut suoritettua yliopisto-opintojaan päätökseen. Hän osallistui kuitenkin filosofian luennoille työskennelleen samalla myös varaosamyynjänä ja konttoriapulaisena. Algeriassa asuva ranskalaista alkuperää oleva

³ Algeria oli Ranskan siirtomaa vuosina 1830–1962

konttoristi Mersault on siis varsin luonteva hahmo Camus'lle. On vaikeaa olla samaistamatta tätä konttoristia Camus'n kanssa, sillä hän käytti Mersaultia salanimenään sanomalehtityössä. Vaikka hän ei saanutkaan opintojaan koskaan päätökseen, työskenteli Camus siis toimittajana ja työsti samalla ensimmäisiä esseitään. Kun toinen maailmansota sitten puhkesi, hän ilmoittautui vapaaehtoisena palvelukseen. Palvelukseen häntä ei kuitenkaan kelpuutettu terveydentilansa vuoksi. Sivullisen hän sai valmiiksi seuraavana vuonna ja 1941 hän muutti Oraniin alkeiskoulun opettajaksi paikallisen vaimonsa kanssa. (Wilson 1956, 7-16). Myös Oran ja sairastettu tuberkuloosi näkyvät mitä ilmeisimmin Camus'n tuotannossa. Vuonna 1947 julkaistulle *Rutolle (La Peste)* Oran toimii tapahtumapaikkana. Rutto puolestaan saa aikaan koko kaupungin eristämisen.

Camus'lle toiseus tuntuu olevan ennen kaikkea *sivuun jättäytymistä*. Se on ennemminkin oma valinta kuin syrjäytymisen tai syrjäyttämisen tulosta. Tällainen toiseus ei ole ensisijaisesti poliittista, sillä se ei ole politiikan tulosta. Sivullisessa toiseus on ennen kaikkea sisäistä, Mersault on sivullinen omassa elämässään. Kaikki tuntuu vain tapahtuvan hänelle, tahtoi hän sitä tai ei. Näin sivullisen hahmo muodostuu ainakin ulkoapäin katsottuna erittäin passiiviseksi ja voimattomaksi. Mersault on lopulta toinen myös suhteessa muihin ihmisiin, mutta ennen kaikkea hän on sitä itselleen. Julia Kristeva (1988) menee niinkin pitkälle, että hän toteaa meidän kaikkien olevan ”Mersaulteja”. Emme ole koskaan yhtä ihmisten tai asioiden kanssa, olemme kaikki erillisiä. Jos puhumme, puhumme ennen kaikkea itsellemme, emme toisille. Kristeva toteaa Mersaultin vievän juurettoman ihmisen irrallisuuden äärimmilleen; hänen tuskansa on kivutonta ja raivonsa pidätettyä. Vaikka muukalaiset elävätkin omassa maailmassaan, he eivät siltikään kykenisi perustamaan omaa universumiaan. Kyse on ryhmästä, vaan ei yhtenäistä ryhmästä. Ryhmä on hajallaan eikä mikään varsinaisesti yhdistä tämän ryhmän jäseniä toisiinsa, paitsi se että heiltä puuttuu jotain. (Kristeva 1988, 33–37).

Toinen voi olla joko joku yksilö tai kokonainen yhteisö, kulttuuri tai muu entiteetti. Toiseutta ei voi olla ilman subjektia ja objektia, määrittelijää ja määrittelyn kohdetta. Subjekti määrittelee objektin toiseksi aina suhteessa itseensä tai omaan viiteryhmäänsä, joka voi olla esimerkiksi sukupuoli, kansallisuus, rotu tai vaikkapa sosiaalinen asema. Toiseksi määrittelemisen vihjaa nimenomaan huonompaan, heikompaan tai johonkin muuhun negatiiviseen verrattuna itseen. Jonkun tai jonkin määrittäminen on aina vallankäyttöä tai ainakin tehokas väline sille. Toiseus ei täten voi koskaan olla mikään

luonnollinen fakta. Se on eron tekemistä, poissulkemista. Itse käsite näyttää saaneen alkunsa Ranskan yliopistoväen, erityisesti psykoanalyttikkojen piiristä. Ainakin Jacques Lacanin kerrotaan käyttäneen käsitettä luennoillaan. Ehkä voisi jopa sanoa, että toiseus oli jollakin tavalla ilmassa⁴.

Colin Wilson määrittelee sivullisen ihmiseksi, joka on herännyt kaaokseen (Wilson 1956, 13). Sivullisella ei ole toivoa siitä, että tästä kaaoksesta kehittyisi vielä jotain positiivista, mutta siitä huolimatta hänen on kohdattava se ja eletävä elämäänsä. Camus'n Mersault asettuu tähän sivullisen määritelmään mainiosti. Hänen kaaoksensa alkaa siitä, kun hän tulee tappaneeksi arabin tapaturmaisesti. Toinen samankaltainen sivullinen on Kafkan Oikeusjutun Josef K. jonka elämä ajautuu todelliseen kaaokseen hänen herättyään siihen, että häntä syytetään jostain, jota hänelle itselleenkään ei paljasteta ja että hän on joutuva oikeudenkäyntiin ja puolustamaan itseään tietämättä miksi. Myös Sartren Inhon Roquentin täyttää Wilsonin sivullisen määritelmän. Hänen kaaoksensa alkaa *inhosta*. Roquentin poimii kiven maasta rannalla ollessaan ja alkaa yhtäkkiä voida pahoin. Hänen kaaoksensa on psykologista, toisin kuin Mersaultin ja Josef K:n.

Camus'n Mersault on, kuten mainittu, myös muukalainen. Tarkoitukseni on käsitellä muukalaisuuden teemaa lähinnä juuri poissulkemisen näkökulmasta. Kansalaisyhteisöistä on tullut myös ihmisoikeuksia samalla ja niiden ulkopuolella olevat – ne joita ei voi paikoittaa – ovat muukalaisia. Muukalaiset tuntuvat olevan jonkinlainen uhka suvereenille, koska se ei voi hallita niitä, jotka eivät ole sen tai kenenkään muun käskyvallan alaisia. Giorgio Agamben yhdistää tämän tendenssin jopa merkiksi politiikan rappeutumisesta, sen epätoivoisesta yrityksestä takertua vanhaan järjestykseen ja sen keinoihin vaikka uusi maailmanjärjestys on jo syntynyt tai ainakin syntymässä (Agamben 1996, 75–81). Toinen pääasiallinen tutkimusmateriaali eksistentiaalisena pidetyn kirjallisuuden lisäksi on feministinen kriittinen teoria. Käsittelen sukupuolieroa ideologiana ja käytäntönä Simone de Beauvoirin ja osittain myös Michel Foucault'n kautta. Johtoajatuksena on esittää eräs toisien joukko, eli toisin sanoen se, kuinka naissukupolven toiseus on rakennettu historiallisesti erilaisten käytäntöjen ja politiikkojen tuloksena.

⁴ Viittaan sodanjälkeiseen kokemukseen, jonka Camus uskoi vaikuttavan voimakkaasti ihmisten kokemukseen.

Camus'n Sivullisen päähenkilö Mersault toimii tutkimuksessani eräällä tavalla ”esikuvana” tai ”muotokuvana” sivulliselle. Esikuvalla tai muotokuvalla tarkoitan ainoastaan eräänlaista arkkityyppiä, mutta en pyri esittämään normatiivista arvostelmaa tai asettamaan arvojärjestystä. Sivullinen toimii siis mallina, jonka kautta tulkitsen myöhempää kirjallisuutta. Teoksesta löytyvät kaikki ne aspektit, joita tutkimuksessani tarkastelen. Näin Sivullinen asettuu tutkimuksessani alkupisteeksi, jota vasten muu tutkimusmateriaali vertautuu. Teos asettuu myös aikajanan alkupäähän, sillä käyttämäni tutkimuskirjallisuus on julkaistu vasta Sivullisen julkaisemisen jälkeen. Tulen tarkastelemaan mitä tapahtuu, kun Camus kohtaa myöhemmät sivullisuuden teoreetikot ja kuinka Mersault asettuu tähän kuvioon.

Mersaultia tarkastellessa voidaan sanoa ensinnäkin, että Mersault on mies. Hän on valkoinen mies. Tässä mielessä hän ei ole toinen. Kuitenkin, tämän tutkimuksen ensimmäinen tarkasteltava aspekti on *sukupuoli*. Feministinen kriittinen teoria esittää, että nainen on toinen suhteessa mieheen. Tarkastelen naisten toiseutta pääasiassa Simone de Beauvoirin teoretisointia mukaillen.

Mersault on mielenkiintoinen myös asetettuna dikotomiaan *normaali/poikkeava*. Tämä on tutkimuksen toinen aspekti. Mersault elää suurimman osan elämästään normaalina, mutta oikeudenkäynnin myötä hänen normaaliutensa kyseenalaistetaan ja häntä työnnetään kohti poikkeavien kategoriaan. Mersault esitetään perverssinä, koska hän mitä ilmeisimmin oli sukupuoliyhteydessä hänelle aikaisemmin tuntemattoman naisen kanssa heti äitinsä hautaamista seuraavana päivänä. Häntä moititaan myös siitä, ettei hän ole näyttänyt surevan äitiään eikä katuvaan tekemäänsä rikosta. Normatiivisen vallan avulla Mersaultista pyritään tekemään toinen, epänormaali. Rikollisen tekonsa vuoksi hänet voidaan sulkea vankilaan ja suorittaa muitakin rankaisutoimenpiteitä. Myös tähän aspektiin palaan myöhemmin Michel Foucaultin kautta käsittelemällä biovaltaa, erityisesti normatiivista valtaa sekä rankaisemista.

Kolmanneksi, kuten jo aikaisemmin mainitsin, Mersault on muukalainen. Tämä kolmas aspekti viittaa *paikkaan*. Paikka, jonne tapahtumat sijoittuvat, ei olisi merkityksellinen mitenkään muuten, ellei se tekisi Mersaultista muukalaista. Hän ei ilmeisestikään osaa arabiaa, eikä hänellä ole mitään kontakteja arabeihin. Camus ei kuitenkaan missään vaiheessa kerro, miksi tämä selvästikin juuriltaan ranskalainen mies asuu Algeriassa. Tulen

palaamaan myöhemmin tähän paikan ja muukalaisuuden teemaan käsittelemällä niitä Julia Kristevan ja Giorgio Agambenin tekstien kautta.

Mersault vaikuttaisi olevan jopa jonkinlainen kosmopoliitti. Hän sulauttaa toiseutensa tai muukalaisuutensa itseensä. Hän ei välitä kielloista tai eroista, jolloin hän ei koe ulkoisia rajoituksia tai pakkoja – ennen kuin menee (tai antaa itsensä ajelehtia) liian pitkälle ja tappaa ihmisen. Sartrelaisittain hän tuntuu kokevan sisäiset rajoituksensa suurimmiksi ja merkityksellisimmiksi rajoituksiksi itselleen. Julia Kristeva on tutkinut sitä, kuinka muukalaisia on pyritty ja pyritään integroimaan väestöön. Entä jos pyrkimys olisikin vastakkainen, erilaisuuksien rinnakkainelo? Voisiko kosmopolitismi olla ratkaisu muukalaiskysymykseen?

2 SUKUPUOLI

2.1 Jakautunut laji – kaksi subjektia

Kirjan alkutilanteessa Mersault on vapaa valkoinen mies, joten hänellä olisi kaikki edellytykset olla mukana tapahtumien keskiössä eikä sivussa niin halutessaan. Mersault on jättäytynyt sivuun omasta tahdostaan tai sitten silkkaa välinpitämättömyyttään. Tämä valkoisen miehen etuoikeus ei päde kuitenkaan kaikkiin ihmisiin. Valkoisen vastakohta on värillinen ja miehen vastakohta on nainen. Onkin sanottu, että kaikkein syrjityin tai ulossuljetuin ihmisosa on valkoisen miehen vastakohta eli musta nainen. Mustien naisten sanotaan olevan toisia jopa muiden naisten joukossa; toisia toisten keskuudessa. En käsittele rotukysymystä ja sivullisuutta työssäni tämän enempää, vaikka esimerkiksi rasismi on epäilemättä eräs äärimmäinen syrjäyttämisen muoto, vaan sen sijaan kohdistan huomioni sukupuoleen ja toiseuteen.

Naiset ovat erinomainen esimerkki Toisista. He eivät kuulu vähemmistöön, sillä noin puolet ihmiskunnan jäsenistä on naisia. Naisten määrä maailmassa ei ole kuitenkaan se, mikä sen pitäisi olla niiden tilastojen mukaan, moniko syntyvä lapsi on tyttö. Nykyaikainen lääketiede mahdollistaa sukupuolen määrittämisen ennen syntymää ja näin tietoisesti valitsemisen ja karsimisen syntyvien lasten sukupuolen suhteen. Tilastokeskuksen (2004) mukaan on todettu, että useissa Aasian maissa äidit aloittavat ehkäisyn käyttämisen sen jälkeen kun ovat synnyttäneet pojan. Tämä vaikuttaa osaltaan tyttöjen syntyvyyden määrään. Intiassa ja Kiinassa syntyy 117 poikaa sataa tyttöä kohti ja tyttöjen määrä vähenee myöhemmin lisää poikia huonomman ruoan ja terveydenhuollon vuoksi. Kiinassa poikien selvästi suuremman syntyvyyden taustassa on hallituksen yhden lapsen politiikka, joka ei kuitenkaan virallisesti liity mitenkään sukupuoleen. Aborttien lisäksi tytöistä on hankkiuduttu eroon myös tappamalla, myymällä ja jättämällä heitä heitteille. (http://www.stat.fi/tup/tietoaika/tilaajat/ta_06_04_tytot.html.) UNDP:n⁵ mukaan maailmasta puuttuu arviolta 100 miljoonaa naista johtuen lapsenmurhista, laiminlyönneistä ja abortin käyttämisestä syntyvän lapsen sukupuolen valitsemiseen (http://hdr.undp.org/reports/global/2002/en/pdf/HDR%20PR_balance.pdf).

⁵ United Nations Development Programme

Nainen, tämä ”toinen sukupuoli” on marginalisoitu tietoisesti. Naisen toiseus perustuu ensisijaisesti hänen ruumiillisuuteensa, joka on mieheen nähden jotain vierasta ja toista. Tästä lähtökohdasta on johdettu myyttejä naisten henkisistä ominaisuuksista, jotka on kategorisesti kuvailtu päinvastaisiksi ”miehisiin” ominaisuuksiin verrattuna. Tämä on se perusnormitus, joka arvottaa kaiken naisellisenä pidetyn alempiarvoiseksi kuin miehiseksi käsitetyt. Naisilla on myös esitetty olevan joitakin positiivisia ominaisuuksia, jotka puuttuvat miehiltä tai eivät esiinny niin vahvoina. Tämän seikan perusteella naisia ei ole kuitenkaan arvostettu enemmän, vaan heille on sälytetty enemmän vastuuta niin itsestään kuin myös miehistä. Hyvä esimerkki tästä on siveellisyys tai raittius vuosisadan alussa. Naisia pidettiin miehiä moraalisimpina olentoina, joten heidän tehtävänsä oli myös pitää huoli heikompi-moraalisen, mutta älykkäämmän ja vahvemman sukupuolen luonteenlujuudesta. Joidenkin miesten taipumusta alkoholismiin selitettiin jopa sillä, ettei heidän vaimonsa pitäneet hänestä ja kodista sekä lapsista riittävän hyvää huolta.

Keskustelu sukupuolierosta liittyy kuitenkin pääasiassa miehiin ja naisiin ruumiillisina subjekteina. Ruumiit ovat tällöin subjekteja kahdessa päällekkäisessä merkityksessä. Kyseessä on sekä minäsubjekti, että samalla yhteiskuntamme järjestyksen alamaissubjekti. Näin se on samalla kaikkien tekojemme lähtökohta mutta toisaalta myös niiden kulttuurinen tuote. Simone de Beauvoir on erinomaisesti kiteyttänyt tuon kulttuurisen subjektiuden tunnetussa lausahduksessaan ”naiseksi ei synnytä, naiseksi tullaan” (Beauvoir 1949, 154). Sitten ”naiseksi tuleminen” on vakiintunut sukupuolieron tutkimukseen niin käsitteenä kuin tutkimuskohteena. Rosi Braidotti (1991) puolestaan on kritisoinut naiseksi tulemisen käsitettä todeten, että se metaforisoi feminiinistä. Hän kritisoi erityisesti Jacques Derridaa siitä, että hänen ajattelussaan feministinen subjekti asettuu fallisen ja logosentrisen asenteen uudeksi muodoksi. Näin se olisi uusi normatiivinen diskurssi. (1991, 95–103.)

Sara Heinämaa, Martina Reuter ja Kirsi Saarikangas (1997) esittävät yhdessä toimittamansa teoksen *Ruumiin kuvia* esipuheessa näkökulmia feministiseen ajatteluun. Feministisen tutkimuksen mukanaan tuoma jaottelu sex/gender voidaan nähdä nimenomaan luonnollisuusajattelun kritiikkinä. Sukupuoli ei ole yksikerroksinen käsite, jonka voisi määritellä pelkästään sen perusteella, millaiset sukupuolielimet on syntyessään omannut. Käsite sex viittaa sukupuolen biologisiin ulottuvuuksiin ja gender sosiaalisesti määräytyviin piirteisiin. Sosiaalisen sukupuolen (gender) ajatuksen esittämisen merkitys

oli suuri etenkin sukupuolen poliittisen teoretisoinnin kannalta. Ihminen on jakautunut laji, mutta ei pelkästään kahteen. Ns. normaali nainen ja normaali mies voidaan nähdä ääripäinä, joiden väliin muut määritelmät asettuvat. Ranskalaisia feministisiä teoreetikoita yhdistävänä tekijänä voitaisiinkin nähdä tietynlainen yritys raivata tilaa eroille, olivatpa ne sitten sukupuolten välisiä, keskinäisiä tai sisäisiä eroja. (Heinämaa, Reuter ja Saarikangas 1997, 7–12.) Pyrkimyksenä on ollut kritisoida tieteissäkin vallinnutta tapaa ajatella sukupuolieroja synnynnäisinä eroina. Sex/gender – jaottelu onkin ehdottomasti ollut tarpeellinen työkalu tuon ruumiillisuuden käsitteelliseksi ylittämiseksi. Tavoitteena on ollut osoittaa se tosiasia, että ainoastaan pieni osa sukupuoliseksi käsitetyistä ominaisuuksista seuraa suoraan synnynnäisestä biologisesta rakenteesta. Pelkästään fysiologinen ruumiskäsitys on auttamattoman kapea, eikä ihmisyyttä voi tavoittaa mitenkään, mikäli aistimellisuus sivuutetaan kokonaan. Mikäli ihminen nähdään ainoastaan biologiansa kautta, hänet nähdään silloin eläimenä.

Ihminen yleensä ajateltuna ei ole yksi, vaan kaksi. On olemassa naisia ja miehiä (ja kenties muitakin sukupuolia). Ihminen on jakautunut laji: kaksi subjektia yhden sijaan. Kuitenkin, jostain syystä mies esitetään standardina ihmiselle. Tämän paljastaa muun lisäksi useissa kielissä se, että sanat ”ihminen” ja ”mies” ovat identtisiä. Sukupuolieron teoria haluaa korostaa sitä, että on olemassa kahta eri sukupuolta. Suhtautuminen tähän eroon vaihtelee tosin huomattavasti. Ongelmallista ei ole ainoastaan se, kuinka suhtautua sukupuolieroon, vaan on myös aiheellista kysyä mitä sukupuoli oikeastaan tarkoittaa. Englanninkielisessä feministisessä perinteessä sukupuolelle on kaksi eri sanaa: sex ja gender. Suomessa sanoja on vain yksi, joka kattaa molemmat merkitykset, biologisen ja sosiaalisen sukupuolen. Jotkut teoreetikot, kuten Judith Butler ovat jopa sitä mieltä, että puhe sukupuolten alkuperästä on turhaa, koska sukupuoli on performatiivinen asia. Kyseessä on kategorisointi joka saadaan aikaan tekemällä: esittämällä ja toistamalla.

Käsittelen naisia ja toiseutta sekä tämän kombinaation poliittisia ulottuvuuksia pääasiassa Beauvoirin teoretisointiin tukeutuen, sillä hänen merkityksensä sukupuolen politiikan tutkimuksen saralla lienee kiistaton. Beauvoirin keskittyessä lähinnä tosiasioden ja myyttien sekoittumisen aiheuttamiin seurauksiin, Michel Foucault täydentää tätä kuviota tutkimuksellaan seksuaalisuuden historiasta joka ulottuu Beauvoirin tutkimusta enemmän ruumiillisuuden osa-alueelle. Koska Foucault kiistää luonnollisen sukupuolen olemassaolon, hänen tutkimuksensa esittely tässä yhteydessä lienee hyvin perusteltua.

Saman ajatuksen hieman eri suuntaan vietyä esittää myös Judith Butler. Esittelen hänen teoretisointinsa sukupuolen performatiivisuudesta Foucault'n yhteydessä. Tutkiessani sitä, minkälaista politiikkaa naiset toisinaan ollessaan voivat harjoittaa, tukeudun Luce Irigarayn ja Rosi Braidottin teoretisointiin sukupuolierosta ja sen korostamisesta häivyttämisen ja kieltämisen sijaan.

2.2 Toinen sukupuoli

Simone de Beauvoir esitellään usein ensimmäisenä toiseuden teoretikkona. Hänen kaksiosainen teoksensa *Toinen sukupuoli (La deuxième sexe I et II)* ⁶ käsittelee naisen alistamisen ja alistumisen historiaa niin filosofiselta kuin myös ideologis-biologiselta pohjalta. Beauvoir (1949) itse ei pidä työtään mitenkään kumouksellisena. Hän toteaa käsitteen ”toinen” olevan yhtä vanha kuin ihmisen tietoisuuskin. Minän ja jonkin toisen kahtiajako esiintyy jo ikaikaisissa mytologioissa. Toiseus on yksi peruskäsitteistä joille inhimillinen ajattelu perustuu; Beauvoirin mukaan ei ole olemassa yhteisöä joka määrittäisi yhtenäisyytensä osoittamatta heti perään vastakohtakseen jotain toista. Toiseuden ajatus ulottuu siis syvälle kieleen ja ihmisen ajatteluun. Koska sukupuolia on kaksi, tämän logiikan mukaan on lähes välttämätöntä nähdä vastakkainen sukupuoli toisena itseensä ja omaan sukupuoleensa nähden. Beauvoir siis käsittelee toiseutta nimenomaan naisen aseman kautta – naisen aseman verrattuna mieheen. Tämän analyysin mukaan naiseus on immanenttia ja miehuus transsendenttiä. Naiseus määritellään itsensä sisällä olevana ja miehuus itsestään riippumattomana. Toiseus perustuu juuri näihin yhteiskunnallisiin käsitteisiin. (Beauvoir 1949, 9-11.)

”Kahden sukupuolen suhdetta ei voi verrata sähkön varauksiin: mies edustaa sekä positiivista että neutraalia siinä määrin, että ranskan kielen ’les hommes’ tarkoittaa sekä miehiä että ihmisiä” (Beauvoir 1949, 11).

⁶ Teos ilmestyi kahdessa osassa, ensimmäinen osa *Tosiasiat ja myytit (Les faits et les mythes)* kesäkuussa 1949 ja toinen osa *Eletty kokemus (L'expérience vécue)* saman vuoden marraskuussa. Suomennos on lyhennetty alkuperäisistä teoksista.

Beauvoir kuitenkin sanoo, että erilaisuudessaan myös mies voi olla toinen riippuen yhteiskunnallisesta tilanteesta ja kulloisestakin kulttuurista. Kyse on nimenomaisesti myyttien ja tosiasioiden kietoutumisesta yhteen; myyteistä tulee tosiasioita niiden toimiessa konventiona yhteiskunnassa. Beauvoir yhdistää toiseksi nimittämisen epäonnistuneeseen haltuun ottamiseen. Kun haltuun ottaminen ei onnistu muulla tavoin, se on tehtävä käsitteiden haltuun ottamisen kautta poissulkemisena. (Beauvoir 1949, 132–133.)

