

lue

Sakari Hänninen
Kari Palonen (toim.)

poliittisesti

Profiileja politiikan tutkimukseen



...all the possible responses that y
empty strings, and out-of-range values
the time will be well spent if the use

[SoPhi]

Sakari Hänninen & Kari Palonen (toim.)

LUE POLIITTISESTI

Profileja politiikan tutkimukseen

SoPhi 81
Jyväskylän yliopisto

Toimitus:
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
PL 35 (MaB)
40014 Jyväskylän yliopisto

<http://www.minervakustannus.fi/sophi>

Kustantaja ja myynti:
Minerva Kustannus Oy
Kuokkalan kartano
riihimäentie 3, 40520 Jyväskylä
puh. (014) 3386 845, 3382 800, fax (014) 3386812
kustannus@minervakustannus.fi

© kirjoittajat

ISBN 952-5487-17-3

Paino:
Kopijyvä Oy, Jyväskylä 2004

Sisällys

<i>Sakari Hänninen & Kari Palonen</i> Politologian profiloituminen	4
<i>Pekka Korhonen</i> Euroopan kiinalainen nimi. Opettavainen tragedia jesuiittojen nimipolitiikasta	12
<i>Marja Keränen</i> Hukassa idän ja lännen välissä. Juuret Karjalassa.....	33
<i>Klaus Sondermann</i> Gesellschaftin vastaisuudet ja sotakiikko.....	47
<i>Tuija Parvikko</i> Hannah Arendt Jerusalemissa. Adolf Eichmann ja arvostelukyvyn ylpeys.....	61
<i>Leena Subra</i> María Zambrano ja politiikkakertomusten polut. Sanoista ja puheesta demokratiassa	87
<i>Kia Lindroos</i> Katso poliittisesti. ”Jossakin on aina jo kamera” (Jean Baudrillard)	114
<i>Eeva Aarnio</i> Ohjelmatutkimus ja poliittisesti lukemisen muutos	147
<i>Heino Nyyssönen</i> Metsoja, peikkoja ja vampyyrejä. Poliittinen kulttuuri ja stereotyyppit.....	166
<i>Jussi Kurunmäki</i> Ulkomaiset mallit ja poliittinen traditio 1860-luvun alun suomalaisessa keskustelussa valtiopäivistä.....	193
<i>Olivia Guaraldo</i> Poliittisen kuvittelemisen uudelleen. Kerronnalliset häirinnät	237

Politologian profiloituminen

Sakari Hänninen & Kari Palonen

Maallikoille on hämää se, mitä politiikan tutkijat, politologit, tutkivat. Kun alan opiskelijat menevät lomilla kotiinsa, he saavat edelleen kuulla naapureilta sellaisia kysymyksiä kuin ”sinä kun olet valtiotieteilijä, sanopa kenestä tulee seuraava presidentti”. Alan julkinen kuva välittyy paljolti siitä, miten alan tutkijat kommentoivat julkisuudessa vaaleja, puolue- ja hallituskriisejä tai maailmanpoliittisia tapahtumia. Kun joku käyttää tutkijan nimeä kommentoimaan ajankohtaista asiaa, oletetaan että hän ”tutkii” eli tarkemmin selvittää juuri tuota asiaa. Muiden alojen tutkijat ”löytävät” puolestaan yksi toisensa jälkeen ”politiikan” oman alansa tutkimuskohteeksi ja tavallaan moittivat ammatikseen politiikkaa tutkivia siitä, että he eivät tutkikaan esimerkiksi ”poliitikkojen” aivoja, ulkonäköä ja pukeutumista, osakeomistusta tai pronominiin käyttöä.

Se, mitä politologit ovat tutkineet, tunnetaan varsin huonosti sekä tiedotusvälineissä, muiden alojen tutkijain keskuudessa että myös omalla alalla, toisissa yliopistoissa, toisilla erityisaloilla ja toisenlaisten akateemisten suuntausten parissa. Tämä koskee sekä professoreja että ennen muuta alan nuorempien tutkijoiden töitä, jotka tunnetaan paremmin ulkomailla kuin Suomessa. Tällä kokoelmalla pyrimme poistamaan tätä puutetta Jyväskylän yliopiston osalta, joka vasta viime vuosina on profiloitunut väitöskirjatasoisten nuorempien tutkijoiden töillä.

Kokoelma suuntautuu tieteenalan entisille ja nykyisille opiskelijoille ja tutkijoille eräänlaisena välitilinpäätöksenä siitä mitä viime aikoina Jyväskylän valtio-opissa on tutkittu. Se suuntautuu alaa muissa yliopistoissa tutkiville tai opiskelijoille, joille helposti on muodostunut myyttinen kuva

”jyväskyläläisyydestä”. Teosta kannattaa lukea myös muilla tieteenaloilla, ainakin niiden, jotka joko ovat kiinnostuneita politiikasta tai uteliaita tietämään, mitä politologit tutkivat. Sen yleisönä ovat myös poliitikot ja toimittajat, jotka ovat valmiita muuntamaan ennakkoluulojaan. Teos kohdistuu myös laajemmalle ”poliittisesti lukutaitoiselle” yleisölle, joka on valmis perehtymään asioihin, jotka ovat selvästikin ”poliittisia” mutta ajankohtaisen hallitus- ym. politiikan ulkopuolella.

Tutkimuksen uudet asetelmat

Politiikan tutkimuksesta on tänään vaikea saada yleiskuvaa. Erilaiset ideologiset kerrostumat ovat mukana päällekkäin ja limittäin. Koko ajan tulee uusia perspektiivejä, kysymyksenasetteluja, tutkimusotteita ja lähestymistapoja. Alan akateemiset portinvartijat eivät aina onnistu sulkemaan niitä ulkopuolelle. Tutkimuksessa ei ole enää ”valtavirtaa”, jota vastaan toisinajattelijat taistelisivat. Lähes kaikki kuuluvat erilaisiin vähemmistöihin, jotka eivät ole kovin kiinnostuneita siitä mitä muut tekevät. Tämä vaikuttaa peruuttamattomalta. Se, mikä lasketaan politologiseksi tutkimukseksi, on yhteydessä politiikasta puhumisen läpeensä tulkinnanvaraiseen ja kiistanalaiseen luonteeseen.

Uudet tutkimusotteet saavat joskus helpoimmin jalansijaa vanhojen akateemisten keskusten ulkopuolella. Suomalaisessa politologiassa Jyväskylän yliopistolla on 1970-luvulta lähtien ollut omaleimainen profiili, jossa korostuu erilaisten ilmiöiden poliittinen luenta. Poliittikka pitää aina lukea esille, olipa tulkinnan kohde mikä tahansa. Jyväskyläläinen politologia on silti vakiinnuttanut asemansa vasta 1990-luvulla. Vuoden 1991 loppuun mennessä laitokselta oli valmistunut vain kolme väitöskirjaa. Seuraavan kymmenen vuoden aikana tutkimuksen määrä on kasvanut joka suhteessa, väitöskirjojakin valmistui v. 1992–2001 yksitoista kappaletta. Niiden kirjoittajista kymmenen on mukana tässä kokoelmassa.

Tuoreimman historian kirjoittaminen on vaikeata. Kirjoittajien on etukäteen tiedettävä, että kaikki mitä he sanovat, tullaan piankin kyseenalaistamaan. Istuvien professorien on tavallaan kaikkein vaikeinta arvioida oman laitoksensa ja erityisesti omien oppilaittensa tai ohjaamiensa väitöskirjan tekijöiden tutkimuksia. Tästä kaikesta tietoisena olemme uskaltaneet toimittamaan ja tällä esipuheella varustamaan tämän teoksen.

Käsitys tieteenalojen luonteesta ja rajoista on sekin muuttunut. Enää ei pitäisi olla tarvetta legitimoida omaa alaa sillä, että se tarvitsee oman

karsinan. Pikemminkin voi kysyä, miten tällainen karsinointi kahlitsee tutkimusta. Tieteenalat ovat itsessään läpeensä historiallisia. Jo maakoh- taisesti politologisen tutkimuksen historia, suhde muihin tieteenaloihin ja intellektuaalisiin traditioihin vaihtelevat melkoisesti. Omissa tutkimuksissa ei tarvitse nykyisin välittää siitä, mihin alaan kollegat työt luokittelevat. Jyväskyläläisessä politologiassa tällaista asennetta on pyritty rohkaisemaan.

Jyväskyläläisiä politologisia tutkimuksia ei ole helppo sijoittaa kirjastojen käyttämiin luokituksiin. Ei ole ihme, jos kirjastot sijoittavat töitä kokonaan muiden tieteenalojen, kuten filosofian ja historian aloille. Esimerkiksi ulko- maisissa kirjakaupoissa tässä kirjoittavien väitöskirjoja on luokiteltu kult- tuuritutkimuksen alalle. Politologian suhteen kirjastojen luokitusjärjestelmä onkin muuttunut anakronistiseksi. Se on laadittu UNESCO:n tuella IPSA:n perustamisen jälkeen 1950-luvulla. Niin luokkien nimet kuin luokitusperus- teetkin vastaavat tuon ajan politologista tutkimusta. Tutkimuksen pelikentät ovat sittemmin jakautuneet uusilla tavoilla myös muualla maailmassa.

Samoin esimerkiksi jaot sisä- ja ulkopoliitiikkaan, talous- ja kulttuuripoli- tiikkaan jne. ovat lehtien otsikoita tai ministeriöiden nimipoliitiikkaa, eivät politologisten tutkimusten jäsenysperusteita. Poliitiikan tutkimuksessa ei ole valmiita aihepiirejä, vaan aiheet ovat sidoksissa tutkijain kysymyksiin. Tässä julkaistavat kirjoitukset havainnollistavat sitä, miten erilaisista ilmi- öistä tutkijat voivat tehdä poliittisesti kiinnostavan teeman.

Käsityksemme mukaan tietty suvereeni liikkuminen tieteenalojen, valti- oiden, näkökulmien, myös aikakausien ja pelikenttien välillä onkin nykyään edellytys politiikan tutkimukselle. Tämä edellyttää tiettyä rohkeutta sekä yhdistellä että erotella asioita, käyttää metaforia ja analogioita jotka on alun- perin luotu muihin tarkoituksiin kuin myös purkaa rinnastuksia ja katkaista siteitä, jotka näyttävät välttämättömiltä. Tämä ei tarkoita sitä, että mitään rajoja ei olisi, vaan pikemminkin rajojen koettelemista, niiden käsittämistä itsessään kontingenteiksi poliittisiksi rajoiksi.

Politiikka ongelmana

Jyväskyläläiset politologiset väitöskirjat ja tässä julkaistavat artikkelit ovat korostuneesti *politiikkaan* kohdistuvaa ja sitä ilmiönä ja käsitteenä temati- soivaa tutkimusta. Perinteinen valtio-opillinen tutkimus on käsitelty vain vähäistä osaa ja vain tiettyjä puolia siitä kaikesta mitä nykyisin julkisessa tai akateemisessa keskustelussa nimitetään politiikaksi tai poliittiseksi. Politiik- kaa on tutkittu ja tutkitaan lukuisilla muilla tieteenaloilla, sekä ennen nyky-

aikaisen akateemisen politologian institutionalisoitumista että sen jälkeen. Tämän teoksen kirjoittajat ymmärtävät, ettei ole mitään syytä pitäytyä vain politologien hallitsemaan lähdeluetteloon. Monin tavoin voidaan käyttää hyväksi myös sitä politiikan tutkimusta, mitä muilla tieteenaloilla tehdään.

Käsitys siitä, että ihmiset eivät ole ”enää kiinnostuneet politiikasta” on sitkeä myytti. Kuitenkin ”poliittisten tekijäin vaikutus” tai ”politiikan läsnäolo” tunnustetaan nykyisin mitä erilaisimpien ilmiöiden suhteen. Samoin ”politiikkaa” tutkitaan nykyisin lähes kaikilla ihmistieteiden aloilla. Politologien kannalta tämä on myönteinen kehityssuunta. Kuitenkin jo sosiaalitieteissä tai esimerkiksi kielitieteessä ”politiikka” toimii usein pelkkänä nimilappuna aihepiirille, jota ei tarkemmin problematisoida, tällöin oppikirjamääritelmät tai arkikielen sananlaskut – ”yhteisten asioiden hoito” jne. – toimivat politiikan tunnistamisen lähtökohtina. Politologille jää usein vaikutelma, että tutkimus päättyy siihen, missä se alkaa muuttua kiinnostavaksi.

Kun politiikka ei ole ”sinänsä” mitään, politiikka on sitä mitä politiikaksi nimitetään. Näin sanottaessa kannattaa kuitenkin kysyä, kuka, missä, milloin ja miten on nimittänyt jotakin politiikaksi tai poliittiseksi, näissä suhteissa ilmeneviä eroja ja muutoksia. Poliitiikka onkin malliesimerkki ns. kiistanalaisista käsitteistä. Tämä ei ole mikään tutkimuksen ”kehittämättömyyden” merkki, vaan politiikkaa ei voi ymmärtää ottamatta huomioon kiistoja käsitteistä. Tutkimuksessa ei voida ottaa politiikkaa annettuna ja tunnettuna ”peruskäsitteenä”, josta siirrytään spesialisoidumpiin käsitteisiin. Päinvastoin juuri erillistutkimusten ansiosta voi problematisoida sen miten politiikka ymmärretään.

Jyväskyläläisen valtio-opin opetuksessa politiikan käsitteen problematisointia on harjoitettu peruskursseista alkaen. Opiskelijoita on opetettu suhteuttamaan politiikkapuhe sekä oman alansa tieteenhistoriaan että yleisemmin politiikan käsitteen historiaan. Se mikä yhdistää jyväskyläläistä puhetapaa politiikasta, ei ole yhteinen käsitys politiikan sisällöstä tai merkityksestä vaan tietoisuus politiikan käsitteen monimielisyydestä, historiallisuudesta ja kohdesidonaisuudesta.

Yhdessä tutkimuksessa politiikkaa ei voi tavoittaa ”kokonaisuutena”, vaan aina on kysyttävä, missä suhteessa politiikasta puhutaan. Tämä ”suhde” voi olla käsitteen historian tietyn kerrostuman aktualisointi, esimerkiksi parlamentarisointi merkitsee katkosta dynastis-byrokrattiseen käsitykseen politiikasta. Se voi olla käsittehorisontin erityisen ulottuvuuden valinta lähemmän tarkastelun kohteeksi, esimerkiksi sen milloin henkilöt ”toimivat

poliittisesti” tai milloin heistä näin tehdessään tulee ”politiikkoja”. Tutkija voi myös sitoutua tiettyyn erityiseen konseptioon, esimerkiksi Hannah Arendtin ”politiikkakäsitykseen” (vrt. Parvikko ja Guaraldo).

Perspektiivi tutkimuksen edellytyksenä

Sodanjälkeisen ajan politologialle oli, niin Suomessa kuin muuallakin, tunnusomaista voimakas ”yhteiskuntatieteilijän” identiteetin luominen. Vaadittiin irrottautumista ”pelkästä” filosofisesta, historiallisesta ja juridisesta tutkimuksesta ja pyrittiin seuraamaan ”kehittyneempiä” tieteenaloja, taloustieteitä, psykologiaa ja sosiologiaa. Tätä linjaa kuljettaessa politologiasta tuli eräänlainen sosiaalitieteiden siirtomaa. Poliitikka käsitettiin ”yhteiskunnan” erityiseksi sektoriksi. Niinpä sekä kysymykset että teorit lainattiin akateemisen ”emämaan” puolelta. Kansainvälisesti katsoen politologisen tutkimuksen historia 1970-luvulta lähtien on tästä siirtomaasemasta vapautumisen historiaa. Tässä historiassa sekä periferisillä mailla että periferisillä yliopistoilla, kuten Jyväskylällä, on ollut keskeinen sija. Ymmärrettiin, että voittajien kirjoittama historia on aina puolueellista, ja että filosofisella ja historiallisella tutkimusotteella sekä juristien kysymyksenasetteluilla voi olla enemmän annettavaa politiikan tutkimukselle kuin sosiaali- ja taloustieteillä.

Yhteiskuntatietelijän identiteetin legitimoinnissa aikanaan käytetyt erotelut ja luokittelut ovat tämän päivän tutkimuskäytäntöjen kannalta toissijaisia. Tämän teoksen kirjoitusten kohdalla onkin tarpeetonta yrittää tehdä tiukkaa rajaa ”teoreettisen” ja ”empiirisen” tai ”systemaattisen” ja ”historiallisen” tutkimuksen välillä. Jokaisessa niissä on jokin erityinen tutkimusaihe. Parissa niistä (Lindroos, Aarnio) tosin käsitellään tietyn tyyppistä kohdetta koskevan tutkimuksen tekemistä. Kirjoitukset eivät silti ole pelkkiä ajatuskokeita. Kaikki ne käsittelevät tiettyä kohdetta rajatun aineiston välityksellä. Ne eivät tyydy aineiston luokitteluun tai edes kohteen analyysiin. Niihin sisältyy teoreettinen elementti. Kohde- ja aineistosidonnaisuutensa takia tutkimukset ovat aina myös historian tutkimista. Samalla ne sisältävät laajempia päätelmiä, jotka antavat mahdollisuuden puhua tutkimuksen ”systemaattisuudesta” suhteessa tekijän asettamiin yleisempiin kysymyksiin.

Millaiseksi profiili näiden tutkimusintressien välillä muodostuu, on tekijän itse arvioitava ja päätettävä kussakin tutkimuksessa erikseen. Kohteet sinänsä eivät puhu, ellei tekijä aseta niille kysymyksiä. Tieteenalat eroavat toisistaan pikemminkin kysymystyyppien kuin kohteen luonteen perus-

teella. Poliitiikan ilmiötä tutkittaessa keskeisiksi nousee myös se asetelma, joka kulloinkin vallitsee oman tutkimusalan keskustelussa. Lisäksi tutkijan persoonallinen kiinnostus tiettyyn aihepiiriin tai kysymystyyppiin sekä hänen pätevyytensä ja tyyliinsä tehdä juuri tietyntyyppeistä tutkimusta tai laajentaa repertoaariaan uuteen suuntaan on merkityksellistä.

Samalla tavalla kuin taulua on katsottava tietyltä etäisyydeltä, myös tutkimus edellyttää tietoista distanssia tutkimuskohteeseen. Ajallinen, paikallinen tai kielellinen etäisyys tutkimuskohteeseen voi luoda perspektiiviä, panee ihmettelemään ja mahdollistaa outouden hyväksikäytön tutkimisen välineenä. Toisaalta se edellyttää omakohtaista perehtymistä siihen mikä on outoa, nimien, henkilöiden, tapahtumien ja käsitteiden sellaista hallintaa, että niitä voi käyttää joko analyysin kohteina tai näitä taustaansa sijoittavina välineinä. Tämä eri tarkoita sitä, että tutkija pyrkisi menemään sisälle vierasmaailmaan, vaan häneltä vaaditaan eräänlaista kaksinkertaista operatiota, irrottautumista omasta kontekstista ja tutkittavan ilmiön esittämistä kielellä, jota tutkija käyttää omassa kontekstissaan.

Tämä ei tarkoita sitä, että ajankohtaisten ja kotimaisten aiheiden tutkimus olisi mahdotonta. Tutkimuksen vaatima etäisyys auttaa myös käsittelemään suomalaisia ilmiöitä periaatteessa yhtä ulkomaalaisina kuin muitakin. Yhtä lailla ”parhailtaan tapahtuvaan” on mahdollista ottaa etäisyyttä, jos se samanaikaisesti historiallistetaan korostamalla jatkuvuuden sijasta katkoksellisuutta ja valmiutta luopua jostakin, mitä itsekkin on tottunut pitämään selvänä. On ilmeistä, että Jyväskylän yliopiston periferia-asema on helpotanut tällaista etäisyydenottoa tutkimusaiheissa ja kysymyksenasetteluissa.

Etäisyydenottoa tutkimuskohteeseen ajan, tilan ja kielen suhteen voidaan täydentää vaatimuksella, että tutkija asettaa itse omat kysymyksensä ja tavoitteensa. Tutkijan ongelma ei koskaan ole, ”ettei ole mitään kysyttävää”. Pikemminkin ongelma on, miten hän monista kiinnostavista kysymyksistä valitsee sen, mitä hän haluaa ja osaa tutkia. Valmius kiistää vakiintuneita ”tosiasioita” ja käsityksiä sekä ’spekuloida’ toteutumattomilla vaihtoehdoilla – myös menneisyyden suhteen – profiloivat tutkimusta. Profilien lukuisuus ja yksilöllisyys ovat tärkeitä välineitä, joiden avulla tutkijat sekä voivat oppia toinen toisiltaan että paremmin ymmärtävät, että käsitteiden ja tutkimustulosten kiistanalaisuus ei ole mikään puute, vaan päinvastoin tutkimuksenteon kannustin.

Omintakeisen profiilin muodostaminen vaatii myös tutkijalta uskallusta olla ”seuraamatta aikaansa” ja suhtautua välinpitämättömästi siihen, mistä ”kaikki” puhuvat. Instituutiot, joilla on tapana muutenkin matkia toisiaan,

lainaavat kansainvälisessä kierrossa olevia ongelmia, kysymyksiä ja vastauksia ja edellyttävät tutkijoittenkin niitä toistavan. On myös opittava vähät välttämään akateemisista muotiteemoista, aiheista, jotka tiedebyrokraatit, omaa alansa tai tutkimusaihettaan kaikille tarjoavat kollegat tai julkisessa keskustelussa vahvasti näkyvät ammattimaiset selittäjät julistavat tärkeiksi, kiireellisiksi tai laiminlyödyiksi. Olla menemättä mukaan trendikkäisiin keskusteluihin ja niistä nouseviin tutkimusaiheisiin on sellaisenaan poliittinen teko.

Tässä kokoelmassa julkaistavia kirjoittajia yhdistää tutkimuskohteen ja -aineiston tasolla tietoinen etäisyydenotto kotimaiseen arkipäiväisen kokemuksen maailmaan. Useimmissa kirjoituksissa on eksplisiittisesti muu kuin suomalainen kohde ja aineisto (Pekka Korhonen, Klaus Sondermann ja Heino Nyyssönen), niissä analysoidaan muun kuin suomalaisen kirjoittajan tekstejä (Tuija Parvikko, Leena Subra) tai arvioidaan tiettyä tutkimusteemaa kansainvälisen teoriakeskustelun tasolla ja ulkomaisten tutkijain esimerkkejä käyttäen (Kia Lindroos, Olivia Guaraldo). Marja Keräsen ja Jussi Kurunmäen kirjoitusten perspektiivi on suomalaisen ja ulkomaisten näkökulman vertailussa. Muutkin käyttävät suomalaisia esimerkkejä lähinnä havainnollistamaan teesejään. Eeva Aarnion kirjoituksessa tematiikka on kyllä suomalainen. Siinäkin sekä historian että tutkimuksen kansainvälisten vertailujen avulla otetaan etäisyyttä, jotta puolueohjelmat eivät näyttäisi liian tutuilta.

Näiden kirjoitusten profiiliin kuuluu yhtä lailla suhde aikaan ja historiaan. Korhosen ja Kurunmäen kirjoitukset ovat sellaisenaan historiallista tutkimusta, vaikka kyse ei ole mistään perinteisestä historiankirjoituksesta. Heidän kysymyksenasettelunsa ovat leimallisesti ilmiöiden poliittisuuteen suuntautuneita. Keränen, Sondermann ja Nyyssönen operoivat nimenomaisesti menneen ja nykyisen vastakkainasetteluilla ja riippuvuuksilla. Myös Subra, Parvikko ja Guaraldo käyttävät ajattelun historiaa välineenä ottaa kantaa nykykeskusteluihin. Aarnion ja Lindroosin 'metodologisesti' painottuneet artikkelit käsittelevät tutkimuksen nykytilaa suhteessa sen historiaan. Lindroosin artikkelissa pyritään myös sanomaan jotakin parhaillaan meneillään olevasta muutoksesta.

Politologi ja politiikka

Kun valtio-opin professori Jan-Magnus Jansson valittiin ruotsalaisen kansanpuolueen puheenjohtajaksi 1960-luvulla, hän lanseerasi iskulauseen: ”valtiotieteilijä, joka ei ole mukana politiikassa, on kuin kirurgi joka ei ole tehnyt yhtään leikkausta”. Tässä lauseessa ”politiikka” näyttäytyi ikään kuin

erillisenä paikkana: siinä ollaan joko sisällä tai ulkona. Poliitiikan käsitteen perspektivistisyys mutkistaa kuitenkin tilannetta.

Poliitiikan tutkimus on ala, jolla se kokemus, että tutkimuksella voi suoraan ”palvella” poliittista käytäntöä on harhainen. Politologien kokemus on myös se, että tutkimusta on mahdoton ylhäältä ohjata ja suunnitella. On turha kuvitella että panostamalla massiivisesti resursseja voitaisiin ”ratkaista ongelma”, kun ”ongelma” – vaikkapa äänestysprosentin alenemistendensi – on itsessään poliittisen kamppailun tulos. Tutkimus ei ole ”policyn tuottamisen” apuväline.

Kirjoittajien omakohtainen kiinnostus politiikkaan on tutkimuksen keskeinen edellytys. Tähän riittää se, että näkee politiikan kaikessa monisärmäisyydessään ja kameleonttimaisuudessaan kiinnostavana käsitteenä ja ymmärtää tutkimuksen oman poliittisen ulottuvuuden. Se merkitsee provokatiivisuutta ja etäisyyden ottamista. Omakohtainen kiinnostus politiikkaan näkyy myös kirjoittajien intellektuaalisessa päättelytyylissä, joka ei kavahda ongelmien politisointia, vakiintuneiden näkemysten haastamista tai pyrkimystä vaikuttaa asioihin olematta mitenkään ohjelmallinen.

Kuinka paljon ”mukanaoloa” politologi tarvitsee ymmärtääkseen politiikkaa, on avoin kysymys. Janssonin iskulause voidaan muotoilla uudelleen niin, että politiikan tutkijan tilanne muistuttaa toimivan poliitikon tilannetta paljon enemmän kuin tiedeuskovaiset oppikirjat julistavat. Tapahutumisen kontingenssin ymmärtäminen – niin perusteettomuuden, toisen tekemisen kuin toiminnan seurausten kontrolloimattomuuden suhteen – on politologille yhtä lailla tutkimuskohteen kuin oman toiminnan edellytys. Kiistely kysymyksenasetteluista, käsitteistä, nimityksistä, tutkimusotteista ja niiden käyttötavoista sekä tutkimuksen käytännön organisoinnista ovat asianmukaista poliittisen läsnäoloa tutkimuksessa.

Euroopan kiinalainen nimi

Opettavainen tragedia jesuiittojen nimipoliitikasta

Pekka Korhonen

Yksi mielenkiintoinen nimipoliittinen ongelma on nimen antaminen Euroopalle. Miten tämä tehtiin Välimeren itäosissa foinikialaisten, persialaisten ja kreikkalaisten toimin on suhteellisen paljon kommentoitu asia erilaisessa Euroopan unionin historiallista legitimitettiin rakentavassa kirjallisuudessa, mutta Eurooppaan liittyy muitakin tutkimisen arvoisia nimeämishetkiä. Varsin kiintoisa poliittinen prosessi oli esimerkiksi se, minkä päätteeksi Eurooppa sai kiinalaisen nimensä. Tämä erityistapaus on ajallisesti ja paikallisesti riittävän etäällä, niin että nimeämisen yleinen poliittisuus tulee sen kautta hyvin perusteltua, mutta samalla sen voi olettaa olevan kohteensa kautta riittävän mielenkiintoinen eurooppalaiseksi itsensä identifioivaa lukijakuntaa ajatellen.

Samalla saa hoidettua toisenkin asian, joka on kansanvalistuksellinen. Nykyeurooppalaisethan ovat tottuneet katsomaan itseään lähinnä kahdesta perspektiivistä, omastaan ja amerikkalaisesta, mutta muitakin relevantteja perspektiivejä on olemassa, yksi niistä tässä analysoitu 400 vuotta vanha kiinalainen perspektiivi. Euroopan nimeäminen kiinaksi liittyy osaltaan myös varsin tärkeään, mutta toistaiseksi vähän tunnettuun, kappaleeseen eurooppalaista intellektuaalista historiaa. Eurooppalaisessa itseymmärryksessä on tapahtumassa vähittäinen paradigman vaihdos, missä pääosin 1800-luvulla rakennettu autogeneettisen eurooppalaisen kehityksen ja globaalin sivilisaatiomission elementteihin perustuva romanssimuotoinen narratiivi on korvautumassa komedian muotoon rakennetulla narratiivilla, missä (länsi-)eurooppalainen kulttuuri nähdään vain yhtenä sivilisaatiomuotona, joka on

kehittynyt saamalla vaikutteita muista kulttuureista ja jonka varsinainen suuruuden aika ei maapalloistumisen mielessä alkanut vielä 1500-luvulla, vaan oli paljon lyhyempi, kestäen pääpiirteissään vain pitkän 1800-luvun ajan, Kiinassa ei niinkään kauan.

Paradigmavaihdosten luonteenomainen retorinen tyyppi on *wie es eigentlich gewesen* -tyyppinen argumentaatio. Uusi voimakas todellisuuden rakenteeseen perustuva narratiivi asetetaan vanhaan paradigmaan kuuluvan narratiivin vastapainoksi, mikä on välttämättä tehtävä asioilla argumentoiden (Korhonen 1998, 203–4), kuten tässäkin esseessä tehdään. Satiirimuotoinen, nimillä argumentoiva, uustulkinnan figuuriin perustuva narratiivi ei ole kyllin vakuuttava, eikä edes kiintoisa. Näin Kristoffer Kolumbuksen, Cecil Rhodesin, tai Theodore Rooseveltin tapaisten myyttisten sankarihahmojen sijaan uudessa narratiivissa nostetaan esiin tavallisempia ihmishahmoja ja heidän kohtaloitaan, erityisesti tilanteissa, missä he eurooppalaisina ovat joutuneet kohtaamaan toisenlaisen kulttuurin ilman sotilaallista tukea. Tällöin he esiintyvät tarinassa mieluumminkin kulttuuripoliitikkoina kuin kulttuurin levittäjinä, onnistuen kontingenteissa tilanteissa siinä määrin kuin poliitikot ylipäänsä onnistuvat toimissaan, joskus enemmän, joskus vähemmän (ks. Arendt 1958, 177–98). Euroopan kiinalaisen nimen yhteydessä tällaisena kulttuuripoliitikkona toimii italialainen jesuiittaisä Matteo Ricci (1552–1610). Ricci saapui Kiinaan 1582 nuorena lähetyssaarnaajana, yleten vähitellen koko Kiinan lähetystyön johtajaksi, kunnes viimein kuoli Beijingissä, poistumatta kertaakaan Kiinasta koko tänä aikana. Tämä essee perustuu hänen muistelmiinsa ja muuhun hänen hahmonsä ympärille syntyneeseen tutkimuskirjallisuuteen. Kyse ei aina ole sinänsä uudesta kirjallisuudesta, vaan eri kielisistä ja erilaisista kulttuuri-, maantiede- ja taloushistorioitsijoiden teksteistä, jotka saavat uuden narrativistisen merkityksen, kun niitä luetaan poliittisesti sekä nimeämisen politiikan että eurooppalaisuuden paradigmanvaihdoksen perspektiiveistä käsin.

Euroopan nimi nykykiinassa

Putonghuassa Eurooppaa kutsutaan nimellä *Ouzhou*, eli Euroopan manner, kuten näkyy seuraavan sivun kuvassa *jiantizillä* kirjoitettuna. Eurooppa esiintyy tässä ilmauksessa nimenomaan erisnimenä, mutta kuten Aristoteles jo huomautti, ovat erisnimet oikeastaan metaforia, joiden etymologiaa kaiveltaessa tulee esiin tavallisen kielen adjektiiveja ja substantiiveja, jotka syystä tai toisesta on liitetty nimettyyn erillisolentoon (1991, 1400b).

歐 ōu

洲 zhōu

Robert Morrisonin Kiina-englantisanakirja vuodelta 1815 antaa merkille *ou* seuraavanlaiset merkitykset:

Kurkkuun nouseva mahaneste, sylkäistä, oksentaa, oksennuksen ääni. Silkkimatoa muistuttava hyönteinen. Sukunimi, joen nimi. Teloittajan miekka. Eurooppa.

Uudet sanakirjat, mikäli ne ovat riittävän laajoja, mutta eivät varsinaisesti etymologiaa, antavat yleensä kaksi

merkitystä, nimittäin oksennuksen ja Euroopan. Nykykiinaksi Eurooppa tarkoittaa siten Yrjön mannerta.

Voisimme ajatella, että kylläpä kiinalaiset ovat vekkulin nimen keksineet ja jättää asian sikseen, mutta voisimme myös lähteä tutkimaan nimeämisen paikkaa ja ajankohtaa, sekä lukea sieltä esiin erityisiä poliittisia prosesseja. Tällaista tutkimusta ei juuri ole tehty missään, koska lähtiessämme tutkimaan kiinalaisten maantieteellisten nimien etymologiaa törmäämme imperiaalisen Kiinan geopolittiseen ajatteluun. Siihen ovat tunteneet viime vuosikymmeninä kiinnostusta lähinnä vain kulttuurin tai kartografian historioitsijat, joiden kysymyksenasettelu on toisenlaista kuin politiikan tutkijoilla. Viime vuosina asia on myös monimutkaistunut siitä syystä, että Kiinan kasvettua jälleen alueelliseksi hegemoniksi on imperiaalinen historia politisoitunut. Esimerkiksi tämän kirjoittajalla on ollut hankaluuksia saada eräs toinen artikkelinsa (Korhonen 2002a) julkaistuksi kiinalaisella kulttuurialueella. Ei siksi, että kyseisestä artikkelista olisi löytynyt joitain erityisiä tieteellisiä heikkouksia, vaan siitä syystä, että imperiaalisesta geopolitiikasta ei saisi sen tämänhetkisten implikaatioiden takia puhua. Kiina pitäisi esittää rauhanomaisena toimijana, jolla ei ole mitään erityistä pejoratiivista suhdetta muuhun maailmaan. Ei tarvitse kuitenkaan kuin avata tavallinen kiinalaisten lasten käyttämä koulun karttakirja, kun Kiinan ulkopuolella sijaitsevien alueiden ja paikkojen nimet paistavat silmiin. Kartoista löytyy muun muassa Pahuuden manner, eli Afrikka, sekä Ala-arvoinen manner, eli Aasia. Kiinahan ei oikeastaan mieltynyt osaksi Aasiaa ennen kuin keisarillinen dynastia luhistui vuonna 1911, vaan oli ikään kuin erillinen oma korkeasti sivilisoitunut 'mantereensa', pitkälti samalla tavoin kuin Eurooppa on eurooppalaisessa kartografiassa pysynyt sitkeästi omana 'kulttuuriman-

tereenaan’, vaikka Euroopan itäpuoleisen yhtenäisen vesialueen puuttuminen huomattiinkin jo 1500-luvulla. Kiinalaisista kartoista löytyy myös kauniita nimiä, kuten Kaunismaa, eli Yhdysvallat, tai Tuoksuva Orkidea, mikä tarkoittaa Suomea. Kaikkiin näihin nimiin liittyy oma poliittinen tilanteensa ja siihen sidoksissa oleva geopoliittinen konnotaatio, mutta tässä esseessä keskityn vain Euroopan nimeen, koska olen käsitellyt muita nimiä toisaalla (Korhonen 2002a, 2002b).

Useimpien vanhojen kiinalaisten maantieteellisten nimien kohdalla emme voi olla varmoja siitä, kuka ne oikein antoi, mutta Euroopan nimen kohdalla tiedämme asian suhteellisen hyvin. Euroopan kiinalaista nimeä eivät suinkaan antaneet kiinalaiset, vaan italialainen jesuiitta Matteo Ricci 1500-luvun lopulla työskennellessään lähetysaarnajana Etelä-Kiinassa. Koska Ricci tähän aikaan yritti saada itsensä hyväksytyksi kiinalaisten intellektuellien parissa aitona kongfuzilaisena oppineena, tuntuisi oudolta, että hän olisi väittänyt olevansa kotoisin valistuneesta Yrjöstä. Tällainen nimenanto sotisi selvästi identiteettipoliittisia maantieteellisen nimeämisen sääntöjä vastaan. Tässä tapauksessa relevantti sääntö sanoo, että nimeäjä pyrkii antamaan identiteettiään edustavalle paikalle mahdollisimman kauniin tai kunniakkaan nimen, koska hänen oma arvonsa on kiinteästi sidoksissa tähän samaan nimeen (Korhonen 1999). Ei Ricci harkitsematta tällaista nimeä antanut, mutta nimeämisen prosessiin liittyy melko monimutkainen nimipoliittinen konflikti jesuiittojen ja kiinalaisten kesken.

Jesuiitat Kiinassa

Vuonna 1557 portugalilaisten annettiin perustaa asutus n. 100 km Kantonista etelään pienelle niemelle, jolle annettiin nimi Cidade do Santo-Nome de Dios de Macau. Jesuiitat saapuivat Macaoon pian sen perustamisen jälkeen, mutta heidän ei sallittu lähteä sieltä kiinalaisten pariin ennen kuin vasta vuonna 1582. Macaon kulttuurillista ja taloudellista elämää he sen sijaan dominoivat. He pitivät huolta paitsi uskonnollisista asioista, myös teatteriesityksistä ja muusta kulttuurielämästä, sekä ottivat aktiivisesti osaa kaupankäyntiin ja rakentamiseen. Heidän oli pakko tehdä rahaa, jotta he olisivat voineet siirtyä lähetystehtävän hoitamiseen. Latinalaisessa Amerikassa suuret maanomistukset toivat jesuiitoille riittävästi tuloja ja Goassa kaupankäynti oli vilkkaampaa, rikkaita kauppiaita oli enemmän ja portugalilaisten itsensä keräämät tullit ja muut maksut niin

tuntuvia, että jesuiitat pääsivät nauttimaan varsin säännöllisistä tuloista. Macaossa tilanne oli paljon vaikeampi. Kustannukset olivat paljon suuremmat, mutta säännöllisiä tuloja ei ollenkaan. Niinpä Macaon jesuiitat orientoituivat alusta lähtien hyvin pragmaattisesti kaupankäyntiin (Cooper 1972).

Macaossa maasta piti maksaa vuokraa, rakennusten pystytys piti maksaa itse ja erityisesti myöhemmin, kun jesuiitat alkoivat siirtyä Etelä-Kiinan kaupunkeihin, sopivien asuinrakennusten vuokraaminen tai ostaminen oli kallista. Nämä investoinnit myös saatettiin menettää helposti, mikäli heidät häädettiin jostain kaupungista. Matkustaminen ja kuljetukset nielivät rahaa, lahjoja piti antaa hallintovirkamiehille ja muille ihmisille, uskonnollisen kirjallisuuden kääntäminen kiinaksi ja painaminen vei myös rahaa. Päivittäinen elämäkään ei ollut halpaa, koska jesuiittojen tukikohdissa asui useita jesuiittaisia, noviiseja, oppilaita, palvelijoita, orjia, käännyttäjiä ja kiinnostuneita vieraita. Pelkkä ruuan, vaatteiden ja päivittäisten tavaroiden hankkiminen vaati jatkuvasti rahaa. Diplomatia aiheutti erityisen suuria menoja. Kun Matteo Riccin johtama virallinen paavin lähetystö matkusti Macaosta Beijiingiin vuonna 1601, se tarvitsi kahdeksan kuormahevosta ja yli 30 kantajaa voidakseen kuljettaa kaikki maalaukset, kirjat, kellot, kangaspakat, lasiprismat, hopearahat, sarvikuonon sarvet ja suuren harpun, jotka oli tarkoitettu lahjoiksi keisari Wanlille. Jesuiittoja ei tosin päästetty tapaamaan itse keisaria, joka tähän aikaan ei suostunut tapaamaan keitään muita kuin haareminsa naisia ja luottoeunukkejaan, mutta paavin lahjat otettiin kuitenkin vastaan. Saatuaan paavillisen tribuutin hyväksytyä jesuiitat saivat viimein oikeuden asua Beijiingissä sekä pienen kuukausirahan, mikä merkitsi sitä, että roomalais-katolinen kirkko oli hyväksytty keisarin alamaiseksi ja tämänkin uskonnon levittäminen Suuressa Kirkkaudessa sallittiin. Vuonna 1602 Riccille suotiin kunnia paavin edustajana lyödä yhdeksän kertaa päänsä lattiaan keisarin tyhjän valtaistuimen edessä (Ricci 1982, 473–85; Spence 1984, 173–200).

Kaikki tämä ostaminen, myyminen ja lainaaminen kiinalaisilta rahanlainaajilta lisäsi jesuiittaisien elämisen hankaluutta kaukaisessa maassa, mutta samalla se opetti jesuiitat nopeasti ymmärtämään Kiinaa ja sen tapoja. Se lisäsi myös heidän lähetystyönsä diplomaattisuutta. Koska jesuiitat olivat suoraan riippuvaisia kaupankäynnin jatkumisesta, heidän oli työskenneltävä niin, että eivät herättäneet kiinalaisten virkamiesten vihaa.

Taloushankaluuksien lisäksi jesuiittojen pääongelmana oli edes jonkinlai-

sen julkisen kunnioituksen hankkiminen itselleen, niin että heitä ei suoraan päätä pidettäisi sivistymättöminä barbaareina, vaan sivistyksen piiriin kuuluvina ihmisinä. Heidän toimintansa ylin päämäärä oli uskonnollinen, mutta käytännön toiminta oli nykyaikaisin termein ilmaistuna poliittista, eli kulturoidun imagon rakentamista Euroopalle kiinalaisin käsittein. Keisari Wanlille lähetetyt runsaat lahjat, joiden hankintaluettelon oli laatinut Ricci itse, eivätkä paavin virkamiehet Roomassa, oli yksi esimerkki jesuiittapolitiikasta. Jesuiitat joutuivat tietysti harjoittamaan politiikkaa myös Rooman suuntaan, kääntämään kiinalaista hallinnollista käytäntöä soveltaen latinaksi, niin että esimerkiksi Roomassa ei koskaan saatu tietää alistutun muodollisesti Kiinan keisarin alamaisiksi, vaan ainoastaan, että suhteet oli solmittu.

Plantinin Raamattu oli toinen tyyppillinen imagopoliittinen ase, jota roomalainen kirkko käytti maailmanlaajuisesti. Sen rahoitti Espanjan kuningas Filip II Amerikasta saadulla kullalla. Tämä Raamattu oli kooltaan kahdeksan valtavaa kirjaa, jotka Christoffel Plantin painoi Antwerpenissä kreikaksi, latinaksi, hepreaksi ja kaldeaksi. Alankomaiden parhaat taiteilijat tekivät siihen kuvitukseksi suuren joukon kuparipiirroksia. Kahdeksan tuhatta lammasta teurastettiin, jotta saatiin riittävästi pergamenttiä kuninkaallisille hoveille tarkoitettuihin Raamattuihin ja melkein 2 000 000 liuskaa ajan parasta paperia tarvittiin tavallisten 1200 kappaleen painamiseen. Koko projekti vei neljä vuotta, mutta tulosta voi hyvin verrata mihin tahansa buddhalaisien, islamilaisien tai kongfuzilaisten pyhien kirjoitusten peruskokoelmaan. Jesuiittalähetystöt kaikkialla maailmassa käyttivät näitä Plantinin Raamattuja vakuuttamaan paikallisia sivistyneitä eliittejä siitä, että myös Euroopassa on sivistynyttä kulttuuria ja kristinusko siksi varteenotettava uskonto (Spence 1984, 86-8; ks. myös http://www.dma.be/cultuur/museum_plantinmoretus/index_eng.html). Plantinin Raamatun saaminen Kiinaan oli yksi sikäläisten jesuiittojen päähuolenaiheita alusta lähtien, ja kun Matteo Ricci viimein sai sen hankituksi, käytti hän sitä parhaansa mukaan hyväkseen. Kiinalainen sivistys on ennen kaikkea vanhaa kirjallista sivistystä, eikä kiinalaisten oppineiden kanssa yksinkertaisesti voinut argumentoida, ellei ollut osoittaa jotain omaa mahtavaa kirjaa, johon nojata.

Jesuiitat olivat sinänsä hyvin kykeneviä laajentamaan toimintaansa uskonnon levityksen ulkopuolelle. Hehän olivat Euroopan intellektuaalista eliittiä, joilla oli kasvitieteellinen, matemaattinen, lääketieteellinen, oikeudellinen tai diplomaattinen koulutus kristillisen koulutuksen lisäksi. Ling-

vistiset taidot olivat tärkeitä heidän koulutuksessaan ja he olivat valmiita kohtaamaan vieraan kulttuurin kohteliaan kiinnostuneina, mikä teki heistä varsin sopivia hoitelemaan asioita oppineiden kiinalaisten kongfuzilaisten virkamiesten kanssa, sekä toimimaan intellektuaalisina välittäjinä kahden eri sivilisaation välillä.

Matteo Ricci syntyi Maceratassa Italiassa 1552, saapui Macaoon 1582 ja kuoli Beijingissä 1610. Hänkin oli hyvin koulutettu jesuiitta, joka tunsi uskonnonhistorian ja eurooppalaisen moraalifilosofian lisäksi hyvin myös matematiikkaa. Hänen opettajanaan Roomassa oli ollut saksalainen Kristoffer Klau, joka tunnetaan paremmin jesuiittanimellään Clavius. Clavius oli laatinut muun muassa uuden kalenterin, joka nimettiin sen hetkisen paavin Gregorius XIII mukaan. Katolinen Eurooppa otti sen käyttöön vuonna 1582, katoliset koloniat vuonna 1583, protestanttinen Eurooppa vähitellen seuraavien vuosikymmenien kuluessa ja Kiina vuonna 1912. Me käytämme edelleen gregoriaanista kalenteria nykyään (Adshad 1995, 212; Spence 1984, 140–9; Hirakawa 1997a, 30–5). Matemaatikkona Ricci pyrki todistamaan kiinalaisille sivistyneisyytensä mm. eurooppalaista maantiedettä opettamalla ja tähtien ratoja laskemalla. Ricci ei tietysti pysynyt käyttämään heliosentristä maantiedettä. Nikolaus Kopernikuksen *De revolutionibus orbium caelestium* oltiin julkaistu postuumisti 1543, mutta hänen persialaiset heliosentriset ajatuksensahan tuomittiin Trenton kirkolliskokouksessa 1545–63, jolloin myös vastauskonpuhdistus, jonka etujoukkona jesuiitat toimivat, pantiin liikkeelle. Vaikka jesuiitat tunsivatkin Kopernikuksen ajatuksia, niin heidän oli pakko käyttää ptolemaiolaista maantiedettä, missä maan oletettiin pysyvän paikoillaan universumin keskipisteessä, mutta erityistä matemaattista haittaa tästä ei vielä tuohon aikaan ollut. Clavius oli laskenut uudelleen tähtien radat käyttäen hyväkseen keskiaikaista episykliä teoriaa ja tehnyt tämän niin hyvin, että ptolemaiolainen maantiede menetteli vielä oikein hyvin tuon ajan maailmassa niin navigaation kuin tähtitieteenkin kannalta. Riccin näkökulmasta oli helpompaakin puhua universumin keskipisteessä paikallaan pysyttelevästä maapallosta, kuin esittää villejä kertomuksia kovaa kyytiä auringon ympäri lentelevästä planeetasta, jolla ei edes ollut siipiä.

Jesuiittakoulutukseen kuului olennaisena osana myös muistitekniikoiden kehittäminen (Spence 1984, 1–23). Nämä taidot olivat Riccille erittäin hyödyllisiä hänen opiskellessaan kiinan kielen merkkejä ja harjoittaessaan sivistyneisyyspolitiikkaa. Hän esimerkiksi kuvaa erästä illallisjuhlaa kiina-

laisten oppineiden seurassa. Hän pyysi isäntäänsä kirjoittamaan satunnaisia merkkejä paperiarkin täyteen, luki ne kerran hitaasti lävitse ja luetteli sen jälkeen muististaan kaikki merkit peräkkäin oikein. Yleisön tuotua julki hämmästyksensä ja ihailunsa luetteli Ricci samat merkit takaperin. Tällaisten temppeujen avulla Riccin maine levisi nopeasti kiinalaisen sivistyneistön parissa (Spence 1984, 138–9).

Jesuiittojen imagopolitiikka Kiinassa oli silti jatkuvaa ylämäkeen puurtamista, josta ei kovin paljoa merkkejä Kiinan intellektuaaliseen historiaan jäänyt. Maailmanhistoriallisesti tärkeämpää oli kiinalaisen kulttuurin siirtäminen Eurooppaan, mikä oli paljon helpompaa. Jesuiittojen raporttien johdosta Euroopassa heräsi mm. voimakas Kiinan ihailu, joka näkyi esimerkiksi rokokoo-muotina vaatteissa, arkkitehtuurissa ja puutarhataiteessa, mutta intellektuaalisella tasolla Kiinan merkitys Euroopalle meni syvemmälle.

1500-luvun loppu on aikaa, jolloin erilaiset rotuopit alkoivat kehittyä Euroopassa yhdessä kolonisaation kanssa, mutta erityisesti Kiinassa sellaisille ei ollut käyttöä. Eurooppalaiset tunsivat siellä olevansa jatkuvasti kulttuurisessa alakynnessä, mikä määritteli heidän toimintaansa. Kun Alvaro Semmedo julkaisi kertomuksensa Kiinasta vuonna 1642, hän kertoi punastuneensa häpeästä kuunnellessaan sivistymättömien eurooppalaisten vertaavan kiinalaisia villeihin intiaaneihin tai Guinean alkuaasukkaisiin (Semmedo 1983, 315). Samoin Japanissa työskentelevät jesuiitat varoittivat raporteissaan, että japanilaisia ei missään tapauksessa pidä mieltää neekereiksi (Cummings 1986, 68n127). Valistunut Kiina toimi jesuiittojen raporteissa utopiana tilassa, eikä ajassa, kuten Egypti oli toiminut. Kiina sen hetkisessä maailmassa sijaitsevana utopiana alkoi vähitellen muuttaa eurooppalaista degeneroituvaan ajankäsitykseen perustuvaa historiannäkemystä progressiiviseen suuntaan, minkä avulla Euroopassa kehitettiin hiljalleen ajatus antiikin loiston ylittämisestä ja maallisen utopian rakentamisesta Eurooppaan. Jesuiitat ylistivät kiinalaisten moraalikäsitteitä, puhtautta, siistejä ruokailutapoja ja ennen kaikkea he ihailivat kiinalaisten tehokasta ja sekulaarista hallintojärjestelmää. Kuten Luis de Guzman kirjoitti vuonna 1601 julkaistussa teoksessaan *Historia de las misiones*, ”una de las buenas cosas que se conocen de los Chinos, es la policia y gouierno que tiene en sus Prouincias y Republicas” (Guzman 1601, 317). Hän tarkoitti tällä imperionaalista ja lakiin perustuvaa byrokratiaa, joka jakoi hallinnon selkeiksi hierarkiatasoin, ja joka perustui humanististen aineiden opintojen jälkeen pidettyyn hyvin tiukkaan kuulusteluun, minkä läpäisseet voitiin määrätä

virkamiehiksi syntyperään katsomatta. Järjestelmän huipulla sijaisi valistunut itsevaltiyas ja se toimi ajan standardien kannalta suhteellisen nopeasti, oikeudenmukaisesti ja tehokkaasti. Järjestelmän yksi olennainen piirre oli sen sekulaarisuus, mikä salli esimerkiksi jesuiittojen tehdä lähetystyötä Kiinassa virallisen luvan saatuaan, aivan samoin kuin se salli kaikki muutkin uskonnot samoilla periaatteilla. Jesuiittojen kuvaileman järjestelmän keveys ja legaalisuus johti ennen pitkää ranskalaiset fysiokraatit argumentoimaan laissez-faire -teoriaansa, samalla kun Kiinan tekstiili- ja posliiniteollisuudessa esiintynyt koneiden käyttö tuotannossa ja työnjaon periaate näkyvät selvästi Adam Smithin tuotannossa. Jesuiitat julkaisivat paitsi raportteja toiminnastaan, myös lukuisia teknillisiä käsikirjoja Kiinan teollisuudesta, posliinituotteiden valmistamisesta hopearahojen lyömiseen. Myöhempi valistuksen ajan Eurooppa oli intellektuaaliselta perustaltaan kiinalaistunut Eurooppa (Adshhead 1995, 293–99; Hirakawa 1997b).