Nainen on miehen negatio. Lähes kaikkiin häntä koskeviin määritelmiin sisältyy rajoitus, se mitä hän ei ole. Sen sijaan miehen ei tarvitse määritellä itseään tiettyyn sukupuoleen kuuluvan yksilönä. On selvää, että hän on mies, eikä sitä ole syytä analysoida sen tarkemmin. Beauvoir esittää muutamia tunnettuja naisen määritelmiä; esimerkiksi Aristoteleen mukaan nainen on nainen ominaisuuksien puutteesta. Tuomas Akvinolainen puolestaan uskoo, että nainen on epäonnistunut mies, vahingossa luotu olento. Näin miesten muovaamat teologia ja filosofia ovat todistelleet, kuinka naisen alisteinen asema mieheen nähden on jumalallisen tahdon mukainen ja eduksi kaikille. Yhteiskunta oikeuttaa naisen asemaa luonnon lisäksi uskonnolla. On selvää, että miehelle ja hänen hallitsemalleen yhteiskunnalle on edullista esittää valta-asemansa Jumalalta saatuna. Kaikki tämä todistaa sitä tosiseikkaa että ihmiskunta on miespuolinen, mies on ihminen mutta nainen on sukupuoli. On selvää, että oikeutetusti voidaan puhua miesten maailmasta, mutta sen sijaan naisten maailma on hankalampi käsite. Naiset eivät nimittäin ole koskaan muodostaneet mitään itsenäistä ja suljettua yhteisöä. (Beauvoir 1949, 12–15.)

Beauvoir korostaa sitä seikkaa, että naiseksi ei synnytä, vaan naiseksi tullaan. Nainen opetetaan sijoittumaan hänelle varattuun tilaan. Tätä kehitystä tukevat niin kasvatus, koulutus kuin koko ympäröivä kulttuuri-ilmapiiri. Beauvoir esittää ns. naiselliselle naiselle tunnusomaisen passiivisuuden kehittyvän jo varhaisvuosina, mutta ei biologisena ominaisuutena vaan kohtalona johon niin kasvattajat kuin yhteiskunta pakottavat hänet. Tytölle opetetaan, että tullakseen hyväksytyksi hänen tulee yrittää miellyttää. Ollakseen nainen hänen tulee käyttäytyä kuin sellainen. Mies hän ei ole eikä tule olemaan. On siis syytä sopeutua osaansa. (Beauvoir 1949, 154–158.)

Beauvoir argumentoi vahvasti, kuinka naisen toiseus perustuu tosiasioiden ja myyttien vahvaan yhteen kietoutumiseen ja niiden muuttumiseen yhdeksi ja samaksi totuudeksi.

Nainen on samaa lajia kuin mies, mutta lisääntymisen vuoksi erilaisessa asemassa. Beauvoir kuitenkin kiistää jyrkästi sen, että tämä olisi riittävä syy determinoimaan sukupuolten arvojärjestystä. Ihmispari on perusyksikkö, jonka osat ovat erottamattomat, mutta kahtiajako aiheuttaa aina toiseuden syntymisen. Näin ollen, nainen on aina ollut toinen. Vaikka olosuhteet ovat muuttuneet aikojen saatossa radikaalisti, naisen elinehdot ovat pysyneet jokseenkin samana, johtuen hänelle määritellystä luonnosta ja luonteesta. Naista moititaan hänen käytöksestään, jonka sanotaan johtuvan hormoneista ja aivojen rakenteesta. Tämä moitittu käytös on kuitenkin käytöstä, johon nainen on kasvatettu. Heidän elämänpiirinsä on rajoitettu. (Beauvoir 1949, 15–19.)

Beauvoir (1949) kritisoi kolmea 1940-luvulla merkittävässä asemassa ollutta teoriaa naisesta. Perinteinen, biologinen teoria pyrkii selittämään naisen asemaa biologialla, jolloin naisen alisteista asemaa selitetään synnynnäisenä heikkoutena ja epärationalisuutena. Psykoanalyttinen teoria puolestaan selittää naisten toiseutta psykologisella kehityksellä korostaen seksuaalisuutta. Historiallismaterialistinen teoria tukeutuu luokan ja perheenmuodostuksen käsitteisiin. Beauvoir kyseenalaistaa nämä kolme sukupuoleen perustuvan alistuksen selitysmallia kyseenalaistamalla niiden sisäistä johdonmukaisuutta. Hänen mukaansa tosiasioiden ja niiden välisten kausaalisuhteiden kuvaaminen ei ratkaise sukupuolen ongelmaa, sillä kyse on viime kädessä arvoista ja merkityksistä. Sekä arvot että merkitykset ovat taas rakennettuja, eivät tosiasioita. Beauvoir tulee siihen johtopäätökseen, että ainoa tapa kuvata sukupuolieroa onnistuneesti on eksistentialistinen filosofia.

Kuten jo edellä totesin, Beauvoir ei määrittele naiseutta biologiselta pohjalta, vaikka ottaakin tämän aspektin huomioon. Hän toteaa naisen biologisen tilanteen olevan este siksi, että se käsitetään sellaiseksi. Kyseessä on ennemminkin luotu kompleksi kuin tosiasia. Sama pätee myös tyttöjen älylliseen kehitykseen. Beauvoirille naiseus on pikemminkin olemisen tyyli kuin jokin biologinen ominaisuus. Hän tutkii sukupuolta lähinnä fenomenologisella asenteella. Pääasia ei siis ole sukupuoliero itsessään, vaan se mitä se merkitsee. Sukupuolieron sijaan on tutkittava, mitä tarkoittaa nainen ja miten sellaiseksi tullaan. Sukupuolisuuden syyllä ei ole merkitystä tältä kannalta, tärkeämpää on kuvata sukupuolittuneita merkitysrakenteita ja niiden syntyprosesseja. Beauvoir (1949) kuitenkin korostaa sitä, että biologiset tekijät ovat tärkeitä eikä niiden osuutta historiassa sovi sivuuttaa. Biologia ei kuitenkaan riitä määrittämään naisen kohtaloa ja sysäämään häntä

toiseksi ikuisiksi ajoiksi. (Beauvoir 1949, 34.) Koska naisten toiseus perustuu niin monimutkaisiin tosiasioiden ja myyttien sekoittumiseen, naisen asemaa ei ole helppo korjata. Äänioikeus ja omaisuus muuttavat asiaa vain päällisin puolin, ainakin Beauvoirin mielestä. Työnteko takaa naiselle tosin konkreettista vapautta, tällöin hänen riippuvuuteensa perustuva järjestelmä ei voi toimia. Työ ei kuitenkaan ole sama asia kuin vapaus. Vaikka nainen olisikin vapautunut miehestä taloudellisesti, se ei tarkoita sitä että hän olisi vapautunut yhteiskunnallisesti tai psykologisesti. Yhä edelleen, yhteiskunta suhtautuu naiseen eri tavalla kuin miehiin, huolimatta siitä tunnustavatko he naisellisuuden ulkoisia tunnusmerkkejä.

Julia Kristeva (1988) esittää ensimmäisten toisien olleen naisia. Hän pitää tätä seikkaa erittäin merkittävänä naisten nykyisen aseman kannalta. Kristevan ensimmäiset muukalaisnaiset ovat danaideja Aiskhyloksen Danais -eepoksesta joka kertoo vanhaa legenda Heran papittaren jälkeläisistä. Danaidit ovat muukalaisia kahdella tavalla: he ovat syntyisin Egyptistä ja lisäksi haluttomia solmimaan avioliittoa. Useissa antiikin kulttuureissa juuri nainen on ollut muukalainen ja vieras. Danaidien lisäksi Kristeva mainitsee ainakin kreikkalaisen mytologian Ion ja Medeian. He olivat muukalaisnaisia, joiden kohtaloon kreikkalainen nainen pystyi samaistumaan. Kreikkalainen kulttuuri tuomitsi muukalaisuuden vain siinä tapauksessa, että se vaikutti uhmaavan yleistä kohtuutta. Erotuksena kreikkalaisista muukalaisnaisista Kristeva mainitsee juutalaisten erilaisen tavan hallita muukalaisia. Pyrkimyksenä ei ole karkotus vaan pikemminkin integraatio ja sulauttaminen omaan kulttuuriin. Esimerkkinä tästä mainitaan vanhan testamentin kertomus moabilaisesta Ruutista, josta tulee juutalaisen Daavidin esiäiti. Kristeva esittää, että muukalaisuus on väkivallan poliittinen puoli, joka sisältyy alkuvaiheista asti sivistykseen ja on sen välttämätön vahvike, jota ei kuitenkaan voi vangita. (Kristeva 1988, 50–53.)

Kreikkalaiset liittyvät läheisesti myös Beauvoirin tarkastelemaan suhteeseen miesten, naisten ja toiseuden välillä. Kreikassa nimittäin aviovaimo on edelleenkin muukalainen siinä mielessä, että hänet ajatellaan turvananojaksi. Kristevan mukaan kreikkalainen avioliittorituaali kieltää kohtelemasta vaimoa saaliina tai orjana, mutta kehottaa sen sijaan pitämään häntä turvananojana (Kristeva 1988, 53–54). Beauvoirin (1949) mukaan avioliitto on ollut aina naiselle ja miehelle erilainen. Sukupuolet tarvitsevat toisiaan, mutta tämä ei kuitenkaan ole riittänyt takaamaan vastavuoroisuutta. Moniavioisuutta on aina

ollut, joko avoimesti tai salaillen. Tämä koskee luonnollisesti vain miehiä. Naisille avioliitto on ollut ainoa keino päästä mukaan yhteisöön. Naimattomia naisia on pidetty hylkiöinä, ylijäämänä joka ei kelpaa kenellekään. Beauvoir kuitenkin huomauttaa, että vaikka naimisiin meneminen vaikuttaisikin tuovan vapautta, todellinen vapaus olisi saavutettavissa vain jos tyttö jäisi yhtä mielellään naimattomaksi. Sitten naisten taloudellisen aseman kehitys on alkanut horjuttaa avioliittoa instituutiona. (Beauvoir 1949, 233–240.)

Beauvoir on vakuuttunut että ”kahden vapaan ihmisen yhdyselämä rikastuttaa molempia, ja kumpikin pitää toisen toimia oman itsenäisyytensä takeena” (Beauvoir 1949, 377). Hänen näkee naisen ja miehen toisiansa täydentävänä parina eikä missään nimessä miehiä vain naisia orjuuttavina olentoina. Avioliitto sen alkumuodossa sen sijaan orjuuttaa naisia. Toisin sanoen yhteiskunnan lait orjuuttavat naisia, mutta nämä lait ovat miesten kirjoittamia. Beauvoir (1949) uskoo, että ainoa tapa nostaa nainen alemmuuden tilasta on tuhota miehen ylemmyys yhteiskunnassa. Sukupuolet ovat sotatilassa keskenään, koska sorto luo sille otollisen kasvualustan. Kuitenkin molemmat sukupuolet vapautuisivat, mikäli he tunnustaisivat toisensa tasa-arvoisiksi. (Beauvoir 1949, 398–400.)

Samalla kun Kristeva (1988) esittää meidän kaikkien tavoitteeksi uuteen kansalaisuuteen pyrkimisen, hän hahmottelee myös naisen tehtävää modernissa kulttuurissa. Moderni länsimainen kulttuuri ei omaa enää pelivaraa siinä määrin, että se voisi tehdä naisista muukalaisia. Sen sijaan niin naisten kuin muidenkin muukalaisten toiseus on hyväksyttävä ja tälle erilaisuudelle on annettava tilaa. Ei ole enää varaa kohdella muukalaisia kuten ennen: tuhoamalla tai integroimalla ja sulauttamalla. Kristeva vertaa kulttuurin kehittymistä muukalaisten kautta lapsen kehitykseen, joka tarvitsee vaikutteita voidakseen kehittyä persoonaksi. (Kristeva 1988, 5-6.)

Kristeva on hyvin erilainen teoreetikko Beauvoiriin verrattuna. Hänen työnsä taustalla ovat ennemminkin semiotiikka ja psykoanalyysi kuin filosofia. Kristevan panos naisten aseman tutkimiseen asettuukin semiotiikan tutkimiseen psykoanalyysin kontekstissa. Tutkimuksen terävin kohde on kieli ennen kieltä, aikana ennen syntymää. Kristeva argumentoi tältä pohjalta naisten olevan lähempänä semioottista kieltä, kun miehet taas hallitsevat symbolista kieltä. Beauvoir eroaakin Kristevasta selvimmin juuri asenteessa

psykoanalyysiin ja sen käyttökelpoisuuteen toiseuden teoretisoimisessa. Hänen suhteensa psykoanalyysiin on osittain kielteinen, toisin kuin Kristevan. Beauvoir puhuu kuitenkin lapsen varhaiskehityksestä psykoanalyysin termejä käyttäen.

2.2 Biovalta toiseuden tuottajana

Myös Michel Foucault korostaa tutkimuksessaan seksuaalisuuden historiasta, ettei ole luonnollista, alkuperäistä ruumista. Loogisesti tämä tietenkin tarkoittaa myös sitä, että ei voi olla luonnollista sukupuolta. Foucault ei siis näe ihmisen kohtalon määräytyvän hänen biologiansa determinoimana. Kyse on päinvastoin tuottavasta vallasta. Valta toimii näkymättömissä ensin luokittelemalla yksilöt ja sen jälkeen rakentamalla heihin identiteetin. Identiteetit puolestaan sisältävät sisäänrakennettuja käyttäytymismalleja ja toiveita. Näin ollen on oikeutettua sanoa että valta muokkaa ja määrittelee myös ruumiillista sukupuolta. Foucault kuvaa osuvasti sitä, miten seksuaalisuudesta tuli tutkimuksen kohde ja väline tieteelle. Sitä sovellettiin niin ruumiillisen terveyden kuin identiteetinkin alueelle. Näin lääketiede pääsi privatiivisen alueelle käyttämään valtaa omien kategorioidensa kautta, esimerkiksi jakamaan ihmiset kategorioihin kuten ”terve” tai ”sairas”. Foucault siis väittää, että seksuaalisuus on jotain tehtyä. Se on tehty vallankäyttötarkoituksia silmälläpitäen, nimittäin biovallan tarpeisiin. Näin ollen hän kieltää Sigmund Freudin näkemyksen seksuaalisuudesta ihmisyyteen kuuluvana viettinä. Teresa de Lauretis (2004) on kuitenkin eri mieltä tästä Foucault’n ja Freudin vastakkainasettelusta. Hänen mielestään Foucault’n esittäminen konstruktionistina ja Freudin esittäminen essentialistina perustuu pääosin virheelliseen tulkintaan molempien teksteistä. (de Lauretis 2004, 243–245.)

Rosi Braidotti (1991) kritisoi Foucault’n tutkimusta vallasta ja seksuaalisuudesta feminismiin sivuuttamisesta. Braidottin mukaan hän käsittelee feminismiä vain osana globaalia vallankumousliikettä. Kritiikki lienee oikeutettua, sillä Foucault’n keskittyessä vallan, ruumiillisuuden ja seksuaalisuuden yhteen kietoutumiseen hän ei juuri puutu naiseuteen ja siitä seuraaviin biopoliittisiin poliitikkoihin. Braidotti esittää, ettei Foucault huomioi edes kaikkein keskeisimpiä naisten seksuaalisuuteen liittyviä asioita kuten raskautta, syntyvyyden säännöstelyä, lesboutta tai feminististä perhekritiikkiä. (Braidotti

1991, 81–94.) Tämä ei kuitenkaan pidä paikkaansa, sillä naisen ruumiin hysterisointiprosessia tutkiessaan Foucault mainitsee sekä raskauden että syntyvyyden säännöstelyn (Foucault 1998, 77–78). Se puolestaan on totta, että Foucault sivuuttaa täysin lesbouden ja feministisen perhekritiikin. Foucault ei kuitenkaan sivuuta feminismiä siinä määrin mitä Braidotti väittää. Tutkiessaan juurikin naisen ruumiin hysterisointia hän lähestyy feministisiä teemoja, mutta ei feminismin kontekstista vaan siihen samaan sosiaalishistorialliseen tapaan johon hän käsittelee myös muita biopoliittisia teemoja. Tarkoituksena ei ole feminismin marginalisoiminen, vaan diskursiivisien käytäntöjen neutraloiminen ja toiseuden kokonaisvaltaisempi lähestymistapa.

Braidotti (1991) löytää myös yhtymäkohtia feminismiin ja Foucault'n teoretisoinnin välillä. Hän käsittelee Irene Diamondin ja Lee Quinbyn toimittamassa artikkelikokoelmassa *Feminism and Foucault*⁷ arvioituja samankaltaisuuksia feministisen teorian ja Foucault'n ajattelun välillä. Sekä feminismi että Foucault näkevät nimenomaan ruumiin vallan paikkana. Foucault'n havaintoja lain, lääketieteen ja koulutuksen diskurssien osalta kiitellään hyödyllisiksi feministisen teorian kannalta. Kritiikkiä aiheuttaa kuitenkin se, kuinka feministiset kysymyksenasettelut eivät saa juuri huomiota. Toinen yhtymäkohta feminismiin ja Foucault'n välillä näyttää olevan tapa kohdistaa huomiota valtaan mikrotasolla. Kolmas yhtymäkohta koskee diskurssia vallan ja tiedon tuottajana. Diskursiivinen lähestymistapa mahdollistaa yhdistää konkreettisen ja teoreettisen yhdistämisen sekä toimii perustana Foucault'n tieteen ja ideologian välisten erojen kritiikille. Neljäntenä yhtymäkohtana feminismiin ja Foucault'n välillä voidaan mainita humanismin kritiikki. Molemmat korostavat subjektin merkityksen pienuutta tiedon tuottamisessa. Poststrukturalistisen periaatteen mukaisesti koodi edeltää viestiä ja on siitä riippumaton. Näiden yhtymäkohtien lisäksi Braidotti mainitsee feminismille hyödylliseksi Foucault'n käsitejärjestelmän dualistisen luonteen; filosofinen etiikka etsii vastarinnan mahdollisuutta vallitseville diskursseille, ja materiaalisuuden määritelmä joka käsittää myös subjektin materiaalisuuden ruumiillisena olentona. Tämä sama dualismi näyttäytyy feminismissä separatistisena patriarkaatin vastustamisena ja utopistisena haaveena materiaalsen ja symbolisen järjestyksen ulkopuolisuudesta. (Braidotti 1991, 83–84.) Foucault saa Braidottilta (1991) kiitosta myös siitä, kuinka minuuden diskursivoiminen tekee *toisen* läsnäolon välttämättömäksi. Ei ole minuutta ilman toista, ja ainoa tapa

⁷ Diamond, I. & Quinby, L. (toim.) 1988. *Feminism and Foucault. Reflections on Resistance*. Boston: Northeastern University Press.

toteuttaa minuutta on vaihdossa, suhteessa toiseen. (Braidotti 1991, 86–87.) Tämä ajatus ei ole kuitenkaan uusi, sillä Leena Subra (1981) esittää myös Jean-Paul Sartren ajattelua perustavaksi teemaksi sen, että oleminen on suhteissa olemista. Tämä ajatus toimii pohjana koko sille yksilön ja yhteisön väliselle dialektiikalle, joka läpäisee hänen koko tuotantonsa. (Subra 1981, 47.)

Ruumiin ja ruumiillisuuden käsitteillä on aivan erityinen paikka naistutkimuksessa, koska se näkee useimmat naisten ja miesten väliset (kuvitellut) erot biologiaan perustuviksi. Samoin naisten väitetty alempiarvoisuus on perusteltu aina juuri biologiasta liikkeelle lähtien, naisruumiin erolla miesruumiiseen. Se, että seksuaalisen ja sosiaalisen sukupuolen toisistaan erottaminen antoi mahdollisuuden ylittää ruumiillisuuden, ei missään nimessä tarkoita sitä että ruumiillisuus voidaan tai edes pitäisi ohittaa. Ruumis on kuitenkin materiaalista todellisuutta meille, sen olemassaoloa arkitodellisuudessa ei voida mitenkään järkevästi kieltää. Sen sijaan, on tärkeää huomata ero ruumiillisuuden ohittamisen ja sen ylittämisen välillä. Ruumiillisuutta ei voida ohittaa, mutta se voidaan ylittää. Se voidaan ylittää, koska Foucault'n termein se on kulttuurinen konstruktio joka on sidoksissa valtaan. Foucault ei kuitenkaan esitä minkäänlaista eroa sukupuolten välillä, vaan teoretisointi on universaalialia. Hänen biovallan konseptiaan on silti hyödynnetty ja tutkittu yhä enenevässä määrin nykyisessä sukupuolieron tutkimuksessa.

Foucault (1998) tarkoittaa biovallalla koko elämän poliittista teknologiaa, jonka aikakausi alkoi 1700-luvulla kurinpitona ja väestönhallintana. Kyse on tekniikoista, jotka pyrkivät alistamaan ihmisruumiin ja kontrolloimaan koko väestöä. Sukupuolisuus on saanut poliittisen merkityksen koska se on sisäänpääsykeino sekä ruumiin että koko lajin elämään. Tästä johtuen 1800-luvulla seksuaalisuutta etsittiin kaikkialta, niin unista kuin käyttäytymisestä. Foucault korostaa erityisesti sitä näkökantaa, ettei sukupuoli ole mikään itsenäinen instanssi joka tuottaisi seksuaalisuuden vaikutuksia taka-alalla huomaamatta. Se on luomus, jolla on tehtäviä. Sukupuolisuuden poliittinen merkitys perustuu Foucault'n mukaan siihen seikkaan, sillä se sijoittuu ruumiin kurinpidon ja väestönsäätelyn yhtymäkohtaan. Näin sukupuoli on keino päästä sisään sekä yksittäisen ruumiin että koko lajin elämään. (Foucault 1998, 100–111.)

Foucault (1998) erottaa neljä suurta strategiakokonaisuutta, joita on hyödynnetty 1700-luvulta alkaen tietoa tuottavina ja valtaa ylläpitävinä prosesseina. Ensimmäinen näistä on

naisen ruumiin hysterisointi, jossa naisen ruumis nähdään täysin seksuaalisuuden kyllästämänä. Siihen myös kohdistetaan lääketieteellisiä toimenpiteitä ikään kuin se olisi yhtäkkiä sairas. Lisäksi naisen ruumis omistetaan yhteiskunnalle, jolloin sen tehtävä on perheessä: synnyttää ja kasvattaa lapsia. Foucault esittää äidin juuri tämän hysterisoinnin näkyvimmäksi muodoksi. Samanaikaisesti naisten hysterisoinnin yhteydessä sukupuoli määriteltiin kolmella eri tavalla:

”Se oli sekä miehellä että naisella, tai oikeastaan se kuului miehelle ja puuttui naiselta. Kolmanneksi se oli se, josta naisen ruumis yksinään koostuu, määrää sen kokonaisuudessaan lisääntymistehtävään ja kiusaa sitä taukoamatta lisääntymistoiminnan seurauksilla.” (Foucault 1998, 109.)

Toinen prosessi on *lapsen sukupuolisuuden pedagogisointi*. Tämä tarkoittaa lapsen seksuaalisuuden myöntämistä esimerkiksi itsetyydytyksenä, joka velvoittaa vanhemmat ja lääkärit valvomaan lasta tarkasti mahdollisten tuhoisien vaikutusten varalta. Lapset käsitetään tällöin jonkinlaiseksi esiseksuaalisiksi olennoiksi, jotka ovat seksuaalisuuden rajamailla. Foucault’n sanoin ”pedagogisointi ilmenee ennen kaikkea länsimaissa lähes kahdensadan vuoden ajan käytynä sotana itsetyydytystä vastaan”. *Lisääntymiskäyttäytymisen sosialisatio* viittaa niihin taloudellisiin ja sosiaalisiin kannustimiin, jotka liittyvät parien hedelmällisyyteen. Samaan strategiaan kuuluu myös poliittinen sosialisatio, parien asettaminen vastuuseen ihmislajin ja kansakunnan jatkuvuudesta. Lisäksi lääketieteellisen sosialisatian keinoja käyttäen säännellään syntyvyyttä. Neljäs prosessi on *perverssin halun psykiatrisointi*. Tämä tarkoittaa sitä, että kaikki poikkeavana pidetty sukupuolinen halu analysoidaan kliinisesti. Tarkoituksena on käytöksen normalisointi ja menetelmien etsiminen, joilla näitä poikkeamia voitaisiin hoitaa. (Foucault 1998, 77–78.)

2.4 Sukupuoliero

Judith Butler esittää teoksessaan *Gender Trouble* (1990) ajatuksen sukupuolten performatiivisuudesta⁸. Butlerille sukupuoli ei ole olemista, vaan tekemistä. Sukupuoli on jotain, jota täytyy jatkuvasti pitää yllä. Se täytyy siis ensin tehdä oman identiteettinsä mukaisesti ja sen jälkeen uusintaa sitä toiston avulla. Sukupuolta esitetään, performoidaan toistamalla kullekin sukupuolelle kulttuurisesti muodostettuja konventioita. Usein nämä käytösmallit ovat tiukasti kiellettyjä toiselta sukupuolelta, sillä ne rikkovat naisellisena ja miehisenä pidetyn rajoja. Kiellettyjä siinä mielessä, ettei niitä pidetä sopivana käytöksenä. Varsin yksinkertainen ja paljon käytetty esimerkki tästä on istumisasento. Yleisesti ottaen, jalat ristittyinä istumista pidetään naisellisena asentona. Ajatellaan, että naisen ei sovi istua jalat levällään, kyynärpää reiteen nojaten. Tämä siksi, että tällaista istumatapaa ajatellaan miehiseksi tavaksi. Kuitenkin, miesten on soveliasta jossain määrin ylittää tätä performatiivisuuden sääntöä ja käyttäytyä naiselliseksi mielletyllä tavalla. Tavallaan mies kuitenkin ottaa tässä sosiaalisen riskin. Naisellinen tapa on monesti se kulttuurissamme huonompana pidetty tapa, joten miestä uhkaa ”akkamaiseksi” leimautuminen. Nainen puolestaan voi olla ”hyvä jätkä”, koska miehiset tavat ovat arvostetumpia. Näin toimiessaan häntä kuitenkin usein pidetään automaattisesti vähemmän naisellisena.

Myös Butler (1990), samoin kuin Foucault, esittää että myös ruumiillinen sukupuoliero on tuotettu aivan kuten sosiaalinen sukupuoliero. Tuotettuna se on luonnollisestikin kontingentti. Se, mikä tekee Butlerin erityisen mielenkiintoiseksi, on hänen näkemyksensä siitä, miksi sallitaan ainoastaan kaksi ruumiinmuotoa, naisen ja miehen. Vallassa olevat rakenteet nimittäin pyrkivät pitämään yllä heteroseksuaalista matriisia (heterosexual matrix)⁹. Heteroseksuaalisuus rakentuu niin, että sen negaatio ja olemassaolon todistaja on homoseksuaalisuus. Pakkoheteroseksuaalisuus edellyttää, että on vain kaksi erilaista ruumista, naisen ja miehen ruumiit, ja että niiden sukupuolinen halu suuntautuu vain ja ainoastaan vastakkaisen sukupuolen ruumiiseen. Seksuaalisuudessa pyritään pitämään yllä kategorista järjestystä, joka marginalisoi ja sulkee pois homoseksuaalisuuden. (1990, 64–65.)

⁸ vrt. J. L. Austinin puheaktiteoria

⁹ Butler nojaa teoretisoinnissaan Monique Wittiqin teoretisointiin ja käsitteeseen ”heterosexual contract” sekä Adrienne Richin käsitteeseen ”compulsory heterosexuality”.

Perinteinen kriittinen naistutkimus näkee naisen toisena, joka on pakotettu asemaansa. Sukupuolieroa pidetään tosiasiana, mutta se halutaan silti jollain tavalla ylittää. Naisuus nähdään stigmatisoituna – se on negatio paremmasta ihmiskunnan puolikkaasta eli miehestä. Sukupuoliero nähdään negatiivisenä asiana, sillä se jakaa ihmiskunnan kahtia parempiin ja huonompiin ihmisiin, miehiin ja naisiin. Tämä ei tietenkään ole ainoa tapa, miten sukupuolieroon voi suhtautua. Naistutkimuksessa on myös eroja korostava haara, jonka tunnetuin edustaja lienee Luce Irigaray. Irigaray (1984) kyseenalaistaa naisen poliittisena identiteettinä ja subjektina. Hänen mielestään naistutkimus syyllistyy liikaan stereotypisointiin esittäessään Naisen. Nainen esitetään lähes aina valkoisena keskiluokkaisena heteroseksuaalina. Kuitenkin, ihmiskuntaan kuuluu sekä naisia että miehiä, jotka ovat keskenään poikkeavia. Tätä sukupuolieroa ei Irigarayn mukaan tulisi häivyttää, vaan päinvastoin korostaa. Mies ei voi korvata naista, eikä nainen miestä. Kummankaan ei myöskään tarvitse tulla toisenlaiseksi. Sen sijaan tulisi löytää paikka naisen ja miehen välistä, jossa nämä kaksi voisivat kohdata eron säilyttäen. Tässä kuviossa nainen ei olisikaan sivullinen, vaan toinen puolisko kokonaisuudesta. Tämä antaisi hänelle vapauden olla sivullinen omasta tahdostaan, ei pelkästään toinen biologiansa määräämänä.

Irigaray (1984) pitää sukupuolieroa siinä määrin merkittävänä kysymyksenä, että nimeää sen siksi sukupolvemme ”siksi yhdeksi ajateltavaksi asiaksi”¹⁰. Sukupuolieron etiikan muodostamisen edellytykseksi Irigaray näkee palaamisen *ihmettelyyn* (Descartesin ensimmäinen mielenliikutus)¹¹. Ihmettely on jotain, joka tapahtuu joka kerta kuin ensimmäistä kertaa ja juuri näin Irigaray näkee sukupuolten kohtaamisen täytyvän tapahtua. Nainen ja mies eivät voi korvata toisiaan, koska he eivät palaudu toisiinsa. *Näin on mahdotonta tietää, kumpi on toinen*. Ihmettely ei kuitenkaan saa tulla sukupuolten välille, vaan siihen Irigaray sijoittaa vetovoiman. Hän toteaa, ettei ihmettely ole koskaan vallinnut sukupuolten välillä, sillä juuri se varjelsi näiden kahden välistä eroa ja keskinäistä korvaamattomuutta. Ihmettely toteutuu kyllä ensitapaamisella, mutta se ei jää pysyväksi tilaksi. Irigaray löytää historiasta myös syyn siihen, miksi sukupuoliero ei ole voinut toteutua, ei reaalisesti eikä ideana. Syynä on se, että ruumis ja sielu, josta seuraamuksena myös seksuaalisuus ja henki on erotettu toisistaan. Nämä vastakohtiksi asetetut parit on pidetty tiukasti erillään. (Irigaray 1984, 29–32.)

¹⁰ Martin Heideggerin mukaan jokaisella aikakaudella on vain yksi asia, jota sen on ajateltava.

¹¹ Descartesin mukaan alkuperäisiä ja yksinkertaisia mielenliikutuksia on kuusi: ihmettely, rakkaus, viha, halu, ilo ja suru. Ihmettely on sielun yllättymistä, joka saa huomion kohdistumaan asioihin jotka vaikuttavat harvinaisilta ja ihmeellisiltä. (Descartes 1956, 187–188.)

Millaista on feminiininen politiikka? Tällä hetkellä feminiininen politiikka on toiseuden politiikkaa, jossa naiset ovat politiikassa lähinnä toisia, objekteja. Tätä tosiasiaa ei kyetä muuttamaan sukupuolieron häivyttämällä, eikä edes sen korostamisella. Kuten kokemus on monessa asiassa osoittanut, ääripäävät ovat harvoin toimivia ratkaisuja näinkin kuohuttavissa kysymyksissä. Naiset eivät ole keskeneräisiä miehiä, eivätkä myöskään miestä ylempänä väitettyjen tunne-elämän taitojensa perusteella tai muutenkaan. Naiset eivät ole miehiä, heistä ei tule miehiä eikä heidän pidäkään olla miehiä. Naisten ja miesten välisiä eroja ei tule kieltää, mutta ei myöskään glorifioida. Feminiinisen politiikan ainoa tavoite tulisi olla itsensä tarpeettomaksi tekeminen ja naisten nostaminen politiikassa objektista subjektiksi. Ei ole erityistä feminiinistä tapaa tehdä politiikkaa, joka eroaisi jotenkin muusta politiikasta ja poliittisuudesta. On toki olemassa feminiinisiä poliittisia teemoja, mutta samoin on myös maskuliinisia teemoja. Vallankumous ei voi jatkua ikuisesti, sillä se on poikkeustila. Ihmisten luokittelemisen ja arvojärjestykseen asettaminen sukupuolen ja seksuaalisuuden representaatioiden mukaan vaikuttaisi jollain tapaa korvanneen sääty-yhteiskunnan sisäisen arvojärjestyksen, jossa kukaan ei voi juuri vaikuttaa asemaansa itse.

Mitä postmoderni merkitsee feminiiniselle politiikalle? Tuija Pulkkinen (1998) näkee postmodernin merkitsevän feminiinisessä politiikassa sitä, että ollaan tietoisia siitä historiasta, jonka kautta naiseus on sosiaalisesti konstruoitu, sekä tietoisuutta siitä, kuinka tämä identiteetti on jatkuvassa liikkeessä, muutoksessa sekä sen sisäisestä jakautuneisuudesta ja kontingentista luonteesta. Tiivistettynä postmoderni merkitsee tässä kontekstissa sitä, ettei ole olemassa mitään ”naisuutta”, joka on naisten yhteisen sosiaalisen identiteetin takana. Tästä seuraa se, ettei voi harjoittaa mitään politiikkaa tuon yhteisen identiteetin nimissä, sillä ei ole mitään mitä tässä politiikassa voisi reflektoida. Muutenkin postmodernissa politiikassa nainen on identiteetti, joka on jatkuvan derekonstruatioprosessin alla, mutta joka on kuitenkin kontingentti perusta jatkuvasti muuttuvalle politiikalle. (Pulkkinen 1998, 156–157.)

Mersault on sukupuoleltaan mies, mutta Camus ei tuo varsinaisesti esille hänen sukupuolisuuttaan. Stereotypisesti voitaisiin ajatella Mersaultin käyttäytyvän maskuliinisesti pidättäytyessään näyttämistä tunteitaan äitinsä kuollessa. Tosiasia lienee kuitenkin se, että hänellä *ei ollut* mitään erityisiä tuntemuksia. Mersault harrasti seksiä

hänelle puolitunteittoman naisen kanssa, josta häntä kuitenkin moralisoitiin oikeudenkäynnissä, vaikka irtosuhteet on monesti sallittu miehille hiljaisella hyväksynnällä. Sivullinen vaikuttaisikin olevan varsin sukupuolineutraali teos siinä mielessä, ettei sukupuolta ja sen merkitystä eksplikoida lainkaan. Siitä huolimatta erilaiset tulkinnat ovat toki mahdollisia. Vaikka Mersault onkin kiistämättä mies, asiaa ei tuoda mitenkään erityisesti esille. Sukupuoli on kirjassa ainoastaan sivuseikka siinä missä Mersaultin ammattikin. Todennäköisesti ei olisi kuitenkaan ollut uskottavaa, mikäli Mersault olisikin kirjoitettu naiseksi. Nainen ei olisi voinut asua yksin naimattomana ja työskennellä Algeriassa siirtomaa-aikana. Naisen olisi oletettu hoitavan äitinsä itse sen sijaan että äiti olisi laitettu vanhainkotiin toiselle paikkakunnalle. Mersaultin on oltava mies, koska Sivullinen ei olisi muutoin uskottava.

3 NORMAALI/POIKKEAVA

3.1 Normaliteetti

Yhteiskunta ja sen moraalit määrittelevät aina sen, mikä ja kuka on normaalin rajoissa ja mikä luisuu epänormaalin eli ei-hyväksyttävän puolelle. Kyseessä on erittäin voimakas vallankäytön väline, jonka avulla kuka tahansa voidaan käytännössä raivata pois poliittisen toiminnan areenalta asettamalla hänet toiseuden tilaan ja esittämällä hänet poikkeavana. Michel Foucault esittää, että pakkolaitosjärjestelmä on tuonut esiin uuden laillisuuden ja luonnon yhdistelmän eli normin. Pelkkä tuomitseminen ei enää riitä, vaan on määriteltävä mikä on normaalia ja minkä epänormaalia. Näin tehtiin myös Mersaultin tapauksessa. Häntä moitittiin epänormaaliksi ja perverssiksi, sillä hän oli tietävästi harrastanut intiimiä kanssakäymistä hänelle lähes tuntemattoman naisen kanssa äitinsä hautajaisia seuranneena päivänä. Tämä ei tietenkään vaikuttanut mitenkään itse rikokseen, se ei saanut rikosta tapahtumaan eikä myöskään pahentanut sitä mitenkään. Normalisoiva valta on voimakas ja massoihin vetoava ase. Jonkin leimaaminen epänormaaliksi tarkoittaa samalla, että se on huonompaa ja jopa vahingollista muille. Näin valta pyrkii koulimaan ja korjaamaan poikkeamia asetetuista normeista. Koska näiden normien lähteenä esitetään tiede, etenkin lääketiede ja psykologia, niiden oikeuttaminen on helppoa. Kyseessä ei ole vallankumous tieteiden piirissä, vaan ennemminkin moraalin uudelleenjärjestäminen.

Colin Wilsonin (1956) analyysi sivullista vaivaavasta ongelmasta nimeää sivullisen, erityisesti Mersaultin salaisuudeksi epätodellisuuden tunteen. Teoksessaan *Sivullisen ongelma (The Outsider)* Wilson käsittelee muutamaa nykykirjallisuuden tunnettua sivullista ja vertaa heidän tilanteitaan keskenään. Hän näkee Sivullisen viimeisten sivujen paljastavan kuinka Mersault kärsii perustavanlaatuisesta epätodellisuudentunteesta, joka varmastikin osittain on aiheuttanut moraalin puuttumisen hänen maailmastaan. Tuomioonsa saakka Mersault on vain ollut olemassa ja hiljaa hyväksynyt kaiken mitä hänelle tapahtuu, mutta kuoleman läheisyys herättää hänet lopultakin. Ironista on se, kuinka vapautensa menettäminen itse asiassa tekee Mersaultista vapaan, sillä hänen epätodellisuudentunteensa katoaa. On toki liian myöhäistä herätä elämään elämäänsä uudella tapaa kun on jo tuomittu kuolemaan. (Wilson 1956, 32.)

Wilsonin (1956) mielestä myös Sartren Inhon Roquentin kärsii samasta epätodellisuudentunteesta kuin Mersaultkin. Roquentin'n tilanne on sen sijaan parempi kuin Mersaultin, hänellä on vapaus jatkaa elämäänsä. Se tekijä, joka vapauttaa Roquentin'n epätodellisuudesta on myös ironisesti *inho*. Näin Wilson esittää Camus'n ja Sartren vapauskäsitteen olevan laajempi, kuin pelkästään oikeus tehdä sitä mitä tahtoo tehdä. (Wilson 1956, 32–33.)

”..se on *tahdon intensiivisyyttä*, ja se ilmenee aina sellaisissa olosuhteissa, jotka rajoittavat ihmistä ja herättävät hänet tahtomaan täydempää elämää”
(Wilson 1956, 33).

Camus'n ja Sartren yhtäläisyyksien lisäksi Wilson (1956) korostaa myös Camus'n yhtymäkohtia Kafkaan. Oikeusjutun Josef K. kärsii epäilemättä hänkin epätodellisuuden tunteesta, mutta varsin oikeutetusti joutuessaan tuomituksi tietämättä itsekään miksi. Oikeusjuttu menee toki paljon pidemmälle unenomaisessa epätodellisuuden tunteessaan kuin Sivullinen tai Inho, koko oikeusprosessi on absurdi. (Wilson 1956, 33.)

Myös Wilsonin (1956) on sitä mieltä, että nimetön sivullinen Ihminen on ongelma yhteiskunnallisesti, sillä hän on vain sivustakurkkija. Sivullisen ongelma on puolestaan hänen ambivalenttisuutensa, joka voi ilmetä monin eri tavoin. Henri Barbussen *Helvetin (L'Enfer)*¹² päähenkilön, nimettömän Sivullisen ongelma on ruumiillinen. Hänen ruumissaan asuvat sekä ihminen ja apina. Apina toimii ruumiillisten viettiensä ajamana ja sen saadessa täyttymyksensä ihmistä kuvottaa. Sartren Inhossa ja Camus'n Sivullisessa ongelma on puolestaan metafyyminen (eksistentiaalinen). Muita Wilsonin mainitsemia kaksinaisuuden ilmenemistapoja ovat uskonnollinen, joka ilmenee Böhmen ja Kierkegaardin kirjoituksissa sekä rikollinen, joka on nähtävissä Dostojevskin tuotannossa. (Wilson 1956, 7-11.)

Camus (1947) viittaa Mersaultiin myös toisessa romaanissaan *Rutossa*. Eräs kirjan päähenkilöistä kuulee sivumennen tupakkakaupassa myyjänaisen päivittelevän vangitsemistapausta joka oli synnyttänyt suurta kohua Algeriassa. Kyseessä oli nuori

¹² Barbusse, Henri (1949) *L'Enfer*. Paris.

konttoristi joka *murhasi* rannalla erään arabialaisen. Myyjä puuskahteli vihaisena, että hänen mielestään moiset roistot joutavat linnaan että kunnialliset ihmiset saisivat olla rauhassa ja pelkäämättä. (Camus 1947, 75.) Näin Camus luo meille taitavasti kuvan Mersaultista myös kanssaihmissen silmin. Ihmisten puheissa Mersault on kylmäverinen murhaaja, toinen, joka on vaaraksi muille kansalaisille. Mielenkiintoista kyllä, Camus (1947) viittaa samaisessa romaanissaan myös toiseen kirjalliseen henkilöön, joka ei tosin ole hänen omaa luomustaan. Eräs toinen Ruton päähenkilöistä mainitsee lukeneensa romaanin, joka kertoo onnettomasta ihmisestä joka pidätettiin aivan yllättäen. Hänen asioidensa sanotaan kiinnostaneen joitakin tahoja, hänestä oli keskusteltu virastoissa ja nimi merkitty kortistoihin ilman että hän oli itse aavistanut yhtään mitään. Romaanin lukenut herra Cottard kysyy vieläpä keskustelukumppaniltaan, oliko tällainen hänen mielestään oikeutettua. (Camus 1947, 78.) Lienee päivänselvää, että kyse on Kafkan Oikeusjutusta.

Mersault on siis yhteiskunnan silmissä toinen, koska hän on murhaaja ja sen lisäksi ehkä tunteeton perverssi. Ensin hän kärsii (tai on kärsimättä) vankeusrangaistustaan. Oikeus tuomitsee hänet kuolemaan, eikä Mersault ole halukas ottamaan vastaan papin hänelle tarjoamaa sielun pelastusta. Hän on agnostikko. Jumala voi olla olemassa tai sitten ei ole, samantekevää. Tuleva kuolema herättää kuitenkin Mersaultissa jotain tunteita. Hän tuntee lopultakin olevansa vapaa, valmis elämään kaiken uudelleen. Lähestyvä kuolema on vienyt kaiken toivon ja odotuksen mukanaan. Mersault tuntee itsensä lopultakin onnelliseksi. Hänelle vankila on ennemminkin turvapaikka kuin rangaistuslaitos. Tämä osoittaa selvästi sen, miten yhteiskunnan ja vallanpitäjien on todennäköisesti mahdotonta saada minkäänlaista otetta Mersaultista. Hänen ruumiinsa on alistettu vallankäytölle, mutta henkisesti hän on turvassa, ei vankilassa. Kuka tahansa Mersaultin kaltainen on epäilemättä uhka nykyisenlaiselle valtiolle ja oikeusjärjestelmälle. Hänen hallitsemisensa ja rankaisemisensa ei onnistu nykyisillä keinoilla.

”Jotta kaikki täytyisi, jotta tuntisin itseni vähemmän yksinäiseksi, minun oli vielä toivottava, että teloituspäivänäni olisi paljon katsojia ja että he ottaisivat minut vastaan vihan huudoin” (Camus 1942, 135).

Mersault tuntuu lopultakin löytäneen paikkansa, toisena. Kenties hän lopulta katuu tekoaan ja siksi toivoo paikalle runsasta vihaista väkijoukkoa. Tai kenties hän vain haluaa tuntea jotain lopultakin. Välinpitämättömyys ei ole hänelle vihollinen, vaan jotain lempeää ja anteeksiantavaa. Rangaistuslaitos ja hänelle langettu rangaistus todellakin muuttavat Mersaultia. Itselleen epätyypillisesti hän toivoo jotain, nimittäin armahdusta, vaikka tietääkin että se on epätodennäköistä. Ensimmäistä kertaa hänen elämässään on toivoa, vaikkakin turhaa sellaista. Näin Mersault osoittaa olevansa inhimillinen kaikesta välinpitämättömyydestään huolimatta, eikä se psykootikko miksi Kristeva häntä kuvailee teoksessaan *Muukalaisia itsellemme (Etrangers à nous-mêmes)*.

3.2 Rankaisuvalta

Foucault on tutkinut rankaisemista teoksessaan *Tarkkailla ja Rangaista (Surveiller et punir)*. Samalla kun Foucault tutkii rankaisemista, tutkii hän myös väistämättä yhteiskunnassa ilmeneviä valtasuhteita niiden mikrotasolla. Kyseessä ovat tiedonhankinnan ja normalisoinnin tekniikat, jotka kohdistuvat yksittäisiin ihmisruumiisiin arkipäiväisissä käytännöissä. Nämä kurinpidolliset menetelmät ovat usein hyvin samankaltaisia, olipa kyseessä sitten koulu, vankila, armeija tai joku muu instituutio. Foucaultin (1975) tutkimus rankaisemisesta seuraa neljää yleistä sääntöä:

Ensinnäkin, rangaistusta on tutkittava monitasoisena yhteiskunnallisena funktiona, jolla on sanktioluonteensa lisäksi myös myönteisiä vaikutuksia.

Toiseksi, rangaistusmuotoja tulee tarkastella päämäärähakuisen politiikan näkökulmasta menettelytapoina, ei oikeussääntöjen suorina seurauksina.

Kolmanneksi, rikosoikeuden ja humanististen tieteiden historiaa ei sovi erottaa, vaan niille on etsittävä yhteistä lähtökohtaa. Vallan teknologia toimii sekä rangaistusten inhimillistymisen että käyttäytymistieteiden periaatteena.

Ja neljänneksi, on syytä tutkia miten sielun käsitteen ilmaantuminen rikosoikeuden kentälle on saanut aikaan yrityksen päästä sitä kautta käsiksi ruumiiseen. Foucault tutkii sitä,

kuinka ihminen psykofyysisenä kokonaisuutena – normaalina tai poikkeavana – on asetettu rikoksen rinnalle rangaistustoimenpiteiden kohteeksi ja miten eräs erityinen alistamiskeino on ehkä tuottanut tiedon kohteeksi ihmisen, joka niin sanottu tieteellinen ajattelu analysoi. (Foucault 1975, 30–31.)

Yleisesti ottaen rikoksessa tuomitsemisessa on aina kysymys ruumiista; siihen kohdistettavista toimenpiteistä, ruumiin voimista, tottelevaisuudesta ja alistamisesta. Sielu on puolestaan jotain, joka on tuotu rikosoikeuden kentällä ruumiin jälkeen. Se on ruumiin vankila. Foucault'lle (1975) ruumis tuottavana voimana kuuluu suoraan politiikan kentälle. Ihmisruumiin ollessa taloudellisesti hyväksikäytetty, se on otettu poliittisesti haltuun. Täydellinen haltuunotto on kuitenkin tapahtunut vasta sitten, kun ruumis on sekä tuottava että alistettu. Foucault kutsuu tätä tietoa ja sen hallintaa ihmisruumiin poliittiseksi teknologiaksi. Ihmisruumiin poliittisen teknologian tutkiminen edellyttää aivan tietynlaista valtakäsitystä. Valtaa ei tule käsittää omaisuudeksi, joka on jonkun hallussa, vaan strategiaksi. Tällöin myöskään vallan haltuun ottaminen ei ole sen anastamista, vaan tietynlaista tekniikkaa. Kyseessä on nimenomaan tietoa tuottava valta, jossa tieto ja valta edellyttävät toinen toistaan. Vankeus kuuluu ehdottomasti ruumiin poliittiseen teknologiaan, sillä mitä muutakaan vankeus on kuin ruumiin poliittista haltuunottoa valtaapitävän suvereenin nimissä. (Foucault 1975 32–34.)

Mersault saa teostaan ruumiillisen rangaistuksen: kuolemantuomion, jota edeltää vankeus. Nykyään pidetään hyvin pitkälti yhteiskunnan sivistyksen mittarina sitä, kohdistuuko rangaistus sieluun ruumiin sijasta. Tämä ei tosin päde suorana sääntönä, sillä edelleenkin sivistyneinä pidetyissä valtioissa jaetaan kuolemanrangaistuksia, esimerkiksi 38 Yhdysvaltojen osavaltioissa kuolemanrangaistus on edelleen käytössä. Ruumiiden alistaminen ajatuksien kautta on kuitenkin todettu poliittisesti tehokkaammaksi kuin ruumiillinen kiduttaminen. Rikoksenteijä erotetaan yhteiskunnasta ja suljetaan vankilaan. Tämä toteuttaa samalla useampaa funktiota; rikollinen saa rangaistuksen vapaudenriiston muodossa, viattomia suojellaan rikolliselta ja samalla muu yhteiskunta saa varoittavan esimerkin siitä, mitä rikoksen tekemisestä seuraa. Näin rikollisesta tehdään järjestelmällisesti Toinen.