Euroopan nimet

Kuten voi odottaakin, kiinalaiset eivät jesuiittojen saapumisen aikaan hyväksyneet käyttöönsä eurooppalaisia nimiä, koska nimien hyväksyminen merkitsee myös tietynlaisen maailmanjärjestyksen hyväksymistä. He esimerkiksi kieltäytyivät käyttämästä Portugalia tai mitään muutakaan eurooppalaista valtionimeä. Sen sijaan kiinalaisten antamat nimet noudattivat kiinalaisen maailmanjärjestyksen logiikkaa. Koska nämä uudet tulokkaat eivät olleet kiinalaisia, eivät osanneet puhua, lukea, eivätkä kirjoittaa kiinaa, eivät he siten olleet sivistyneitä. Loogisesti he saattoivat kuulua vain barbaarien kategoriaan, ja heistä voitiin siksi käyttää vain barbaarinimiä. Yksi varhainen nimi ensimmäisille portugalilaisille oli *Waiyi*, eli ulkobarbaarit, koska heistä ei ollut mainintoja klassisessa kiinalaisessa maantieteellisessä kirjallisuudessa. Etelä-Kiinassa heistä käytettiin myös nimitystä *Waiguo emo*, eli ulkomaan paholaiset (Ricci 1982, 186).

Varsin kiintoisa on portugalilaisia paremmin tunnettu hollantilaisten nimeämisen tarina. Vuonna 1617–18 Zhang Xie, kiinalainen oppinut, julkaisi maantieteellisen tutkimuksen nimeltään *Dongxiyang kao*, eli *Tutkimus itäisestä ja läntisestä merestä*, missä Zhang systemaattisesti kiel-

外 Wài
夷 yí

täytyi hyväksymästä mahdollisesti väärä eurooppalaisia tietoja. Hollantilaiset olivat käännättäneet maansa nimen kiinalaiseen muotoon *Helanguo*, mikä oli sekä äänteellisesti lähellä Hollantia että kiinalaisilta konnotaatioiltaan kaunis, tarkoittihan se Lempeän orkidean maata. Zhang ei kuitenkaan hyväksynyt nimeä, perustellen päätöstään seuraavasti: ”näillä ihmisillä on syvällä olevat silmät, pitkät nenät ja heidän karvoituksensa on punainen, minkä takia heitä pitäisi kutsua nimellä Punakarvainen heimo (*Hongmaofan*)” (Zhang 1985, 217). *Fan* ei viitannut järjestäytyneeseen poliittiseen yksikköön kuten *guo*, vaan kuljeskelevaan villiheimoon, miksi laivalastillinen likaisia merimiehiä oli helppo mieltää. Punakarvaisuus ei välttämättä liittynyt suoraan hollantilaisen tukan punaisuuteen, vaan ylipäänsä siihen, että heidän tukkansa ei ollut musta. Assosiaatio punaisuuteen syntyi siitä, että buddhalaisissa uskonnollisissa kuvissa paholaisilla oli erivärisiä tukkia vaaleanruskeasta punaiseen, ja samoin paholaisten ihonväri vaihteli eri sävyissä ruskeasta punaiseen ja mustaan, samoin kuin euro-afrikkalaisten merimiestenkin. Zhangin päättämä nimi jäi voimaan seuraaviksi vuosisadoiksi.

Yleisnimeksi Euroopalle ja eurooppalaisille muodostui kuitenkin 1500-luvun loppupuolella *Folangji*. Matteo Ricci itsekin käytti tätä nimeä kiinan-kielisisä kirjoituksissaan. Se on oikeastaan muslimien antama nimi. Pyreneiltä pohjoiseen etenevät muslimit taistelivat vuonna 732 suuren taistelun frankkien kanssa ja käyttivät heidän nimeään sen jälkeen yleisnimenä länsieurooppalaisista. Arabiaksi ja persiaksi se lausuttiin *farangi* tai *firingi* (Boxer 1974, 452n7). Koska Kiina oli toisen vuosituhannen puolivälissä maailman kehittynein ja rikkain paikka, sitä voidaan hyvin verrata nykyhetken Yhdysvaltoihin. Sinne virtasi siirtolaisia eri puolilta maailmaa koettaakseen onneaan tässä idän kultamaassa. Portugalilaisten saapuessa maassa oli jo satoja tuhansia muslimeja, sekä siirtolaisten jälkeläisiä että käännynnäisiä, joista suurin osa asui Kiinan luoteisosissa mantereisten kauppareitien varrella, leviten sieltä muuhun maahan. Heitä oli kuitenkin saa-

佛	Fó
郎	lǎng
機	jī

punut myös etelästä ja arabilähteissä on mainintoja muslimikauppiaiden siirtokunnista Kantonissa (Hourani 1995). Useat muslimit olivat läpäisseet virkamieskokeen ja siirtyneet valtion hallintoon, jotkut varsin korkeillekin paikoille. Amiraali Cheng He, joka oli aloittanut Kiinan kaupallisen ekspansion 1400-luvun alussa, oli itse muslimi, joka henkilökohtaisesti oli halunnut vierailta mm. Mekassa. Nimenomaan muslimivirkamiehet olivat ne, jotka kiinnittivät nimen *folangji* uusiin ulkobarbaareihin, mutta sitä ei tiedetä kuka spesifit kiinalaiset merkit äännteille määritteli (Hirakawa 1987, 95). Matteo Riccin saapuessa Kiinaan ne olivat jo käytössä.

Merkit, joilla *folangji* kirjoitettiin, sijoittivat Euroopan Intiaan. Tämä on loogista siinä mielessä, että Intia on mantereen keskeinen kulttuurialue, ja niin idässä kuin lännessäkin on ollut tapana mieltää kaikki Intian tuolla puolen sijaitseva osaksi Intiaa. Keskiajalta löytöretkiin asti eurooppalaiset käyttivät vain harvoin termiä Aasia mantereen itäosista, viitaten koko paikkaan mieluummin Intiana. Juuri tässä mielessä Kristoffer Kolumbus lähti etsimään meritietä Intiaan mukanaan Ferdinandin ja Isabellan kirje Kiinan keisarille. Samalla tavoin kiinalaisille Intia edusti kaikkea sitä, mikä oli kaukana lännessä.

Nimi *folangji* koostuu kolmesta kirjoitusmerkistä, joista ensimmäinen tarkoittaa Buddhaa tai buddhalaista, toinen poikaa ja kolmas konetta. Viimeinen merkki viittaa, paitsi äänteenä *farangin* viimeiseen tavuun, myös portugalilaisten kanuunoihin, joiden tehokkuuden kiinalaiset panivat merkille, ja sotilasterminä folangji tarkoitti nimenomaan näitä kanuunoita (Hirakawa 1987, 96–7). Kaksi ensimmäistä merkkiä määrittelivät eurooppalaiset yksinkertaisesti Buddhan pojiksi, eli Länsi-Intiasta kotoisin olevaksi uudeksi buddhalaisuuden lahkoksi. Alkuvuosinaan Kiinassa jesuiitat hyväksyivät suosiolla tämän identiteetin. Päästäkseen sisään kiinalaiseen yhteiskuntaan ja saadakseen ihmiset kuuntelemaan itseään he ajelivat tukkansa ja partansa pois ja pukivat päälleen buddhalaisten munkkien kaavut (Spence 1984, 114–5). Tästä oli myös muutakin hyötyä tiukassa taloudellisessa tilanteessa. Matkustavat jesuiitat saattoivat yöpyä buddhalaisissa temppelissä ja buddhalaiset papit opettivat heille kiinaa (Yazawa 1972, 17–22). Samoista syistä jesuiitat pukeutuivat buddhalaisiksi myös Japanissa (Boxer 1967, 162). Uskontojen välillä oli tietysti selviä yhtäläisyyksiä. Molemmissa käytettiin erityistä papillista pukua; uskonnollisissa seremonioissa saarnattiin ja veisattiin; kelloja, patsaita ja maalauksia käytettiin temppelien koristeluun; köyhyyden doktriini kuului kummankin uskonnon työnteki-

joiden velvollisuuksiin ja Jumalaa voitiin verrata Brahmaan, samoin kuin Jeesusta Buddhaan. Vaikka molemmat uskonnot olivat orientoituneet toisessa maailmassa tapahtuvaan pelastukseen, ne toimivat aktiivisesti myös tuskien lievittämiseksi tässä maailmassa, perustaen sairaaloita ja orpokoteja, houkutellessa luokseen erityisesti köyhiä, sairaita ja kuolevia. Molempien uskontojen voimakkaan transkendentiaalinen uskonnollinen tunne, erotuksena tyynestä tässä maailmassa pysyttelevästä kongfuzilaisesta agnostisismista, oli samanlainen. 1800-luvulla Kantonin läheltä liikkeelle lähtenyt Jumalan toisen pojan alulle panema maailman toistaiseksi verisin kapina perustui hyvin yksinkertaiseen buddhalaisuuden ja kristinuskon synkretistiseen doktriiniin (Spence 1996). Kristinuskon ja buddhalaisuus olivat molemmat selkeästi länsimaisia uskontoja, mikäli asetamme itä- ja länsimaiden rajan Himalajalle, minne se kulttuurillisten kosmologioiden tasolla kuuluu, minkä johdosta jesuiittojen oli alussa niin helppo sulautua buddhalaisiksi. Kun Riccin johtama paavin lähetystö vieraili Beijingissä vuonna 1601, sen lähtöpaikaksi merkittiin keisarillisissa aikakirjoissa Malabarin rannikko Intiassa (Ricci 1982, 495n3).

Ricci mainitsee, että Intiakin oli monille kiinalaisille liian kaukainen paikka mielletäväksi. Eihän imperiumien välillä ollut oikeastaan minkäänlaisia suoria yhteyksiä. Sen takia Euroopasta käytettiin myös termiä *Taixi*. Merkillä *tai* viitattiin yleisesti Siamiin, kun taas *xi* tarkoittaa länttä. *Taixi* tarkoitti siksi Länsi-Siamia tai Siamista länteen. *Tain* alkuperäinen merkitys on kuitenkin ”äärimmäinen”, Siamhan sijaitsi kovin kaukana muinais-Kiinasta katsottuna, mistä syystä *Taixin* voi kääntää myös äärimmäiseksi läneksi tai Kauko-Länneksi. Tavalliset ihmiset saattoivat puhutella jesuiittoja

nimellä *yiguoseng*, eli oudon kaukomaan buddhalainen pappi (Ricci 1982, 558), yrittämättä mieltää heille mitään erityistä syntymäpaikkaa.

Muitakin nimiä oli käytössä. Juutalaisia ja nestorialaisia kristittyjä oli muslimien lisäksi tullut maahan vuosisatojen mittaan. Kiinalaiset, jotka tiesivät jotain näiden kolmen ryhmän uskonnollisista doktriineista, kutsuivat niitä kaikkia yhteisellä nimellä *huibui*, eli ympärivaeltajat. Nimi lienee alkuaan

泰西
Tài xī

annettu niille kauppiaille, jotka vaeltelivat edestakaisin silkkitietä myöten. Juutalaisia ja kristittyjä pidettiin pieninä huihui-lahkoina. Jos tarvittiin erityisesti erottaa nestorialaiset muista, niin heitä saatettiin kutsua ristin huihuiksi. Uusista kristityistä, jesuiitoista ja portugalilaisista, saatettiin silloin tällöin käyttää tätä samaa nimeä, esimerkiksi keisari Wanli toimi näin (Ricci 1982, 481; Spence 1976, 95). Mitään erityistä omaa uskonnollista identiteettiä jesuiitoille ei siis annettu. Vuonna 1601, kun paavin lähetystö saapui Bejingiin, hovivirkailijat määräisivät jesuiitoille kolme heidän maanmiestään, eli muslimeja, opettamaan heille hovietikettiä. Keisarillisessa majatalossa, missä kaikkien tribuuttia tuovien lähetystöjen piti yöpyä kunnes heidän asiansa oltiin saatu hoidettua, jesuiitat majoitettiin yhteen toisten länsimaalaisten, eli Arabiasta tulleen kauppiasretkikunnan kanssa. Yhteen he monessa suhteessa kuuluivatkin. He saattoivat helposti keskustella keskenään Espanjasta, Venetsiasta, Hormuzista, Persiasta ja Intiasta (Ricci 1982, 490-1). He olivat kotoisin samasta maailmasta. Samoin monet niistä kiinalaisista, jotka ostivat jesuiittojen julkaisemaa kiinankielistä hartauskirjallisuutta, olivat muslimeja, joille postillojen sivuilta huokuva saarna oli sekä vahvaa että tuttua.

Riccin nimeämä Eurooppa

Ricci julkaisi ensimmäisen kiinankielisen maailmankarttansa *Yudi shanhai quantu* vuonna 1584 pienessä etelä-kiinalaisessa Shaoqingin kaupungissa, mutta siinä ei Eurooppaa vielä ollut nimetty millään tavalla. Tämä oli jesuiittojen Kiinassa olon alkuaikaa, jolloin he vasta olivat ymmärtäneet pukeutua buddhalaisiin vaatteisiin ja yrittivät huomaamattomasti sulautua yhteiskuntaan. Ricci oli saapunut Macaoon elokuussa 1582, Shaoqingiin hän siirtyi syyskuussa 1583 ja hänen ensimmäinen karttansa painettiin jo lokakuussa 1584. Riccin kiinankielen taito ei tässä vaiheessa vielä riittänyt nimeämiseen, vaan kaikki paikannimet tässä kartassa lienevät olleet tuntemattomaksi jääneen kiinalaisen virkamiehen työtä. Koska eurooppalaisia ei varsinaisesti ollut olemassa vuonna 1584, ei heidän alueelleen loogisesti tarvittu mitään nimeäkään. Eurooppaa ei kartassa edes ole piirretty mitenkään selkeästi näkyviin (Korhonen 2002a).

Ricci vietti seuraavat kymmenen vuotta opetellen utterasti kiinaa, minkä jälkeen hänen oman kätensä jälki alkaa jo selvästi näkyä hänen tuotannossaan. Nimi Eurooppa alkaa tulla esiin Riccin kiinankielisissä hartauskirjoituksissa vuoden 1595 tienoilla (Hirakawa 1987, 70). Tähän samaan aikaan

jesuiitat alkoivat muuttaa ulkoista olemustaan buddhalaisista kongfuzilaisiksi oppineiksi. Syynä eivät niinkään olleet doktrinääriset ongelmat, vaan se, että Kiinassa buddhalaisuus mieltä köyhän kansan uskonnoksi, eikä buddhalaisilla ollut pääsyä vaikutusvaltaisiin piireihin. Koko Kiinan intellektuaalinen eliitti oli kongfuzilaisen koulutuksen saanutta. Niinpä jesuiitat Matteo Riccin johdolla antoivat tukkansa ja partansa kasvaa pitkiksi ja vetivät päälleen oppineiden silkkikauhtanat, adoptoivat kunnianarvoiset kiinalaiset henkilönimet, sekä kuljetuttivat itseään kantotuoleissa tai vaunuissa aina kun varat sen sallivat. Tämä muutos ulkoisessa imagoissa teki mahdolliseksi sen, että muutamat jesuiitat pääsivät seuraavien vuosikymmenien aikana kohoamaan hovivirkailijoiksi asti. Fransiskaaniin ja dominikaaniin piti myös ennen pitkää tehdä samoin, sen jälkeen kun he olivat kärsineet vakavia fiaskoja yrittäessään saarnata kadunkulmissa eurooppalaiset munkkikaavut hulmuten, ristiinnaulitun kuvia heilutellen. Väkijoukot joko nauroivat heille, tai ajoivat heidät mukiloiden ulos kaupungeista. Vaatetuksen ja huonon kiinan kielen lisäksi eniten kammoksuttaa herätti ristiin naulatun kidutetun miehen kuva, mikä suoraan määritteli kristinuskon raakalaisuskonnoksi. Kaikkien kristittyjen uskontokuntien piti ennen pitkää visusti piilottaa kaikenlaiset viittaukset kidutukseen symboliikastaan, koska ne niin vahvasti kuvottivat rauhallista siviilielämää ihannoivia kiinalaisia. Ylemmissä yhteiskuntakerroksissa, missä jesuiitat pyrkivät liikkumaan, vaatteiden vaihtaminen ei kuitenkaan vielä riittänyt. Eurooppalaisten piti muuttaa koko käyttäytymistapansa. Heidän täytyi lopettaa kiireisen näköinen käveleminen, kovalla äänellä puhuminen, ääneen nauraminen, sekä käsien heiluttaminen puhuessa. He eivät koskaan saaneet näyttää pienintäkään merkkiä kiivastumisesta – mikä oli vaikeaa italialaisille – vaan heidän täytyi aina käyttäytyä ystävällisellä, kohteliaalla ja arvokkaalla tavalla, lempeä hymy huulillaan säilyttäen (Yazawa 1972, 22–34). Ricci sopeutui tämän uuden imagon vaatimusten mukaisesti ja ryhtyi kutsumaan itseään nimellä Li Madou. Samaan aikaan piti päästä myös eroon etnisestä ja maanosan nimestä *Folangji*, koska se assosioitui liian suoraan buddhalaisuuteen.

Riccin toisessa maailmankartassa, *Shanghai yudi quantu*, jonka hän julkaisi vuonna 1600 Nanjingissa, esiintyy Euroopan päällä kaksi paikannimeä, *Folangji* ja *Oluoba*. Jälkimmäinen niistä on Riccin itsensä antama nimi Euroopalle. Hän antoi sen ikään kuin kasvaa esiin Folangjin varjosta, pudottaen ennen pitkää Folangjin kokonaan pois omista teksteistään. Ricci kokeili kuitenkin erilaisilla merkeillä. Vasta vuoden 1602 Beijingissä jul-

kaistussa maailmankartassa *Kunyu wanguo quantu* (Ricci 1996) nimi saa muodon, mihin Ricci itse on tyytyväinen ja mitä hän ei enää muuta.

Kiinan kielen opiskelija oppii hajottamaan kunkin merkin elementteihinsä ja assosioimaan niihin erilaisia merkityksiä. Samalla hän voi myös antaa merkille omia mielleyhtymiään, jotka esimerkiksi liittyvät häneen itseensä ja auttavat merkin muistiin painamisessa. Nimissä kaikkein tärkein merkki on aina ensimmäinen, koska se määrää nimen luonteen, ja koska pelkästään sitä yleensä käytetään erilaisissa lyhenteissä. Esimerkiksi sanassa *Ouzhou*, Euroopan manner, käytettäisiin pelkästään sitä. 1500-luvun kiinan kielessä Euroopan kiinalaisen nimen ensimmäinen merkki tarkoitti laulamista (Morohashi 1984), mutta siitä voidaan myös elementtensä kautta lukea tietynlaisen tilanteen kuvaus. Merkin oikealla puoliskolla on kuvattu seisova ihminen suu auki, eli siis laulamassa. Merkin vasemmalla puolella on kolme pientä neliötä karsinassa. Tällainen neliö tarkoittaa suuta, mutta sitä käytetään myös ihmisten laskurina, samoin kuin ”päättä” Suomessa (”montako päättä siellä näkyy?”). Kun ihmisen indikaattoreita on kolme siistissä kasassa, voi se tarkoittaa myös ”monta”. Merkistä *ou* voidaan siis lukea tilanne, missä meillä on monia ihmisiä istumassa huoneessa laulamassa ja heitä johtaa edessä seisova mies, joka myös laulaa. Kiinan kielessä on erilaisia merkkejä erilaista laulamista varten. Tämän nimenomaisen merkin ilmaisema laulaminen liittyi eräänlaiseen hymnien lukemiseen, tai runojen musiikilliseen lausuntaan, ja sellaisena tämä merkki sopi äärimmäisen hyvin kuvaamaan hartaan jesuiittaisän identiteettiä. Hän saarnasi ja lauloi pyhiä tekstejä lähes päivittäin pienen seurakuntansa edessä, toivoen uskollisten kuulijoiden määrän lisääntyvän moniksi. Tämän merkin kautta Ricci siis nimesi Euroopan Laulun mantereeksi, tai oikeastaan Arvokkaiden rituaalihymnien mantereeksi. Nimi on kaunis ja ylväs. Riccin kongfuzilainen auditorio epäilemättä osasi tulkita sen arvokkaaksi nimeksi. Merkki ou ei ole käytössä maantieteellisissä nimissä muualla kuin Riccin antamassa Euroopan nimessä, sekä klassisessa *Shanhaijingissä*, mistä löytyy *Oushui*, Laulava joki. Riccin valitsema merkki oli siis erikoisuus, mikä viittaa siihen, että se kannattaa tulkita nimenomaan mielleyhtymiensä kautta tietoisena poliittisena nimenä.

Riccin Euroopan nimen toinen merkki oli myös hänelle ominainen erikoisuus, koska ainoastaan hän käytti sitä paikannimissä (Ayuzawa 1953, 132). On olemassa kuitenkin toinenkin merkki, joka on melkein saman näköinen, joka luetaan samalla tavalla *luo* ja jota käytettiin paljon paikan-

歐	Ōu
邏	lúo
巴	bā

nimissä. Tämä *luo* tarkoitti silkistä tehtyä pitsiä, eikä se tavallisissa nimissä tarkoittanut mitään erityistä, vaan ilmaisi vain äännettä. Chou-dynastian aikaisessa Kiinassa oli valtio nimeltään *Luo*, ja Riccin aikaan esimerkiksi Borneota kutsuttiin nimellä *Poluo*. Se esiintyi muissakin ulkomaisissa paikannimissä ja itse asiassa Riccin kirjoittaessa nimeä Eurooppa ensimmäisiä kertoja hänkin käytti tätä maantieteellisten nimien standardimerkkiä, myös vuoden 1600 kartassaan. Kolmannessa maailmankartassaan vuonna 1602 Ricci kuitenkin vaihtaa merkin toiseksi ja tähän merkkiin hän oli tyytyväinen. Samalla merkillä hän kirjoitti

nimen Rooma (*Luoma*), mikä hänelle tietysti oli kristikunnan ja siten koko maailman keskus, samoin kuin kaupunki, missä hän itse oli suorittanut jesuiittaopintonsa. Tämä *luo* tarkoittaa partioimista, valpasta kulkemista tai kiertelyä ympäriinsä. Rooman kiinalainen nimi tarkoitti Partioivia hevosia, ja nimenomaan Roomasta Riccin kaltaiset korkeasti koulutetut jesuiitat lähetettiin kiertelemään ympäri maailmaa kristinuskoa levittämään ja eri maita valppaasti tarkkailemaan.

Kolmas merkki *ba* on varsin tavallinen erilaisissa nimissä. Chou-dynastian aikaan oli olemassa myös valtio nimeltään *Ba*. Se on vanha kiinalainen sukunimi ja se on esiintynyt lukuisissa paikkojen, jokien ja vuorien nimissä. Merkki on varsin yksinkertainen kuva spiraalista, mistä on johdettu erilaisia merkityksiä, kuten häntä, pyörretuuli ja henkisenä ominaisuutena levottomuus, innokas odottaminen, jonkin asian pyörittely mielessä.

Kun Matteo Ricci kolmannen maailmankarttansa esipuheessa esitteli itsensä sanoilla *Ouluobaren Li Madou*, eli eurooppalainen Matteo Ricci, hän teki yhtä aikaa kaksi asiaa. Toisaalta hän toi esiin kauniin nimen omalle kotimantereelleen; nimen, jonka hän toivoi korvaavan epätarkat tai pejoratiiviset muiden antamat nimet, kuten Waiyi, Folangji, Taixi tai Huihui, jotka viittasivat barbariaan, buddhalaisuuteen tai islamiin. Uusi nimi erotti Euroopan spesifiksi maantieteelliseksi entiteetiksi, jolla oli oma kaunis ja arvokas nimensä. Toisaalta Ricci myös kertoi tällä nimellä henkilökohtaisen narratiivin. Kutsuessaan itseään kiinan kielellä eurooppalaiseksi hän

määritteli itsensä laulavaksi papiksi, joka kierteli ympäri maailmaa ja toivoi innokkaasti saavansa käännytettyä paljon ihmisiä kristinuskoon.