Fyysisissä rangaistuksissa varoittava esimerkki oli jotain aivan muuta tasoa, kuin nykyaikaisissa vankeusrangaistuksissa. Yksi rangaistuksen aspekteista oli nimenomaan

julkisuus. Foucault (1975) kuvailee, kuinka rangaistavan tuli ensin tunnustaa tekonsa kaiken kansan kuullen, joka oli sekä osa häpeärangaistusta että samalla tulevan fyysisen rangaistuksen oikeutus. Rankaiseminen vetosi voimakkaammin tunteisiin kuin nykyaikaiset rangaistukset. Yleisö tunsi suoranaista kauhua, pahoinvointia ja jopa riemua toimitusta katsellessaan. Kidutus ja kuolemanrangaistus ilmentävät hyvin pelon politiikkaa, jossa rikollisen ruumiin kautta havainnollistetaan kaikille kuninkaan läsnäolo. Foucault esittääkin, ettei kidutus 1700-luvulla ollut enää mikään jäännös muinaisilta ajoilta, vaan tietoinen kokonaisuus joka oli rikosoikeuden poliittista toimintaa. Kidutus oli tarkkaan määriteltyjen seremonioiden värittämää, huolellista ja raivokasta. Juridis-poliittisesti kidutus oli seremonia, jonka tehtävänä oli palauttaa loukatun kuninkuuden arvo entiselleen. Näyttävyyttä oli kaiken avainsana, tarkoituksena ei ollut vain kostaa tai toteuttaa oikeutta, vaan nimenomaan tehostaa vallanpitäjien mahtia. Tällainen päivänvalossa tapahtuva kidutuseremonia osoitti selvästi sen, kenelle valta kuului ja kuinka suvereeni todellakin pidättää monopolin väkivaltaan itsellään. (Foucault, 1975, 58–59.) Moderni vankeusrangaistus puolestaan on jotain vankilan muurien sisällä tapahtuvaa, johon yleisö ei voi osallistua. Varoittava esimerkki on pikemminkin merkki joka on osattava tulkita. Se on lähempänä opetusta kuin seremoniaa, jota julkinen kidutus ja mestaus muistuttivat. Nykyajan rangaistuksen tulee siis olla hyödyllinen monella tasolla. Se hyödyttää yhteiskuntaa eristämällä pahantekijän keskuudestaan ja samalla toimii opettavana esimerkkinä. Kuitenkin, rangaistuksen ajatellaan nykyään pystyvän olemaan hyödyllinen jopa itse rikollisellekin; sillä voi olla parantava vaikutus. Tämä on ensimmäinen periaate jonka nojalla Foucault tutkii rankaisemista.

Foucaultin (1975) mukaan kidutettava ruumis, sielu, jonka mielteitä manipuloidaan ja koulutettava ruumis ovat modaaliteetteja, joiden mukaan rankaisuvallaa harjoitetaan. Nämä ovat vallan kolme teknologiaa, joista viimeisin omaksuttiin pysyväksi rangaistuskäytännöksi. Kyseessä on rangaistus joka on fyysinen, mutta ei missään määrin kidutusta. Tätä rangaistuskäytäntöä pitää yllä hallintokoneisto, kiduttaminen puolestaan kuului hallitsijalle ja sielun manipuloiminen yhteiskunnalle. Koulutettavaan ruumiiseen käytetään menetelmiä, jotka jättävät jälkeensä omaksuttuja tottumuksia. Nämä tottumukset saavutetaan harjoittelun tuloksena. Tarkoituksena on saada aikaan kuuliaisia ruumiita. Foucault toteaa, että vaikka koulutettava ruumis kohosi pääasialliseksi rangaistuskäytännöksi vasta esiinnyttyään rinnakkain kidutettavan ruumiin ja manipuloitavan sielun kanssa 1700-luvulla, ajatus ruumiista vallan kohteena ja

maalitauluna oli peräisin jo 1600-luvulta. Kiinnostus ruumiiseen oli valtava tuona aikakautena. Kurinpidosta tuli yleinen keino ylliotteen saamiseksi ja pitämiseksi. Tämän pakottamisen politiikan kautta ihminen joutuu sisälle valtakoneistoon, joka hallitsee sen jokaista osaa. Foucault kutsuu tätä ilmiötä poliittiseksi anatomiaksi, jonka toinen funktio on vallan mekanismina toimiminen sitä kautta, että löydetään tapa jolla ruumiit saadaan toimimaan tietyn tekniikan kautta. Näin kuri tuottaa alistettuja ruumiita. (Foucault 1975, 156–158.) Tässä ilmenevät Foucault'n toinen ja neljäs periaate.

Perinteinen kurin malli on vankila. Pahantekijä eli kurin kohde suljetaan yhteiskunnasta pois johonkin laitokseen, missä hän elää paksujen muurien sisällä. Hän ei näe ketään, eikä kukaan näe häntä. Toinen, Foucault'n (1975) esittämä moderni kurin malli on panoptinen malli, joka nojaa fyysisten pakkokeinojen sijaan hienovaraisempiin pakkokeinoihin. Se on taloudellisesti tehokkaampi malli, joka siirtää kurinpidon pois muurien sisältä avoimempaan tilaan. *Panopticonissa* valvottu ei koskaan tiedä tarkkaillaanko häntä, eikä hän myöskään kykene näkemään tarkkailijaansa. Itse hän on kuitenkin aina esillä ja potentiaalisen valvonnan alla. Panopticon on siis kone, joka mahdollistaa näkemisen ja näkymissä olemisen erillisyyden. Näin valta automatisoituu ja muuttuu yhä vähemmissä määrin yksilölliseksi. Periaatteessa kuka tahansa voi käyttää valtaa tämän koneiston kautta. Myös vallankäytön motiivi jää täysin merkityksettömäksi, sillä alistussuhteen syntyessä mekaanisesti pakkokeinoja ei tarvita. Järjestelmä on siitä erikoinen, että sitä voidaan soveltaa muuhunkin kuin rankaisemiseen. Panopticonia voidaan käyttää myös kasvatukseen, hoitoon, tuottamiseen jne. Tavoitteena Panopticonin kehittämisessä oli yksilöivä tarkkailu, määrittäminen, luokitus ja tilan analyyttinen järjestely. (Foucault 1975, 225–230.) Foucault'n kolmas periaate viittaa juuri tähän vallan teknologisoitumiseen.

Foucault (1975) erottelee seitsemän yleisesti tunnettua vankilaolosuhteisiin liittyvää periaatetta:

1. *Parannuksen periaate*. Vapausrangaistuksen tärkein päämäärä on oltava yksilön käyttäytymisen muuttaminen.
2. *Luokittelun periaate*. Vangit tulee eristää yhteiskunnasta, mutta heihin sovellettavat keinot tulee valita sen mukaan millaisia heidän rikoksensa ovat olleet.

3. *Rangaistusten muuntelun periaate.* Rangaistusten toimeenpanoa täytyy voida muunnella sen mukaan, miten vanki on edistynyt tai sitten taantunut. Yksilölliset ominaisuudet on myös otettava huomioon.

4. *Velvollisuutena ja oikeutena olevan työn periaate.* Työtä käytetään pääasiallisena tekijänä vankien yhteiskuntakelpoiseksi muuttumisessa. Työtä ei siis tule ymmärtää rangaistukseksi tai tuomion koventamiseksi.

5. *Vankilakasvatuksen periaate.* On pyrittävä kouluttamaan vankia, sillä se on sekä vangin että yhteiskunnan edun mukaista.

6. *Vankeuden teknisen valvonnan periaate.* Vankilaa valvoo työhän erikoistunut henkilökunta, joka on työstään vastuussa esivallalle.

7. *Sivuinstituutioiden periaate.* Vankeusajan jälkeen on pidettävä huoli siitä, että vanki sopeutuu yhteiskuntaan. Hänelle on järjestettävä tarpeellisia valvonta- ja avustustoimenpiteitä. (Foucault 1975, 304–306.)

Nämä periaatteet osoittavat sen, ettei vangista ole tarkoitus tehdä toista lopuksi ikäänsä, vaan ainoastaan vankeusrangaistuksen kärsimisen ajaksi. Hän menettää vapautensa ja oikeutensa olla yhteiskunnan tasavertainen jäsen, mutta niitä oikeuksia ei riistetä häneltä lopullisesti, mikäli teko ei ole ollut erityisen vakava. Mersaultin kohdalla asia oli toisen. Hän oli tappanut miehen, joten hän tuli olemaan koko lyhyen loppuelämänsä ajan toinen ja myös kuolemaan sellaisena.

Uusi rankaisupolitiikka edellyttää, ettei rangaistus kohdistu ruumiiseen, vaan pikemminkin sieluun. Rangaistukset ovat kieltämättä inhimillistyneet huomattavasti 1700-luvun, mutta Foucault asettaa kyseenalaiseksi sen, onko sittenkään astuttu ei-ruumiillisten rangaistusten aikakaudelle. Vaikka rituaalisista ruumiiden kiduttamisesta onkin virallisesti luovuttu, ruumiiden alistaminen ajatuksia ja mielteitä hallitsemalla on jopa vielä tehokkaampi hallinta- ja rankaisukeino. Rangaistusten semiotekniikka, jossa ihmisiin istutetaan ajatus rikosta seuraavasta rangaistuksesta, on vanhentunut. Sen tilalle on astunut uudenlainen ruumiin politiikka. (Foucault 1975, 116–119.)

Vankimme Mersault oli siis sivullinen jo normaalielämässään. Hän ikään kuin jättäytyi sivuun ja pysytteli varjoissa omassa elämässään. On vaikeaa sanoa, miksi hän teki niin. Camus ei vastaa kysymykseen. Aivan kuin mikään ei olisi tarjonnut Mersaultille tarpeeksi kovaa vastusta herättääkseen hänet tylsistyneen olemassaolon tilasta. Vasta jouduttuaan vankilaan hän alkaa tuntea jotain muutakin kuin tylsistynyttä yhdentekevyyden tunnetta. Hän tuntee, kuinka hänet jätetään kaiken päätöksenteon ulkopuolelle hänen omaa kohtaloaan koskien. Hän jopa tuntee halua keskeyttää oikeuden istunnon saadakseen oman sanansa sanottavaksi, vaikka hänellä ei olekaan mitään sanottavaa. Lopultakin hän ajattelee kuollutta äitiään muistellessaan hänen sanojaan ”ihminen ei ole koskaan täysin onneton” (Camus 1942, 124). Vasta istuessaan syytetyn penkillä sekä ollessaan vankilassa Mersault mietiskelee omia tuntemuksiaan ja tapojaan. Hän myöntää itselleen, ettei juuri kadu arabin tappamista. Kuitenkin hän puolustelee asiaa sillä, ettei juuri koskaan kadu mitään, koska ei ajattele asioita tätä päivää tai korkeintaan huomista pidemmälle.

Onko Mersault todellakin epänormaali? Nykymaailmassa tuskin ketään pidettäisiin perverssinä vaikka hän makaisikin lähes vieraan naisen kanssa äitinsä hautajaisia seuraavana päivänä. Näin ei ehkä ollut Algeriassa viime vuosisadan puolivälissä. Entäpä nykyään, mitä jos Mersault olisikin ollut nainen ja maannut hänelle lähes tuntemattoman miehen kanssa. Olisiko tämä yhä yhtä normaalia? Entä jos Mersault olisikin maannut toisen miehen kanssa? Tämä spekulointi osoittaa selvästi, kuinka kyse on Foucault'n mainitsemasta moraalien uudelleenjärjestäytymisestä, eikä asialla ole mitään tekemistä tieteellisyyden kanssa. Epänormaalia on se, mitä vallanpitäjät sellaiseksi kutsuvat. Näin epänormaali muodostuu eräänlaiseksi vaietuksi synonyymiksi hallinnon kannalta epäedulliselle.

Conor Cruise O'Brien (1970) huomauttaa, että on hyvin todennäköistä, ettei Mersaultia olisi tuomittu tosielämässä. Algeriassa toimiva tuomioistuimien oli kuitenkin ranskalainen ja Mersault siihen asti nuhteettomasti elänyt eurooppalainen mies. Arabi oli uhannut häntä veitsellä haavoitettuaan toista miestä sitä ennen. Mitä todennäköisimmin Mersaultin toimintaa olisi pidetty puhtaana itsesuojeluna. Camus itse selitti muutamia vuosia Sivullisen ilmestymisen jälkeen Mersaultin tuomitsemista teoksen englanninkielisen painoksen esipuheessa. Camus'n mukaan Mersault tuomittiin, koska hän ei osannut pelin sääntöjä. Hän kieltäytyi valehtelemasta, vaikka se olisi ollut hänelle eduksi. Mersault ei

myönnä tuntevansa katumusta ja tämä on se todennäköisin seikka mikä lopulta ratkaisee hänen tuomionsa. (O'Brien 1970, 21–25.)

3.3 Oikeus päättää elämästä tai kuolemasta

Foucault (1998) tarkastelee rankaisemista ja kuolemantuomiota myös *Seksuaalisuuden historian (L'histoire de la sexualité)* ensimmäisen osan (*1: La volonté de savoir*) lopussa. Kuten edellä jo mainittiin, suvereeni valta ei päättää vain vangitsemisesta tai vapauttamisesta tai kiduttamisesta, vaan se voi myös määrätä kuolemaan tai sallia elää. Suvereenin valta elämään ja kuolemaan pohjaa roomalaiseen *patria potestas* –periaatteeseen, joka antaa perheen isälle oikeuden päättää niin lastensa kuin orjiensakin kohtalosta. Lasten kohdalla ajateltiin, että koska isä oli antanut heille elämän, hänellä oli yhtäläinen oikeus ottaa se halutessaan pois. Alun perin näin oli myös suvereenin kohdalla, mutta klassisena aikana tähän ehdottomaan oikeuteen lisättiin myös rajoituksia. Suvereenilla olisi oikeus puolustaa itseään kuolemaa käyttäen. Tämä tarkoitti sitä, että suvereeni on oikeutettu käymään sotaan vihollista vastaan, mikäli häntä uhkaisivat viholliset ja samalla uhrata kansalaisiaan kuolemalle alttiiksi sotimisen kautta. Toisaalta suvereenilla säilyi myös oikeus määrätä yksittäisen kansalaisen kuolemasta, joskaan ei mielivaltaisesti, vaan painavista syistä eli suvereenin uhmaamisesta lakia rikkomalla. Foucault näkee, että sodissa kuitenkin ole enää nykypäivänä kysymys niinkään suvereenin puolustamisesta kuin yleensä ihmisten olemassaolosta ja sen oikeutuksesta. Uusien joukkotuhoaseiden myötä kyse on yhä enemmän henkiinjäämisestä. Ydinaseet ovat tämän prosessin loppuhuipentuma, sillä ne antavat käytännössä vallan alistaa koko maailman ihmiset kuolemalle. Foucault nimeää valtioiden strategiaa määrääväksi periaatteeksi sen, että *on kyettävä tappamaan voidakseen elää*. Kyse ei ole enää suvereenivallan olemassaolosta ja oikeutuksesta, vaan puhtaasti biologisesta elämästä. Näin vallan paikka on elämässä itsessään. (Foucault 1998, 96–98.)

Yksittäisten kuolemanrangaistusten jakaminen ja toteuttaminen ovat ongelmallisia suvereenin kannalta, jonka päätehtävä on ylläpitää ja turvata kansalaistensa elämää. Foucault esittää, että juuri tämä ristiriita on syynä siihen, miksi suvereeni vetoaa itse rikoksen hirvittävyuden sijaan sen tekijän hirviömyisyyteen. Rikoksen tekijä esitetään epänormaalina kammutuksena, jonka parantuminen on mahdotonta. Koska yhteiskuntaa on

suojeltava tuollaisilta biologisen uhan muodostavilta hirviöiltä, suvereenilla on oikeus tappaa hänet. Kuoleman ollessa elämää suojelevan suvereenin kannalta ongelmallista, Foucault esittää syntyneeksi uuden muotoilun elämän ottamiselle tai sille, että antaa elää. Nämä vanhat muotoilut korvataan ilmaisulla ”vaalia elämää” tai ”hylätä kuoleman omaksi”. Samalla kuolemaan liittyneet rituaalit ovat vähentyneet ja vallan läsnäolo samoin, aikaisemmin kuolemaan liittyneet seremoniat olivat näet luonteeltaan poliittisia. Vallan paikka ei ole enää kuolemassa, vaan nimenomaan elämässä ja sen kulussa. Kuolema on muuttunut päinvastoin siksi hetkeksi, jolloin ihminen karkaa vallan käsistä, se on eräänlainen yksityisyyden huipentuma. Foucault esittääkin tämän syyksi sille miksi itsemurha oli ennen rikos monissa länsimaissa. (Foucault 1998, 98–99.) Albert Camus’n kerrotaan sanoneen, että on vain yksi todella vakava filosofinen ongelma, nimittäin itsemurha (http://yliopistolehti.helsinki.fi/1996_14/ylart3.htm).

Myös Wilson (1956) näkee, että sivulliselle ainoa merkittävä ero on se, joka on olemisen ja olemattomuuden välillä eli toisin sanoen elämän ja kuoleman välillä. Koska sivullisella tuntuu olevan taipumus ilmaista itseään eksistentiaalisten kielellä, häntä ei kiinnostane ruumiin ja hengen tai ihmisen ja luonnon välinen ero. Wilsonin mukaan Camus’n sivullinen ei ole empirikko juuri lainkaan, eikä hän juuri ajattele, hänellä ei ole mitään mainittavia lahjoja eikä tunteita annettavana muille. Teoksessa ei ole merkkiäkään moraalista paheksunnasta. Tämän ei kuitenkaan tarvitse välttämättä merkitä maailmaa ilman arvoja ja siitä seuraavaa nihilismia. (Wilson 1956, 28–30.)

Ruumiin haltuunotto suvereenin toimesta on tapahtunut lähinnä väestön biopoliittisena sääntelynä, eli biologisten prosessien haltuun ottamisena. Näitä prosesseja ovat muun muassa syntymä, kuolema, terveys ja sairastaminen, joka antaa mahdollisuuden säännellä elämää normaali-käsitteen kautta. Käsite toimii kahdella tasolla, ruumiin kurinalaistamisena ja väestön sääntelynä. Kuolemasta määrääminen on korvattu kokonaisvaltaisella ruumiin hallinnoimisella ja elämän suunnan johtamisella. Biovallan aikakauden voidaan katsoa alkaneen 1700-luvulta, jolloin nämä ruumista ja väestöä kontrolloivat tekniikat yleistyivät. (Foucault 1998, 99–100.)

4 PAIKKA

4.1 Valtio

Paikka on viimeinen kolmesta sivullisuuden aspektista joita käsittelemme. Nykymaailmassa on edelleen selvää, että politiikka tapahtuu pääosin valtioissa sekä niiden sisällä että niiden välisissä suhteissa. Valtio on se suvereeni, joka kykenee oikeuttamaan oleskelun alueellaan ja antamaan ihmisille sekä oikeuksia että velvollisuuksia näin halutessaan. Se, joka jää näiden oikeuksien ulkopuolelle, on sivullinen. Kansallisvaltioiden rappioituminen ja ennustettu tuho on ollut spekuloinnin kohteena kuitenkin jo kauan. Tämä tekisi kansalaisesta politiikan keskeisenä subjektina vanhentuneen, jolloin olisi löydettävä uusi tapa ajatella ja tehdä. Käsittelemme valtion ja kansalaisten välistä suhdetta Michael Hardtin ja Antonio Negrin teoksen *Imperiumi (Empire)* kautta. Teos käsittelee moninaisuuden ja vallan suhdetta esittämällä, kuinka suvereeni joutuu aina pyrkimään ottamaan haltuun ne sisällöt, joita moninaisuuden taistelu vallitsevia olosuhteita kohtaa koskee. Tämä puolestaan on omiaan synnyttämään kokonaisen sivullisten kansakunnan. Lienee selvää, että on määriteltävä se, kuka on sivullinen tai muukalainen ja kuinka tämä erottelu on juuri valtion oikeus kansalaisoikeuksien kautta.

Erottelua kansalaisten ja muukalaisten välillä sekä itse muukalaisuuden historiaa lähestyn Julia Kristevan teoretisoinnin kautta. Teoksessaan *Muukalaisia itsellemme* hän käsittelee toiseutta liikkuen historiallisen, filosofisen ja psykologisen välimaastossa. Tutkiessaan muukalaisuutta sekä ideana että kokemuksena hän sivuaa myös aihetta käsittelevää kirjallisuutta, muun muassa Albert Camus'n *Sivullista* ja Simone de Beauvoirin *Toinen sukupuoli – teosta*. Kristeva kirjoittaa myös kosmopolitismista, jota tutkin Kristevan lisäksi Ulrich Beckin määritelmiin tukeutuen. Spekuloitua kansallisvaltion jälkeistä politiikkaa ja filosofiaa lähestyn puolestaan Giorgio Agambenin teoretisoinnin kautta. Pakolainen – eli muukalainen – on Agambenille juuri se henkilö, joka osaltaan aiheuttaa kansallisvaltion kuoleman ja samalla se subjekti, jonka varaan tai ainakin joka huomioiden uutta politiikkaa ja filosofiaa tulee rakentaa. Näihin muukalaisuuden teemoihin liittyen käsittelemme myös postkolonialismia ja orientalismia; postkolonialismia tarkastelen Robert J.C. Youngia mukailien ja orientalismia Edward W Saidin *Orientalism* – teoksen kautta.

4.2 Muukalainen

Kuka on muukalainen? Hän on joku, joka ei kuulu meihin. Ainoa tapa määritellä muukalainen, on negatiivinen. Sen sijaan, että sanoisi kuka hän on, on sanottava kuka hän ei ole. Julia Kristeva (1988) mukaan muukalainen on eri kuin perhe, klaani tai heimo. Muukalainen sekoittuu usein aluksi viholliseen. Hänet määritellään pääasiallisesti kahden periaatteen mukaan. Ne ovat *jus soli* ja *jus sanguinis*¹³. Tämän mukaan yhteisöön kuuluvat ne, jotka ovat syntyneet sen alueella. Nykyisen kansallisvaltiojärjestyksen nojalla Kristeva nimeää ainoiksi muukalaisiksi ne, jotka eivät kuulu samaan valtioon itsen kanssa. Muukalaisia ovat ne, joiden kansalaisuus on eri kuin omani. Muukalaiset määritellään aina joko haitalliseksi tai hyödylliseksi omalle yhteisölle ja sen vallalle. Tämä toimii perusteena sille, että heidät on aina joko sulautettava tai torjuttava. Kristeva on vakuuttunut, että muukalaisia ei olisi olemassa ilman vallan ympärille keskittyneitä sosiaalisia ryhmiä. (Kristeva 1988, 101–102.)

Jos muukalainen ei ole kansalainen, hänellä ei ole myöskään kansalaisoikeuksia. Kansalaisoikeuksien ollessa erotettuina ihmisoikeuksista, muukalainen on se joka on ihmisen ja kansalaisen välissä. Kuuluuko hänelle edes ihmisoikeuksia kun ei kerran kansalaisoikeuksiakaan? Jos kuuluu, kuka niitä valvoo? Tämä osoittaa erityisen selvästi, kuinka demokratia perustuu tietynlaiseen erottamiseen ja syrjimiseen. Muukalainen on suljettu poliittisten oikeuksien ja äänioikeuden ulkopuolelle. Hänellä ei ole mahdollisuutta tehdä mitään, koska he eivät voi työskennellä julkisissa viroissa, eivätkä edes osallistua päätöksentekoon. Miten me sitten suhtaudumme muukalaisiin? Yleensä pidämme heidän olemassaoloaan normaalina, emme ajattele heidän asemaansa. Meitä ei häiritse se, että kanssamme elää ihmisiä joilla ei ole samoja oikeuksia kuin mitä meillä itsellämme on. Kristeva (1988) kuitenkin varoittaa unohtamasta muukalaiskysymystä. Hänen visiossaan me tulemme kaikki olemaan muukalaisia parhaillaan syntymässä olevassa paradoksaalisessa yhteisössä. Tämä yhteisö koostuu pelkästään muukalaisista, jotka tunnistavat itsensä muukalaisiksi hyväksyen asian. (Kristeva 1988, 108–109.)

Kristeva tarkastelee muukalaisuuden teemaa teoksessaan *Muukalaisia itsellemme* (1988). Hän tarkastelee muukalaisuuden historiaa, pitäytyen etenkin meissä jokaisessa olevassa

¹³ Syntymämaaperiaate ja syntyperiaate.

muukalaisuuden paikassa. Hän on vakuuttunut siitä, että muukalainen asuu meissä minuutemme kätkeytyneenä puolena. On selvää, että Sigmund Freud on vaikuttanut Kristevan ajatteluun tällä saralla. Kristevan puhuessa meissä jokaisessa olevasta muukalaisuuden paikasta voi vetää suoran yhteyden Freudiin, joka on todennut narsistisen minän projisoivan ulkopuolelleen sen, minkä kokee vaaralliseksi tai vastenmieliseksi itsessään, ja tekee siitä itselleen vieraan kaksoisolennon. Tämä kaksoisolento on epäilemättä Kristevan muukalainen.

”Kun tunnistamme muukalaisen itsessämme, säästymme inholta muukalaista kohtaan toisessa. Muukalaisuus alkaa oman erilaisuuden tiedostamisesta ja päättyy, kun näemme itsemme muukalaisina, kapinoimassa siteitä ja yhteisöjä vastaan, mikä tarkoittaa että juuri ’me’ tulee ongelmalliseksi, ehkä mahdottomaksi” (Kristeva 1988, 13).

Onko Mersault siis vihollinen? Vastaus tähän lienee kyllä. Muukalaisena hän on vihollinen arabeille, joiden maaperällä hän liikkuu valloittajana, ranskalaisena. Tapettuaan arabin hän on vihollinen koko yhteiskunnalle, joka tuomitseekin hänet kuolemaan. Kristeva nimeää välinpitämättömyyden muukalaisen suojajanssariiksi. Tämä istuu täysin kuvaukseen Mersaultista. Hän vaikuttaisi vastaavan juuri sitä, mitä Kristeva kuvailee muukalaisen tuntomerkeiksi:

”..tunteeton, etäinen muukalainen vaikuttaa olevan pohjimmiltaan hyökkäysten ja hylkäämisten satuttamattomissa, vaikka kohtaakin ne haavoittuvana kuin meduusa. Sivullisuus, jossa häntä pidetään, vastaa sivullisuutta johon hän itse asettuu” (Kristeva 1988, 18).

Kolmas ja viimeinen aspekti, jonka otan Sivullisesta tarkasteluun, on paikka. Mersault on siis ranskalainen valkoinen mies, joka työskentelee Algeriassa Algerin kaupungissa. Myös hänen äitinsä asuu Algeriassa; hän kuolee vanhainkodissa Marengossa kahdeksankymmenen kilometrin päässä Algerista. Camus ei kerro Mersaultin muista sukulaisista ja heidän olinpaikastaan. Myöskään sitä ei kerrota, miksi Mersault ylipäätään

asuu Algeriassa, joka oli kirjan tapahtumahetkellä Ranskan siirtomaa. Kuitenkin se, että Mersault on vieraalla maalla, tekee hänestä muukalaisen. Hän ei kuulu siihen samaan joukkoon mihin arabit kuuluvat. Hän on vieläpä vieraan vallan edustaja. Mersaultin syyllistyttyä arabin tappamiseen hän ei ole vain rikollinen muukalainen, vaan – kuten mainittu – vihollinen.

Kristeva (1988) tulkitsee sivullisen välinpitämättömyyden johtuvan suoraan hänen muukalaisuudestaan. Hän uskoo, että sivullinen tarvitsee välinpitämättömyyttä suojaan saraksi vaikuttaakseen etäiseltä ja haavoittumattomalta. Hän asettuu itse sivulliseksi, mutta tosiasiaa hän olisi sitä muutenkin. Näin sivullinen valitsee nöyryyden sijaan ylpeytensä. Sivullinen ei voi kuulua mihinkään aikaan eikä paikkaan, eikä hän voi pysähtyä. Mikään kiintopiste ei ole hänen ulottuvillansa. Kristevan tuomio sivulliselle on ankara: hänellä ei ole itseä. Kristeva kuitenkin epäilee, että sivullinen juurtuisi heti kun hänellä on toimintaa tai intohimoa. (Kristeva 1988, 18–19.) Näin ei käynyt kun Mersault tapasi Marien. Sivullinen ei tunne rakkautta. Tosin, nainen ei tuntunut herättävän hänessä mitään erityisiä intohimoja, toisin kuin hänen lähestyvä oikeuskäsittelynsä ja sitä mahdollisesti seuraava kuolemantuomio. Vankeudessa Mersault tuntui löytäneen oman paikkansa ja aikansa. Olosuhteiden vuoksi tuo oma paikka on vain väliaikainen, vaikkakin vahva. Kristeva (1988) ei usko silti hetkeäkään siihen, että sivullinen edes pystyisi juurtumaan muuta kuin väliaikaisesti, vain siksi aikaa mitä intohimo tai toiminta kestää. Nykyisyys pysyy aina ratkaisemattomana. Kristeva mainitsee sivullisen ajaksi kuolleista heräämisen hetken, jolloin hän muistaa kuoleman ja sitä edeltäneen, mutta ei koe helpotusta tuonpuoleisesta. Ainoa heräävä tunne on helpotus pakoon pääsemisestä, lykkäyksestä. (Kristeva 1988, 19.) Tämä luonnehdinta sopii täydellisesti Mersaultiin. Jopa niin täydellisesti, että voisi ajatella hänen toimineen Kristevalle sivullisen esikuvana. Osoittaakseni yhtäläisyydet tarkastelen seuraavaksi Kristevan luonnehdintaa kohta kohdalta sitä Mersaultiin verraten.

Teoksessaan *Muukalaisia itsellemme* Kristeva (1988) omistaa kokonaan yhden lyhyehkön kappaleen Mersaultille. Kappaleen nimi on ”’Tapaus Mersault’ eli ’olemme kaikki Mersaulteja’”. Hän korostaa sitä, että Mersault on nimenomaan Tapaus. Hän ei ole millään tapaa tyypillinen ranskalainen arabien keskuudessa. Itse asiassa, hän on vähintäänkin yhtä etäällä maanmiehistään kuin arabeista – ellei sitten etäämpänä. Kristeva tulkitsee Camus’*n* selittävän Mersaultin irrallisuutta sillä, että hän on kadottanut

uskonsa ihmiskuntaan ja kaikkeen muuhunkin jo varhain. Hän elää sisäisessä maanpaossa. (Kristeva 1988, 33–34.)

Sivullinen ei siis kuulu mihinkään paikkaan ja aikaan, eikä hän tunne rakkautta. Tämä sopii mainiosti Mersaultiin. Hän on laittanut vanhan äitinsä hoitokotiin toiselle paikkakunnalle. Äidin kuoltua Mersault hautaa hänet kuin velvollisuudesta, ilman tunteen häivääkään. Hän ei edes muista minä päivänä äiti kuoli. Heti hautaamista seuraavana päivänä Mersault tapaa naisen, jota hän on himoinnut. Myöhemmin kyseinen nainen, Marie, kysyy Mersaultilta rakastaako mies häntä. Mersault vastaa, ettei se merkinnyt mitään, mutta hänestä tuntui ettei rakastanut. Toisaalta, Mersault vaikuttaa kuuluvan niihin harvoihin jotka kieltäytyvät laskettelemasta edes valkoisia valheita tehdäkseen oman elämänsä helpommaksi tai muut tyytyväisiksi. Hän ei toki vaikuta olevan rehellinen puhtaasti periaatteesta, vaan silkkaa välinpitämättömyyttään. Valehtelu kun tunnetusti on monesti vaivalloisempaa kuin totuuden kertominen, seurauksista huolimatta.

Sivulliselle ajatus alkuperästä on mahdottomuus. Hän ei myöskään juurru mihinkään eikä hänen elämässään ole kiintopisteitä. Tämäkin pätee täysin Mersaultiin. Hän ei sure äitiään, eikä ilmoita hänen kuolemastaan kenellekään sukulaiselle (jos hänellä heitä edes on). Hän ei tunne myöskään huolta siitä, että Marie ei ehkä pysyisi hänen luonaan. Ainoa pysyvä asia Mersaultin elämässä on työnteko ja sitäkin hän tekee todennäköisesti vain tullakseen toimeen taloudellisesti.

Sivullisen aika on kuolleista heräämisen hetki. Näin on myös Mersaultilla. Hän tuntee ensi kertaa olevansa elossa, kun hänet on tuomittu kuolemaan ja hän makaa vankisellissään. Sivullinen ei koe helpotusta tuonpuoleisesta kuten ei Mersaultkaan. Hän ei ota vastaan papin hänelle tarjoamaa pelastusta. Mersault ei usko Jumalaan, mutta ei myöskään kiellä hänen mahdollista olemassaoloaan. Asia on hänelle yhdentekevä. Teloituksen kautta Mersault pääsee pakenemaan nykyistä mitäänsanomattomaa elämäänsä. Kuitenkin, teloituksen lähestyessä hän tuntuu ikään kuin heräävän eloon. Sivullisella, joka on itseensä hautautunut muukalainen, ei ole itseä. Kuitenkin, heti kun muukalaisella on toimintaa tai intohimoa, hän kykenee juurtumaan siihen hetkeen. Näin Mersault on kuolemaan tuomittuna onnellisempi kuin koskaan.

Kristeva (1988) jakaa muukalaiset kahteen ryhmään: ironikot ja uskovat. Hän tekee jaon sillä perusteella, miten he kokevat siteen menetettyyn tilaan. Ironikot kokevat tempoilun kahden maailman välillä kuluttavaksi. Nämä kaksi maailmaa ovat se, mitä ei enää ole ja se, mitä ei koskaan tule. Ironikot ovat puolueettomia, mutta eivät välttämättä tappiohenkisiä rimpuilustaan huolimatta. Uskovat sen sijaan haluaisivat molempiin maailmoihin; sekä entiseen että nykyiseen – johonkin edes. He ovat aina tyydyttämättömiä ja aina menossa johonkin. Toisinaan heistä tulee skeptikkoja. (Kristeva 1988, 21.) Kristeva ei sijoita Mersaultia kumpaakaan kategoriaan, mutta lienee melko selvää, että mikäli haluamme kategorisoida hänet, olisi hän ironikko. Ainakaan uskovan kuvaan Mersaultia ei saa sovitettua.

Kristeva tuntuu suhtautuvan sivulliseen ja erityisesti Mersaultiin torjuvasti. Hän ei usko, että uusi maailma, jossa kaikki ovat muukalaisia, voisi rakentua tämän kaltaisen muukalaisuuden varaan. Silti hän tuntuu aika ajoin säälivän muukalaista, jonka täysi vapaus tarkoittaa hänelle itsen menettämistä ja täydellistä yksinäisyyttä. Hän on vapaa kaikesta joten hänellä ei myöskään ole mitään. Hän ei ole mitään. Kristeva esittelee muukalaisen paradoksin:

..”hän tahtoo olla yksin ja silti toverien kanssa, mutta yksikään toveri ei suostu tulemaan hänen erillisyytensä rutikuivalle kamaralle. Ainoat mahdolliset toverit löytyisivät seurasta, jonka yhdenmukaisuus ja helppous tympäisevät häntä, kun taas arvokkaiden ja uskottujen puuttuminen palauttaa hänet auttamattomasti murheellisuutensa. Toveruus on muukalaisen kangastus: se on hänen ainoa – utooppinen, epäonnistunut – yhteytensä, sitäkin kihelmöivämpi kun se puuttuu. Jos toveruus esiintyy hyväntekeväisyyden tai minkä tahansa muun sovinnaisen humanismin nautiskelevassa muodossa, niin muukalainen kyllä hyväksyy sen, mutta kovettuneena, epäuskoisena, välinpitämättömänä. Hän kaipaa hartaasti toveruutta ja, kun ei sitä saa, tuntee entistä elävämmin sen neitseellisyyden ”
(Kristeva 1988, 22–23).

Kristeva sanoo silti, ettei muukalaisen ystävä voi olla muu, kuin sellainen joka tuntee olevansa muukalainen itselleen. Tällaisiksi Kristeva esittelee muun muassa holhoajat, vainoharhaiset ja perverssit. Kuitenkin, myös muukalaisella on muukalaisensa. Mikä tai kuka tahansa ei käy. (Kristeva 1988, 32–34.)

Kristevan mukaan suuret poliittiset muutokset ja nationalismiin rappeutuminen synnyttävät meissä muukalaisuutta. Mahdollista olisi kuitenkin pyrkiä uuteen kansalaisuuteen, jossa ollaan samanaikaisesti sekä oman alueen että laajemman yhteisön kansalaisia. Kaikki tämä tapahtuisi samanaikaisesti ja päällekkäin tai sisäkkäin, ei perättäisesti. Edellytyksenä olisi siis, että yksilö ei tuntisi olevansa ensin oman alueensa kansalainen ja vasta sitten laajemman yhteisön kansalainen. Kristevan kanta nationalismiin on jokseenkin kielteinen. Hänelle se on pikemminkin siirtymävaiheen strategia kuin modernille ihmiselle soveltuva elämäntapa. Sen sijaan olisi hahmoteltava jotain monimuotoisempaa, mutta samalla hauraampaa. Kristeva näkee, että tämä kehityskulku johtaisi samalla sekä yksittäisen ihmisen että ihmisryhmien korkeampaan henkiseen kypsyyteen. (Kristeva 1988, 4-5.)

4.3 Pakolainen ja poikkeustila

Myös Giorgio Agamben (1996) antaa muukalaiselle, *pakolaiselle*, merkittävän roolin kansallisvaltioiden paljon puhutussa rappeutumisessa. Hän tarkastelee teoksessaan *Keinot vailla päämäärää. Reunamerkitöjä politiikasta (Mezzi senza fine. Nota sulla politica)* kuinka vanha kolmiyhteys valtio – kansakunta – alue ei kykene enää oikeuttamaan itseään. Kansallisvaltion suvereniteetin perusta on aina ollut sen kansalaisten paljas elämä (ihmisolento), joka aikaisemmin kuului Jumalalle. Ihmisoikeuksien julistukset puolestaan siirtävät tämän jumalallista alkuperää olevan suvereniteetin kansalliseen suvereniteettiin. Oikeudet liitetään paljaaseen elämään niin, että syntymä (*nascita*) tulee välittömästi kansakunnaksi (*nazione*) ilman että näiden kahden välille jää minkäänlaista rakoa. Näin alamaista tulee kansalainen. Pakolainen ei ole kansalainen, joten hän rikkoo perustavaa sidosta joka vallitsee ihmisen ja kansalaisuuden välillä. Uhattuna on itse kansallisvaltio perustaansa myöten. (Agamben 1996, 24–25.) Agamben mainitsee pakolaisen jopa modernin kansallisvaltion kriisin keskeiseksi tekijäksi (Agamben 1996, 9). Toisin sanoen, ennen marginaaliin sijoitetusta tuleekin uusi keskipiste. Näin hän siis asettuu näkemään

muukalaiset ennemminkin tulevana uutena ”kansalaisuutena” kuin erillisenä ryhmänä, samoin kuin Kristeva. Agamben (1996) haluaa asettaa nimenomaan pakolaisen hahmon keskiöön lähtiessään rekonstruoimaan uutta poliittista filosofiaa. Vanhat keskeiset politiikan käsitteet Agamben on valmis hylkäämään. Tulevaa politiikan subjektia ei voi luonnehtia käsitteillä ihminen tai kansalainen oikeuksineen, suvereeni kansa tai työläinen. (Agamben 1996, 20.) Hän on samaa mieltä kuin Negri ja Hardt Imperiumissa kansakäsitteen vanhenemisesta, mutta ei samasta syystä kuin edelliset, eli siksi ettei kansa edusta enää koko väestöä. Agambenin huomio keskittyy puolestaan siihen, ettei kansa ole enää politiikan keskiössä eikä se kykene ratkaisemaan politiikan tulevaisuutta kuten pakolainen ehkä kykenee. Negri ja Hardt eivät heikään kuitenkaan sivuuta pakolaista. Pakolaisen rooli on kiistämättä tärkeä anti-Imperiumissa (Counter-Empire). Jos liikkuvuus kerran sekoittaa totaalaisesti kapitalistisen biovallan tahdon määrittellä paikkoja ihmisille ja segmentoida heitä, kuka olisikaan parempi tähän tehtävään kuin pakolainen. Tämä tekee pakolaisesta eräänlaisen kapinallisen; hän on karkuri.

Kuinka paikoittaa ei-kansalainen, maassa pysyvästi oleskeleva, joka ei edes halua tulla kyseisen valtion kansalaiseksi? Juuri tämä on se kysymys, joka selkiyttää sen, miksi muukalaiset ovat uhka suvereenille. He ovat suvereenin ulottumattomissa. Sama pätee osittain myös niihin, joilla kyllä on kansalaisuus, mutta jotka eivät halua osallistua. Sivullinen on eittämättä uhka ja sitä myöten samalla nykymuotoisen valtion vihollinen. Kansallisvaltioiden politiikka takertuu kuitenkin edelleen epätoivoisesti vanhaan järjestykseen ja politiikan pelisääntöihin, jotka pätevät entisessä maailmassa. Agamben (1996) väittää, että nykypolitiikka on rappeutumisen tilassa. Se hajottaa ja tyhjentää uskomukset, ideologiat ja identiteetit vain tarjotakseen ne uudelleen mitätöidyssä muodossa. Näin ollen suvereniteetin ja perustuslaillisen vallan käsitteet on hylättävä. Agamben näkeekin jo uuden maailmanjärjestyksen jo sarastavan, kun poikkeustilasta on tullut sääntö. (Agamben 1996, 75–77.)

Agambenin (1996) luonnehdinta poikkeuksesta on äärimmäisen mielenkiintoinen. Hän määrittelee poikkeuksen ulossulkemisen muodoksi. Poikkeus on yksittäistapaus, joka on suljettu ulos yleisestä normista. Poissuljettu ei ole kuitenkaan kokonaan ilman suhdetta lakiin, vaan laki määrittelee itse suhteensa poissuljettuun pysyttelemällä pidättäytymisen muodossa suhteessa siihen. Laki pysyttelee siis suhteessa poissuljettuun hylkäämällä hänet. Poissuljetusta (pakolaisesta) muodostuu hahmo, jonka inhimillinen elämä saa

poikkeustilassa. Pakolainen on rajatila kahden elämänmuodon, zoen ja bioksen¹⁴ välillä. (Agamben 1996, 67.)

On selvää, että pakolainen ei ole kansalainen. Sen sijaan se, mikä on kansa, on monimutkaisempi kysymys. Se on enemmän kuin joukko kansalaisia, isompi kuin tekijöidensä summa. Agamben kiinnittää huomionsa siihen, kuinka useimmissa eurooppalaisissa kielissä sana ”kansa” tarkoittaa myös köyhiä ja ulossuljettuja (Agamben 1996, 29). Kansa on rahvaan synonyymi myös suomen kielessä. ”Kansanomainen” tarkoittaa rahvaanomasta eli jokseenkin negatiivisella arvolatauksella varustettua arkista asiaa tai tapaa. Kansa viittaa suomen kielessä lisäksi suureen joukkoon ihmisiä ilman sen kummempia arvolatauksia. Agamben (1996) mainitsee asian, koska tämä osoittaa sanan monimerkityksellisyyden ja kompleksisuuden. Sama sana viittaa sekä perustavaan poliittiseen subjektiin, demokratioissa itse vallan hallussapitäjiin, että niihin, jotka ovat tosiasiallisesti (vaikka ei oikeudellisesti) suljettu ulos poliittisen vallankäytön piiristä. Tämä yksi sana saa olomuotonsa niin zoen kuin bioksenkin alueella, kansa rahvaan merkityksessä paljaan elämän alueella ja Kansa poliittisen elämän alueella. (Agamben 1996, 29–30.)

”Kansa siis kantaa aina jo sisällään perustavanlaatuista biopoliittista murtumaa. Kansaa ei voida sisällyttää kokonaisuuteen, johon se kuuluu, eikä se voi kuulua joukkoon, johon se on aina jo sisällytetty”¹⁵ (Agamben 1996, 29).

Agamben näkee jopa marxilaisen luokkataistelun niin, että kyse on kansan ja Kansan välisestä konfliktista, joka loppuu vasta edellisten yhtyessä niin, ettei ole enää mitään kansaa. Marxilainen luokkataistelu ei ole kuitenkaan Agambenille kansan sisällä vallitsevan biopoliittisen murtuman huipentuma. Hän laajentaa teoriaansa niin, että taistelu kahden kansan välillä on nähtävissä historiassa niin Ranskan vallankumouksessa kuin natsi-Saksan tuhoamisleireissä. Kansallisvaltion kriisi on siis tältä näkökannalta katsottuna ollut sisäänrakennettuna siihen itseensä jo alun perin. Sisällissota on pysyvä tila, kunnes

¹⁴ Kreikkalaisilla oli kaksi termiä, joilla he ilmaisivat sanaa ”elämä”. Zoe merkitsee pelkän elämisen tosiasiaa ja bios yksilölle tai ryhmälle ominaista elämän muotoa tai tapaa (Agamben 2001, 11).

¹⁵ Kursivointi alkuperäinen

nykyinen politiikka korvataan uudella, tämän perustavan biopoliittisen halkeaman huomioonottavalla politiikalla joka kykenee pysäyttämään sen jatkuvan epätasapainoisen liikkeen. (Agamben 1996, 31–32.)

Agamben (1990) käsittelee yhteisön muodostumista ja singulaarisuuden politiikkaa myös teoksessaan *Tuleva yhteisö (La comunità che viene)*. Häntä kiinnostaa erityisesti se, millaista voi olla singulaarisuuden politiikka, joka ei sisällä minkäänlaista yhteenkuuluvuutta ominaisuuksien kautta. Tällöin yhteisöä ei yhdistä mikään yhteen kuulumisen ehto eikä edes se, että ehdot puuttuvat¹⁶. Tässä tapauksessa ainoa mahdollisuus on yhteen kuulumisen itsessään. Agamben esittää Tiananmenin tapahtumat¹⁷ esimerkiksi tällaisesta yhteen kuulumisesta itsessään ilman varsinaista sisältöä. Hänen tulkintansa mukaan kyse ei ollut törmäyksestä kommunismin ja kapitalismin välillä kuten länsimaiset tarkkailijat asian näkivät. Agamben näkee konfliktin juuret paljon syvemmällä. (Agamben 1990, 78–79.)

*”Tulevan politiikan uutuus on, että se ei ole enää taistelua valtiovallan valloittamiseksi tai kontrolloimiseksi, vaan taistelua valtion ja ei-valtion (ihmiskunta) välillä, valtiollisen organisaation ja minkä tahansa singulaarisen parantumaton disjunktio.”*¹⁸ (Agamben 1990, 79).

Agamben (1990) korostaa sitä, että mitkä tahansa singulaarisuudet eivät voi vain liittyä yhteen ja muodostaa yhteiskuntaa, sillä niillä ei ole mitään yhteistä identiteettiä joka oikeuttaisi kokonaisuuden olemassaolon. Kyseistä yhteisöä ei voisi tunnustaa. Valtio voi tunnustaa periaatteessa minkä tahansa identiteetin yhteenliittymän, mutta ei joukkoa singulariteetteja ilman yhteistä nimittäjää. Tämä perustuu siihen, ettei kyseistä joukkoa voi paikoittaa. Se olisi päinvastainen tavanomaiselle singulariteettien muodostamalle yhteisölle, joka perustuu sosiaaliselle siteelle ja on sen ilmaisu ja ilmentymä, sillä tämä yhteisö perustuisi pikemminkin sosiaalisen siteen katkaisemiseen. Valtio ei niinkään välitä singulariteeteista, vaan identiteeteistä joihin ne voi sijoittaa. Pelkkä singulariteetti ei ole

¹⁶ Blanchotin teoretisoima negatiivinen yhteisö

¹⁷ Tiananmenin aukiolla (Taivaallisen rauhan aukio) järjestettiin 1989 opiskelijamielenosoitus Kiinan kommunistihallintoa vastaan. Mielenosoitus lopetettiin erittäin väkivaltaisesti.

¹⁸ kursivointi alkuperäinen

merkityksellinen valtion kannalta. Agamben esittääkin, että ”.. kulttuurissamme tekopyhällä pelkän elämän pyhyiden dogmilla ja tyhjien ihmisoikeuksien julistuksilla on peittämisen tehtävä” (Agamben 1990, 80). Pelkkä singulariteetti ei siis ole merkityksellinen, mutta singulariteettien yhteenliittymä ilman identiteettiä on – se on vihollinen. Agamben povaa pahaenteisesti kyseisten singulariteettien yhteenliittymän kohtaavan panssarivaunut kuin Tianmenissä ikään, ennemmin tai myöhemmin. (Agamben 1990, 79–80.)

4.4 Imperiumi

Imperiumi on järjestys, joka ikään kuin lakkauttaa historian ja saa itsensä näyttämään ikuiselta. Täten se ei näytä olevan historiallisen valtakamppailun tulos, vaan jotain joka on ollut aina ja tulee olemaan aina. Kyseenalaistamiselle ei jätetä tilaa. Halutaan antaa vaikutelma siitä, etteivät asiat kerta kaikkiaan voisi olla toisin. Kaikki tuntuu tapahtuvan itsestään, jonkin ennalta määrätyn kaavan mukaisesti. Toisin ei voisi olla, ei ole weberiläistä chance-elementtiä. Imperiumin muodostuminen ei kuitenkaan lakkauta historian kulkua, joten myöskään taistelut eivät pääty sen olemassaolon vuoksi. Taistelut muuntavat sen sijaan muotoaan. Ne juurtuvat arkielämään ja globalisoituvat samalla yhdeksi verkostoksi. Koska taistelut ilmenevät ihmisten arkielämän tasolla, ne biopolitisoituvat. Taistelu ei koske enää ideologioita, vaan diskursseja. Maailmasta tulee Internetin tapainen verkosto, jolla ei ole keskipistettä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että politiikka katoasi. Se menettää kuitenkin itsenäisyytensä, sillä hallitseminen ja politiikka sulautetaan uuteen tehokkaampaan hallintamuotoon: biopolitiikkaan.