Keisarillinen lupa

Kuolemansa aikoihin Matteo Ricci oli yksi Beijingin intellektuaalisista kuuluisuuksista, joka kiivaassa tahdissa tapasi tärkeitä virkamiehiä ja keskusteli sujuvalla kiinan kielellä kongfuzilaisten oppineiden kanssa, puettuna tietysti samanlaiseen asuun kuin he. Hänen erilaisia maailmankarttojaan oli tässä vaiheessa painettu jo kymmeniä tuhansia kappaleita sekä virallisina että piraativersioina. Ricci oli niin suosittu, ettei olisi ihme, jos hän olisi kuolemansa aikaan luullut onnistuneensa muuttamaan kiinalaista kosmologiaa. Itse keisari tutustui Riccin kolmanteen karttaan vuonna 1608, määräten 12 suurta kopiota painettavaksi omaa käyttöönsä varten. Keisarin omat kaivertajat valmistivat painolaatat, jesuiittojen auttaessa heitä parhaansa mukaan, vapisten pelosta ja toivosta. He pelkäsivät keisarin loukkaantuvan siitä, miten pieneltä Kiina näytti maailmankartalla ja samalla he toivoivat keisarin kutsuvan ainakin Riccin keskustelemaan kanssaan kristinuskosta. Mikäli jesuiitat olisivat saaneet keisarin käännytettyä, vaikutti lopun valtakunnan käännyttäminen helpolta, ja kun Kiina oltaisiin saatu kristinuskoiseksi, olisi koko Aasian käännyttäminen tullut mahdolliseksi (Ricci 1983, 160–6; Smith 1996, 43–5).

Käytännössä niin jesuiittojen pelko kuin toivokin oli turhaa. Valmistuneet 12 karttaa katosivat keisarilliseen palatsiin, mutta mitään muuta ei koskaan tapahtunut. Virkamiehiä ei saapunut jesuiittoja rankaisemaan, eikä Riccille koskaan saapunut kutsua keisarin luo keskustelemaan. Virallisesta Ming-dynastian historiasta löytyy pieni maininta tästä episodista. Sen mukaan keisari Wanlin hallituskautena Italiasta saapui pääkaupunkiin mies nimeltään Li Madou. Hän piirsi maailmankartan. Tämän kartan mukaan maailmassa oli viisi mannerta, joista Aasia oli yksi, Eurooppa toinen, jne., ja näillä mantereilla sijaitsi satoja valtioita. Oli vaikea ajatella näin oudolla tavalla, mutta koska tämä henkilö oli saapunut kaukaa omasta maastaan varta vasten Kiinaan, niin tällaisenkin ajatuksen saattoi antaa olla olemassa, eikä sen esittäjää pitäisi pilkata (Yazawa 1972, 10–11). Tämä oli suvaitsevainen, moniarvoiseen valistuneeseen yhteiskuntaan sopiva vastaus. Ricciä ja hänen karttojaan ei tuomittu, mutta ei niitä vakavastikaan otettu.

Nimi Eurooppa Riccin antamassa muodossa jäi kuitenkin henkiin. Muut Riccin antamat mantereiden nimet, kuten Aasia, unohdettiin, mutta Ouluoba pysyi kirjallisuudessa. Se ei niinkään johtunut Riccin maailman-

kartoista, jotka pian jäivät muodista pois. Riccin kirjoista etenkin hänen pääteoksensa, vuonna 1606 julkaistu kongfuziläinen tulkinta kristinuskosta, *Tianzhu shiyi* (Ricci 1985) pysyi luettuna joitakin vuosikymmeniä. Samoin hovivirkamiehiksi kohonneet jesuiitat pitivät etnisen lähtöpaikkansa nimeä hengissä. Morrisonin vuoden 1815 sanakirjastakin sana löytyy. Ouluoba ei silti koskaan mitenkään dominoinut, vaan Folangji ja muut vanhat nimet pysyivät käytössä, silloin harvoin kun Euroopasta tarvitsi puhua, Oopiumsotaan (1839–42) asti. Vasta Xu Jiyun vuoden 1848 maantieteen perusteoksesta *Yanghuan zhilue* (Xu 1968) lähtien Riccin Ouluobaa käytettiin yleisesti Euroopan nimenä.

Kielellinen kontingenssi

On vielä selvitettävä, miksi Riccin antama nimi Euroopalle Laulun mantereena ei pysynyt, vaan Eurooppa muuttui Yrjön mantereeksi. Kysymys ei liene mistään määrätietoisesta teosta, koska merkitys oli muuttunut jo ennen vuotta 1815, eli aikana, jolloin Eurooppa ei vielä merkinnyt mitään tärkeää sen enempää uhkana kuin mahdollisuutenakaan. Kyse lienee varsin kontingentista tapahtumasta, nimittäin lingvistiksestä kontaminaatiosta, missä kaksi auditiivisesti ja visuaalisesti samantapaista sanaa sulautuvat keskenään osittain, jolloin ainakin toisen sanan merkityskin muuttuu. Niin laulu kuin oksennuskin tulevat ulos samasta paikasta, suusta, joten niiden vanhat kiinalaiset merkitkin olivat visuaalisesti lähellä toisiaan. Merkkien sekaantuminen keskenään on kiinan kielen historiassa hyvin tavallista. Parhaimmissa nykyaikaisissa sanakirjoissa on n. 50 000 merkkiä, mutta vanhaa kirjallisuutta lukiessaan voi hyvin törmätä merkkeihin, joita niistäkään ei löydä. Kukaan yksityinen ihminen ei viimeisen parin tuhat vuoden aikana ole enää hallinnut koko kirjoitettua kieltä. Lukemattomia kertoja on sattunut, että joko kirjailija, tai kopioija, tai latoja on erehtynyt tietystä merkistä ja joko kirjoittanut sen sijaan jonkin toisen merkin, tai säveltänyt itse kokonaan uuden merkin, joka on sen jälkeen jäänyt elämään. Merkit, jotka äännetään samalla tavalla tai jotka näyttävät samalta ovat sekaantuneet erittäin helposti. Laulu on lisäksi ollut aina tärkeä asia, joten laulun merkkejä on ollut useita. Jos yksi niistä on vaihtanut radikaalisti merkitystään, niin kauniita laulun merkkejä on silti jäänyt käyttöön. Laulua merkitsevä *ou* näytti melkein samalta kuin oksennusta merkitsevä *ou*. Suurin osa merkistä on samaa elementtiä, eikä niiden lausumisessakaan ole muuta eroa kuin tooni. Sanassa laulu käytettiin ylätoonia, kun oksennuksessa käytettiin aikoinaan laskevaa toonia, senkin jo

muututtua toiseksi. Nykykiinassa on siten kaksi oksennusta merkitsevää merkkiä, joiden toonit kuitenkin ovat erilaiset ja joista toinen tarkoittaa myös Eurooppaa. Uusissa ja etenkin manner-kiinalaisissa sanakirjoissa oksennuksen merkitys on pudonnut siitä jo kokonaan pois, joten ylätooninen ou alkaa olla käytössä pelkästään Eurooppaa tarkoittavana erisnimenä. Nykyään maantietoa opiskelevat kiinalaiset lapset oppivat Euroopan tarkoittavan vain sitä itseään.

歐 ōu

嘔 òu

Muitakin muutoksia on tapahtunut. Matteo Riccin aikana käytetyistä kolmesta merkistä kahta jälkimmäistä ei käytetä enää juuri ollenkaan. Toisen maailmansodan jälkeinen eurooppalaisen oikumeneen vähittäinen murentuminen näkyy esimerkiksi siinä, että eurooppalaisia mantereennimiä käytetään enää vain viitteellisesti kiinän kielessä. Samankaltaiseen äänteellisyyteen ei enää pyritä, joten ei ole tarpeellista sanoa Ouluoba. Riittää, että viitataan *Ou*-mantereeseen, eli vain ensimmäistä merkkiä käytetään nykykielessä. Senkin ulkomuoto on muuttunut kiinän merkistöä yksinkertaistettaessa 1950-luvulla tämän esseen alussa näytettyyn muotoon, niin että Riccin aikana mielekkäitä mielle yhtymiä siitä ei enää voi löytää. Mies tosin edelleen saarnaa salin edessä, mutta penkki on suljettu x:llä, joten hänellä ei oikeastaan ole yleisöä. Poliittisen toiminnan tulokset ovat tässäkin tapauksessa karanneet alullepanijansa käsistä...

Lähteet

- Adshead, S.A.M. (1995) *China in World History*, Basingstoke and London: Macmillan.
- Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition*, Chicago & London, The University of Chicago Press.
- Aristotle (1991) [n. 330 e.a.a.] *The Art of Rhetoric*, London: Penguin.
- Ayuzawa Shintaro (1953) *Matteo Ricci no sekaizu ni kansuru shiteki kenkyu. Kinsei Nihon ni okeru sekai chiri chishiki no shuryu*, Yokohama: Yokohama Municipal University.

- Boxer, C.R. (1974) [1951] *The Christian Century in Japan 1549–1650*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Cooper, Michael (1972) 'The Mechanics of the Macao-Nagasaki Silk Trade', *Monumenta Nipponica* (27) 4, 423-33.
- Cummins, J.S. (1986) *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion to the East*, London: Variorum Reprints.
- de Guzman, Luis (1601) *Historia de las Misiones que han hecho los Religiosos de la Compañía de Iesus, para predicar el Sancto Euangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Japon*, Alcalá: Compañía de Iesus. Facsimile edition (1976) Tokyo: Tenri Central Library.
- Hirakawa Sukehiro (1987) [1969] *Matteo Ricci den*, Vol. 1, Toyo bunko 141, Tokyo: Heibonsha.
- (1997a) *Matteo Ricci den*, Vol. 2, Toyo bunko 624, Tokyo: Heibonsha.
- (1997b) *Matteo Ricci den*, Vol. 3, Toyo bunko 627, Tokyo: Heibonsha.
- Hourani, George F. (1995) [1951] *Arab Seafaring. In the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*, Princeton: Princeton University Press.
- Korhonen, Pekka (1998) 'Miksi tässä? Postmoderni näkökulma', teoksessa Tuija Parvikko, Kari Palonen & Leena Eräsaari (toim.) *Politiikka pois paikoiltaan. Sakari Hännisen juhlaKirja*. Valtio-opin julkaisuja 73, Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 201–213.
- (1999) 'Naming Spaces', *Fennia* (177) 2, 123–136.
- (2002a) 'Asia's Chinese Name', *Inter-Asia Cultural Studies* (3) 2, 253–270.
- (2002b) 'Geonimen politiikka', teoksessa Vilho Harle & Sami Moisio (toim.) *Muuttuva geopolitiikka*, Helsinki: Gaudeamus, 190–206.
- Morohashi Tetsuji (1984) (ed.) *Dai Kan-Wa jiten*. Tokyo: Taishākan shoten.
- Morrison, Robert (1815) *A Dictionary of the Chinese Language, in Three Parts*. Macao: The United East India Company.
- Okamoto Yoshitomo (1973) *Juroku seiki ni okeru Nihon chizu no hattatsu*. Tokyo: Yagi shoten.
- Ricci, Matteo (1996) [1602] *Kunyu wanguo quantu*, Kyoto: Nozokawa shoten.

- (1985) [1605] *Tianzhu shiyu. The True Meaning of the Lord of Heaven*, St. Louis and Taipei: The Institute of Jesuit Sources and the Ricci Institute for Chinese Studies.
- (1982) [1615] *Chugoku kirisutokyo fukyoshi 1*, Tokyo: Iwanami shoten.
- (1983) [1615] *Chugoku kirisutokyo fukyoshi 2*, Tokyo: Iwanami shoten.
- Semmedo, Alvaro (1983)[1642] *China teikokushi*, in Ricci 1983, 259–544.
- Shanbaijing* (1986) [n. 200 e.a.a.] Taipei: Mufeng chubanshe.
- Smith, Richard J. (1996) *Chinese Maps. Images of 'All Under Heaven'*, Hong Kong, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Spence, Jonathan D. (1984) *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York, London, Ringwood, Toronto and Auckland: Penguin.
- (1996) *God's Chinese Son. The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, London: HarperCollins.
- Xu Jiyu (1968) [1848] *Yanghuan zhilue*, Taipei: Jinghua shuju.
- Yazawa Toshihiko (1972) *Chugoku to kirisutokyo*, Tokyo: Kinto shuppansha.
- Zhang Xie (1985) [1617–18] *Dongxiyang kao*, Taipei: Taiwan xuesheng shuju.

Hukassa idän ja lännen välissä

Juuret Karjalassa

Marja Keränen

Mikä maa, mikä identiteetti?

Kansallisvaltioiden rajat sääntelevät tilaa varsin vahvoilla tavoilla. Ne sääntelevät ihmisten liikkeitä tilassa. Voit ylittää rajan, mutta saatat tarvita siihen passia. Kansalaisuutesi – jäsenyytesi kansallisvaltiossa – on ankkuroitu territorioon. Tämä sääntelyjärjestelmä määrittää missä tilassa oikeutesi ovat voimassa. Kuulumisen ja statuksen käsitteet, kuten vähemmistö tai enemmistö, ovat merkityksellisiä vain tämän kansallisvaltioterri- torioiden sääntelyjärjestelmän sisällä ja menettävät merkityksensä heti kun ylität rajan.

Territoriaalisuus on ollut yksi näkyvimmistä ja voimakkaimmista sääntelyjärjestelmistä kansallisvaltioita ja kansallisvaltiojärjestelmää tuottaessa Häkli 1996; Paasi 1996). Tämä territoriaalisen sääntelyn järjestelmä muodostaa identiteettiä tuottamalla mielikuvia kotimaasta lukuisilla tavoilla – kansallismaisemina, karttoina.

Rajat voivat olla läpäisemättömiä ja totalisoivia, mutta ne voivat olla myös hyvin avoimia ja hengittäviä. Sanotaan että kansallisvaltorajojen totalisoivat vaikutukset ovat heikkenemässä globalisoitumisen myötä, Euroopan integroitua, sosialistisen järjestelmän romahtettua 1989 ja kaksinapaisen maailmanjärjestelmän romahtettua kylmän sodan päättyessä.

Tässä puheena oleva kansallisvaltoraja on Suomen ja Neuvostoliiton/Venäjän raja ennen rautaesiripun romahtamista ja sen jälkeen. Yksi rajan

avautumisen seurauksista oli, että toisen maailmansodan tuloksena evakoon joutunut Suomen karjalaisväestö saattoi nyt käydä entisillä kotipaikoillaan. Tila, joka oli 45 vuoden ajan ollut olemassa vain entisten karjalaisten kullatuissa, idealisoiduissa muistoissa, muuttui nyt osaksi havainnoitavissa olevaa todellisuutta.

Tämä artikkeli käsittelee ”juurimatkaa” Karjalaan. Se käsittelee myös sitä miten muisti ja identiteetti siirtyvät diasporassa sukupolvelta toiselle. Matkani johti minut kysymään, oliko oikeastaan kysymys matkustamisesta paikassa vai ajassa. Samalla asettuu kysymys siitä, millaisia identiteettejä oikeastaan nyt on tarjolla karjalaisille, kun muistojen kultaamasta imaginaarisesta Karjalasta on pitänyt luopua reaalisen hyväksi.

Tämä artikkeli on myös siitä, miten tilaa merkityksellistetään ja miten tätä merkityksenantoa säännellään. Tarvitseeko identiteettien todella olla territoriaalisesti määritettyjä ja tilaan ankkuroituja? Tarvitseeko menetettyjä maita valloittaa takaisin säilyttääkseen identiteettinsä?

Mikä raja? Miten merkitty? Kohta olemme jo unohtaneet, miten melkein 50 vuoden ajan Suomen ja Neuvostoliiton raja oli tarkasti kontrolloitu. Saattoivathan suomalaiset käydä Neuvostoliitossa, mutta ryhmämatkoilla, viisumissa määrätyillä alueilla ja ryhmäoppaan johdattamaa ohjelmaa seuraten. Myös neuvostoliittolaiset kävivät Suomessa Ikarus-busseillaan, ryhmissä. Venäläisten tunnistaminen Suomessa ei ollut vaikeaa – siihen oli tarjolla kokonainen kulttuuristen erojen semioottinen järjestelmä, mahorkan tuoksu, vaatteiden aivan erilainen väriskaala, naisten kampausten mallit, tukkavärit ja tupeeraukset.

Suhteessa muuhun maailmaan oli melko pitkään niin, että tehokkain tapa loukata suomalaista oli olettaa Suomen kuuluvan itäblokkiin. Kun raja ei ulkomaailman näkökulmasta ollut selkeä, meidät sekoitettiin sosialismiin, köyhyyteen ja satelliittistatukseen Neuvostoliiton valtapiirissä. Rajan läheisyys aiheutti tartunnan pelon. Pateettisesti yritimme naureskella ulkomaailman tietämättömyydelle. Omassa tietoisuudessamme maailman kuvamme suuntautui länteen ja käänsi selkensä idälle, josta emme juuri mitään tienneet. Muiden tietoisuudessa esitimme jotakin muuta.

Suomen maantieteellinen ja geopoliittinen sijainti on määrittänyt paikkaamme maailmassa rajauksena tai rajapintana suhteessa Neuvostoliittoon/ Venäjään. Kaikkein suurin salaisuus – ja kaikkein ilmeisin – on, että todellakin olemme lähellä itää, lähellä Venäjää. Vaikka tilanteet muuttuvat, ulkopoliitiikan ratkaisuja ehdollistaa edelleen tämä läheisyys – silloinkin kun

ehdollistaminen tuottaa juuri irtiottoa ja eron tekemistä tai demonstraatiota kuulumisesta Länteen.

Rajalla voi olla monia merkityksiä. Jotkut versiot Suomen geopoliittisesta asemasta esittävät mielellään Suomen sillanrakentajana Idän ja Lännen välillä, ikään kuin meillä olisi erityinen kyky välittää ja kääntää merkityksiä kulttuurista toiseen. Tällaista PR-versiota on kierrätetty lähinnä kaupallisissa tarkoituksissa. Kuitenkin harvat suomalaiset ovat olleet halukkaita opiskelemaan venäjää. Versio ei ole kovinkaan hyvin ankkuroitunut laajoihin väestöpiireihin, tai ainakin se koetaan kovin ristiriitaiseksi. Nyt kun Suomen ja Venäjän raja on myös EU:n itäraja, on tämänkin rajan merkityksiä neuvoteltu uudelleen Euroopan muutosten, integraation ja paikallistumisen, konteksteissa.

Missä menee Idän ja Lännen välinen raja? Kun sitä ei enää merkitä selkeästi rautaesiripulla, voi taas kysyä missä ”Eurooppa” loppuu, ja samalla määrittää kuka kuuluu yhteisöön ja kuka ei. Ketkä ovat Morleyn ja Robinsin termein ”yhteisöön kuulumattomia ja siten käytännössä ulkoavaruudesta” (Morley & Robins 1993, 3–6; myös Turunen 1998). Karjala jos mikä on paikka, jossa Idän ja Lännen rajanvedon ongelma on akuutisti läsnä, ja jossa jokainen merkityksellistämisen akti lankeaa Idän ja Lännen merkityserinöiden matriisiin.

Kansalliset identiteetit ovat tuotteita prosesseista joilla vähä vähältä on yhtenäistetty väestöä. Kun usein sanotaan, että suomalainen identiteetti on homogeeninen, pidetään yllä käsitystä, jonka mukaan multietnisyyden ja multikulturalismin tapahtuu aina jossakin toisaalla, ”meistä” etäällä. Tai sitten se on jotakin uutta, joka uhkaa ”meitä” tai rikastaa ”meidän” kulttuuriamme. Vahvan kansallisvaltioisen identiteetin puitteissa alueellisten identiteettien oletetaan olevan merkityksellisiä – huvittavia ja koomisia detaljeja, joilla ei ole poliittista merkitystä. Kansalliseen kaanoniin kuuluvassa Linnan *Tuntemattomassa sotilaassa* eri puolilta maata tulevien, eri murteita puhuvien ja maakuntien ”tyypillisiä luonteenpiirteitä” esittävien sotilaiden kohtalot homogenisoidaan yhdeksi versioksi, orkestroidaan puhumaan yhteisellä – tosin yksinomaan miehisellä – kansakunnan äänellä.

Jos kansallinen identiteetti siis on tulosta vähittäisestä homogenisointiprosessista, mitä oli ennen homogenisointia? Millaisia etnisyyksiä suomalaisuuteen integroitiin? Millainen oli karjalaisen identiteetin historia yhtenä näistä? Tarkemmin: millaisia olivat tai ovat tarjolla olleet karjalaisen identiteetin tarinat?

Suomalaisuuden tulkinnan etnistäminen voi olla tulella leikkimistä. Se liittyy laajempaan kysymykseen siitä, milloin erot merkitään etnisiksi ja milloin etnisuus politisoituu. Identiteettien ”balkanisoituminen” ei ole houkutteleva näkymä. Vaikka identiteettien alueellistumista onkin Suomessa tapahtunut, tämä näkymä ei ole Suomessa todennäköinen. Ja toisaalta, etnisen identiteetin tuulettamisesta voisi koitua myös jotakin hyvää.

Muistamisesta

Kun Suomi toisen maailmansodan tuloksena menetti osia alueestaan Neuvostoliitolle, näiltä alueilta siirrettiin yli 400 000, noin 10 % Suomen väestöstä (Forsberg 1995, 202–223). Näihin alueisiin kuului myös Karjalan kannas, josta äitini on kotoisin. Hän tuli Hämeeseen, jossa tapasi isäni ja he menivät naimisiin. Sitä ennen isäni oli viettänyt 5 vuotta elämästään samalla kannaksella. Palatessaan sodasta hän oli 23-vuotias. Äitini oli 20.

Siirtokarjalaiset asutettiin eri puolille Suomea. Paikoin heitä kutsuttiin ryssiksi. Kun heidän menetystään toisaalta pidettiin kansallisena tragediana, on siirtokarjalaisten assimiloitumisen sanottu kuitenkin sujuneen hyvin. Minäkään – toisen polven puoli-karjalainen – en erityisemmin ajatellut itseäni karjalaisena (myös Sallinen-Gimpl 1989 ja 1993.)

Menetetyn Karjalan kuvaa välittivät minulle ”tavarat” ja ”puhe” – vanhempieni häälahjaksi saama kuvakirja, perhealbumin kuvat, joissa sukulaiset poseerasivat kameralle aurinkoisilla rannoilla polkupyörään nojaten, kukkamekot päällä. Tarinoita sukulaisista ja entisistä naapureista kerrottiin vilkkaasti. Niin häissä kuin hautajaisissakin tolkkuttoman puheliaat ja iloiset karjalaiset käänsivät päälle karjalan murteensa heti toisensa nähdessään. Kun tilaisuuden muisto alkoi haaleta mielessä, he käänsivät päälle ”normaalin” suomen puhekielen. Muita suomalaisia puheliaampien ja ilomielisempien karjalaisten parissa hautajaisetkin lopulta tuntuivat kääntyvät nauruksi ja iloksi toisten tapaamisesta.

Sodanjälkeinen kuva menetetystä Karjalasta esitettiin ihannoituna. Se oli kuva vihreästä ja rikkaasta maasta, jossa linnut lauloivat ja aina oli kesä. Se oli menetetty koti, josta tätini loppuelämänsä ajan näki unia. Minulla on vieläkin tallella kansakoulun toisella luokalla saamani kuvitettu Suomen kartta. Se koottiin valmiille pohjalle pala palalta, tavoitteena samalla opettaa säästäväisyyttä tai jotakin muuta hyvää asiaa. Vasta paljon myöhemmin tajusin, että samalla oppimani ja sisäistämäni ”Suomen kartta” olikin erilainen kuin se kartta, jonka äitini oli oppinut koulussa. Kun maan rajat

kartalla näyttäytyivät luonnollisina ja ikuisina, ei tullut mieleenkään, että ne olisivat todella muuttuneet vain yhdestä sukupolvesta toiseen.

Silti mekin tiesimme, että rajan takana oli jotakin. Melko suosittukin kirjallinen genre käsitteli Suomen sotatoimia toisen maailmansodan aikana. Sotakirjallisuus oli suosittua veteraanien keskuudessa, mutta kyllä sitä muutkin lukivat – minäkin. Osa siitä oli dokumentaarista. Siinä taisteltiin uudestaan samoja taisteluja kuin sodan aikana. Esitettiin kartoilla suomalaisten joukkojen liikkeitä Summassa tai Ihantalassa. Tiesin, että ne paikat olivat jossakin rajan takana, mutta en olisi osannut sijoittaa niitä kartalle. Ne olivat olemassa mielikuvissani kirjojen, karttojen tai elokuvien välittämänä, mutta eivät ankkuroituneina mihinkään erityiseen paikkaan.