Michael Hardt ja Antonio Negri kirjoittavat teoksessaan *Empire* (2000) uudesta järjestyksestä ja analysoivat sen vallankäyttöä tukeutuen Michel Foucault'n teorioihin kuri- ja kontrolliyhteiskunnasta sekä biopoliittisesta hallitsemisesta. Teos on erityisen mielenkiintoinen sivullisuuden politiikan näkökulmasta, sillä Hardt ja Negri esittävät erääksi Imperiumin pyrkimykseksi nimenomaan ihmisten sivullisiksi tekemisen hallitsemisen nimissä. Kuriyhteiskunta toimii rajoitusten avulla, jotka koskevat niin ajatusta kuin käytäntöäkin. Keinoina se käyttää sekä rangaistusta että toivotun tai sallitun käyttäytymisen kuvailemista. Karkeasti ottaen voidaan sanoa, että kapitalismin ensimmäinen aalto oli järjestäytynyt tämän regiimin mukaisesti. Toisaalta taas

kontrolliyhteiskunta vaikuttaa olevan demokraattisempi, valta on immanenttia; se kohdistuu suoraan alamaisten tai kansalaisten kehoihin ja ajattelutoimintaan. Valtaa harjoitetaan siis niiden välineiden välityksellä, jotka liittyvät suoraan aivoihimme. Näitä välineitä ovat muun muassa kommunikaatiosysteemit ja informaatioverkot. Kehojamme puolestaan hallitaan muun muassa hyvinvointivaltion organisaatioiden, kuten terveydenhuollon kautta. Kontrolliyhteiskunta ulottaa valvontansa siis pitkälle arkipäivän elämäämme. Biovallalla Foucault viittaa vallan muotoon, joka säätelee sosiaalista elämäämme suoraan sisältäpäin jäljittelemällä ja uusintamalla sitä. Elämästä on tullut vallankäytön kohde itsessään.

Imperiumi on uusi poliittinen subjekti, joka kontrolloi globaalisti sekä markkinoita että tuotantoa – eli kaikkea. Luokkataistelun jatkuminen kuihduttaa kansallisvaltion, eikä sitä saada enää palautettua, sillä luokkataistelu vaikuttaa olevan päättymätön. Negri ja Hardt kuvaavat koko kapitalistisen yhteiskunnan historian loputtomana taisteluna, jota proletariaatti käy. Valtiot eivät pysty suojelemaan ihmisiä globaalia riistoa vastaan. Kansallisvaltio menettää merkityksensä ja kuolee vähitellen. Kansallisvaltion painoarvon heikentymisellä on eräs olennainen seuraus. Kansallisvaltiot perustuvat kansalaisten yhteenliittymille, joissa valta on ainakin muodollisesti kansalla itsellään. Valta on ainakin jossain määrin näkyvää, kun valtioita johtavat parlamentit ja hallitukset ja hallitsijat.

Imperiumissa ei ole alamaisten valitsemia hallintaelimien jäseniä. Valta ei myöskään ole enää näkyvissä, ei tiedetä, keitä vallankäyttäjät ovat. Imperiumi ei nimittäin muodosta minkäänlaista territoriaalista valtakeskusta, eikä se joudu tukeutumaan mihinkään muiden muodostamiin rajoihin saati esteisiin. Imperiumi määrittää itse rajansa, se ei välitä sanelluista rajoituksista. Entiset institutionaaliset rajat koostuivat valtioiden vallasta. Imperiumi on kuitenkin rajaton. Ei ole olemassa erikseen systeemin sisä- tai ulkopuolta. Julkinen ja yksityinen tila ovat sulautuneet toisiinsa. Hardt ja Negri (2000) argumentoivat, kuinka julkisen tilan kadotessa myös politiikka alkaa toimia uudella arenalla: virtuaalisesti. Imperiumi ei kuitenkaan ole mikään uusi supervaltio. Se on kaikella tapaa keinotekoinen, sen valtakeskuskin on virtuaalinen. Tämä mahdollistaa Imperiumin läsnäolon samanaikaisesti joka paikassa ja kuitenkin ei missään. Valtaa ei voi enää sisäistää johonkin paikkaan tai hallitsijaan. Hallitseminen on muuntautunut teknologiaksi tai prosessiksi, joka vaatii näennäistä sopimusta tai suostumusta alistajan ja alistetun välille. (Hardt & Negri 2000, 356–359.) Imperiumi pyrkii laajenemaan jatkuvasti, joten

kaikki ovat tervetulleita sen alaisuuteen – tietysin ehdoin. Imperiumi näyttäytyy hyvin avoimena ja universaalisenä, mutta samalla se erottelee ihmisiä ja pyrkii asettamaan heitä paikoilleen, kansallisvaltioiden kansalaisiksi. Näin pyritään estämään Imperiumille tuhoisaa ihmisten hybridisointia.

Imperiumi tekee ihmisistä sivullisia. Hardt ja Negri (2000) visioivat, kuinka ihmiset eivät kykene enää päättämään itse omista asioistaan, vaan se tehdään heidän puolestaan, kysymättä heiltä, ilman että he tietävät edes olevansa vallankäytön kohteena. Arkinenkin elämä muuttuu valheelliseksi, kun se on kontrollin turmelemaa. Ihmisistä tulee toisarvoisia omassa elämässään, sillä heidän olemassaolonsa ei ole heitä itseään varten. Yksityisen ja julkisen sektorin muuttuessa yhdeksi virtuaaliseksi tilaksi, jotain olennaista katoaa. Ihmiset ovat jatkuvasti esillä, suojattomia ilman yksityisen tuomaa omaa tilaa. Vallankäytön ulottuessa biopoliittisessa muodossaan kaikkein arkisimpiinkin elämän asioihin, ihmisillä ei ole enää mahdollisuutta hallita itseään tai elämänsä kulkuaan. Heistä tulee sivullisia omassa elämässään. Aikaisemmassa, kansallisvaltion perustuvassa kuriyhteiskunnassa valta oli näkyvissä ja se kuri koski nimenomaan kaikille yhteisten sääntöjen noudattamista, lakia. Imperiumissa entinen kuriyhteiskunta ei kuitenkaan enää päde, vaan se korvautuu kontrolliyhteiskunnalla. Kontrolli on läsnä aina, näkyvissä ja näkymättömissä. Kontrolli on manipulointia, joka koskee systeemin toimintaa, luontoa, ympäristöä sekä kaikenlaisten suhteiden manipulointia. Se ulottuu niin sosiaalisiin kuin kulttuurillisiin oloihin. Sanalla sanottuna kontrolli on läsnä kaikkialla.

Hardt ja Negri (2000) kuvaavat, kuinka kapitalismi muuntuu tehdaskapitalismista biovallaksi. Hallintotapa, jossa vallankäyttö kuten riisto ja suoranainen sorto olivat näkyviä, on käynyt auttamattoman vanhanaikaiseksi ja tehottomaksi. Imperiumissa asioiden näkymättömissä tapahtuminen on ratkaisevan tärkeää Imperiumin jatkuvuuden ja vallassa pysymisen kannalta. Vanhat hallintomallit on korvattu satunnaisilla valtasuhteilla. Hallinto vaikuttaisi olevan vailla päämäärää, mutta se toimii kuitenkin yhteen suuntaan. Järjestelmän eri tasot ovat vain sekoittuneena toisiinsa. Myös vallan eri muodot ovat nivoutuneet yhteen. Kaikki poliittiset, taloudelliset, sosiaaliset ja henkilökohtaiset suhteet ovat yhtä. Ihmisille ei jää muuta sijaa kuin alistua yhteiseen järjestykseen, kun alistumisesta on tullut yleinen sääntö. Imperiumi sanelee itse omat lakinsa, mutta ne mukailevat poliittisen vallan tahtoa. Imperiumin poliittinen konsensus on korvannut kansainvälisen oikeuden. Alistaminen ei kuitenkaan tapahdu enää lakien

kautta, kuten kansallisvaltioissa. Alistaminen on läsnä arkikäytännöissä ja oikeus on pelkistetty tehokkuudeksi. Ihmiset eivät ole enää vapaita yksilöitä, joita rajoittaa kuri. Suvereeni on ainoa, joka on vapaa. Myöskään valtiot eivät ole enää vapaita, eivätkä näin ollen myöskään suvereenia. Ne ovat menettäneet suvereniteettinsa. Imperiumi on siis ainoa suvereeni. Hardt ja Negri ovat kuitenkin sitä mieltä, etteivät suvereniteetti ja kapitalismi sovi yhteen. (Hardt & Negri 2000, 325–332.)

”Capital and sovereignty might well appear to be a contradictory coupling. Modern sovereignty relies fundamentally on the transcendence of the sovereign – be it the Prince, the state, the nation, or even the People – over the social plane” (Hardt & Negri 2000, 325).

Moderni suvereeni on transsendentaalinen suvereeni, mutta pääoma ei tarvitse tuekseen transsendentaalista valtaa. Se toimii immanenssin tasolla (biovallan) kontrollimekanismien menetelmillä. Luonnollisestikin tämä kontrolli on nimenomaan työväen kontrollointia. Köyhyyden pelko herättää huono-osaisempien keskuudessa kamppailua työpaikoista. Pelko toimii siis segmentoinnin välineenä. Työväestöökään ei hallita enää kurin, vaan biovallan kautta. (Hardt & Negri 2000, 336–339.)

Mikä saa ihmiset alistumaan Imperiumille? Hardtin ja Negrin (2000) mukaan yksinkertaisesti pelko. Imperiumilla on hallussaan kolme merkittävää globaalisen vallankäytön välinettä. Nämä välineet ovat pommi, raha ja eetteri. Pommi on tehokas väline sen aiheuttaman uhan vuoksi. Se uhkaa elämää itsessään sen tuhoamisella. Enää suvereeni valtio ei ole se, jolla on oikeus legitiimiin vallankäyttöön. Imperiumin sotaväkeä ovat niin armeijat kuin kansainväliset järjestötkin. Raha puolestaan kontrolloi markkinoita ja tekee kaiken yhteismitalliseksi. Imperiumille on tärkeää hävittää kansalliset valuutat, koska ne ovat riippumattomuuden symboleita. Eetteri taas viittaa kommunikaation hallussapitoon, koulutussysteemin sisältöön ja kulttuuriseen sääntelyyn. Imperiumi hallitsee alaisiaan median kautta, sillä vain sillä on oikeus sanella ne sisällöt, joita tiedotusvälineet toistavat. Imperiumi ilmentää itseään median ja muiden kommunikaatiosysteemien välityksellä. Media ei edusta kansaa, vaan se on Imperiumin palveluksessa. Mediaa käytetään nimenomaan hallinnon legitimoimiseen. Pommin uhka,

raha ja eetteri muodostavat yhdessä Imperiumin perustan. Pommin uhka on biovallan väline, rahan kautta kontrolloidaan markkinoita ja viestintä yhdistää moninaisuuden alamaiseksi.

Imperiumi kohtaa toki myös vastarintaa. Vastarinnan etujoukoissa ovat ne, jotka eivät ole minkään valtion kansalaisia. Tämä joukko on väkeä, rahvasta (multitude). Hardt ja Negri (2000) pitävät kansan käsitettä vanhentuneena, koska sitä kautta pieni etuoikeutettu ryhmä saa oikeuden edustaa koko kansaa omissa nimissään. On siis erotettava toisistaan kansa ja väki (multitude). Väki on joukko, jolla ei ole kansallisuutta. Siten sen taistelua eivät rajoita mitkään kansalliset identiteetit. Imperiumin pyrkimyksenä on tuottaa ihmisille väärää identiteettiä, saada heidät sitoutumaan paikkaan jonkin kansallisuuden nimissä. Ihmiset on muutettava kansallisvaltion kansalaisiksi, mikä on moninaisuuden vastakohta. Imperiumi pyrkii myös rajoittamaan ja kontrolloimaan moninaisuutta sitä uhkaavana tekijänä. Vastarinnan tärkein edellytys on nimenomaan vapaa liikkuvuus. Siihen liittyen kaikille maahanmuuttajille vaaditaan täydet ja yhtäläiset kansalaisoikeudet kaikissa valtioissa. Maahanmuuttajat ovat vallankumouksen kannalta erityisen merkittäviä. Heidän myötänsä syntyy hybridejä: kulttuurillisia ja biologisia risteymiä. Hybridit puolestaan ovat muutosvoimaa itsessään, koska heitä Imperiumi ei pysty hallitsemaan kuten muita. (Hardt & Negri 2000, 393–400.)

Näin uusi sorto ei liity enää rotuihin, se ei ole enää biologista. Rasismi on muuttunut kulttuurilliseksi syrjinnäksi. Kulttuurien sekoittuminen on Imperiumille epäedullista, sillä se vaikeuttaa erojen tekemistä. Imperiumin tavoite on pitää väki sidottuna yhteen paikkaan, kun se itse taas toimii paikkaan sitoutumattomana, ei-paikassa. Väen täytyykin pyrkiä ottamaan sosiaalinen tila haltuunsa ja näin raivattava itsellensä toimintakenttää. Väkeä yhdistävä tekijä on yhteinen vihollinen: globaali hallitseminen. Koska vihollinen toimii globaalilla tasolla biopolitiikkaan turvautuen, on myös käytettävä samoja aseita Imperiumin vastustamiseksi. On siis toimittava globaalilla tasolla ja organisoiduttava biopoliittisesti. Modernin muuttuminen postmoderniksi ilmenee vastarinnan tasolla siinä, että liikkeet taistelevat nyt biopoliittisiin vaatimuksiin tukeutuen.

Vastarinnalle on ensiarvoisen tärkeää päästä mediaan ja onnistua ottamaan haltuun kommunikaatio itselleen, pois Imperiumin hallinnasta. Varsinkin televisiotoiminta on yksisuuntaista, mutta Internet sen sijaan on rakenteensa vuoksi jo valmiiksi vastarinnan

tarpeisiin soveltuva. Internet edesauttaa vastarinnan globaalista verkostoitumista. Vastarinta vaatii oikeutta tiedontuotannon ja jakelun välineisiin. Sananvapautta ei ole, mikäli ei ole mahdollista saada ääntään kuuluviin. (Hardt & Negri, 2000, 297–300.) Globalisaation vastustaminen ei ole enää riittävä vastatoimenpide sen jälkeen kun maailma on jo globalisoitunut. Hardtin ja Negrin mukaan on turvaututtava antiglobalisaatioon ja pyrittävä anti-Imperiumiin.

”Globalization must be met with a counter-globalization, Empire with a counter-Empire” (Hardt & Negri 2000, 207).

Koska biovalta on levittäytynyt kaikkialle, taistelut Imperiumia vastaan eivät voi tapahtua missään tietyssä paikassa tai yhdellä areenalla. Proletariaatin taistelu kapitalistia vastaan tapahtui tehtaissa. Taistelut Imperiumia vastaan tapahtuvat kaikkialla. Proletariaatille keskeisin vastarinnan muoto oli sabotaasi. Postmodernin kapitalismin aikakaudella tehokkain tapa harjoittaa vastarintaa, on vastustaa paikoittamista ja määrittelemistä. Postmoderni kapina on siis liikkuvuutta. Multitudesta on tehtävä poliittinen subjekti. Hardt ja Negri (2000) vaativatkin väelle globaaleja kansalaisoikeuksia tämän turvaamiseksi. Väki haluaa päättää itse omasta liikkumisestaan. Se on ensimmäinen (bio)poliittinen vaatimus Imperiumia kohtaan. Toinen vaatimus koskee aikaa ja ruumiillisuutta. Väki on uusi proletariaatti, se ei ole uusi työväenluokka. Työ tuottaa ja uusintaa sosiaalista elämää, ja kapitalisti riistää sen proletariaatilta. Nykyajan postmodernissa maailmassa, missä työ ei tapahdu enää tehtaan muurien sisäpuolella, on vaikeampaa erottaa työtä ja vapaa-aikaa toisistaan. Vaatimuksena on siis sosiaalisia palveluita ja taattu toimeentulo jokaiselle. Kolmas vaatimus koskee tuotantovälineiden uudelleen haltuun ottamista. Tämä merkitsisi myös vapaata pääsyä informaatio- ja kommunikaatioprosesseihin, koska ne ovat ensisijaisia biopoliittisen tuotannon välineitä. Hardtin ja Negrin mukaan tuotantovälineiden uudelleen haltuun ottamisella on väelle ensisijaisen tärkeä merkitys, koska se merkitsisi samalla myös itsemääräämisoikeutta sekä autonomista omatuotantoa. (Hardt & Negri 2000, 403–407.)

Hardt ja Negri (2000) viittaavat väen (multitude) poliittiseen autonomiaan ja tuottamiseen latinankielisellä termillä *posse*. Termi otetaan käyttöön renessanssin humanismin pyhästä kolminaisuudesta esse – nosse – posse; olla – tietää – voida. Posse on kone, joka on

asetettava ontologisen prosessin keskelle. Possessa keskeisessä asemassa ovat kehot, jotka otetaan käyttöön biopoliittisesti. Täten possessa moninaisuus järjestyy siis poliittiseksi subjektiksi. Se organisoituu itse biopoliittisesti. Vastarinta on valjastettava vastavoimaksi, organisoimalla väki poliittiseksi subjektiksi. Possen tulee rakentua suoraan multituden toiminnassa, eikä se voi onnistua laittamatta omia kehoja peliin. (Hardt & Negri 2000, 407–411.)

4.5 Kosmopolitismi

Kosmopolitismi on ennen kaikkea ihanne ja vastakohta ahdistavalle nationalismille. Ihmisten elämä on muuttunut varsinkin viime vuosikymmeninä kosmopoliittisempaan suuntaan tiedonvälityksen ja liikkumisen vapauduttua ja nopeuduttua entisestään. Kosmopolitismi kulkee käsi kädessä globalisoitumisen kanssa, mutta se ei ole kuitenkaan sen synonyymi. Globalisaation ollessa varsin selkeä ja konkreettinen käsite kosmopolitismi on pikemminkin sen ideologinen, utopianomainen puoli. Ulrich Beck (2004) tarkastelee kosmopolitismia teoksessaan *Cosmopolitan vision*. Hän erottaa globalisaation ja kosmopolitisaation (cosmopolitization) toisistaan seuraavalla periaatteella: Globalisaation ollessa yksiulotteinen, lähinnä talouden globalisoitumiseen viittaava termi joka liittyy läheisesti globalismiin¹⁹, kosmopolitisaatio on puolestaan moniulotteinen käsite joka viittaa myös ihmisiin ja heidän yhteenliittymiinsä. Erotettuna kosmopolitisaatiosta Beck esittää myös institutionalisoidun kosmopolitisaation, jota edustavat esimerkiksi Yhdistyneet Kansakunnat ja sen alaisuudessa toimiva Kansainvälinen tuomioistuin. (Beck 2004, 8–9.) On siis kolme toisistaan erotettavaa käsitettä: kosmopolitismi, kosmopolitisaatio ja globalisaatio. Kosmopolitisaation ja globalismin eroavaisuudet lienevät jo selvät, mutta mikä erottaa kosmopolitismin kosmopolitisaatiosta? Beckin (2004) mukaan kyse on saman ilmiön eri puolista; kosmopolitismi on idea ja kosmopolitisaatio sitä käytännössä. Kosmopolitismi näyttäytyy hänelle myös jokseenkin elitistisenä, tietoisena valintana. Kosmopolitisaatio sen sijaan on latenttia, tiedostamatonta ja passiivista kosmopolitismia. (Beck 2004, 19.) Eräs kosmopolitismin muoto joka koskettaa lähes kaikkia nykyään, on banaali kosmopolitismi.

¹⁹ Globalismi suosii maailmanlaajuisten markkinoiden ideaa ja pyrkii markkinoiden kasvattamiseen neoliberalismin periaatteiden mukaisesti. Tavoitteena on pääoman, kauppatavaran ja työvoiman vapaa liikkuvuus yli rajojen.

Banaali kosmopolitismi sisältää kaiken sen arkipäiväisen kansainvälistymisen joka liittyy läheisesti kulutustottumuksiin. Ihmiset syövät etnisissä ravintoloissa ja kuuntelevat yhä useampia kansainvälisiä artisteja. Jopa käsitykset esteettisyydestä muuttuvat tätä kautta. (Beck 2004, 41.) Voitaneen siis todeta että globalisaation ollessa usein valtioiden (taloudellisen) edun mukaista, puhdas emansipatorinen kosmopolitismi on selkeästi päinvastoin vaaraksi valtiolle sen ollessa kyvytön käsittelemään yksilöä, jolle ei kuulu kansalaisen oikeuksia velvollisuuksineen.

Julia Kristeva (1988) esittää kosmopolitismien pohjautuvan alun perin stoalaiselle etiikalle. Hellenismi suhtautuu muukalaiseen ennemminkin uteliaasti kuin pidättyvästi. Panhelleniset ajatukset, jotka olivat saaneet alkunsa 300-luvulla, voimistuivat kun väestö alkoi liikkua enemmän uusien purjehdus- ja muiden matkustustekniikoiden kehittyessä. Hellenistinen kosmopolitismi jäi kuitenkin ihanteeksi, sillä se ei saanut todellisia poliittisia sovelluksia. Kyse oli enemmän yhteenkuuluvuuden tunteesta kuin poliittisesta oikeudenkäytöstä. Myös stoalainen etiikka on luonteeltaan universalistista. Stoalaisessa etiikassa inhimillinen universaalisuus perustuu kuitenkin järjen yhteydelle. Käytännön poliittinen ihanne olisi tällöin *megapolis* eli suurkaupunkivaltio johon erilliset pienemmät kaupunkivaltiot olisivat sulautettuna. Stoalainen universalismi sisältää kuitenkin myös elitistisiä piirteitä. Kristevan mukaan stoalaiset kokevat olevan erillään muusta yhteiskunnasta ja muukalainen on se, joka ei osaa tulkita sallimuksen lakeja. Tällöin kyse ei olekaan erilaisuuden huomioimisesta vaan autarkiasta eli henkisestä itseriittoaudesta. Stoalaisuus on pohjimmiltaan järjen valaisemaa individualismia, jossa itsen puolustaminen ohittaa toisen ihmisen. (Kristeva 1988, 62–65.)

Kristeva, kuten myös Beck pohtii kosmopolitismien edellytyksiä muuntautua ihanteesta poliittiseksi todellisuudeksi. Kristevan mukaan kysymys on ollut ajankohtainen stoalaisuudesta lähtien ja on sitä edelleen. Hänen mielestään kosmopolitismien reaalistamisen ongelma koskee ensisijaisesti eroihin suhtautumista. (Kristeva 1988, 66.)

”Vika on ehkä itse suunnitelmassa: ’kosmopolitismi’ tarkoittaa, että poliiksen ideaali – poliittinen kaupunkivaltio oikeuksineen ja tasavertaisuuksineen – säilytetään mutta ulotetaan maailmanlaajuiseksi, jotta koko maailma mahtuu siihen. Erot voi kuitenkin pyyhkiä pois ehkä vain hurskauden tasolla.

Tarpeita sääntelevä poliittinen järjestelmä voi sitä vastoin vain suojella omiaan, asettaa yhteen sovittamattomat omille paikoilleen, hälventää riidat ja parhaassa tapauksessa ohjata menettelyjä, joiden tarkoituksena on suojella eroja.” (Kristeva 1988, 66.)

Kristeva toteaa hellenistisen ajan kreikan kuitenkin harjoittaneen kosmopoliittista politiikka jossain määrin. Aikalaiset erottivat toisistaan *polikselle vieraat*, mutta kuitenkin kreikkalaiset ja *kreikkalaiselle maailmalle vieraat* eli eri kulttuurista olevat tai erituiset ihmiset. Molempien yhteisöjen olemassaolo kuitenkin tunnustettiin, vaikkakin pidettiin erillään alkuperäisväestöstä. Kreikkalaiset menivät tavallisesti naimisiin vain keskenään. Kuitenkin satunnaisten seka-avioliittojen seurauksena syntyneet eivät olleet alimpana yhteiskunnassa, mikä puoltaa osaltaan kosmopolitismia. He muodostivat oman *apatridien* luokan, joita pidettiin muukalaisia ylempinä, mikäli he suostuivat kreikkalaiseen kasvatukseen. Muukalainen ei siis ole kansalainen, mutta hänellä on merkitystä kaupunkivaltiolle. (Kristeva 1988, 66–67.)

4.6 Postkolonialismi

Sivullinen ei ole ainoa Camus’*n* orienttiin sijoittuva teos. Kaikki muut Camus’*n* romaanit paitsi hänen viimeisekseen jäänyt *Putoaminen (La Chute)* vuodelta 1956 sijoittuvat Algeriaan. Camus’*n* päähenkilöt ovat aina miehiä ja yleensä länsimaalaisia, mutta esimerkiksi vuonna 1957 julkaistussa novellikokoelmassa *Maanpako ja valtakunta (L’exil et le royaume)* on pääosassa myös arabeja. Camus’*n* kerrotaankin olleen ehdoton arabien oikeuksien kannattaja siirtomaavallan aikana. Peruskuvio Camus’*n* teoksissa kuuluu yleensä kuitenkin seuraavasti: valkoinen länsimaalainen mies on syystä tai toisesta – joka joskus paljastetaan, mutta useimmiten ei – vieraalla maalla muukalaisena. Tapahtumat johtavat yleensä jonkinlaiseen konfliktiin tai ainakin tunteen jännitteen syntymiseen paikallisten asukkaiden ja muukalaisen kesken. Entä jos Camus olisikin kirjoittanut Sivullisen arabin näkökulmasta katsoen? Tällöin tarina ei olisikaan kertonut enää sivullisesta, vaan muukalaisesta, joka joutuu toisen muukalaisen tappamaksi.

Jälkikolonialismi tai postkolonialismi teoreettisessa mielessä tarkoittaa käytännössä kriittistä suhtautumistapaa kolonialismiin ja sen aikaiseen maailmanjärjestykseen. Näin ollen se muodostaa ajallisessa mielessä jatkeen antikolonialismille. Postkolonialismi on kuitenkin enemmän tutkimusasetenne kuin teoria, sillä se ei esitä mitään yhteneväistä näkemystä postkoloniaalisesta maailmasta, vaan sen sijaan katsoo kriittisesti menneisyyteen ja toiveikkaasti tulevaisuuteen. Postkolonialismi sisältää viitteitä niin feminismiin, postmodernismiin kuin rotututkimukseenkin. Nämä teemat sekoittuvat toisiinsa, mikä näkyy esimerkiksi feministisissä tutkimuksenasetteluissa, joissa tulee ottaa nykyään huomioon niin rotu kuin etninen taustakin. Robert J.C. Young (2003) esittää erääksi postkolonialismin kantavista ajatuksista sen, että kaikilla ihmisillä maapallolla on yhtäläiset oikeudet samaan materiaaliseen ja kulttuuriseen hyvinvointiin. Tämä ajatus yhdenvertaisuudesta ei ole toistaiseksi ollut lähelläkään toteutumistaan eriarvoisuuden yhä kärjistyessä entisestään. Young näkee kolonialismin ytimenä antropologisten teorioiden käsityksen rodusta, jonka avulla ihmisten alempiarvoisuutta kyettiin legitimoimaan. Näin ollen kolonialistisen maailman länsi – itä – akselin voisi ilmaista myös sanomalla valkoinen – ei-valkoinen. (Young 2003, 2-3.)

Itse kolonialismiin paneudun tarkemmin seuraavassa kappaleessa Edward W. Saidin orientalismin teoretisoinnin kautta. Postkolonialismi paneutuu ennemminkin yksittäisten ihmisten ajatusmaailmoihin kuin valtioiden välisiin valtasuhteisiin. Se ei kuitenkaan tyydy kertomaan, mitä ihmiset ajattelevat, vaan se pyrkii aktiivisesti muokkaamaan itse sisältöä ja ihmisten käyttäytymistä luodakseen otollista maaperää sille ihanteelle, jossa kaikki ovat tasavertaisia. (Young 2003, 6-7.) Ihanne on kaunis, mutta miksi kaikki eivät tavoittele sitä? Miksi valtiot eivät sitoudu toteuttamaan postkolonialistista ihannetta? Youngin mukaan vastaus on yksinkertaisesti se, että postkolonialistinen ihanne häiritsee nykyistä maailmanjärjestystä. Se uhkasi harvojen etuoikeuksia ja valtaa. Niin omituista kuin se onkin, tasa-arvon vaatimus kaikkia koskevaksi on erittäin radikaali agenda.

4.7 Orientalismi

Orientalismi on nimensä mukaisesti jotain, joka liittyy itään, Orienttiin. Kyse on ajattelutavasta tai ideologiasta, joka on muokannut Itää maantieteellisesti, moraalisesti ja

kulttuurillisesti. Orientalismi on tapa, jolla itää ja sen ihmisiä representoidaan. Orientalismi saneli myös ne tavat ja sanaston, joilla itää koskeva tieto esitettiin. Oman osansa tähän toivat akateemiset tahot sekä kulttuuri-instituutiot, jotka omalta osaltaan kierrättivät itää koskevia representaatioita. Myös tieteellinen yhteisö syylistyi myyttien viljelemiseen ja niiden uusintamiseen. Orientalismi liittyy läheisesti valtaan ja alistamiseen. Länsimaiset representaatiot idästä Orienttina olivat puolestaan tiiviissä yhteydessä poliittiseen ja taloudelliseen valtaan. Orientalismi toimi siis ajattelutapana, jonka läpi itää voitiin tarkastella itselle suotuisassa valossa ja omia tarkoituksia mahdollisimman hyvin palvellen. Varsinaisen poliittisen vallankäytön lisäksi orientalisminä on myös kontrollin väline.

”Orientalism is the discipline by which the Orient was (and is) approached systematically, as a topic of learning, discovery, and practice” (Said 2003, 73).

Edward W. Saidille orientalisminä ei merkitse mitään yhtä tiettyä asiaa. Teoksessaan *Orientalism* (2003) hän toteaa, että kyse on ennemminkin asioiden verkostosta, joista kukin liittyy toisiinsa jotakin kautta. Orientalisminä on siis tietyllä tavalla orientoitunut ajattelutapa, joka koostuu useista, toisistaan riippuvaisista asioista. Orientalismin yleisimmin käytetty merkitys on sen akateeminen merkitys. Akateeminen merkitys nimeää orientalistiksi jokaisen, joka osoittaa jonkinlaista akateemista mielenkiintoa Orienttia kohtaan. Tämä mielenkiinto voi tarkoittaa niin opettamista kuin tutkimustakin, tieteenalasta riippumatta. Henkilö, joka on suuntautunut Orientin tutkimiseen, on orientalisti. Hän harjoittaa orientalismia. Termi orientalisminä ei ole ollut niinkään suosittu akateemisessa perinteessä, koska termi viittaa suoraan kolonialismiin. Mieluummin on puhuttu Orientin tai idän tutkimisesta. Kuitenkin, termin orientalisminä käyttäminen implikoi sen, että idän ja lännen välinen (kuviteltu) ero on hyväksytty tutkimuksen lähtökohdaksi. Orientalismilla on vielä kolmaskin, enemmän historiallinen merkitys, joka viittaa siihen vallankäyttöön, jota länsi on harjoittanut itää kohtaan. (Said 2003, 2-4.)

Said (2003) katsoo hyödylliseksi käyttää Michel Foucault'n diskurssiteoriaa apuna orientalismia tutkittaessa. Hän siis tarkastelee orientalismia nimenomaan diskurssina. Orientalisminä ajattelu diskurssina mahdollistaa Saidin mukaan koko ilmiön laajuuden ja säännönmukaisuuden ymmärtämisessä. Ydinajatus on, että orientalisminä vuoksi Orientti tai Itä ei voinut olla vapaa subjekti toiminnan tai edes ajattelun suhteen. Said onkin sitä

mieltä, että orientalismi on ennemminkin merkki Euroopan vallasta Orienttia kohtaan, kuin varsinainen diskurssi Orientista. (Said 2003, 3-4.)

Orientalismitutkimuksessaan Said itse korostaa siis historiallista lähtökohtaa. Orientalismi on instituutio, joka on ottanut oikeudekseen sekä määritellä kohteensa että käyttää valtaa suhteessa siihen. Orientalismilla on oma sanastonsa, ideansa, mielikuvituksensa ja perinteensä, joilla se loi Orientin itsensä ulkopuolelle. Said argumentoi, että orientalismi on myös eräänlainen tiedon laji, jolla oikeutettiin Ranskan ja Britannian siirtomaapyrkimyksiä. Näin Orienttia voitiin hallita kahdella tavalla samanaikaisesti: ajatuksellisesti ja fyysisesti. Said (2003) jakaa orientalismiin kahdeksi kentäksi: piilevään ja manifestiin orientalismiin. Piilevä (latent) orientalismi on tiedostamaton asenne orienttia kohtaan. Manifesti (manifest) orientalismi puolestaan viittaa suoraan tekoihin ja puheakteihin. Materiaaliset, taloudelliset ja poliittiset prosessit toimivat varsinaisina Orientin alistamisen välineinä. (Said 2003, 201–208.)

Said (2003) puhuu orientalismin kulttuurillisena yrityksenä, mitä se epäilemättä onkin. Kyse on pääasiassa (mutta ei pelkästään) brittiläis-ranskalaisista kulttuurihankkeista. Orientalismi on eräänlainen projekti, joka pitää sisällään hyvinkin erilaisia aloja, joista tärkein lienee kuitenkin ylläpitävänä voimana toimiva mielikuviutus. Itä oli loputtoman mielenkiinnon kohde ennen kaikkea taloudellisen hyödyn vuoksi. Idässä käytiin maustekauppaa ja sieltä saatiin miesvahvuutta armeijoihin. Taloudellinen merkitys on kiistämätön. Lännen akateeminen tutkimus orientaalisesta liittyi usein kolonialistisiin ja imperialistisiin tarkoituksiin. On toki myös niin, että suuri osa siitä, mitä pidettiin tieteellisenä orientalismin tutkimuksena Euroopassa, oli ennemmin ideologiaa ja myyttien oikeuttamista kuin tieteellistä faktaa, vaikka aidosti uskottiinkin että oltiin tekemisissä tieteellisen tiedonhankinnan kanssa. Vaikka saatu informaatio olikin usein väärää, eikä oikeaa tietoa, sitä käytettiin laajalti hyväksi siirtomaavaltujen hallintokoneistoissa. Orientalistien lisäksi myös lähetyssaarnaajat palvelivat usein imperialistista hallitusta. Esimerkiksi Britannia koki, että sen tehtävä kristittyinä valtakuntana oli puolustaa omia laillisia etujaan islamia vastaan. Kristinuskon levittämisyrittäykset puolestaan liittyivät avoimesti Euroopan laajenemiseen.

Said pyrkii haastamaan itää koskevat perinteiset länsimaiset ennakoasenteet ja kolonialistiset näkemykset. Perinteinen länsimainen kuva orientista on vahvasti

mielikuvituksen värittäjä, liioitellun eksoottinen ja älyllisesti vähättelevä. Tarinat kertovat despooteista ja ihmeellisistä olennoista. Stereotyyppit sisälsivät rodullisia ja sukupuolisia määreitä. Mielikuvitusta ruokittiin muun muassa sellaisten kuuluisien kirjoittajien kuin Shakespearen ja Cervantesin toimesta. Yleensäkin, orientista synnytetty mielikuva viittaa keskenkasvuisuuteen ja kypsymättömyyteen, seksuaaliseen holtittomuuteen ja kaikin puolin huonompaan verrattuna länteen. Kyse vaikuttaisi olevan lähinnä paranoiasta. Orientalismi ei kuitenkaan ole pelkästään eurooppalainen fantasia orientista, orientalismiin liittyvä teoria ja käytäntö ovat muotoutuneet useiden sukupolvien aikana. Lisäksi on ilmeistä, ettei orientti ole pelkästään ja koko olemukseltaan fantasiaa tai luomus, jolla ei ole minkäänlaista kosketuspintaa todellisuuteen.

Orientalismia leimaa selkeä ja peittelemätön rasismi. Kyse ei todennäköisesti ole kuitenkaan niinkään pahantahtoisuudesta, kuin puhtaasta uskosta länsimaisten ihmisten moraaliseen ja älylliseen yliveraisuuteen. Lähetysaarnajat palvelivat kolonialistisia pyrkimyksiä, mutta varmasti he myös uskoivat aidosti olevansa hyväntahtoisia auttajia ja pelastajia kristinuskoa levittäessään. Said (2003) oikeutetusti toteaa, kuinka eräs ongelmallinen tekijä oli juuri se, että monet Orientin asukkaista olivat islamilaisia. Eurooppalaisten suhtautuminen islamia kohtaan on aina ollut varsin problemaattista. Oli jokseenkin mahdotonta koettaa yhdistää näitä kahta toisiinsa, koska ne eroavat toisistaan niin merkittävällä tavalla. Lännen vääristynyt kuva islamista on suuri osa orientalismia. Islam muodostui jokseenkin synonyymiksi pelolle, hävitykselle ja sen barbaarisille ihmisille. Trauma ei ollut kuitenkaan täysin aiheeton, sillä islam levittäytyi nopeasti ja laajalti. Idän ihmisten ”pelastaminen” islamilta, jota pidettiin lähinnä huonona tai vääränä versiona kristinuskosta, oli kristityn ihmisen velvollisuus. Kyse oli myös oman edun valvomisesta, jota silmälläpitäen perustettiin useita kristillisiä lähetysseuroja, suurin osa niistä Britanniassa. (Said 2003, 59–73.) Länsimaiset siirtomaavallat tuntuivat tosissaan uskoneen, että Orientin kohtalo oli heidän päätettävissään, että se yksinkertaisesti ja yksiselitteisesti oli historiallinen fakta.

Orientti on määritelty usein negatiivisesti suhteessa Eurooppaan. Monesti Orienttia koskevat määritelmät vihjaavat myös sen olevan jonkinlainen vastapooli Euroopalle. Said (2003) argumentoi, kuinka orientti on Toinen, jostain joka määritellään jonkin muun kuin sen itsensä kautta. Toinen on vieras, alempiarvoinen. Representaatioiden taustalla on juuri tämä ajattelutapa ”minä ja ne muut”. Orientin avulla määriteltiin myös Eurooppaa

suhteessa siihen, miten ne eroavat toisistaan. Eurooppalainen kulttuuri sai suorastaan identiteettinsä vastakkainasettelusta Orienttia vastaan. Itse orientalismin perusajatus ja sen mahdollistama voima on evaluatiivinen vastakkainasettelu Lännen (Occident) ja Idän (Orient) välillä. Eurooppa on vahva ja normaali, Orientti heikko ja erilainen. (Said 2003, 45–49.) On syytä muistaa, että orientalismi ei ole mikään luonnollinen fakta. Se on kaikin puolin ihmisen aikaansaama, tehty ilmiö. Itä on *orientalisoitu*. Said epäilee, ettemme edes kykene näkemään Itää itsessään, näemme sen vain orientalisoituna.

Ranskan ja Britannian suhde Orienttiin on luonnollisestikin erilainen, kuin monilla muilla pienemmällä Euroopan valtioilla. Tämä johtuu kyseisten valtioiden aiemmin valloittamista ja alistamista siirtomaista sekä sen seikan aiheuttamasta kuvitteellisesta läheisyydestä ja yhteydestä maiden välillä. Ranska ja Britannia dominoivat Orienttia toisen maailmansodan loppuun saakka, jonka jälkeen oli amerikkalaisten vuoro. Said (2003) esittää, että ranskalaisella ja brittiläisellä orientalismilla on molemmilla omat erityispiirteensä. Siinä missä Brittien mielenkiinto Orienttia kohtaan tuntuu olevan pelkästään instrumentaalista ja poliittisten intressien värittämää, Ranska tuntuu olevan kiinnostunut myös ihmismielestä yleensä ja orientalistisista ihmistyypeistä. Ranskalaiset kaipasivat hengellisyyttä ja perinteisiä arvoja, joita toivottiin löytyvän kaukaisilta mailta. Toki Ranskalaisillakin oli omat siirtomaaintressinsä. Ranskalle tärkeimmät siirtomaat sijaitsivat Afrikassa, joista tärkein oli ehkä Camus'n kotimaa Algeria ja Indokiinassa nykyiset Thaimaa, Laos ja Kambodža. (Said 2003, 255–284.)

Napoleonin invaasio Egyptiin vuonna 1798 ja sitä seurannut ryöstöretki Syyriaan vaikuttivat suuresti orientalismin historiaan ja tulevaisuuteen. Nyt oli mahdollisuus saada tieteellistä tietoa idästä aivan paikan päältä. Napoleon oli erittäin kiinnostunut Egyptistä, useammastakin syystä. Hän oli ilmeisen aidosti viehätynyt orientista. Napoleonin sanotaan suhtautuneen Mohammediin ja islamiin kunnioituksella. Selkeästi retken päätarkoitus oli kuitenkin hankkia Ranskalle lisää siirtomaita. Myös Britannian lyöminen oli erittäin tärkeää. Egyptin valtaaminen merkitsisi Ranskan vaikutusvallan lisäämistä erittäin tärkeillä kauppa-alueilla. Napoleon aloittikin kiivaan kamppailun Ranskan ja Britannian välillä Lähi-idän herruudesta. Hän myös tunsu Egyptin melko hyvin jo ennalta, koska sitä oli tutkittu paljon muinaisista ajoista lähtien. Hän siis tiesi hyvin, mitä oli tekemässä. Ensimmäistä kertaa oli vuorossa sellainen sotaretki Orienttiin, joka oli suunniteltu huolella jo ennalta. Myös Egyptin asema Ranskan herruudessa oli etukäteen

mietitty. Egyptistä oli tarkoitus tehdä ”toinen Ranska”. Siitä piti tulla taiteiden, tieteiden ja hallinnon keskus. Napoleonin Egyptin-retkien tuloksena Eurooppa oppi tuntemaan Orienttia paremmin tieteellisessä mielessä, jolloin orientalismikin luonnollisesti muokkaantui enemmän todellisuutta kuvastavaksi ideologiaksi. Eurooppalaiset eivät olleet ainoita, jotka kiinnostuivat kaukaisista muukalaisista, vaan mielenkiinto heräsi myös valloitettavien keskuudessa. Valloituksen myötä egyptiläisessä yläluokassa heräsi kiinnostus Eurooppaa ja eurooppalaista kulttuuria sekä aatteita kohtaan. (Said 2003, 80–88.)

Said määrittelee orientalismin pääsääntöisesti hyvin negatiivisella tavalla, joka ei ole kovinkaan suuri yllätys. Tästä huolimatta, orientalmi ei ollut pelkästään kielteisiin mielikuviin ja vallankäyttöön perustuva aatesuunta. Eksoottista myös ihailtiin, sitä ei pelkästään pidetty huonompana. Etenkin kirjallisuudessa ja muissa taiteissa orientalismin merkitys on pääosin positiivinen. Ja kuten Saidin määritelmä totesi, jokainen joka tutkii itää tai osoittaa muuta akateemista mielenkiintoa itää kohtaan, on orientalisti. Näin ollen orientalmi ei voi olla pelkästään negatiivista, sillä kaikki orientalismia koskenut akateeminen tutkimus Euroopassa ei suinkaan ollut pelkästään hyötymisorientoitunutta tai muuten ennakoasenteellista. On toki totta, että riippumatta siitä, miten orientalistit yleensä ottaen suhtautuivat orienttiin, orientalmi levitti vääränlaista ja valheellista kuvaa idästä ja sen ihmisistä. Orientalismia myös käytettiin poliittisena aseena kolonialismin oikeuttamiseen, sitä ei voi kiistää.

Itä oli myös pyhiinvaellusretkien kohde. Ranskalaisille pyhiinvaeltajille oli ominaista tulla romanttiseen itään, josta Ranskan suvereeni läsnäolo puuttui. Ranskalaiset matkustivat erityisen mielellään Raamatun maille tai ristiretkien jäljillä. Orientti oli ranskalaisille vahvasti romanttisten mielikuvien aarreaitta, joka huokui kadonneita aarteita ja unohdettuja salaisuuksia. Matkailijat eivät niinkään etsineet tieteellistä tietoa, vaan eksotiikkaa ja vetovoimaista todellisuutta. Etenkin ranskalaiset kirjailijat tarttuivat mielellään tuohon eksoottisuusteemaan. Kirjoissa toistuvat usein orienttia koskevat kliseet haaremeista, prinsessoista ja orjista. Usein orientalmi kirjoissa viittasi suoraan vapaampaan seksuaalisuuteen. (Said 2003, 169–171.) Tämä näkyikin varsin selvästi esimerkiksi Flaubertin teoksessa *Madame Bovary*, joka herätti melkoista kohua ilmestyessään ja toi kirjoittajalleen jopa sakkotuomion.

Camus'n teoksissa ei sen sijaan ole jälkeään orientalismista. Itä on hänelle koti ja se ensisijainen kulttuuriympäristö missä hän on varttunut ja elänyt, vaikkakin sekoittuneena ranskalaiseen kulttuuriin. Hänen teoksissaan ei ole idän eksotiikkaa tai erotiikkaa eikä hän kuvaile itämaisia ihmisiä mitenkään länsimaisista henkilöihahmoista eroavalla tavalla. Camus kuvaa arabeja täysin yhtenevällä tavalla länsimaalaisten henkilöihahmojen kanssa. Sivullisen arabia, jonka Mersault tappaa, käsitellään kuin ketä tahansa muuta henkilöihahmoa. Näiden arabien aggressiiviselle käyttäytymiselle esitetään syy: Raymond löi erään arabin siskoa. Camus'n novellikokoelmassa Maanpako ja valtakunta on pääosassa arabeja. Toisaalta syntyperä tuntuu olevan Camus'lle siinä määrin sivuseikka, että joissakin kokoelman novelleissa on lähes mahdotonta päätellä onko päähenkilö arabi vai ei.

Orientalismissa kaikki tuntuu liittyvän kaikkeen, etenkin kun orientalismin kietoutuu niin monelle eri tieteen ja taiteen alalle. Saidin asenne ei kuitenkaan ole syyttävä, vaan pikemminkin anteeksiantava. Hän on ikään kuin vakuuttunut siitä, että kyse on tahattomasta toiminnasta jonka tietämättömyys on mahdollistanut. Mielestäni on kuitenkin aiheellista kysyä sitä, onko orientalismin aikakausi jo päättynyt. Orientalismin perinne on kuitenkin pitkä ja vahva etenkin ranskalaisessa ja brittiläisessä kulttuurissa. Said varoittaa uusintamasta orientalismin ja herättämästä sitä taas henkiin. Yleensäkin, hänen mielestään ihmistutkimuksen tulisi olla enemmän kokemukseen ja historiaan perustuvaa, eikä se saisi perustua mihinkään valmiiksi määriteltyihin ja ennalta annettuihin lainalaisuuksiin. Said tuntuu kuitenkin pitävän orientalismin eräänlaisena varoittavana esimerkkinä kaikelle nykyiselle ja tulevaisuudessa tapahtuvalle tutkimukselle.

5 LOPUKSI

6.1 Sivullisuuden politiikka

Kuten lähempi tarkastelu osoittaa, sivullisia ja toisia on kaikkialla. Todennäköisesti jokainen meistäkin on itse toinen ainakin joskus jossain tilanteessa. Moni on kokenut muukalaisen statuksen esimerkiksi oltuaan ainoana suomalaisena ulkomailla. Onkin sanottu, että valkoinen ihminen ymmärtää mustan ihmisen toiseuden vasta ollessaan ainoa valkoinen henkilö huoneessa. On tärkeää ymmärtää, kuinka toiseus ei ole sisäsyntyistä, vaan se rakennetaan aina jokaisessa kohtaamisessa. Muukalainen ei ole muukalainen kotonaan, vaan ainoastaan poissa kotoa ja suhteessa valtaväestöön. Aina voi kuitenkin tehdä toisin. Koska toiseus synnytetään aina sosiaalisissa suhteissa, toisia tai sivullisia ei välttämättä tarvitse olla. Käytäntö on arvatenkin aivan toinen asia.

Olen tarkastellut työssäni toiseutta ja todennut Camus'n Sivullisessa esiintyvän ainakin kolme sivullisuuden aspektia, jotka ovat sukupuoli, normaliteetti ja paikka. Naiseus ei ole enää se pääasiallinen sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyvä kategoria, jonka perusteella syrjitään ja asetetaan toiseksi. Naiseus ei ole enää yhteiskunnan alin sukupuolinen kategoria, vaan sen paikan ovat saaneet itselleen erilaiset niin sanottujen transsukupuolten edustajat ja homoseksuaaliset tai muuten seksuaalisesti poikkeavina pidetyt miehet ja naiset. Tältä osin nämä sivulliset liittyvät sukupuolen lisäksi myös normaliteetin kategoriaan, sillä esimerkiksi homoseksuaalisuus on edelleenkin tabu. Suomessa homoseksuaalisuus oli rikos vuoteen 1971 asti ja se poistettiin sairausluokituksistakin vasta 1981. Kyseessä ei ole kuitenkaan millään tapaa kansallinen ilmiö, sillä homoseksuaalisuus on ollut rikos myös muissa valtioissa. Useimmissa Euroopan maissa se poistettiin rikoksista samoin aikoihin kuin Suomessa. Paljonpuhuvaa on myös se, että Maailman terveysjärjestö WHO poisti homoseksuaalisuuden psykologisten häiriöiden listalta vasta vuonna 1990.