Sodan jälkeen monenlaiset julkaisut rakensivat uudelleen mielikuvia menetetyistä Karjalasta. Kirjoitettiin paikallishistorioita. Kerättiin vanhoja valokuvia ja julkaistiin kirjoja. Jokaikaisen pitäjän diasporinen paikallisyhdistys keräsi entisten asukkaiden elämäkertoja. Diaspora-karjalaisten keskuudessa suosittuja julkaisuja olivat satoja sivuja pitkät luettelot, joissa listattiin kaikki tietyllä alueella tai tietyssä kunnassa olleet talot ja kaikki siellä asuneet perheet, sellaisina kuin ne olivat olleet ennen sotaa. (Kiuru 1981; Henttonen 1984; Anttonen 1988; Vanhanen 1993; Anttila 1994; Vanhanen 1996)

Tämä ensyklopedinen aktiviteetti edellytti jokaisen paikan ja maapalan haltuunottoa. Ehkä se on ollut hyödyllistä ensimmäisen sukupolven siirtolaisille keinona rakentaa sisäinen kartta menetetyistä kohteesta, dokumentoida ja ehkä korjata muistin aukkoja ja vääristymiä, keinona luetteloida jokainen ihminen niin ettei ketään unohdeta. Toisen sukupolven karjalaisen näkökulmasta, joka ei koskaan ollut nähnyt koko paikkaa, paikkojen ja ihmisten autenttinen identifioiminen näytti aika pakkomieltiseltä toiminnalta. Menetetyn maan yksityiskohtainen uudelleenrakentaminen oli kuin menneen yhteisön jälkikäteistä keksimistä ja tuottamista aritmeettisin termein.

Huolimatta kaikesta menneiden paikkojen rekonstruointiin tähänneestä toiminnasta eivät ensimmäiset Karjalan kävijät rajan avauduttua tienneet, mitä odottaa. Mitä he näkisivät? Miten he suunnistaisivat tässä maastossa joka nyt heidän näkökulmastaan oli erämaata? Sodan jälkeen kannaksen kartoista oli tullut eräänlaista Samizdat-kirjallisuutta, jota salaa levitettiin kädestä käteen. Menettyjen alueiden sotaa edeltäneet kartat oli pitänyt luovuttaa Neuvostoliitolle osana rauhansopimusta. Nyt myös ensimmäiset

viralliset kartat olivat sotaa edeltäneiden karttojen uusintapainoksia. Uusien juurimatkaileijoiden käyttöön tarvittiin karttoja, mutta niiden tuottaminen oli aluksi varsin ongelmallista. Kesti joitakin vuosia ennen kuin ”ajanmuksaisia” karttoja pystyttiin julkaisemaan yhteistyössä venäläisen osapuolen kanssa (Haltia 1998; Kempainen 1992; Jaatinen 1997)

Ensimmäiset Karjalan kävijöiden piirissä levinneet kartat olivat ryytisiä valokopioita kartoista, joissa kaikki nimet olivat venäjäksi. Siellä missä joskus oli jokin erityinen paikka, ehkä kylä, ei nyt ollutkaan mitään. Sen sijaan uusia ”paikkoja” oli ehkä ilmaantunut vanhaan tilaan. Nimien venäläistäminen oli toteutettu Karjalan kannaksella hallinnollisella päätöksellä vuonna 1948. (Haltia 1998, 12). Kun suomalaisen väestö oli siirretty, uusia ihmisiä Neuvostoliiton eri osista muutti kannakselle. Vanhoja suomalaisia nimiä ei ”käännetty” venäjäksi vaan keksittiin uusia nimiä. Paikkoja nimettiin uudestaan tai niitä muutettiin epä-paikoiksi. Karjalan kannaksen historia kirjoitettiin uudestaan venäläisestä näkökulmasta. Uudella väestöllä ei ole tietoa aikaisemmasta suomalaisesta väestöstä heidän uudessa kotipaikassaan. Viipurin kaupunkiakin kutsuttiin historian kirjoissa ja yleisessä tietoisuudessa ”vanhaksi venäläiseksi kaupungiksi” (Haltia 1998; Haltia 1998 b).

Matka menetettyyn paratiisiin?

Rajan avauduttua muutoksen jälkeen vuonna 1989 molemminpuolinen liikkumisvapaus lisääntyi. Melkein 50 vuotta sitten emigroituneet karjalaiset saattoivat nyt käydä kotipaikoillaan.

Toukokuussa 1997 äitini ja minä teimme matkan takaisin Karjalaan. Tilausbussimme lähti matkaan Hämeestä hyvin aikaisin aamulla ja pääsi perille Vuoksenrantaan suunnilleen keskipäivällä. Raja ylitettiin jo aikaisin aamusta. Kun bussi lopulta pääsi sukumme kotikylään vanhimmat matkustajat alkoivat tunnistaa paikkoja. ”Tässä asui se-ja-se perhe.” ”Tästä näkyi niitten talolle.” ”Tässä oli sen-ja-sen kauppa tai navetta.” Oli melkein kilpailua siitä, kuka muistaisi eniten ja pystyisi parhaiten tunnistamaan paikat, tiet ja talot entisessä kylässä. Väiteltiin ja neuvoteltiin siitä tai tästä paikasta ja tämän tai tuon kotitalon sijainnista. Kiistely jonkin sillan tarkasta sijainnista jatkui jälkeenkin päin, kun matkalaiset myöhemmin soittelivat toisilleen tai kertoivat matkasta muille, kotiin jääneille.

Miten paikan voi tunnistaa jos se on muuttunut täydellisesti? Tiet olivat ehkä samoissa paikoissa, mutta huonossa kunnossa ja metsittyneet. Oli vielä peltoja vaikka eivät enää viljelyksessä, ja metsiä vaikka eri näköisiä kuin

ennen. Jotkut merkit maisemassa kertoivat vielä sodasta joka oli loppunut 50 vuotta sitten. Paljon mainostettujen kukkaniittyjen ja tuomilehtojen seasta löytyi entisiä juoksuhautoja. Jokin bunkkeri ja kivistä tehty puolustuslinja merkitsi vielä jotakin entiseksi käynnyttä historiallista rajalinjaa.

Vain joillakin matkustajista oli muistoja kylän entisestä tilallisesta järjestyksestä. Paikkojen merkitysten muistaminen oli tietenkin mahdollista vain sille sukupolvelle, joka oli nuoruudessaan asunut Karjalassa. Tällä ensimmäisellä sukupolvella näytti olevan loistava kyky kartoittaa maasto ja suunnistaa tilassa, jossa ei näyttänyt olevan mitään. Näytti siltä kuin heitä olisi ohjannut virtuaalinen kartta, jolta ei odotettukaan mitään kykyä edustaa tai esittää mitään todellisuutta. Kartta, joka ei viitannutkaan mihinkään paikkaan tai territorioon.

Tuo ”ei-mitään”, tilan tyhjiys, antoi suomalaisille myös mahdollisuuden suunnistaa Karjalan metsissä oikeastaan näkemättä tai tajuamatta, että nyt tämä olikin jonkun toisen paikka. Menneiden muistojen tuottama virtuaalinen kartta antoi mahdollisuuden olla näkemättä niitä venäläisiä ihmisiä jotka asuivat alueella. Olihan siellä kuitenkin venäläinen kylä.

Vaikka melkein kaikki rakennukset olivat tuhoutuneet, entinen kyläkirkko oli vielä paikallaan, vaikkakin pahasti raunioituneena. Suomalaiset kotiseutumatkailijat olivat järkyttyneet kirkon kunnosta ja alkaneet siivota sitä. He olivat laittaneet oviaukon eteen rautaportin niin, ettei kuka tahansa pääsisi sisään, rakentaneet lautaparruista saarnastuolin ja koristelleet kirkkoa koivunoksilla. Omilla pienillä tavoillaan he olivat alkaneet ottaa uudelleen haltuun kirkkoa omana symbolisena paikkanaan.

Äitini lapsuuden kodista ei ollut paljoakaan jäljellä. Perustusten jälkiä kivikasoina, kuoppa maastossa sillä kohtaa, missä talo oli ollut, kaivon kansi lähteen päällä, keinun yläpuu kahden männyn välissä. ”Karjalan kysymykseen” – kysymykseen siitä pitäisikö Karjalan kannas palauttaa Suomelle – äidilläni oli tapana sanoa: ”Ei – ei siellä ole mitään”.

Versioita karjalaisesta identiteetistä – tilallisia vai virtuaalisia?

Henkilökohtainen ja hyvin emotionaalinen kokemukseni matkasta takaisin Karjalaan äitini kanssa on ollut hyvin samanlainen kuin tuhansien muiden. Viimeisen kymmenen vuoden aikana, kun raja on ollut avoin, juurimatkoista on tullut hyvin suosittuja ja tuhannet diasporakarjalaiset ovat käyneet entisillä kotipaikoillaan Karjalan kannaksella. Näillä matkoilla ensimmäinen, itse Karjalassa syntynyt sukupolvi, on välittänyt muistojaan ja koke-

muksiaan toiselle ja kolmannelle sukupolvelle. Nyt kotiseutumatkailijat ovat yhä useammin ihmisiä, joilla ei ole ”omia” muistoja tai kokemuksia siitä paikasta/tilasta. Heidän kokemuksensa Karjalasta ovat ”toisen käden” kokemuksia.

Kotiseutumatkoista kerrotut kertomukset ovat syvästä henkilökohtaisuudesta huolimatta hyvin samanlaisia. Ne kerrotaan samoin tavoin ja seuraavat samaa kerronnallista kulkua (Kotitie 1995; Heikkinen 1998, 4; myös Sihvo & Sallinen 1990). Kuitenkaan ei ole varmaa mikä näiden kertomusten merkitys lopulta voisi olla. Miten ne olisi asetettava kontekstiin?

Miten kadotetun paratiisin merkitys muuttuu kun lopulta nähdään mitä siellä on? Ilmeinen seuraus on demystifikaatio. Lapsuuden muistojen menetetty maa osoittautuu siksi mikä onkin – muistoiksi. Toki toinen seuraus voi olla halu saada Karjala takaisin ja territorio uudelleen omaan hallintaan.

Karjalan palauttaminen on ollut suomalaisen ulkopoliittikan ikivihreä kysymys sodasta lähtien. Pitkään Karjalasta puhuminen oli poliittisesti epäviisasta. Nyt Karjalasta voi ehkä puhua ilman että puhuja leimautuu revansistiseksi pähkäpääksi. Mieliapiteet vain vaihtelevat.

Karjala on kautta vuosikymmenten ollut myös oleellinen osa kansallista kertomusta, suomalaisen nationalismin kulmakivi ja rajanmerkitsijä. Se on ollut menneiden nationalististen tunteiden pakastin. Karjala on myös olutmerkki. Pullon etiketissä ovat vastakkain samat kynnärpäät ja käsivarret, jotka ainakin jo vuodesta 1562 ovat symboloineet idän ja lännen kohtaamista. Sankarillisen maskuliinisuuden ikonografia on edelleen mainostajan käytettävissä ja se voidaan ottaa käyttöön kansallisessa juhlinnassa.

Suomalaisen kansallisvaltion rakennusprojektin varhaisina vuosina 1800-luvun loppupuoliskolla Karjalalle annettiin merkityksiä suomalaisuuden ”alkukotina”. Sieltä tulivat fenno-ugrit sille alueelle, jota nyt kutsutaan Suomeksi. Se oli ”alkuperäisen” kulttuurin paikka, jota moderni ei vielä ollut turmellut. Paikka, jossa etno-tieteilijät saattoivat ”elää kuin pellossa” omalla ”kentällään”.

Oltuaan nimenomaan muistelun ja toiveikkaan kaihon nostalginen topos, runon ja laulun maa, Karjala säilyi eksoottisena vielä sodan jälkeisinä suljettujen rajojen vuosina. Harvinainen kävijä sai ilman muuta valtuutuksen ja auktoriteetin dokumentoida ja välittää tarinaa ihmeellisestä matkastaan rajan taakse, jonne toiset eivät päässeet. Silloinkin kun tarkoituksena oli kuvata Neuvosto-Karjalan senaikaista ”todellisuutta”, jo ennalta määrittynyt aiheen eksotisoituminen muutti Karjalan myytiksi – tai myö-

hemmin kitshiksi (Ripatti 1985; Nieminen 1988; Lindstöm 1979; Haataja & Lintunen 1990). Rajan takaa suomalaiset löysivät eksoottis-etnisen Toisensa, oman alitajuntansa, pohjattoman rikkaan semioottisten merkitysten lähteen.

Karjalalla on kuitenkin muitakin olomuotoja kuin suomalaisuuden rajanmerkitsijän tehtävät. Rajan takana on toinen Karjala, Karjalan tasavalta, Venäjän periferia-alue, jossa osa väestöstä puhuu suomea tai karjalan kieltä ja joilla on omat kulttuuriset instituutionsa. Karjalan tasavallassa asuva karjalainen väestö taistelee olemassaolostaan, kielensä ja kulttuurinsa puolesta. Jotkut ajavat voimakkaasti karjalan kielen kodifioimista omana kielenään – ikään kuin kansallisvaltion rakentamisen projekti aloitettaisiin alusta uudestaan juuri kuten muutkin kansakunnat ovat tehneet. Aletaan voimistaa omaa identiteettiä – juuri kun väestö on vähenemässä ja varsin hajallaan.

Tämä Karjala on jäänyt suomalaisille melko näkymättömäksi. Mutta myös toisin päin: venäläistä keskustelua Karjalan palautuksesta ei juuri ole. Kun venäläinen historian kirjoitus ei näe Karjalaa missään mielessä suomalaisena, ei keskustelulle ole pohjaa. Rautaesirippu on estänyt näkemästä rajan toiselle puolelle – ja toiselta puolelta toiselle.

Rajan molemmin puolin tuotetut Karjala-versiot, venäläinen ja suomalainen, eivät sovi yhteen. Sen lisäksi on kuitenkin vielä ”monen Karjalan ongelma” (Heikkinen 1996, 16), joka ilmenee tavoissa nimetä paikkoja jo paljon ennen tätä vuosisataa, aikaisemmissa historian versioissa. Niissä Karjala on ennenkin edustanut diffuusaa maantieteellistä aluetta, joka suunnilleen koostuu Karjalan kannaksesta, Laatokan Karjalasta, Raja-Karjalasta ja Petsamosta. Kaikkea tätä kutsutaan usein Karjalaksi ilman tarkempaa maantieteellistä referenttiä. Näiden karjalaisten kesken ei koskaan ollutkaan selkeää yhteistä identiteettiä. Suomen ja Venäjän välillä Karjala nimettiin toiseksi tai toiseksi, näkökulmasta riippuen (Heikkinen 1989). Monenlaiset poliittiset projektit molemmin puolin rajaa yrittivät venäläistää tai suomalaistaa Karjalaa eri aikoina (Haltia 1998). Karjalan territorion rajat ovat siis jo kauan olleet täysin kiistanalaiset (Hämynen 1994, 17–27).

Myös Karjalan nimeämisen suhteen on siis ollut huomattavan paljon epävakautta ja vaikeutta päättää mistä versiosta puhutaan. Heikkisen (1996, 34) mukaan. Muutoksessa on kysymys siitä, että koko monien Karjaloiden kenttä on alkanut muuttua, eikä kysymyksessä ole vain kahden rajantakaisen institutionaalisen Karjalan purkautuminen. On tullut entistä vaikeam-

maksi etsiä ja löytää yhtenäisiä versioita karjalaisista identiteeteistä. Rajan höllentyminen ja rautaesiripun häviäminen on tehnyt mahdolliseksi havaita myös rajantakaisia Karjalaita ja historiallisia Karjalaita. Voidaan myöntää, että Karjala on aina ollut kiistanalainen alue, jossa rajalinjat vaihtuivat ja kulttuuriset vaikutukset sekoittuivat.

Eikä loppujen lopuksi ole mitään erityistä siinä, että karjalainen väestö on jakautunut kahteen kansallisvaltionrajan jakamana. Heikkinen huomauttaa, että on päinvastoin varsin vaikeaa löytää rajaa, joka ei jakaisi kahteen jonkin etnisen ryhmän kotipaikkoja tai -maita (Heikkinen 1989, 367). Vaihtuvien rajojen ja pakolaisuuden kokemus on, vaikkakin kullekin kansalle aivan omakohtainen ja ainutlaatuinen, lopulta kuitenkin melko universaalisti jaettu kokemus.

Uusiakin versioita Karjalasta on alkanut esiintyä. Uudenlaista rajanylitysliike(nne)ttä, kehitysapua, taloudellista yhteistyötä ja yritystoimintaa nousee Karjalan määrittämisestä molemmiin puolin rajaa yhdistyvänä alueena (Tykkyläinen 1995; Saarelainen 1994; Kortelainen 1997). Uusia EU-rahoitteisia projekteja on perustettu tukemaan raja-alueen tutkimusta ja yhteistyötä. Merkkejä rajantakaisen toisen huomioonottavista näkökulmista esiintyy esimerkiksi uusina turistioppaina, jotka valmistavat matkustajaa siihen mikä rajan takana kohtaa ja miten se tulisi tulkita. Kahta versiota Karjalasta sovitetaan yhteen esimerkiksi kääntämällä takaisin 1940-luvulla venäläistettyjä nimiä (Sellainen on Viipuri, 1993; Kempainen 1992).

Rajan oltua avoin jo kymmenisen vuotta Karjalan näkeminen on muuttunut tunteilla ladatusta myyttisestä kokemuksesta lähemmäksi tavallista turistimatkaa. Juurimatkaajat ovat kiinnostuneet muistakin paikoista kuin siitä alkuperäisestä kotipaikasta. Karjala on kiintoisa muistakin syistä. Tosin Karjalan tuottaminen uutena brändinä ei ehkä aina ole ollut helppoa. Kysyttäessä mitä ”nähtävyyksiä” tai ”turistikohteita” ”minun” kotipaikkani Vuoksenranta saattaisi tarjota, pitäjähdistys pystyi nimeämään muutaman arkeologisen paikan, kivikauden aikaisen kylän tai paikan, josta oli löytynyt 9000 vuotta vanhan kalaverkon jäänteet (Jaatinen 1997, V–VIII, 50–51). Aivan kuten myöhempienkään vuosien ”nähtävyydet”, ne eivät siltikään olleet ”siellä”, paikan päällä tarkasteltavissa.

Realistisessa ulkopoliittisessa puheessa puhe Karjalasta määrittyi väistämättä puheeksi palasesta tilaa, joka oli luovutettu Venäjälle toisessa maailmansodassa (eikä esimerkiksi tilaksi jonka olisivat rajanneet vuosien 1323, 1595 tai 1809 rauhansopimukset) (Kirkinen 1976). Tässä puhumossa puhe

Karjalasta koski väistämättä territoriota ja samalla muodosti puheaktin, joka vertautuu raja-alueen maamiinoinhin kävelemiseen. Territoriaalisen realismin puhumo määrittää etukäteen puhumisen tavat juoksuhautilogian termein. Sen kautta aktivoituu tarve kontrolloida territoriota – ja jättää muut hahmottamisen mahdollisuudet näkemättä.

Minun toisen polven diasporinen karjalaisuuteni ei tarvitse territoriaalista ankkuria. Se ei ole riippuvainen tilan kontrollista. Vaikka tilan sääntely on rakenteistanut versioita Karjalasta, tila luonnollisena faktana ei kuitenkaan määritä niitä merkityksiä joita Karjala saa. Karjalaisuus rakentuu mentaalisenä tilana, käytännöissä, jotka välittävät karjalaista identiteettiä sukupolvelta toiselle, perhealbumissa, erilaisissa kirjallisissa genreissä, kerrotuissa kertomuksissa, häissä ja hautajaisissa, joissa perhettä ja sukua aina välillä ylläpidetään, mutta myös jatkuvasti muutetaan ja muovataan. Paikkakuntainen identifikaatio voi olla vahva myös diasporassa. Aina kun sanon että äitini on Karjalasta ihmiset kysyvät, mistä sieltä. Silti tiedän, että se kylä on olemassa vain virtuaalisessa todellisuudessa.

Jos siis identiteetit ovat paremminkin virtuaalisia kuin spatiaalisia, on hyvät perusteet perustaa uusia ja entistä kekseliäämpiä karjalaisia identiteettejä. Ehdotan ainakin seuraavia:

- Kosmopoliittinen karjalaisuus, jota voisi edustaa esimerkiksi ”maailmanmusiikkia” esittävä Värttinä.
- Karnevalistinen karjalaisuus, jota esittäisi esimerkiksi Leningrad Cowboys, Lännen ja Idän väliin sijoittumisen travestia.
- Karjala monikulttuurisena urbanismina: historian versiot jotka kuvaavat Karjalan ja etenkin Viipurin monikulttuurisena ennen rautaesiripun lankeamista. Karjala ”sulatusuunina”, kuten Suomikin – monenlaisten ihmisten kokoontumiskohtana ennemmin kuin etnisesti puhdistettuna tilana.

Hukassa tilassa vai ajassa?

Viipurin torilta ostamani Karjalan kartta nimeää paikat sekä suomeksi että venäjäksi. Kartta on painettu suomalaisten juurimatkaileijoiden tarpeisiin, kohtaamaan heidän odotuksensa siitä, mikä on merkittävää. Sen ovat painaneet venäläiset, jotka huomasivat tämän erityisen markkinaraon olemassaolon, todellisen karttojen tarpeen (keskustelu Martti Haltian kanssa 22.7. 1999). Kun aikaisempi venäläinen historiankirjoitus tuotti Karjalan historian selvästi ja kiistatta venäläisenä, tämän voi kai tulkita venäläisenä

vastaantulona suhteessa suomalaiseen näkökulmaan.

Paikan nimet on siis kirjattu kahdella kielellä. Mutta myös kaksinainen temporaalisuus on kirjattu karttaan merkitsemällä, missä suomalaisia ”paikkoja” oli ennen mutta sittemmin tuhottu, tai missä ne olivat ja vielä osaksi ovat. En tiedä varmasti näyttääkö kartta missä venäläisiä paikkoja nyt on, missä ihmiset elävät ja mikä heidän kannaltaan lasketaan ”paikaksi”.

Kartan temporaalinen lukeminen saattaisi selittää kotiseutumatkailijoiden ihmeellisen kyvyn ylittää raja ikään kuin myyttiseen vieraaseen territorioon ja yhä edelleen pyrkiä symbolisesti valloittamaan ja ottamaan uudelleen haltuun tuon tilan. Voida kävellä metsissä ja omien muistojen vanhoissa maisemissa ikään kuin nykyistä aikaa ei olisi olemassa, vain maiseman muodostama näyttämö, joka muistuttaa vanhasta paikasta, tavallisten aikakoordinaattien ulottumattomissa. Muisti ohjaa mitä näet ja et näe.

Kartallani kulkee myös monta rajalinjaa ”Suomen” ja ”Venäjän” välillä, yksi vuodelle 1323, toinen vuodelle 1595, ja kolmas vuodelle 1811. Rautaesiripun nimitys ei siis kuulosta historiallisesti sopivalta kuvaamaan rajaa, jota on siirretty moneen kertaan.

Karjalassa tila on kelluva merkitsijä ja monta aikaa on samanaikaisesti läsnä. Monimerkitysisyys ja vaikeus määrittää Karjalaa aktivoi aikakoneen, jolla tulkitaan näkyvän todellisuuden sitä ”ei-mitään”. ”Siellä ei ole mitään”, ja silti äärettömästi merkityksiä.

Kun aikakone antaa ensimmäiselle sukupolvelle mahdollisuuden ”palata” ja muistaa lapsuuttaan, matkat itsessään alkavat tuottaa uusia ja vaihtelevia käsityksiä tilasta. Perhealbumin kuvat voi mielessään neuvotella yhteen varsinaisesti nähdyn jätetään kanssa.

Matkan kautta aloin nähdä itseni etnisenä. Nyt kun olen tajunnut etnisen identiteettini, minusta näyttää, että suomalaisuus, jota aikaisemmin pidettiin monoliittisena identiteettinä – koostuikin kaikenlaisista etnisyyksistä. Kukin ”meistä” onkin puoliksi sitä, neljänneksen verran tätä, ja muutaman prosentin jotakin aivan outoa. Tästä ei saa kokoon territoriaalisen purismin perustelua.

Vanhojen, jo pittoreskeiksi ja huvittaviksi mutta poliittisesti merkityksettömiksi eroiksi muuttuneiden etnisyyksien aktivointi voi tehdä meistä rikkaampia ja johtaa kulttuuristen erojen juhlintaan. Mutta se voi johtaa myös sotaan. Itäisen Euroopan läpi kulkenutta etnisyyksien aktivointia voi pitää taantumuksellisena jos myös vapauttavana. Jos on hukassa ajassa, voi haluta kansallisvaltiotilan stabilointia. Kun EU laajenee itään, ”me” emme

ole ainoita, jotka kyselevät näitä kysymyksiä. Mutta kun katson ajan ja tilan merkitysten risteilyä Idän ja Lännen välissä, minun täytyy muistaa tämä: vaikka minun karjalaisuuteni on virtuaalista, Vuoksenrannassa nyt asuvan venäläisimmun hengissä pitävä kasvimaatilkkku on kovin todellinen.

Lähteet

- Anttila, Risto 1994: *Laatokan Karjala, Kadotettua kauneutta*. Humpmila: KR-kirjat.
- Anttonen, Pertti 1988: *Kilppeenjoki* (Kilppeenjoen entisten asukkaiden kokoamasta aineistosta toimittanut PA), Pieksämäki: Kilppeenjoen kirjatoimikunta.
- Forsberg, Tuomas 1995: 'Karelia', teoksessa Forsberg, Tuomas (ed.) *Contested Territory. Border Disputes at the Edge of the Former Soviet Empire*, Aldershot: Edvard Elgar, 202–223.
- Haataja, Lauri & Lintunen, Matti 1990: *Karjala-Nostalgia*, Helsinki: WSOY.
- Haltia, Matti 1998: 'Venäläisten käsityksiä Karjalasta', Helsingin yliopisto, Renvall-instituutti.
- Haltia, Martti 1998b: 'Karjalan historiasta kerrotaan nykyasukkaille heidän omalla kielellään', *Karjala*, 7 toukokuu 1998.
- Heikkinen, Kaija 1989: *Karjalaisuus ja etninen itsetajunta*, Joensuu: University of Joensuu.
- Heikkinen, Kaija 1996: 'Suomen karjalaisten identiteetti ja sen alueellinen konteksti', teoksessa Hakamies, Pekka (toim.) *Näkökulmia karjalaiseen perinteeseen*, Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 13–35.
- Heikkinen, Kaija 1998: 'Paikan topografiaa. Paikka fyysisenä ja paikka merkityksinä', *Informaatio* 2/1988 (86), 4–7
- Henttonen, Antti 1985: *Muistojen kultainen Karjala*, Jyväskylä: Gummerus
- Häkli, Jouni 1996: 'Borders in the Political Geography of Knowledge', teoksessa Landgren, Lars-Folke & Häyrynen, Maunu (eds.) *The Dividing Line. Borders and National Peripheries*, University of Helsinki, Renvall Institute, Publications Nr 9, 9–16.
- Hämynen, Tapio 1994: 'Mikä Karjala?' teoksessa Heikkinen, Antero, Hämynen, Tapio & Sihvo, Hannes (toim.) *Kahden Karjalan välillä, kahden riikin rintamalla*, University of Joensuu, Studia Carelica Humanistica.
- Jaatinen, Martti 1997: *Karjalan kartat*, Helsinki: Tammi/Karjalan Liitto.
- Kemppinen, Hilikka (toim.), *Karjala, Matkaajan aakkoset*. Helsinki: Orient Express.
- Kirkinen, Heikki 1976: *Karjala taistelukenttänä, Karjala idän ja lännen välissä II*, Helsinki: Kirjayhtymä.

- Kiuru, Paavo 1981: *Ihmisiä Laatokan maisemissa*, Lohja: Karas-Sana.
- Kortelainen, Jarmo 1997: 'Crossing the Russian Border: Regional Development and Cross-Border Cooperation in Karelia'. University of Joensuu, Department of Geography, Publication Nr 3. (TMR Course Report).
- Kotitie, Kaisu 1995: "*Hypihän ettet ala juurtumaan*", University of Helsinki, Department of Folklore.
- Lindström, Juhani 1979: *Karjala tänään*, Porvoo: WSOY.
- Morley, David & Robins, Kevin 1993: 'No Place Like Heimat: Images of Home(land) in European Culture', in Carter, Erica, James, Donald & Squires, Judith (eds.) *Space and Place, Theories of Identity and Location*, London: Lawrence & Wishart.
- Nieminen, Markku 1988: 'Vuokkiniemi ennen ja nyt, Kulttuurimatkailua Seesjärven Karjalaan' (Kalevassa julkaistuja artikkeleita, heinäkuu 1988).
- Paasi, Anssi 1996: *Territories, Boundaries and Consciousness. The Changing Geographies of the Finnish-Russian Border*, Chichester: John Wiley.
- Rancken, A.W. & Pirinen, Kauko 1949: *Suomen vaakunat ja kaupunginsinitit*, Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Ripatti, Aku-Kimmo 1985: 'Kävin Kalevalan mailla', (Kokoelma Kalevassa julkaistuja artikkeleita).
- Saarelainen, Pertti 1994: 'Karjalan tutkimus tänään', University of Joensuu, Institute for Research on Rural Areas.
- Sallinen-Gimpl, Pirkko 1989: 'Karjalainen kulttuuri-identiteetti', teoksessa Korhonen, Teppo & Räsänen, Matti (toim.) *Kansa kuvastimessa*, Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 209–226.
- Sallinen-Gimpl, Pirkko 1993: 'Karjalaisuus suomalaisuuden osana', teoksessa Korhonen, Teppo, *Mitä on suomalaisuus*, Helsinki: Suomen Antropologinen Seura, 135–160.
- Sellainen on Viipuri. Viipuri ja Karjalankannas venäläisin silmin*, 1993, Viipuri: PolyPlan.
- Sihvo, Hannes & Sallinen, Kari 1990: *Karjalani*, Joensuu: Karjalaisen kulttuurin edistämisseuratiö
- Turunen, Ari 1998: 'Suomi Euroopan maantieteessä', teoksessa Keränen, Marja (toim.) *Kansallisvaltion kielioppi*, Jyväskylä: SoPhi.
- Tykkyläinen, Markku (toim.) 1995: *Russian Karelia – An Opportunity for the West*. University of Joensuu, Human Geography and Planning, Occasional Papers Nr 29.
- Vanhanen, Tatu (toim.) 1993: *Vuoksenrannan mennyt maailma*, Jyväskylä: Vuoksenrannan Pitäjäseura
- Vanhanen, Tatu (toim.) 1996: *Karjala, sua ikävöin, Vuoksenrantalaisten muistojen kirja*, Jyväskylä: Vuoksenrannan Pitäjäseura

Keskustelu Martti Haltian kanssa 22.7.1999

Gesellschaftin vastaisuudet ja sotakiikko

Klaus Sondermann

OSA I: HUOMIOITA AJANKOHTAISISTA ILMIÖISTÄ

”Die vielen alten Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.” (Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*)

”Da es sich jedoch um ihre Auferstehung handelt, so bleibt vollends nichts übrig, als Gefühlen gerecht zu werden, die alle messianische Inbrunst symbolgläubiger Vorzeit hinter sich lassen.” (Karl Kraus, *Dritte Walpurgisnacht*)

In vino veritas

Helsingin Sanomat kertoo lauantaina 23.5. 2002 ensimmäisellä seitsemällä sivullaan mm. seuraavaa. Kaupalliseen propagandaan varatulla sivulla julistetaan viininjuonnin kasvua sanomalla, että ”Suomi juo yli 1.000 000 pulloa ’Condea’ vuodessa”. Sivulla kuusi näytetään kuva kahdesta eduskunnan edessä seisovasta hahmosta, jotka kantavat kylttiä *Suomi vs. Greenpeace 5:0* ilmaistakseen Suomen voiton eduskunnan ydinvoimääänestyksessä. Sivulla 7 pääsee esiin TT:n silloinen toimitusjohtaja Johannes Koroma, joka selittää: ”Myönteinen ydinvoimapäätös vähentää merkittävästi suurta laskua, joka lankeaa Suomen maksettavaksi Kioton pöytäkirjan noudattamisesta”.

Ydinvoimaurheiluseura Suomen selkävoitto vastustajastaan tuo siis *homo oeconomicus-Suomelle* lisää rahaa, jonka ideaalinen kokonaisjuoja Suomi voisi sitten käyttää henkevämpiin juomiin. *In vino veritas*.

Suomessa tällaiset kyseenalaistamattomat käsitteiden käyttötavat ovat tavanomaisia. Kolmelle *Suomelle* on lisäksi yhteistä retoriikka, jolla koko joukko yhteiskunnallisia toimijoita, toimintoja ja niiden välisiä suhteita tihennetään yhdeksi subjektiksi. Viininjuoja *Suomi* on kenties vielä ymmärrettävissä näennäisen harmittomaksi tekniseksi termiksi, jolla ilmaistaan koko alkoholiasiakkaiden joukkoa. Tämä harmittomuus ei kuitenkaan koske talous- ja valtiotuhjeiksi *Suomea*, joka täyttää kansainväliset velvoitteensa. *Suomi*, joka kukistaa kansainvälisen järjestön nimeltä Greenpeace, määritty olennaisesti jo kansalliseksi *meiksi*, jotka voittavat kansainvälisen toisen.

Suomi-nimisen kollektiivisubjektin määrittelyvalta yhteiskunnallisiin ja poliittisiin kokemustodellisuuksiin koskee käsitykseni mukaan niiden tavanmukaista ja julkista kyseenalaistamattomuutta. Tähän sisältyy mahdollisuus tihentää tällaiset kyseenalaistamattomat ilmot kuvitelluiksi yhteisöiksi, mikä sujuu parhaiten muodostamalla oletettuja ystävä–vihollinen-ratkaisuja.

Kuolleiden kultti

Kansakunta ja muut sen kaltaiset kuvitellut yhteisöt ovat paljolti nekrofiilejä laitoksia. Kuulemma on olemassa myös henkilöitä, jotka pontevasti uskovat siihen, että Elvis on vielä elossa. He ovat vain erityinen muunnos tähdenpalvojista, joiden idoli on muuttunut katoamattomaksi figuuriksi. Tällainen kuolleen kultti ei ole yhteiskunnallis-poliittisesti kovinkaan kiintoisa. Kuolleen kultti Pim Fortuynin, vaalikampanjan aikana murhatun hollantilaisen 'protestipoliitikon' ympärillä on aivan eri asia. Jo eläessään ja käydessään vaalikampanjaa Pim Fortuyn oli jännittävä hahmo. Se, mitä hänen murhansa jälkeen tapahtui, on vielä merkillisempää, levottomuutta herättävää sekä tilannetta kuvaavaa. Hollantilaiset äänestäjät – siis tilapäispoliitikot – antoivat massoittain ja innoittuneina väitetyn (protesti)äänensä kuolleelle. Mutta kuka valitsee kuolleen, hän äänestää konkreettisesti tyhjän tuolin puolesta ja symbolisesti yksilöllisyyttä, yksilön korvaamattomuutta vastaan.

Jokaisen poliittisen liikkeen ja hallitsemisen muodon tulee varautua tuottamaan jatkuvuutta, joka ulottuu yksilön kuolevaisuuden yli. Se, mitä Hollannissa tapahtui, on joka tapauksessa merkillistä ja kuvaavaa. Valittu vainaja oli ottanut tehtäväkseen haastaa olemassaolevat instituutiot ja asettaa oman karismansa vastapainoksi konsensuaalisille menettelyille.

Näin hän oletti auttavansa voittoon sen mitä piti korkeampana totuutena, muka laiminlyödyn *kansan tahdon*. Hollantilainen homo-intellektuelli tuo näyttämölle itsensä ja oman karismansa *vox populin* ilmauksena. Hän muuntuu kuolemansa jälkeen suurten joukkojen valitsemaksi kummitukseksi. Tämä kummitus liikkuu erilaisissa modernin vastaisissa muodoissa ympäri Eurooppaa. Kysymys on eri muunnelmissa näytteille tuodusta ja poliittiseksi muuntuneesta yhteisöllisyydestä. Sen tavoitteena on asettaa kulttuurisesti määritetty, ulossulkeva sekä *Gesellschaftin* vastainen *me* äärimmäisen poliittisesti *toisia* vastaan. Tässä on kysymys *demoksesta* vain tunteilla kontrolloidun yhteenkuuluvaisuuden mielessä. *Kratoksesta*, herruudesta, on kyse ainoastaan siinä mielessä, että ne jotka eivät kuulu siihen, suljetaan pois. Demokratia rajoittuu tällöin täysin itseriittoiseksi ja mahdollisimman epä- ja antipoliittiseksi instituutioksi.

What we're fighting for

Syyskuun 11. päivän (2001) jälkeen on toistettu kyllästymiseen saakka toteamusta, että ”mikään ei ole niin kuin ennen”. Tämä on tietysti armoton itsestäänselvyys, jonka voisi ilmaista jokaisen päivän iltana. Tässä yhteydessä se kuuluu eräänlaiseen poikkeustilan julistamiseksi välttämättömään retoriseen repertoaariin. Tällöin muka tarvitaan uusia vastauksia. Suurin osa vastauksista ei ole uusia eikä omintakeisia. Päinvastoin ne tarjoavat vastamodernien käsitysten, symbolien ja merkkien radikalisoitua. Ne tarjoavat kyseenalaistamattomuuksia (Beck 1993, 101–110). Tätä ne tarjoavat päällekkäyväällä tavalla ”puhutun ja painetun kliseen liikakasvun säestämänä”. Juuri tällä perusteella ne täyttävätkin varsinaisen tarkoituksensa, nimittäin sen, että ”ne torjuva henkilö näyttäytyy yhtä tahdittomalta kuin hän, joka ei ota hattua päästä hautajaisissa”² (Kraus 1989, 18). Vastausten ydin ilmenee usein kitschillä tai draamalla ladatuissa *Gesellschaftin* vastaisuuksissa, ts. yhteisöllisissä ja kommunitaarisisa konstruktioissa.

Hyvä esimerkki edellisestä ovat ne avoimet kirjeet ja julkilausumat, joita amerikkalaiset intellektuellit lähettivät Eurooppaan muistuttaakseen paikkaan Yhdysvalloissa. Suorastaan klassinen esimerkki on se avoin kirje, joka julkaistiin otsikolla *What we're fighting for*, ja jonka allekirjoittivat esimerkiksi Amitai Etzioni, Francis Fukuyama, Samuel Huntington, Robert D. Putnam ja Michael Walzer. Otsikko on jo kuvaava. Koska enempiä Fukuyama kuin Etzionikaan eivät kulje ympäri Afganistania, taistelevilla *meillä* on pakko tarkoittaa joitakin muita kuin allekirjoittajien listaa. Se tarkoittaa

kansakuntaa, jota luonnehditaan arvoyhteisöksi (*Wertegemeinschaft*), jota ”täytyy tarpeen tullen puolustaa myös asevoimin”. Näin arvoyhteisöstä tulee toimiva subjekti, jolla on lupa tappaa ja joka saa ja jonka myös täytyy käydä oikeudenmukaisia sotia oikeiden, ts. universaalisten arvojen nimissä. Tätä kansakuntaa yhteiskuntana (*our society*) kuvataan toisinaan kielteisillä piirteillä kuten kulutusmentaliteetilla, individualismilla, ”owing little to others or to society” sekä perheen ja avioliiton heikentymisellä. Universaalit arvot, joita myös perustaviksi totuuksiksi (*fundamental truths*) nimitetään, muodostavat kokonaisuuden, jonka nimissä on lupa tappaa.

Julkilausumassa on kysymys yhteiskuntatieteilijöihin lukeutuvien henkilöiden allekirjoittamasta tekstistä, jossa kuitenkin sekä *Gesellschaft* että politiikka loistavat poissaolollaan. Molemmat ovat nimellisesti läsnä, mutta niitä ei käsitteellistetä eikä tuoda esiin pätevästi: ne näyttäytyvät sodan ja rauhan teemalle merkitykseltömiltä, melkein pä illegitiimeiltä. Teksti ei lopultakaan ole muuta kuin sotaintoileva vuodatus vanhasta teemasta, nimittäin siitä, että hyvää, ts. kulttuurin ja arvojen määrittämä *Gemeinschaftia* vastaan on asetettu mekaaninen ja saastunut *Gesellschaft*, johon politiikka liittyy: ”die vielen alten Götter ...”.

Samuusidentiteetti (idem)

Tässä on siis esillä kolme ilmiötä: a) suhteellisen kiistämätön käsite (*Suomi*), jonka avulla toimiva olio kuvitellaan, b) yleistetty kuolleen kultti, jonka avulla vahvistetaan poissulkevaa *Me-olemme-kansan-tahtoa* ja (c) kansakunta sotaintoisena olentona, joka uhkatilanteeseen siirrettynä tiennetään *Gesellschaftin* vastaiseksi arvoyhteisöksi. Punaista lankaa, joka yhdistää nämä ilmiöt, voidaan epäilemättä kuvata iskulauseella identiteetti tai *identiteetti-politiikka*. Tähän on ladattu poliittisesti häilyvä suhde väitetyn ainutkertaisen *ipse*-identiteetin (itseys, *Selbstheit*, *uniqueness*) ja suurten joukkojen kanssa jaetun *idem*-identiteetin (samuus, *Selbigkeit*, *sameness*) välillä. Tätä jännitettä individualistisesti säkenöivän ainutkertaisuuden ja yhteisöllisen samanlaisuuden välillä voidaan käyttää toisenlaiset poissulkevan politiikan (*höchst ungesellige, exklusive Politik*) ajamiseen. Kaikille niille liikkeille tai puolueille Euroopassa, joita nykyisin kutsutaan oikeisto- tai radikaalipopulistisiksi, on yhteistä tämän itseysidentiteetin enemmän tai vähemmän onnistunut sitominen useimmiten kansapohjaiseksi (*völkisch*) esitettyyn yhteisölliseen samuusidentiteettiin

Tässä kohdassa tulee näkyviin se poliittisesti räjähdysaltis yhteys identi-

teetin ja vastamodernin välillä, jonka Beck määrittelee seuraavasti:

”In diesem Sinn definiere ich ’Gegenmoderne’ als *hergestellte, herstellbare Fraglosigkeit*. Genauer: Tilgung, *Entsorgung der Frage*, in die die Moderne zerfällt. Die Gegenmoderne absorbiert, verteufelt, fegt die Fragen vom Tisch, die die Moderne aufwirft, aufischt und auffrischt. (Statt ’hergestellte Fraglosigkeit’ hätte die Definition auch lauten können: hergestellte Entscheidungslosigkeit, hergestellte Zugwiesenheit usw.” (Beck 1993, 102).

Identiteetti ja vastamoderni

Jos uskotaan julkista sanaa, silloin niin *yhteiskunta (die Gesellschaft)*³ kuin myös sitä koskevat tieteet ovat enemmän tai vähemmän kriisissä, nimenomaan vakavassa identiteetikriisissä. On pukeuduttava lämpimästi, sillä ilman identiteettiä on yksinkertaisesti suojatta, alttiina katastrofaaliselle maailman tapahtumiselle. Jos toisaalta väitetään, että yhteiskuntatieteiltä on kadonnut paitsi tutkimuskohde, nimittäin ’yhteiskunta’, myös asianmukaiset metodit sekä kiinnostunut ja tavoitettavissa oleva julkisuus, niin toisaalta niiden tutkimuskohteen, *yhteiskunnan*, katsotaan kärsivän siitä, että myöhäiselle modernille tunnusomainen turvattomuus, epävarmuus ja jäsentymättömyys on vienyt ihmisiltä identiteetin ja kiinnkohdan turvallisuudessa yhteisössä. Väitetään, että *yhteiskunta* vakiintuneessa mielessä on vanhentunut. Jäljellä on vain yksilöitä ja yksinäistymistä joissakin uudenlaisissa sosiaalisissa muodostelmissa.

Jos kuitenkin julkinen sana otetaan kirjaimellisesti ja sitä lukee pikeminkin nominalistisesti, niin tämä aikakauden tulkinta on harhainen. Jos nimittäin *yhteiskunta* on sitä, mitä menestyksellisesti nimitetään *yhteiskunnaksi*, niin yhteiskunta on hyvinkin elossa. Se on jatkuvasti läsnä. Se toimii ja reagoi useimmiten kansallisesti merkittynä kokonaisuutena. Se on tällöin kyseenalaistamaton osa median välittämästä *common sensestä*. Näin on nimenomaan silloin kun väitetään olevan kysymys katastrofeista, kriiseistä ja ongelmista. On näennäinen paradoksi, että jokin, mistä aika on ajanut ohi, samanaikaisesti viettää menestyvää ja poliittisilta seurauksiltaan merkittävää elämää. Tämä voidaan purkaa kysymällä, miten yhteiskunta ja sen mukaisesti koettu todellisuus ymmärretään, ja kysymällä, miten tuossa paradoksissa ei ole kyetty ylittämään vanhaa teemaa *Gesellschaftin* ja *Gemeinschaftin* vastakohtasta kaikkine poliittisine seurauksineen.

Koetun todellisuuden määrittelyn ja nimittelyn keskellä – nimitettiinpä sitä individualisoitumiseksi, globalisoitumiseksi, europaistumiseksi, kansainvälistymiseksi tai joksikin muuksi – myös tavallisella kansalla on jälleen oma korkeasuhdanteensa. *Vox populi*n äänenvoimakkuus nousee ja yhteisöllisyys vahvistuu. *Gesellschaft* esitetään erilaisissa yhteisöllistämisen (*Vergemeinschaftung*) ilmenemismuodoissa. Se epäpolitisoidaan äärimmäisen poliittisella tavalla. Kysymys ei ole pelkästä nostalgisesta reaktiosta edes siinä mielessä, että viime vuosien suurten taloudellisten uudelleenjakojen seurauksena on jälleen olemassa riittävästi rikkaita, samalla kun maalauksellisilta ja yhteisöllisiin *meihin* ylennetyiltä köyhiltä vielä puuttuu jotakin. Yhteisöllistämisen monet vanhat jumalat ovat vapautuneet lumouksesta. Ne voivat ottaa persoonattomien mahtien hahmon. Tällaisina ne nousevat haudoistaan erilaisissa muodoissa ja eri ilmiöiden yhteydessä. Erityisen keskeisen sijan saa identiteetin käsite.

Puhuttuaan monien vanhojen jumalien ylösnousemuksesta, Weber katsoo että ”gerade dem modernen Menschen so schwer wird ... einem solchen Alltag gewachsen zu sein” ja ”alles Jagen nach dem ‚Erlebnis‘ aus dieser Schwäche (stammt)” (1991 [1919], 28). Tänäpä tähän voi lisätä, että juuri tästä heikkoudesta juontaa yleinen ja usein messianistisella päätöksellä harjoitettu ’identiteetin’ kokemuksen metsästys. Monet niistä muodoista, joissa nykyinen ’moderni ihminen’ metsästää identiteettiä kollektiivisesti ja joukkomittaisesti, näyttävät pikemminkin harmittomilta, jopa naurettavilta. Niitä ei juurikaan esitetä ideologisena ohjelmana saati intellektuaalisena liikkeenä. Se, mikä tänään on havaittavissa, esittää itsensä pikemminkin esteettisenä kaipuuna sellaiseen muotoon, joka kykenee antamaan kiinnostuksen elämässä kohdatulle epävarmuudelle ja muodottomuudelle. Tätä varten muodostetut julkiset kädenojennukset eivät juuri koskaan ole maailmankatsomuksen manifestointeja tai filosofisia traktaatteja. Kiinteän identiteetin etsimistä epävarmuuden keskellä ruokkivat pikemminkin ahdistus, huoli ja pessimismi tai pyrkimys voitokkaaseen yksillölliseen erottautumiseen kuin kuvitelma ”kansakunnasta elävien ja kuolleiden ykseytenä” – Edmund Burken konservatismiin käynnistäneen määritelmän mukaisesti. Tämä ei kuitenkaan tee näistä yhteisöllistymisistä (*Vergemeinschaftungen*), joissa monet vanhat jumalat nousevat haudoistaan lumouksensa kadottaneina persoonattomina mahteina, enempeä yhteiskunnallisesti kuin poliittisestikaan harmittomia. Tässä yhteydessä tulee esiin, kuten Zygmunt Bauman toteaa:

”... sowohl die umstrittene soziale Raumbildung als auch die (hierbei zentrale, K.S.) Identitätsbildung sich heute auf die fabrizierte, erfundene Gruppe (konzentrieren), die sich als ererbte Gemeinschaft à la Tönnies maskiert, aber in Wirklichkeit viel mehr Ähnlichkeit mit Kants ästhetischen Gemeinschaften hat, die vorwiegend, vielleicht ausschließlich, durch die Intensität zum Leben erweckt und am Leben erhalten werden, mit der ihre Mitglieder sich ihnen widmen. Merkmale, die eigentlich in den ästhetischen Bereich gehören, beginnen den sozialen Raum zu überfluten und zu kolonisieren; sie drängen in die Rolle von Hauptinstrumenten der sozialen Raumbildung.” (1993, 526)

Ne samuus-identiteetit, joissa yhdistyy sekä identiteettiin että eriytymiseen pohjautuvia motiiveita, ovat nyt erityisen menestyksellisiä ja seurauksiltaan kauaskantoisia koetun todellisuuden määrittelymahteja. Näin on asia silloin, kun tilanne todetaan katastrofaaliseksi kriisiksi, vaaraksi tai hädäksi, olipa sitten kysymys tukahdutetusta raivosta, joka tulee esiin silloin kun tilienväärentäjät ja muut rahanpesijät ovat taas kerran pirstoneet kansalaisten (*Bürger*) osakesalkun tai terrorin tai sodan esiin nostamasta globalista tai globalisoidusta uhasta. Tällaisissa tilanteissa toimitaan menestyksellisen vastamodernisti. *Gesellschaftia* puretaan ja epäpolitisoidaan poliittisen merkityksellisesti. Identiteeteillä varustetuilla vanhoilla jumalilla on käyttöä, samoin kuin tuotetuilla kyseenalaistamattomuuksilla ja oman paikan näyttämisillä.

Millainen osuus tässä kaikessa on ns. yhteiskuntatieteilijöillä? Ovatko he mukana tässä vastamodernissa pelissä, kuten mainitut amerikkalaiset kollegat? Vai ottavatko he viittauskohdakseen sen, mikä voisi ja minkä tulisi olla yhteistä yhteiskuntatieteille, nimittäin koettujen todellisuuksien käsittely? Toisin sanoen tarkastelevatko he ihmisten toimintoja, asemia elämässä ja keskinäisiä suhteita silmät avoinna (”mit nüchternen Augen”), kuten kommunistisen puolueen manifestissa vuodelta 1848 tavoitellaan?

Tarjoamatta tähän aktuellia vastausta, haluan käsitellä kysymystä historiallisen esimerkin avulla, nimittäin luonnostelemalla yhteiskuntatieteiden klassikoiden roolia suhteessa ensimmäiseen maailmansotaan. Erityisen kiinnostukseni kohteena on Georg Simmel, yksi *Gesellschaftin* teoretisoinnin klassikoista.