Tästä päästään suoraan toiseen käsittelemääni sivullisuuden aspektiin, eli normaliteettiin. Erilaisia mielenterveyden häiriöitä diagnosoidaan yhä kasvavissa määrin. Varsinaisen tiedon ja riittävän valistuksen puuttuessa mielenterveysongelmista kärsivät kohtaavat

joukon ennakkoluuloja päivittäisessä elämässään. Esimerkiksi masentuneita tai paniikkihäiriöstä kärsiviä ei pidetä monesti aidosti sairaina, vaan ongelmia vähätellään. Tämä on omiaan lisäämään entisestään sivullisuudentunnetta yhteiskunnassa. He eivät ole terveitä, mutta eivät myöskään ”riittävän” sairaita.

Kolmas aspekti, joka käsitteli paikkaa, on pysynyt suhteellisen samana jos verrataan Sivullisen kirjoittamisen aikaa ja nykypäivää. Pakolaisuus ja maahanmuutto ovat toki kasvaneet räjähdysmäisesti viime vuosina. Nykyään ihmisten on mahdotonta sulkea silmiään pakolaisuusongelmalta muukalaisten virratessa heidän kotimaihinsa. Edellisten lisäksi on olemassa vielä yksi suhteellisen uusi sivullisten joukko, nimittäin syrjäytyneet. Syrjäytyneiden joukko sisältää erilaisia ihmisiä, joilla ei välttämättä ole mitään tekemistä keskenään. Osa on nuoria, osa vanhoja, työttömiä, maahanmuuttajia, mielenterveysongelmaisia, alkoholin- ja huumausaineiden väärinkäyttäjii ja entisiä rikollisia. Yhteistä tälle joukolle on vain se, että heille ei tunnu löytyvän oikeutettua paikkaa yhteiskunnassa, jossa heillä olisi myös mahdollisuus saada äänensä kuuluviin. Syrjäytymisen ei yleensä katsota olevan henkilön oma valinta, vaan ongelma josta he kärsivät. Kyse ei tietenkään ole pelkästään yksilöiden ongelmasta, vaan syrjäytyminen on yhä syvenevä yhteiskunnallinen ongelma siltäkin kannalta, etteivät syrjäytyneet ole yhteiskunnan tuottavia jäseniä. Sen sijaan heistä syntyy tavallista enemmän kustannuksia heidän kuluttaessaan verovaroja erilaisten sosiaalisten tukimuotojen, terveydenhuollon ja jopa vankienhoidon kautta. Kyösti Raunio (2006) määrittelee syrjäytymisen passiiviseksi, se tapahtuu tarkoittamatta. Vaikka syrjäytymisen voidaankin osin katsoa johtuvan yhteiskunnan rakenteesta ja institutionaalisista muutoksista, sen ei silti voida sanoa olevan varsinaisesti minkään syrjäyttävän politiikan tulosta. (Raunio 2006, 62.)

Mersaultin ilmeisen tahallinen asettuminen sivulliseksi herättää kysymyksen siitä, onko Mersault ehkä kapinallinen. Hän ei selvästikään halua tai vaivaudu sopeutumaan yhteiskunnan normeihin tai ottamaan aktiivista roolia sen jäsenenä. Mersaultin mielestä elämä on absurdia ja järjetöntä, joten ei ole syytä ottaa aktiivista roolia edes omassa elämässään. Tämä puolestaan johtaa suoraan kysymykseen siitä, millaista politiikkaa sivullinen voi harjoittaa. Onko syrjään vetäytyminen ja tekemättä jättäminen poliittinen teko? Mikäli näin on, tulee samalla muodostettua hypoteesi uudesta, passiivisen politiikan käsitteestä. Passiivinen politiikka käsitteenä kuulostaa paradoksilta. Kuitenkin, on myönnettävä, että joillakin yksittäisillä tekemättä jättämisillä on eittämättä seuraamuksia,

joitka muistuttavat joissain määrin poliittisen teon seuraamuksia. Passiivinen vastarinta on selvästi poliittista, mikäli tekemättä jätetty teko olisi luonteeltaan poliittinen tai siihen läheisesti liittyvä. Camus itse pyrki palvelukseen sodan aikana, mutta moni muu tunnettu aikalainen vastusti sotaa täysin. Aseistakieltäytyminen toimiikin erinomaisena esimerkkinä tekemättä jättämisestä, toisin valitsemisesta, jolla on poliittisia seurauksia. Toinen esimerkki passiivisen politiikan harjoittamisesta voisi olla äänestämättä jättäminen. Tämä toki vaatii sen, että äänestämättä jättäminen on tietoinen valinta ja päätös, ei vain toimimatta jättämistä. Tilanne on eri kuin aseistakieltäytymisen kohdalla, koska äänestäminen ei ole yleensä pakollista. Mikäli tilannetta pohditaan nimenomaan olettaen, että passiivisen politiikan harjoittaja on suomalainen, ovat nuo oletukset juuri oikeat. Yleinen asevelvollisuus koskee kaikkia terveitä miehiä, mutta äänestäminen tai äänestämättä jättäminen on jokaisen oma päätös. Tekemättä jättämisen politiikka on siis aina luonteeltaan protestoimista, *toisin valitsemista*. Koska kyseessä on valitseminen, on tekemättä jättäminen sittenkin aktiivista tekemistä. Näin passiivisen politiikan hypoteesi vaikuttaa selkeästi falsifioidulta.

Ei ole täysin selvää, minkälainen teko voidaan määritellä poliittiseksi. Asiaa on pohdittu paljon käyttäen erilaisia politiikan määritelmiä institutionaalisesta näkemyksestä jopa siihen, että kaikki on poliittista. Ottamatta kantaa kaikkiin aiheisiin esitettyihin väitteisiin voitaneen ainakin todeta että kaikki ei voi olla poliittista. Jos olisi, termi poliittinen tyhjäntyisi täysin sisällöstään. Ymmärrettävistä syistä ei voida myöskään sanoa, ettei mikään ole poliittista. Nämä ovat ne väljät raamit, joiden sisällä poliittinen teko voidaan määritellä. On siis olemassa poliittisen alue tai poliittisten tekojen joukko, mutta kaikki ei kuulu sille alueelle ja siihen joukkoon. Poliittisena pidetyn alue on kasvanut valtavasti, etenkin viime vuosisadalla toisen aallon feminismin otettua tunnuslauseekseen ”henkilökohtainen on poliittista” – teesi. On siis päädytty laajentamaan poliittisen alue julkisesta myös privatiivisen puolelle. Yksityisen alue on uudelleenmääritelty poliittiseksi hyvin pitkälti sen pohjalta, että siellä ilmenee valtasuhteita, joita on perinteisesti pidetty tunnuksenomaisiksi poliittisen alueelle. Näin koti, perhe ja jopa seksuaalisuus ovat politisoituneet – tai politisoitu. On siis jokseenkin selvää että politiikkaa *tehdään*, on aina ammattipoliitikko tai muu vallanpitäjä tai vastaava, joka aikaansaa politiikaksi kutsuttuja akteja, joko sanallisia tai aktuaalisia sellaisia. Vahingossa politiikkaa ei kuitenkaan voi tehdä, olkoonkin että teoilla voi olla tahattomia, ehkä poliittisia seuraamuksia

Sivullisuuden politiikasta puhuttaessa täytyy erotella toisistaan kaksi eri politiikkaa. Ensinnäkin politiikka, joka synnyttää sivullisuutta ja toiseksi se politiikka, jota sivulliset tekevät. Kuten jo edellä on huomattu, on monia poliittisia toimintamalleja ja käytäntöjä jotka synnyttävät sivullisuutta ja asettavat osan ihmisistä toiseuden tilaan. Näin toimivat muun muassa sukupuolen perusteella ihmisiä erottelevat käytännöt. On kuitenkin virhe olettaa, että vain naiset olisivat toisia sukupuolensa perusteella. On olemassa myös käytäntöjä, jotka syrjivät miehiä ja asettavat heidät sivullisiksi. Esimerkkinä tästä voisi mainita sen, kuinka äiti saa pääsääntöisesti aina lastensa huoltajuuden avioerotapauksissa ja isä saa tyytyä viikonloppuvanhemman rooliin. Suomessa myös asevelvollisuus asettaa miehet naisia heikompaan asemaan koulutus- ja työmarkkinoilla, joskin vain väliaikaisesti. Tähän toisen sukupuolen pakolliseen asevelvollisuuteen liittyy toki myös muita, biopoliittisiakin ongelmia. Kolonialistinen politiikka puolestaan asetti kokonaiset kansakunnat sivullisen asemaan, josta irtipääseminen on osoittautunut yllättävän työlääksi ja aikaa vieväksi. Vaikka kolonialismi onkin nimellisesti haudattu, erilaiset piilorassistiset ja kapitalismin nimissä toimivat politiikat vaikuttavat yhä käsityksiimme näistä valtioista ja niiden ihmisistä. Kaikkein uusin ja ehkä myös vaikutusvaltaisimmin toiseuden tuottamispolitiikka on kuitenkin ollut biopolitiikka. Kaikki nämä pohjimmiltaan syrjimiseen perustuvat politiikat kykenevät oikeuttamaan olemassaoloaan pseudotieteellisillä argumenteilla, mutta vain biopoliittiset argumentit näyttävät pitäviltä vielä tänäkin päivänä. Tuskin kukaan järkensä ihminen uskoo enää miesten ylemmyyteen naisiin nähden tai valkoisten ylemmyyteen mustiin nähden, mutta kuka tahansa uskoo, että terve on jollain tapaa sairaan yläpuolella. Tämä asia on myös laillisesti vahvistettu siltä osalta, että henkilöt jotka katsotaan vajaavaltaiseksi²⁰ saavat itselleen asiainhoitajan joka päättää muun muassa heidän omaisuudestaan. Vajaavaltainen ei voi tehdä edes sopimuksia omista nimistään saati mitään muutakaan oikeustoimia.

Toiseksi on tarkasteltava sitä, minkälainen liikkumavara sivullisella on politiikan kentällä eli minkälaista politiikkaa sivullinen voi harjoittaa. Sivullisen liikkumavara politiikan kentällä voi olla kapea, sitä on ehkä rajoitettu. Asia on näin usein etenkin institutionaalisen politiikan areenalla. Naiset esimerkiksi eivät voineet osallistua täysipainoisesti politiikkaan äänestämällä ja asettumalla ehdolle ennen lakeja jotka erikseen sallivat moisen. Sama pätee edelleen pakolaisiin. Valtiollisissa vaaleissa äänestämisen ja ehdolle asettautuminen

²⁰ Muun muassa alaikäiset, osa vammaisista ja esimerkiksi vakavista mielenterveysongelmista kärsivät. Vajaavaltainen on henkilö, joka ei kykene valvomaan omaa etuaan.

on varattu vain ja ainoastaan täysi-ikäisille oman maan kansalaisille. Suomessa vakituisesti asuvilla ulkomaalaisilla on kuitenkin lain mukaan oikeus osallistua kunnallisvaaleihin ja muihin kunnallisiin kansanäänestyksiin. Jos kansalaisuus on muukalaisuuden vastakohta, tulisi kansallisuuden saamisen edellytyksiä harkita ehkä uudestaan. Kristeva (1988) pohtii, että kenties *jus soli*, syntymämaaperiaate voisi riittää kansalaisuuden saamiseksi *jus sanguiniksen* eli syntyperäaateen sijaan. Tällöin siirtolaisten uudessa kotimaassa syntyneet lapset saisivat poliittisia oikeuksia ja tulisivat samalla integroiduiksi. Myös kaksoiskansalaisuus voisi olla mahdollista, mikäli poliittisiin oikeuksiin kuuluisivat myös samalla yhteiskunnan jäsenten poliittiset velvollisuudet. Kristeva povaa paradoksaalisen yhteisön syntyä, joka koostuu muukalaista – meistä kaikista. Tämä monikansallinen yhteiskunta saisi alkunsa individualismista yhdistävien tekijöiden puuttuessa. Sen jäseniä kuitenkin yhdistäisi eräs heikkous, nimittäin heidän pohjimmainen muukalaisuutensa. (Kristeva 1988, 201–203.)

Sivullisuuden tai toiseuden politiikka on aina luonteeltaan erilaista kuin valtaviiran politiikka. Se joutuu keskittymään epäolennaiseen agendansa sijaan taistellessaan olemassaolostaan ja sen oikeuttamisesta. Vaikka toiseus ei olekaan aina sama asia kuin erilaisuus, se on silti helppo maalitaulu politiikan kentällä. Toinen on helppo pelata pois tai yksinkertaisesti mitätöidä ilman että vastapeluri joutuisi edes ajamaan itse asiaansa. Pakolaisten kohdalla pelkästään kieli asettaa niin korkean muurin näiden toisten ja valtaväestön välille, että integraatio tai rinnakkainelo vaikeutuu välttämättä. Mahdotonta se ei kuitenkaan ole. Kohtaaminen toisen kanssa voi tapahtua ilman syrjimistä tai vaihtoehtoisesti integraatiota – ne eivät ole ainoat mahdolliset vaihtoehdot. Eroja ei tarvitse korostaa eikä sen puoleen myöskään neutraloida tai kieltää. Kaikki nämä kolme ovat toki mahdollisia vaihtoehtoja politiikoille. Toiset voivat itse korostaa erilaisuuttaan ja kieltäytyä integroitumasta valtaväestöön. Tällöin erilaisuus katsotaan vajavaisuuden sijaan ylpeyttä aiheuttavaksi seikaksi. Nämä ylpeät toiset eivät kuitenkaan koe olevansa toisia numerojärjestyksessä ”ensimmäisten” jälkeen. Esimerkkinä tällaisesta ylpeästä toiseudesta voidaan mainita eräät homoseksuaaleista ja heidän tukijoukoistaan koostuvat ryhmät. Järjestötoiminta onkin ehkä vahvin poliittinen vaikutuskeino, jota toiset voivat käyttää. Jos kerran sivullinen on uhka järjestelmälle, millaisen uhkan muodostaakaan kokonainen järjestö ylpeitä sivullisia!

Syrjiminen ja suoranainen rasismi tai muu sorto ovat arkipäivän ongelmia niin pakolaisten, vammaisten, mielenterveyspotilaiden kuin muidenkin toisien kohdalla. Ongelmallista on myös se, mikäli toiseutta idealisoidaan. Halu olla suvaitsevainen ja integroida voi mennä liian pitkälle, jolloin pelätään kaikkea sitä negatiivista mitä sivullisiin voidaan liittää ja ratkaisuna torjutaan kaikki mikä voisi vaikuttaa vähänkin negatiiviselta. Toiseuden idealisointi ilmenee etenkin kieltämisenä ja positiivisten ominaisuuksien liittäminen koko kyseiseen toisten ryhmään ilman minkäänlaista kritiikkiä. Tarkoitus on hyvä, mutta lopputulos auttamatta huono.

Sotien yhä vain jatkuessa ja pakolaisvirtojen kasvaessa Immanuel Kantin tutkielma *Ikuiseen rauhaan (Zum ewigen Frieden)* osoittautuu yhä edelleen ajankohtaiseksi. Teosta voisi pitää yrityksenä soveltaa kosmopolitismien ideaa politiikkaan käytännön tasolla. Kantia on toki pilkattu haaveilijaksi niin Voltairen kuin monen muun vähemmän tunnetun henkilön taholta. Edes pasifistina tunnettu Leibniz ei uskonut ikuisen rauhan olevan mahdollinen muuten kuin kuolemassa. Kant (1795) korostaa, ettei rauhan tila ihmisten kesken ole luonnontila, vaan sen eteen on tehtävä töitä. Rauhan tila on luotava päämäärähakuisesti politiikan avulla ja ensisijaisesti valtion tasolta. Sama pätee rauhaan valtioiden keskuudessa; niidenkin luonnontila käsittää loukkauksia toisiaan kohtaan, jopa jo pelkällä olemassaolollaan. Valtiojärjestyksen tulee perustua tasavertaisuudelle²¹ koskien niin kansalaisia kuin muitakin valtioita. Kansainoikeuden tulee Kantin mukaan perustua vapaiden valtioiden valtioliittojärjestelmään. Kyse ei siis olisi rauhansopimuksesta joka lopettaa sodan, vaan rauhanliitosta joka lopettaa kaikki sodat ikuisiksi ajoiksi. Kant vaatii myös yleistä maailmankansalaisyhteisyyttä, joka oikeuttaisi muukalaiset ystävälliseen kohteluun vihamielisyyden sijaan. (Kant 179, 21–35.) Kristeva (1988) tulkitsee Kantin kosmopolitismien maailmanrauhan takuiksi samanaikaisen erillisyyden ja yhtenäisyyden, joka toteutuu erilaisuuksien rinnakkainelona. Rinnakkainelo on mahdollista, koska politiikka on luonteeltaan moraalista. Kristeva vaatii ihmisiä tunnistamaan muukalaisen itsessään, sillä vain siten on mahdollista suvaita muita muukalaisia. (Kristeva 1988, 180–188.)

Lars Gustafsson (2000) nimeää Ruten Camus'n parhaaksi romaaniksi, sillä hänen mielestään juuri kyseisessä teoksessa Camus'n filosofia on esitettyä parhaimmillaan,

²¹ Kantille tasavertainen valtiojärjestys ei ole sama asia kuin kansanvaltaisuus

joskin taitavasti realismin asuun puettuna. Gustafsson tulkitsee, että Rutossa Camus pyrkii osoittamaan, kuinka olemme tämän maailman vankeja, halusimmepa sitä tai emme. Samalla hän kuitenkin näyttää meille, että vaikka emme kykene vaikuttamaan itse todellisuuteen, voimme silti tehdä siitä jotain. (Gustafsson 2000, 79–86.) Colin Wilson toteaa Camus'n vakaumuksen olevan seuraava: pysy sivullisena (Wilson 1956, 20). Mitä Wilson tarkoittaa tällä? Uskoakseni vastaus löytyy Sivullisen ongelman (1956) viimeiseltä sivulta ja aivan viimeisiltä riveiltä, jossa hän toteaa sivistyneen maailman ongelman olevan se, että pyritään löytämään sellaista uskonnollista katsomusta, joka voisi omaksua täysin objektiivisesti. Yksilön ongelma on puolestaan päinvastainen kuin yhteiskunnan; ongelman ratkaisemiseksi tulee tietoisesti pyrkiä siihen, ettei mikään voi rajoittaa hänen kokemuksiensa määrää. Wilson kuvaa tätä sietämättömäksi kamppailuksi, joka vaatii olemuksen herkimpien kohtien paljastamista sille, mikä saattaa haavoittaa sitä. On yritettävä nähdä kokonaisuus, vaikka itsesäilytysvietti kamppailee tuota sisäisen avartumisen tuskallisuutta vastaan. (Wilson 1956, 355.) Lopussa odottaa kuitenkin palkinto:

”Yksilö aloittaa tuon pitkällisen ponnistelun sivullisena; hän voi päättää sen pyhimyksenä” (Wilson 1956, 355).

Camus'n viimeiseksi jääneen teoksen Putoamisen (1956) päähenkilö Jean-Baptiste Clamance on jotain aivan toista kuin Mersault. Clamance luovii taitavasti maailmassa tuntien ihmislunnon – paitsi oman itsensä. Hän on täydellinen individualisti joka muokkaa ympäröivän maailman omaan maailmankuvaansa sopivaksi eikä päinvastoin. Hänestä ei voi tehdä sivullista. Hän ei vaikuta edes muukalaiselta, vaikka oleskeleekin Hollannissa. Camus tutkiskelee teoksessa eksistentiaalismin peruskysymyksiä. Kaikki tuntuu lähtevän ihmisen itsekkyydestä ja myös lopulta palautuvan siihen. Lopputuloksena on yksinäisyys, joka vaikuttaa väistämättömältä. Teos itsessään on suorastaan hengästyttävä monologi, joka olisi kenties ollut suunnannäyttävä Camus'n seuraavaa tuotantoa kohti. Tätä emme kuitenkaan voi tietää, sillä Albert Camus menehtyi auto-onnettomuudessa 1960 Putoamisen jäädessä hänen viimeisiksi sanoikseen maailmalle.

LÄHTEET

- Agamben, Giorgio (1990) *Tuleva yhteisö*. Suomentanut Juhani Vähämäki. Tampere: Gaudeamus.
- Agamben, Giorgio (1996) *Keinot vailla päämäärää*. Suomentanut Juhani Vähämäki. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Beauvoir, Simone de (1949) *Toinen sukupuoli*. Suomentanut Annikki Suni. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.
- Beck, Ulrich (2004) *Cosmopolitan vision*. Cambridge & Malden: Polity Press.
- Braidotti, Rosi (1991) *Riitasointuja*. Suomennoksen toimittanut Päivi Kosonen. Tampere: Vastapaino.
- Butler, Judith (1990) *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York & London: Routledge.
- Camus, Albert (1942) *Sivullinen*. Suomentanut Kalle Salo. 4. painos. Helsinki: Otava.
- Camus, Albert (1947) *Rutto*. Suomentanut Juha Mannerkorpi. 8. painos. Helsinki: Otava.
- Camus, Albert (1956) *Putoaminen*. Suomentanut Maijaliisa Auterinen. Helsinki: Otava.
- Camus, Albert (1957) *Maanpako ja valtakunta*. Suomentanut Maija Lehtonen. Helsinki: Otava.
- De Lauretis, Teresa (2004) *Itsepäinen vietti*. Kirjoituksia sukupuolesta, elokuvasta ja seksuaalisuudesta. Toimittanut Anu Koivunen. Suomentaneet Tutta Palin ja Kaisa Sivenius. Tampere: Vastapaino.
- Descartes, René (1956) *Teoksia ja kirjeitä*. Suomentanut J. A. Hollo. 2. painos. Juva: WSOY.
- Foucault, Michel (1975) *Tarkkailla ja rangaista*. Suomentanut Eevi Nivanka. Helsinki: Otava.
- Foucault, Michel (1998) *Seksuaalisuuden historia I – III*. Suomentanut Kaisa Sivenius. 2. painos. Helsinki: Gaudeamus kirja.
- Gustafsson, Lars (2000) *Merkkillinen vapaus*. Suomentanut Erik Rosendahl. Helsinki: Loki-Kirjat.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2000) *Empire*. Cambridge & London: Harvard University Press.

- Heinämaa, Sara, Reuter, Martina ja Saarikangas, Kirsi (toim.) (1997) Ruumiin kuvia. Subjektin ja sukupuolen muunnelmia. Helsinki: Gaudeamus.
- Irigaray, Luce (1984) Sukupuolieron etiikka. Suomentanut Pia Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.
- Kafka, Franz (1925) Oikeusjuttu. Suomentanut Aukusti Simojoki. 3. painos. Porvoo: WSOY.
- Kant, Immanuel (1795) Ikuiseen rauhaan. Suomentanut Jaakko Tuomikoski. 4. painos. Hämeenlinna: Karisto
- Kristeva, Julia (1988) Muukalaisia itsellemme. Suomentanut Päivi Malinen. Helsinki: Gaudeamus.
- O'Brien, Conor Cruise (1970) Camus. Suomentanut Leena Krohn. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.
- Pulkkinen, Tuija (1998) Postmoderni politiikan filosofia. Helsinki: Gaudeamus Kirja.
- Raunio, Kyösti (2006) Syrjäytyminen. Sosiaalityötä kiinnostavia näkökulmia. Helsinki: Sosiaali- ja terveysturvan keskusliitto.
- Said, Edward W. (2003) Orientalism. Western Conceptions of the Orient. London: Penguin books.
- Sartre, Jean-Paul (1938) Inho. Suomentanut Juha Mannerkorpi. 3. painos. Helsinki: Tammi.
- Subra, Leena (1981) Yhteiskunnallisen todellisuuden muuttamisen mahdollisuuden ehdot J.-P. Sartren Critique de la Raison Dialectique'ssa. Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunta. Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunnan julkaisusarja 2/1982.
- Wilson, Colin (1956) Sivullisen ongelma. Suomentanut Kristiina Kivivuori. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Young, Robert J.C. (2003) Postcolonialism: A Very Short Introduction. New York: Oxford University Press.

Elektroniset lähteet:

Kilpinen, P. 1996. Väärin kuoltu. Yliopistolehti [viitattu 9.6.2007]. Saatavilla www-muodossa: <URL: http://yliopistolehti.helsinki.fi/1996_14/ylart3.htm>.

Tilastokeskus. 1996. [viitattu 13.6.2007]. Saatavilla www-muodossa: <URL: http://www.stat.fi/tup/tietoaika/tilaajat/ta_06_04_tytot.html>.

UNDP Human development report 2002 [viitattu 13.6.2007]. Saatavilla www-muodossa: <URL: http://hdr.undp.org/reports/global/2002/en/pdf/HDR%20PR_balance.pdf>.