OSA II: GEORG SIMMEL SODASSA – KULTTUURIN KANSSA SAKSALAISSA JUOKSUHAUDOISSA

”Das Ideal des Deutschen ist der vollkommene Deutsche – und zugleich sein Gegenteil, sein Anderes, seine Ergänzung. Daher die uralte deutsche Sehnsucht nach Italien, nicht nur nach der Schönheit und Darbietung des Landes, sondern auch nach dem italienischen Leben(...)” (Georg Simmel, *Die Dialektik des deutschen Geistes*)

Ylenmääräinen yli-kaiken-saksalainen⁴

Karola Bloch kertoo, kuinka Georg Simmel ihastutti ”nuorta tohtori Ernst Blochia” Italian matkalla v. 1909: ”Simmel war ein anregender Gesprächspartner, umfassend gebildet, ein Kunst- und Literaturkenner, aber auch sonst talentiert: Bloch ’genöß neben philosophischen Gesprächen Simmels Suppen, denn Simmel war ein leidenschaftlicher und erfinderischer Suppenkoch.” (Zudeick 1985, 38)

Blochin innostus tällaisiin kauneuksiin ja tarjoiluihin ei kuitenkaan kesänyt kauan: ”Bloch findet bald, daß dieser geistsprühende Mann ’zumeist nichts als geistreich’ ist, leer, ziellos, kurzatmig, ’nichts als stets wiederholter methodischer Schaum und Eiertanz und deshalb rasch zur Langeweile umschlagend’, ein impressionistischer Psychologe, ’der sich in alles hineinwindet und aus allem wieder herauswindet’.” (ibid.) Bloch mißfiel an Simmel das ”Reden ohne eine bestimmte Behauptung, der grundsätzliche, ’gefräßige’ Relativismus”. (ibid.)

Ensimmäisen maailmansodan alettua Blochin ja Simmelin välit menivät lopullisesti poikki. Simmelistä tuli tavallaan sellainen, mitä hän (ks. sitaatti edellä) kutsuu täydelliseksi saksalaiseksi (vollkommener Deutscher). Yleinen hurraapatriotismi tarttui häneenkin ja hän piti isänmaallisia puheita sodan puolesta. Bloch kirjoitti vanhalle opettajalleen kirjeessä: ”Sie haben niemals eine definitive Antwort auf etwas gesucht, niemals. Das Absolute war Ihnen vollkommen suspekt und verschlossen, auch das Hinstreben zu einem Absoluten war Ihnen verschlossen. Heil Ihnen! Nun haben Sie es endlich gefunden. Das metaphysische Absolute ist für Sie jetzt der deutsche Schützengraben!” (sama, 39) Bloch tapasi Simmelin vielä kerran Heidelbergissä, kuuli siellä yhden hänen esitelmistään ja hänen mielestään se oli: ”Es war ein einziger Pro-Kriegs-Vortrag, alldeutsch bis zum Exzeß, völlig unbegreiflich. Und das war das Ende.” (ibid.)

Intellektuellit ensimmäisessä maailmansodassa

Georg Simmel ei toki ollut ainoa eikä näkyvin niistä intellektuelleista, jotka propagoivat sotaa ensimmäisen maailmansodan aikana, eikä tämä ollut myöskään erityisen saksalainen ilmiö. Kaikissa sotaa käyvissä maissa yksilö menestyi nationalistisilla asenteilla. Ns. sivistyneistön sodankäynnille antamalle tuelle oli tunnusomaista kaikissa eurooppalaisissa suurvalloissa ennen muuta se seikka, että kaikkialla Euroopassa sota ymmärrettiin 'kulttuurien sodaksi'. Erityisesti saksalaiset oppineet kokivat sodan alettua velvollisuudekseen propagoida Saksan sotapolitiikan oikeutusta. He etsivät kokonaista historiallisten, filosofisten, kansainvälisoikeudellisten ja kulttuuristen argumenttien arsenaalia voidakseen puolustaa väitettä, jonka mukaan sodassa oli kysymys saksalaisen *Kulturin* erityislaadusta, joka asetettiin vastakkain läntisen *Zivilisationin* kanssa.

Lähes alusta alkaen historioitsijain ja filosofien kuin myös juristien ja yhteiskuntatieteilijäin argumentointi kiteytyi teesiin, jonka mukaan 'saksalaisen kulttuurin' ja länsieurooppalaisen 'sivilisaation' välillä on perustavia eroja, ja että sodassa puolustetaan nimenomaan tämän erityisen samuusidentiteetin itseys-luonnetta. Tämän katsottiin olevan myös muiden eurooppalaisten kansakuntien intressien mukaista. Tätä erityistä saksalaista kulttuuria oli siis puolustettava juoksuhaudoissa. Jo lokakuussa 1914 joukko tutkijoita, taiteilijoita ja kirjailijoita otti kantaa koko Saksan sotapolitiikan puolesta ns. "93:n julkilausumassa". Erityisen selväksi tämä tulee "vuoden 1914 aatteissa", joita tuki koko joukko intellektuelleja ja joka esitettiin eräänlaisena "vuoden 1870 aatteiden" (sota Ranskaa vastaan ja Saksan valtakunnan perustaminen v. 1871) uusintapainoksena ja samalla täydellisenä vastakohtana "vuoden 1789 aatteille" eli Ranskan vallankumoukselle. Tämä vastakkainasettelu ulottui "saksalaisen vapauden" puolustamiseen saakka, jonka oli määrä sovittaa yksilöllinen vapaus yhteen autoritaarisen valtion kanssa, jota pidettiin ylivoimaisena verrattuna läntiseen parlamentarismiin. Erityisen silmiinpistävää sodan kulttuuritaisteluksi tulkitsemisessa ja näytteillepanossa oli se vitalistinen perusasenne ja sotakiikkon eksistentiaalinen lataus, joka tulee näkyviin monissa kannanotoissa. Kannanotto sodan puolesta yhdistetään toivoon tai varmuuteen siitä, että sota muodostaa eräänlaisen kiirastulen, jonka läpikäymällä materialismin, rutiinin, tyhjäkäynnin ja ongelmien sävyttämä *Gesellschaft* puhdistautuu jälleen vitaaliseksi, kulttuuriseksi ja voimantuntoiseksi *Gemeinschaftiksi*.

Yhteiskuntatieteilijät ja sota

Sotakannanotoissaan yhteiskuntatieteilijät eivät muodostaneet poikkeusta, vaan hekin asettuivat kaikissa sotaakäyvissä maissa suurimmalta osalta enemmän tai vähemmän virallisen sotapropagandan ja sodalle mieltä antavan tulkinnan palvelukseen. Kyse ei ollut vain yksityisistä ajattelun koulukunnista. ”Rationalisten und Irrationalisten, Idealisten und Anti-Idealisten, Neukantianer, Lebensphilosophen, Pragmatisten – sie finden sich alle unter den kriegsbegeisterten Intellektuellen, und selbst der Marxismus machte seine Vertreter nicht immun gegen Hoffnungen, die sich an den Krieg heften.” (Joas 1996, 17). Myös *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* oli sota-ajan itseymmärrykseltään hyvinkin propagandistinen, ja ”selbst nach dem Krieg (gingen) vereinzelte Versuche zur selbstkritischen Besinnung in förmlichem Tumult unter,” (mt., 19). Yhteiskuntatieteilijäin sodanaikaiset toimet olivat laajoja, ja niitä ohjasivat ja koordinoivat erilaiset sotilasviranomaiset tai ulkoasiainministeriön haarat, kuten lehdistön sotavirasto (*Kriegspresseamt*).

Johtavien sosiologiiden poliittis-propagandistiset toimet ensimmäisen maailmansodan aikana olivat yleiseurooppalainen sekä tieteenala- ja koulukuntarajat ylittävä ilmiö, josta oli eri maissa vain muutamia poikkeuksia. Hans Joas (1996) erottaa vertailevassa analyysissään Saksaa puolustavissa sodanaikaisissa yhteiskuntatieteissä kolmentyyppisiä reaktioita sotaan, joita hän havainnollistaa Werner Sombartin, Max Weberin ja Georg Simmelin avulla. Sombart on ansainnut maineensa, joka vielä ylittää muiden samantyyppisten kirjoitusten ja toimien chauvinismin. Näin hän tekee ottamalla käyttöön motiiveja ja käsitteitä sotaa edeltävistä kirjoituksistaan kuitenkin siten, että hän yksinkertaisesti sivuuttaa oman rauhanaikaisen yhteiskuntatieteilijän kompetenssinsa tai suorastaan torjuu sen voidakseen tuoda esiin alkukantaisen kulttuurisen determinismin, jossa kansayksiköt (äärimmäisiä samuus-identiteetteja) käyvät taistelua olemassaolostaan (ks. esim. hänen teoksensa *Händler und Helden*). Sombartille on kysymys länsimaisen siviilisaation (kauppiaat, kaupallisuus) kamppailusta saksalaista olemusta (sankarit, kulttuuri) vastaan sekä sodan puhdistavasta voimasta:

”So wie des deutschen Vogel, der Aar, hoch über allem Getier dieser Erde schwebt, so soll der Deutsche sich erhaben fühlen über alles Gevölk, das ihm umgibt, und das er unter sich in grenzenloser Tiefe erblickt.” (Sombart, 1915, 143, zit. nach. Lenger 1996, 65)

Max Weber on tässä suhteessa aivan erilainen henkilötyyppi. ”Seine zahlreichen Stellungnahmen und Analysen stehen turmhoch über dem üblichen Niveau chauvinistischer Professorenpublizistik”, kirjoittaa Joas (1996, 20). Niinpä hän torjuu täysin ”vuoden 1914 aatteet” ja perustelee tätä sillä, että nämä vain tukisivat kaikkialle ulottuvia byrokraatisoitumisen tendenssejä. Weber pitäytyy myös erityisessä pätevytydessään poliittisesti ajattelevana ja kantaa ottavana yhteiskuntatieteilijänä eikä sorru identiteetistä juopuneisiin merkityksenantoihin sodalle. Voidaan tietysti kiistellä siitä, oliko Weber nationalisti vai ei (ks. esim. Palonen 2001), mutta hän ei varmastikaan kuulu niihin, jotka keräävät ideologisia ’sotasaaaliita’, jotka toivovat sodasta kansallista olemusta puhdistavaa kiirastulta. Tällaiset *Gesellschaftin* vastaisuudet eivät sovi Weberin politiikkakäsitykseen.

Georg Simmel kuuluu epäilemättä kiirastuliteoreetikoihin ja on samalla henkilötyyppi, jonka avulla voi hyvin keskustella Joasin keskeisestä kysymyksestä, nimittäin siitä, ”warum die kulturelle Situation des ’langen Friedens’ der Vorkriegszeit so erfahren werden konnte, daß Krieg und Gewalt überhaupt als Problemlösung erscheinen konnten.” Hän vastaa kysymykseensä näin:

”Der Krieg konnte von all diesen (nach neuen, nicht-instrumentellen, nicht-individualistischen Werten) Suchenden wie die Offenbarung der gesuchten Lösung erlebt werden. Plötzlich schien die Genese neuer Werte und Bindungen unter den Augen der Beteiligten abzuspielden (...). Innerhalb des Modernisierungsprozesses schien das Steuer grundlegend herumgeworfen worden zu sein.” (Joas 1996, 27).

Tämä ei ole oikeastaan mikään vastaus alun miksi-kysymykseen. Se on pikemminkin toteamus, että sota koettiin ja tulkittiin juuri tällä tavalla. Toistamatta miksi-kysymystä Simmelin osalta – koska jälkikäteen pikemminkin miten-kysymykset ovat paikallaan – haluan artikkelin päätteeksi lyhyesti puolustaa teesiä, että Simmelin osuus merkityksenantajana sodalle ja sotakiirastulen teoreetikkona ei selity yksinomaan hänen kulttuurikriittikistään ja siinä käytetyistä kategorioista (päämäärä/keino, objektiivinen ja subjektiivinen kulttuuri, määrällinen ja laadullinen yksilöllisyys). Kysymys on pikemminkin siitä, että hänen ’absoluuttiseksi’ asetetun ja olemuksellisenä esiintyvän samuus-identiteetin (”Deutschland, ”Wille zu Deutschland” ’objektiivisena arvona’) mukainen epä- tai antisosiologiansa sallii hänen esiintyä ylenmääräisenä yli-kaiken-saksalaisena.

Objektiiviset oikeutukset helvettiin

Simmelin nimeäminen tietoisesti antisosiologiksi saattaa tuntua hämmästyttävältä. Eikö juuri hän kuulu sosiologian klassikoihin ja ole nimenomaan *Gesellschaft*-käsitteen esittänyt kirjoittaja, joka on poleemisesti vastustanut sitä edelleenkin käypänä pidettyä puhetta yhteiskunnasta (*Gesellschaft*) pelkkänä annettuna ja kansallisena kokonaisuutena? Simmelin *Gesellschaft*-käsitettä voidaankin luonnehtia *toimintakäsitteeksi Gesellschaftista*, sillä sosiologi Simmelille *Gesellschaft* muodostuu ihmisten vuorovaikutuksiin (*Interaktion*) nojaavista *Vergesellschaftungeista*. Juuri tässä mielessä Sota-Simmel on antisosiologi, joka ikään kuin asettuu sosiologi Simmeliä vastaan (ks. erit. *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, Simmel-Gesamtausgabe* 16). Se, mikä saa Simmelin kieltämään pätevyytensä sosiologina, ei ole hänen kulttuurikritiikkinsä tai hänen elämänfilosofiansa, vaan hänen erityinen, poliittisesti käsitteeton ja tavanmukaisesti valtiota tukeva samuusidenttinen patrotisminsa. Tämä saa hänet esiintymään sodan kiirastuliteoreetikkona, joka ei enää salli mitään vastaväitteitä eikä teoreettisia konflikteja yleensäkkään. Keskeinen kohta sisältyy Simmelin artikkeliin ”Deutschlands innere Wandlung”, joka perustuu marraskuussa 1914 pidettyyn puheeseen. Tästä puheesta *Gesellschaft* puuttuu kokonaan sekä sanana että käsitteenä simmeläisessä merkityksessään. Kysymys on puheesta, joka käsittelee sodan mahdollista puhdistavaa vaikutusta yksilön ja kokonaisuuden erottelun purkamiseksi. Tilanteessa, jossa ”sozusagen die ganze Welt gegen uns (das Ganze, K.S.) steht”, yksilö joutuu absoluuttiseen tilanteeseen, jossa ”Relatives, Abwägungen des Mehr oder Weniger” eivät enää tule kysymykseen (Simmel 1999, 22):

”Dabei ist heute die einzige Möglichkeit, sich die überparteimäßigen Wertungen in ihrer Objektivität rein zu erhalten, daß man sich entscheiden, bewußt, willensmäßig auf die subjektive und Parteseite stellt. Ich liebe Deutschland und will deshalb, daß es lebe – zum Teufel mit aller ”objektiven” Rechtfertigung diese Wollens aus der Kultur, der Ethik, der Geschichte oder Gott weiß was heraus. Sobald ich auf solche eintrete, bin ich gerade in der Gefahr, diese objektiven Werte zu verunsachlichen, und in der Gefahr jedes beweisenden: widerlegt zu werden. Unwiderleglich ist nur das Unbeweisbare – unser Wille zu Deutschland, der sich über alle Deduktionen stellt.” (ebenda, 23, meine Herv.)

Tässä Simmel on löytänyt oman absoluuttisensa, jota hän (Ernst Blochin mukaan) piti ennen sotaa ja hänen suuren *Soziologie*-teoksensa aikoina (1908) vielä täysin epäilyttävänä ja torjuttavana käsitteenä. Kysymys on kuitenkin absoluutista, joka esittää metafysisestä *Gesellschaftin* vastakohtaa (*Ungesellschaft*), vastakohtaa, joka selvittää modernin ajan kriisit, kysymykset ja probleemat sotakiikhon avulla. Näin antisosiologinen Sota-Simmel vahvistaa sen Hannah Arendtin näkemyksen, joka yleisemminkin sopii edellä käsittelemiini aktuelleihin ilmiöihin. Arendt pitää rakkautta kansaan tai kollektiiviin ”für apolitisch, ... für weltlos ..., für ein ganz großes Unheil”. (H. Arendt sit. Bittermann 1988, 25)

Saksan kielestä suomentanut Kari Palonen

Viitteet

- ¹Tässä en ole suostunut kääntämään tekijän käyttämää *Gesellschaft*-käsitettä ’yhteiskunnaksi’, koska tekijän itsensä käyttämä käsitteen simmeliläinen erityismerkitys käytännössä puuttuu suomalaisen yhteiskunta-käsitteen merkityshorisontista, tästä ks. Pauli Kettunen, Yhteiskunta – Society in Finnish, *Finnish Yearbook of Political Thought*, vol. 4, 2000. Simmeliläisessä merkityksessä *Gesellschaft* tarkoittaa pikemminkin tietynlaista vuorovaikutusta, seurallisuutta tai sivilisaatiota, vastakäsitettä *Gemeinschaft*-tyyliselle yhteisöllisyydelle. Sen sijaan adjektiivia yhteiskunnallinen voi käyttää relationaalisena terminä, joka ei välttämättä oleta yhteiskuntaoliota.
- ² ”sich der Abgewandte (so) taktlos vorkommt wie nur einer, der beim Begräbnis der Menschheit den Hut nicht abnimmt.”
- ³Tässä puhutaan käsitteen vakiintuneesta merkityksestä, joten käytän suomennosta *yhteiskunta* (KP).
- ⁴Käsitettä *Alldeutsch* käytettiin ensimmäisen maailmansodan aikana äärimmäistä saksalaisnationalismia ja sotakiikkaa edustaneista henkilöistä, joista osa oli järjestäytyneet *Alldeutscher Verband*-järjestöön.

Kirjallisuus

- Barrelmeyer, Uwe: Georg Simmel und die deutschen Soziologen im Ersten Weltkrieg, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), *Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*, München, 1996.
- Bauman, Zygmunt: Das Urteil von Nürnberg hat keinen Bestand, in: *Das Argument 200*, Hamburg, 1993.

- Beck, Ulrich: *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt/M., 1993.
- Bittermann, Klaus: *Eingriffe – Jahrbuch für gesellschaftskritische Umtriebe*, Berlin, 1988.
- Hans Joas, Die Sozialwissenschaften und der Erste Weltkrieg: Eine vergleichende Analyse, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), *Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*, München, 1996.
- Palonen, Kari Was Max Weber a 'Nationalist'? – A Study in the Rhetoric of Conceptual Change, in: *Max Weber Studies* 1.2, 2001.
- Kraus, Karl: *Dritte Walpurgisnacht*, Frankfurt/M., 1989.
- Lenger, Friedrich: Werner Sombart als Propagandist eines deutschen Krieges, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), *Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*, München, 1996.
- Simmel, Georg: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen – Reden und Aufsätze, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe* 16, Frankfurt/M., 1999.
- Simmel, Georg: *Philosophische Kultur – Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne*, Berlin, 1993.
- Simmel, Georg: *Pieni sosiologia* (Suom. Kauko Pietilä), Helsinki, 1999.
- Simmel, Georg: *Soziologie – Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt/M., 1992.
- Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf*, Berlin, 1991.
- Wolfgang J. Mommsen: Einleitung: Die deutschen kulturellen Eliten im Ersten Weltkrieg, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), *Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*, München, 1996.
- Zudeick, Peter: *Der Hintern des Teufels, Ernst Bloch – Leben und Werk*, Bühl-Moos, 1985.

Hannah Arendt Jerusalemissa

Adolf Eichmann ja arvostelukyvyn ylpeys

Tuija Parvikko

Nuori Israelin valtio ei 1950-luvulla osoittanut erityistä mielenkiintoa liittoutuneilta karkuun päässeiden natsirikollisten jäljittämiseen. Heidän jahtaamistaan jatkoivat oikeastaan vain Simon Wiesentahlin ja Tuviah Friedmanin kaltaiset vannoutuneet natsienmetsästäjät, joiden sitkeyden ja järkähtämättömyyden muu maailma usein tulkitisi pakkomieltäisyydeksi (vrt. Pick 1996; Friedman 1961).

1960-luvun alussa tilanne kuitenkin äkkiä muuttui. Maailman yllätykseksi Israelin tiedustelupalvelu Mossad kaappasi yhden pisimpään piileskelleistä natsirikollisista, Adolf Eichmannin, Buenos Airesissa 11. toukokuuta 1960. Pian sen jälkeen hänet salakuljetettiin Israeliin lentokoneella, jolla silloinen Israelin ulkoministeri, Abba Eban, oli saapunut valtiovierailulle Argentiinaan. 23. toukokuuta Israelin pääministeri, David Ben-Gurion, kertoi Israelin parlamentille, Knessetille, että Eichmann oli vangittuna Israelissa. Diplomaattinen konflikti Argentiinan ja Israelin välillä oli väistämätön, mutta se ei johtanut minkäänlaisiin toimenpiteisiin Israelin esittämää muodollista anteeksipyyntöä lukuun ottamatta. (Brager 1999.)

Pitkien valmistelujen ja Eichmannin perinpohjaisen kuulustelun jälkeen oikeudenkäynti alkoi 11. huhtikuuta 1961. Sen aikana syyttäjä kutsui 112 todistajaa, joista valtaosa oli natsien keskitysleireiltä loonjääneitä. Keskustelu Israelin motiiveista ja päämääristä oikeudenkäynnin suhteen alkoi välittömästi Eichmannin kaappauksen jälkeen. Onkin houkuttelevaa ajatella, että ainakin pääministerin perimmäisenä pyrkimyksenä olisi ollut Israelin valtion olemassaolon oikeuttaminen ”kansainvälisessä yhteisössä”

tilanteessa, jossa juutalaisten kansanmurhan muisto oli vähitellen himmenemässä sekä maailmalla että Israelin valtion sisällä. Olivatpa oikeudenkäynnin päämäärät mitkä tahansa, siitä tuli maailman ensimmäinen ”mediaoikeudenkäynti”. Vaikka Israelissa ei vielä vuonna 1961 ollut televisiota, oikeudenkäyntiä televisioitiin sinne, missä lähetysten vastaanottaminen oli mahdollista, kuten Yhdysvaltoihin. Myös Israelin sisällä järjestettiin maksullinen mahdollisuus seurata oikeudenkäyntiä kaapelin välityksellä oikeussalin ulkopuolella. Oikeudenkäynti kesti lähes neljä kuukautta päättyen 8.8.1961. Saman vuoden joulukuussa Eichmann todettiin syylliseksi ja tuomittiin hirtettäväksi. (Brager 1999.)

Hannah Arendt ja natsirikolliset

Hannah Arendt seurasi oikeudenkäyntiä paikan päällä *The New Yorker* -lehden reporterina. Raportti julkaistiin vuonna 1963 viidessä osassa ja vielä samana vuonna hiukan korjattuna versiona kirjana nimellä *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Kirjan aiheuttama valtava kohu ja debatti sekä Yhdysvalloissa että Euroopassa johti sen julkaisemiseen uudelleen korjattuna ja laajennettuna editiona vuonna 1965 (tässä käytetään viimeksi mainittua). Polemiikki ilmentää Arendtin omintakeista tapaa jäsentää ja tulkita oikeudenkäyntiä ja sen kohteena ollutta rikollista ja rikosta. Tässä artikkelissa valotan toisaalta Arendtin oikeudenkäyntiä edeltänyttä pohdintaa sen luonteesta ja toisaalta hänen tulkintaansa Eichmannin rikoksista, jotka usein uhkaavat jäädä varjoon pamfletista keskusteltaessa. Tavoitteeni on hahmotella tämän luennan pohjalta arendtilaisessa hengessä ehtoja – vaihtoehtona systemaattiselle teorialle – poliittiselle arvostelulle ”ilman kaiteita” (vrt. McKenna 1984) totalitarismin jälkeisessä maailmassa.

Arendt ei päätenyt Jerusalemiin äkillisestä mielihohteesta, vaan harkitusta päätöksestä, joka kypsyi kaappausta seuranneiden kuukausien aikana keskusteluissa lähipiiriin kanssa. Myöhemmät kommentaattorit ovat tulkinneet, että Eichmannin oikeudenkäynti tarjosi Arendtille mahdollisuuden natsien hirmutekujen henkilökohtaiseen sovitamiseen (ks. erityisesti Young-Bruehl 1982, 329). Arendtin kirjeenvaihdot hänen aviomiehensä Heinrich Blücherin (Arendt 1996/2000) ja filosofi Karl Jaspersin (Arendt 1985/1992) kanssa kuitenkin osoittavat, että vähintään yhtä suuren kimmokkeen paneutua oikeudenkäyntiin ja siinä esille tulevien natsirikosten luonteeseen tarjosivat oikeudenkäynnin poliittiset ulottuvuudet. Itse asiassa juuri Jaspers rohkaisi ja yllytti Arendtia kiinnittämään erityistä huomiota

jutun poliittiseen merkitykseen ja jättämään muut ulottuvuudet sivumalle. Vuonna 1960 Jaspers kirjoitti Arendtille:

”Aivan kuten Eichmannin tekojen kaltaiset teot ... jäävät inhimillisesti ja moraalisesti käsitettävän ulkopuolelle, myös tämän oikeudenkäynnin laillinen perusta on arveluttava. Tässä on kyse jostain muusta kuin laista – ja sen lähestyminen oikeudenkäynnin keinoin on erehdys ... Sen merkitys ei ole laillisen oikeuden käymisessä vaan historiallisten tosiseikkojen osoittamisessa ja ihmiskunnan muistuttamisessa noista tosiseikoista. Todistajien kuuleminen historian suhteen ja dokumenttien kerääminen vastaavassa mittakaavassa ja yhtä perinpohjaisesti ei olisi mahdollista kenellekään tutkijalle. Tunnustettakoon, että tämän tekeminen oikeudenkäynnin muodossa on väistämätöntä, mutta se viedään läpi väärin asentein johtuen kaikesta siihen liittyvästä.” (Arendt 1985/1992, 410–411.)

Jaspersin käsityksen mukaan Eichmannin ja muiden natsirikollisten oikeudenkäyntejä ei voinut verrata aikaisempiin sotarikosoikeudenkäynteihin. Niiden poliittisuus oli tunnustettu avoimesti kahdessa mielessä. Toisaalta ne olivat tarjonneet voittajille mahdollisuuden poliittiseen kunnianpalautukseen rankaisemalla häviäjiä ja toisaalta ne olivat tarjonneet hävinneille mahdollisuuden aloittaa poliittisesti uudelleen kärsimällä rangaistus. Jaspersin mukaan tätä periaatetta ei voinut soveltaa natsirikoksiin. Eichmannin ja muiden natsirikollisten tapauksessa ongelma oli, että heidän rikoksensa olivat sovittamattomia ja silti ainut käytettävissä ollut tapa käsitellä niitä oli oikeudenkäynti. Samalla Jaspersin mielestä oli selvää, että natsirikollisten tuomitseminen ei voinut kuulua millekään kansalliselle tuomioistuimelle, vaan tehtävään olisi pitänyt koota kansainvälinen tuomioistuin maksimaalisen puolueettomuuden takaamiseksi. Hän jopa leikitteli ajatuksella, että oikeudenkäyntiä ei lainkaan järjestettäisi, vaan tyydyttäisiin kansainväliseen kuulemistilaisuuteen, jonka nojalla Eichmannin syyllisyys todettaisiin, mutta hänet jätettäisiin rankaisematta. (Arendt 1985/1992, 413, 424–425.)

Toisin kuin Jaspers, Arendt ei vastustanut oikeudenkäynnin järjestämistä Israelissa, mutta samalla hän oli erittäin tietoinen oikeustien kyvyttömyydestä vastata kunnolla natsirikosten kaltaisiin ilmiöihin. Arendt kysyikin, olisiko tilanne ollut toinen, jos olisi ollut olemassa kansainvälinen rikostuomioistuin ja laki ”ihmiskunnan vihollisia” (*hostes humani generis*) vastaan.

Tämä kysymys johdatti Arendtin irtautumaan natsirikosten juutalaiskeskeisestä tarkastelusta. Kun hän aikaisemmin oli ajatellut, että Eichmannin rikokset olivat ennen kaikkea rikoksia juutalaisia vastaan, hänen myöhemmistä pohdinnoistaan käy ilmi, että tässä suhteessa hänen ajattelussaan tapahtui ratkaiseva käänne. Helmikuussa 1961 hän kirjoitti Jaspersille:

”*Hostis humani generis* -käsite – miten se sitten käännetäänkin mutta ei rikos inhimillisyyttä vastaan (crime against humanness) vaan mieluumin ihmisyyttä vastaan (against humanity) – on oikeudenkäynnille enemmän tai vähemmän korvaamaton. Ratkaisevaa on, että vaikka esillä oleva rikos tehtiin ensisijaisesti juutalaisia vastaan, se ei millään tavoin rajoitu juutalaisiin tai juutalaiskysymykseen.” (Arendt 1985/1992, 423.)

Tässä on muotoutumassa erottelu, joka muodostaa yhden tärkeimmistä lukuavaimista Arendtin oikeudenkäyntipamfleettiin. Vaikka tämän erottelun juuret ovat 20. vuosisadan kansainvälisen rikosoikeuden terminologiassa, Arendt jäsentää sitä tavalla, jota ei oikeastaan vieläkään ole omaksuttu oikeuskieleen ja joka on omiaan hämärtämään käsitystä siitä, millaisista rikoksista oikeastaan on kysymys. Arendt nimittäin haluaa erottaa ihmisyden ja inhimillisyyden toisistaan; natsirikokset eivät siis olleet rikoksia inhimillisyyttä vaan ihmisyyttä vastaan. Myöhemmin tämä jaottelu jalostuu erotteluksi ihmisyden (*humanity*) ja ihmiskunnan (*humankind*) välillä.

Ihmisyden ja ihmiskunnan välinen erottelu viittaa siihen, että poliittisesti puhuen natsirikokset eivät ole rikoksia ihmisen olemusta, ihmisyyttä vastaan, vaan rikoksia luovuttamatonta oikeutta vastaan jakaa maailma muiden ihmisten kanssa, rikoksia ihmiskuntaa vastaan. Sellaisina ne ovat ennen kaikkea poliittisia ja niitä tulisi myös arvioida poliittisesti huolimatta niiden aiheuttamasta tavattomasta inhimillisestä kärsimyksestä ja nöyrytyksestä. Natsirikosten poliittisuuden korostaminen ilmentää Arendtin pyrkimystä irrottautua niiden ”metafyysisestä” tulkinnasta. Kaikessa kauheudessaankin kysymys oli ihmisten teoista eikä yliluonnollisesta, vastustamattomasta pahasta, jolle ei voinut mitään (pahan luonteesta Arendtilla tarkemmin ks. jäljempänä). Kuten jatkossa nähdään, Arendt rakensi oman ”tuomionsa” Adolf Eichmannille juuri tämän ajatuksen varaan: Eichmannin suurin rikos oli, että hän kieltäytyi jakamasta maailmaa tietyn ihmisryhmän, juutalaisten kanssa ja riisti heiltä tällä tavoin maailman jakamisen fundamentaalisen perusoikeuden, jota ilman muilla oikeuksilla ei ole mitään

merkitystä (Arendtin ihmisoikeuksien kritiikistä ks. tarkemmin Parvikko 2002).

Myös toinen Arendtin oikeudenkäyntiraportointia ohjannut tulkintakehitys kypsyi jo paljon ennen oikeudenkäynnin alkamista. Tämä oli teesi juutalaisten osavastuusta omaan tuhoonsa:

”Pelkäänpä, että Eichmann pystyy ensinnäkin todistamaan, että yksikään maa ei halunnut juutalaisia ... ja toiseksi osoittamaan missä valtavassa määrin juutalaiset auttoivat oman tuhoamisensa organisoimisessa. Tämä on tietenkin alaston totuus, mutta mikäli tätä totuutta ei todenteolla selitetä, se voi lietsoa enemmän antisemitismiä kuin kymmenen kidnappausta. On valitettavasti totta, että herra Eichmann ei henkilökohtaisesti todellakaan vahingoittanut yhtäkään juutalaista, ettei hän eivätkä hänen apurinsa koskaan ottaneet osaa niiden valikoimiseen, jotka lähetettiin kohti kuolemaa.” (Arendt 1985/1992, 417.)

Alun perin Arendt omaksui teesin juutalaisten parioiden osavastuusta omaan poliittiseen kohtaloonsa Bernard Lazaren kirjoituksista oleskellessaan 30-luvulla pakolaisena Pariisissa (ks. tarkemmin Parvikko 1996). Myöhemmin hän käytti hyväkseen tätä teesiä totalitarismitutkimuksessaan (Arendt 1951). Samoihin aikoihin jotkut historioitsijat pohtivat samaa kysymystä. Yksi näistä oli ranskanjuutalainen historioitsija Léon Poliakov, joka julkaisi vuonna 1952 Kolmatta valtakuntaa ja juutalaisia käsittelevän teoksen *Bréviaire de la Haine: Le IIIe Reich et les Juifs*. Arendtin amerikanjuutalaiseen *Commentary*-lehteen kirjoittama arvostelu teoksesta osoittaa, että hänen kriittinen käsityksensä juutalaisneuvostojen toiminnasta Saksassa oli kypsynyt jo paljon ennen Eichmannin oikeudenkäyntiä ja että hän ei suinkaan ollut ainoa juutalainen tutkija, joka halusi kiinnittää huomiota myös juutalaisten sodanaikaisen toiminnan vähemmän kunniakkaisiin puoliin:

”Hän ei syytä eikä selittele, vaan raportoi täydellisesti ja uskollisesti, mitä lähteet hänelle kertovat – uhrien kasvavan apatian samoin kuin heidän satunnaisen sankaruutensa, juutalaisneuvostojen hirvittävän dilemman, heidän epätoivonsa ja hämmennyksensä, heidän osallisuutensa ja heidän ajoittain pateettisesti naurettavan kunnianhimonsa. Tunnetussa ja hyvin vaikutusvaltaisessa Saksan juutalaisten *Reichsvertretungissa*, joka toimi kitkattomasti kunnes viimeinen Saksan juutalainen oli deportoitu, hän

näkee puolalaisten ghettojen juutalaisneuvostojen edeltäjän; hän tekee selväksi, että tässäkin suhteessa Saksan juutalaiset palvelivat natsien koe-kaniineina tutkimuksissa, kuinka saada ihmiset auttamaan heidän omien kuolemantuomioidensa toimeenpanemisessa, totaalisen herruuden totalitaristisen ohjelman viimeisessä ruuvinkiristyksessä.” (Arendt 1952, 303.)

Syyttäjän Eichmannin oikeudenkäynnissä esittämä massiivinen todistusaineisto juutalaisten kohtalosta vain vahvisti Arendtin käsitystä juutalaisjohtajiston ja natsien välisestä yhteistyöstä. Itse asiassa myös Israelissa oli 1950-luvulla korostettu Euroopan juutalaisten sodanaikaisen toiminnan kyseenalaisia puolia. Tämä oli osa sionistista retoriikkaa, jonka mukaan ainut oikea ratkaisu olisi ollut pako Palestiinaan taistelemaan itsenäisen Israelin puolesta. Eichmannin oikeudenkäynti kuitenkin muutti poliittista asetelmaa. Toisaalta sen tarkoitus oli oikeuttaa Israelin valtion olemassaolo koko maailmalle. Toisaalta oikeudenkäynnin järjestäjät olivat kiusaantuneen tietoisia, että oikeudenkäynti saattaisi kääntää maailman ja Israelin omien kansalaisten katset Israelissa piileskeleviin entisiin kollaboraattoreihin ja johtaa kiinnostuksen pois Eichmannin rikoksista. (ks. Segev 1993.)

Voidaan yksilöidä vielä kolmas tulkintakehys, joka Arendtilla kehittyi hyvissä ajoin ennen Eichmannin oikeudenkäyntiä. Sekin liittyy Eichmannin rikosten luonteeseen ja sekin koki ratkaisevan muodonmuutoksen oikeudenkäyntiä edeltävien kuukausien pohdintoissa Jaspersin ja Blücherin kanssa. Jo vuosia hän oli miehensä kanssa kehitellyt ajatusta uudesta pahasta tavalla tai toisella pinnallisena ilmiönä. Alun alkaen se liittyi kahteen havaintoon natsitotalitarismista. Toisaalta Arendt oli jo totalitarismitutkimuksessaan (Arendt 1951) pohtinut, kuinka natsijärjestelmässä yksittäisistä ihmisistä tulee järjestelmän kannalta turhia. Toisaalta Blücher oli kiinnittänyt hänen huomionsa siihen, että sotateoreettisesta näkökulmasta juutalaisten kansanmurha vaikutti erityisen kummalliselta, koska se ei millään tavoin edistänyt natsien sotilaallisia pyrkimyksiä (Young-Bruehl 1982, 330). Aluksi Arendt kuitenkin ymmärsi uuden pahan radikaaliksi:

”... koko filosofiselle perinteellemme on ominaista, että emme pysty ajattelemaan ’radikaalia paha’, ja tämä pätee niin kristilliseen teologiaan, joka myönsi itselleen pirulle taivaallisen alkuperän, kuin Kantiin, ainoaan filosofiin, jonka on täytynt sille keksimässään sanassa ainakin ounastella tällaisen pahan olemassaoloa, vaikkakin hän välittömästi rationalisoi sen

'vääristyneen pahan tahdon' käsitteessä, joka voitiin selittää ymmärrettävien motiivien avulla." (Arendt 1951, 459.)

Arendtin käsityksen mukaan siis länsimaisen filosofisen ajattelun tradition ongelma oli, että se oli yrittänyt ymmärtää paha. Tämä yritys oli johtanut filosofit ja teologit etsimään pahan alkuperää sen itsensä ulkopuolelta sen käsitteellisestä vastakohtasta, eli hyvyydestä. Niinpä paha ei ollut osattu ajatella autonomisena ilmiönä, joka olisi selitettävissä vain sen ennalta-arvaamattomuudessa ja radikaaliudessa, vaan se ymmärrettiin pikemminkin hyvän vääristyneenä muotona. Pahat ihmiset olivat langenneita enkeleitä, jotka oli jotenkin viety tekemään pahoja tekoja. (vrt. myös Arendt 1978a, 3–16.)

Totalitarismitutkimuksessa Arendt halusikin katkaista hyvän ja pahan välisen siteen ja lähestyä jälkimmäistä sen omilla ehdoilla. Vain tällä tavoin oli mahdollista nähdä, että pahan luonteessa ei ollut mitään taivaallista, jumalallista tai välttämätöntä. Pahat teot eivät olleet sen enempää väistämättömiä kuin ennalta määrättyjäkään vaan ne olivat radikaalisti uusia ja sellaisina pinnallisia tai turhia. Termi radikaali kuitenkin osoittaa, että Arendt vielä uskoi pahojen tekojen olevan jollain tavalla syvällisiä tai juuriin asti meneviä. Hän erotti normaalien poliittisten valtakuntien tavallisen pahan totalitaaristen valtakuntien absoluuttisesta pahasta:

"... totalitaariset valtakunnat ovat tietämättään saaneet selville, että on olemassa rikoksia, joita ei voi rangaista eikä antaa anteeksi. Kun mahdottomasta tehtiin mahdollista, siitä tuli rankaisematon, anteeksiantamaton absoluuttinen paha, jota ei enää voinut ymmärtää ja selittää oman edun, ahneuden, himon, kaunan, vallanhimon, ja pelkuruuden pahoilla motiiveilla ja jota sen tähden viha ei voinut kostaa, rakkaus ei voinut kärsiä, ystävyys ei voinut antaa anteeksi. Aivan kuten uhrin kuolemantehaissa, eli unohduksen aukot, eivät ole enää toimeenpanijoidensa silmissä 'inhimillisiä', tämä uusin rikollisuuden laji ei saa osakseen edes solidaarisuutta inhimillisen erehtyväisyyden nimissä." (Arendt 1951, 459.)

Tästä oli enää yksi askel otettavaksi teesiin pahan banaaliudesta. Sen Arendt otti Jerusalemissa nähdessään omin silmin rikollisen, jota syytettiin juutalaisten kansanmurhan pääarkkitehdiksi. Arendtin päätelmä oli, että pahoihin tekoihin ei tarvittu pirun riivaamaa mieltä.

***Eichmann in Jerusalem* -teoksen uusi luenta**

Hannah Arendtin pamflettia Eichmannin oikeudenkäynnistä luetaan tavallisesti hänen kontribuutionaan toisaalta pahuuden luonnetta koskevaan filosofiseen keskusteluun ja toisaalta poliittisen arvostelukyvyn teoriaan. Se nähdään ensimmäisenä askeleena kohti teemoja, joita hän myöhemmin lähestyi kesken jääneessä ja postuumisti julkaistussa *The Life of the Mind* -teoksessa (1978a), josta oli määrä tulla laaja, kolmiosainen *vita contemplativa*, ihmisen mentaalisten aktiviteettien tarkastelu. Tulkinta voi ensi kuulemalta vaikuttaa uskottavalta siihen nähden, miten Arendt itse selvitti pyrkimystään teoretisoida ajattelemista, tahtomista ja arvostelemista teoksen ensimmäisen osan johdannossa. Siinä hän viittaa eksplisiittisesti Eichmannin oikeudenkäyntiin:

”Tosiasiassa kiinnostukseni mentaalisia aktiviteetteja kohtaan kumpuaa kahdesta varsin erilaisesta taustasta. Välitön yllyke tuli osallistumisestani Eichmannin oikeudenkäyntiin Jerusalemissa. Sitä koskevassa raportissani puhuin ’pahan banaaliudesta’. Ilmaisun takana ei ollut teesiä tai opillista ajatusta, vaikka olin hämärästi tietoinen, että se oli pahan ilmiötä koskevan kirjallisen, teologisen tai filosofisen traditiomme vastainen. Olemme oppineet, että paha on jotain demonista ... Se mitä minä kohtasin oli kuitenkin täysin erilaista ja silti kieltämättömän tosiasiallista.” (Arendt 1978a, 3.)

Arendt aloittaa ihmisen mentaalisia aktiviteetteja yleisellä tasolla tarkastelemaan pyrkivän tutkielman hätkähdyttävän konkreettisesti kuvaamalla, miltä ilmielävä natsirikollinen näytti oikeussalin lasikaapissa ja miten hän itse suhtautui tähän näkyyn:

”Hämmästyin tekijässä ilmenevää pinnallisuutta, joka teki mahdottomaksi jäljittää hänen tekojensa vastaansanomattomasta pahuudesta mitään juurien tai motiivien syvempää tasoa. Teot olivat hirviömäisiä, mutta tekijä – ainakin nyt oikeudenkäynnissä vaikuttanut tekijä – oli varsin tavallinen, arkipäiväinen, ei demoninen eikä hirviömäinen. Hänessä ei ollut jälkeäkään lujasta ideologisesta vakaumuksesta tai erityisistä pahoista motiiveista, ja ainoa huomattava piirre, jonka saattoi jäljittää sekä hänen aikaisemmasta että oikeudenkäynnin aikaisesta käyttäytymisestään kuten myös hänen oikeudenkäyntiä edeltäneen poliisitut-

kinnan aikaisesta käyttäytymisestään oli jotakin täysin negatiivista; se ei ollut typeryyttä vaan ajattelemattomuutta.” (Arendt 1978, 3–4.)

Näiden sitaattien perusteella näyttää selvältä, että Arendt paikallisti oikeudenkäyntiraporttinsa ensisijaiseksi aihepiiriksi pahuuden luonteen ja sen suhteen arvostelukykyyn. Oliko Arendtilla siis mielessään kirjoittaa kokonaan uusi arvostelukykyyn teoria, joka oli määrä johtaa hänen Jerusalemissa identifioimastaan ja kohtaamastaan uudeltaisesta pahasta itse teossa? Hän näytti yhdistävän arvostelukykyyn puutteen ajattelukykyyn puutteeseen. *The Life of the Mind* -teoksen johdannossa hän kysyykin, voisiko ajattelemisen aktiviteetti itsessään kuulua ehtoihin, jotka ehkäisevät pahan tekemistä, tai voisiko se jopa kerta kaikkiaan ehdollistaa ihmisen pois tekemästä pahaa (Arendt 1978, 5).

Arendt ei kuitenkaan kuvitellut, että olisi mahdollista luoda tiukkoja ajattelumalleja, jotka estäisivät meitä tekemästä pahaa missä tahansa olosuhteissa siitä yksinkertaisesta syystä, että hänen käsityksensä mukaan ajattelu on aktiviteetti, jota ei voi opettaa, koska se ei noudata mitään ennalta annettuja sääntöjä tai kaavoja. Arendtin tarkoitus ei siis ollut kirjoittaa ajattelusääntöjen käsikirjaa, johon voisimme aina tarpeen tullen turvautua. Pikemminkin hän pyrki ajattelemisen aktiviteetin systemaattiseen tarkasteluun, koska hän ymmärsi sen olevan enemmän kuin vain pyyteetön ja pyrkimykseton mentaalinen prosessi. Hän pyrki yhdistämään ajattelemisen kahteen muuhun mentaaliseen aktiviteettiin, joita filosofia ei ollut onnistunut tarkastelemaan systemaattisesti ja vakuuttavasti – nimittäin tahtomiseen ja arvosteleamiseen.

Arendtin tarkoittama ajatteleminen ei toisin sanoen ollut pyyteetön, irrallinen, maailmaton ja sisäänpäin kääntynyt yksilöllinen aktiviteetti vaan pikemminkin aktiviteetti, joka oli tiukasti sidoksissa arvostelukykyyn ja siten ihmisten väliseen maailmaan. Emme kuitenkaan voi tietää, kuinka teoreettisen tutkielman hän olisi kirjoittanut, jos hänellä olisi ollut aikaa tehdä se. Tiedämme vain, että toisaalta hän olisi käyttänyt paljon Kantia ja toisaalta hän olisi torjunut mahdollisuuden kesyttää ajatteleminen ja arvosteleminen teoreettisesti niiden käytännöllisen luonteen takia (vrt. Arendt 1982).

Valtaosa tutkijoista on siis omaksunut tavan lukea *Eichmann in Jerusalem* -pamflettia ensimmäisenä askeleena kohti poliittisen arvostelukykyyn teoriaa. Tässä kehyksessä he päätyvät kritisoimaan Arendtia kohtuuttomien yleistys-

ten tekemisestä juutalaisten politiikan suhteen Kolmannessa valtakunnassa. He katsovat Arendtin arvostelevan juutalaisten politiikkaa ja toimenpiteitä kantilaisten diktaattien valossa ja päätyvän tämän vuoksi epärealistiseen arvioon siitä, mitä juutalaiset olisivat voineet Hitlerin Saksan oloissa tehdä (ks. esim. Wolin 1997; Benhabib 1997; Brunner 1997; Ophir 1997; Bilsky 1997). He sivuuttavat Arendtin omat aikaisemmat juutalaisen historian ja sionistisen politiikan kritiikit, joilla oli paljon suurempi vaikutus hänen käsitykseensä juutalaisten politiikasta Kolmannessa valtakunnassa kuin puhtailla filosofisilla periaatteilla (vrt. kuitenkin Aschheim 2001; Sharpe 1999 ja Villa 2000 selkeinä irtiottoina tästä lukevasta¹).

Tähän luku- ja tulkintastrategiaan liittyy kaksi ongelmaa. Ensinnäkin se tuottaa anakronistisia tulkintoja Arendtin arvostelukyvyyn käsitteestä. Tutkijat päätyvät väittämään, että kaikki mitä Arendt kirjoitti *The Life of the Mind* -teoksessa voidaan palauttaa *Eichmann in Jerusalem* -pamflettiin ikään kuin hänen ajattelunsa ei olisi laisinkaan muuttunut näitä kahta teosta erottavan yli kymmenen vuoden aikana. Toiseksi se johtaa tulkitsemaan viimeksi mainitun virheellisesti kvasiteoreettiseksi tutkielmaksi poliittisesta arvostelukyvyistä kantilaisessa hengessä. Tutkijat päätyvät väittämään, että Arendtin teesit ja tulkinnat tässä teoksessa ovat virheellisiä siksi, että hän nojaa liian raskaasti Kantin teoriaan esteettisestä arvostelukyvyistä, jota ei voi soveltaa natsi-totalitarismin kaltaisiin ääritilanteisiin.

Käsittääkseni tämä on anakronistinen uudelleen kontekstualisointi tekstistä, jonka oli tarkoitus olla oikeudenkäyntiraportti ja Arendtin oma arvio ja arvostelma tästä nimenomaisesta tapauksesta ja juutalaisjohtajiston toiminnasta ja sionistisesta politiikasta Kolmannen valtakunnan aikana. Arendtin argumentaatiossa on kyllä myös yleisempi taso, mutta se ei suinkaan ole esteettisen arvostelukyvyyn teoria vaan eurooppalainen politiikka ja poliittisen arvostelukyvyyn käyttö totalitarismissa ääritilanteessa. Sen sijaan että väitettäisiin Arendtin syyttävän juutalaisia uhreja oman tuhoutumisen aiheuttamisesta, teos pitäisi lukea tulkintana poliittisen arvostelukyvyyn yleisestä romahtamisesta Euroopassa.

Tässä kontekstissa Arendtin teesi juutalaisten kollaboraatiosta natsien kanssa ja pahan banaaliudesta ilmenevät saman kolikon kääntöpuolina. Eurooppalaisen juutalaisjohtajiston yhteistyö natsien kanssa on dramaattinen esimerkki poliittisen arvostelukyvyyn romahtamisesta poliittisessa ääritilanteessa – tilanteessa jossa oli äärimmäisen vaikeaa tehdä päteviä poliittisia arvioita siksi, että paha ilmeni täysin uudessa ja ennennäkemättömässä

muodossa. Se olisi pitänyt osata nähdä ilmeisen harmittomissa arkipäivän tilanteissa, jotka itsessään eivät houkuttele ihmisiä ponnistamaan ajatukseen ja arvosteluun eteenpäin vaan pikemminkin rohkaisevat nojaamaan vanhoihin rutiineihin ja ajattelutapoihin.

Väitänkin, että *Eichmann in Jerusalem* -teos pitäisi lukea konkreettisen empiirisen ilmiön poliittisena arvostelmana eikä poliittisen arvostelukyvyyn filosofisena tutkielmana teoreettisella tasolla. Sen lukeminen esteettisen arvostelukyvyyn teorian inspiroimana kantilaisena tutkielmana johtaa väistämättä virheellisiin tulkintoihin teoksessa esitetyistä teeseistä (esimerkin tällaisesta lukutavasta tarjoaa Curtis 1999). Tämän artikkelin tarkoitus on haastaa Arendt-tutkijoiden toistuvasti esittämät argumentit, joiden mukaan Arendt jollain tavoin ylitti valtuutensa esittäessään oman arvostelmansa juutalaisten politiikasta ja Eichmannin oikeudenkäynnistä. On väitetty, että maallikkona ja henkilönä, joka ei itse ”ollut paikalla”, hänellä ei ollut sen enempää oikeutta kuin kompetenssia arvioida kumpaakaan näistä (ks. esim. Scholem 1963). Hänen astumisensa tuomarin paikalle teoksen lopussa on nähty väärään ylpeyteen ja pöyhkeyteen perustuvana röyhkeyden osoituksena. Haastan tämän syytöksen väittämällä, että Hannah Arendtin esittämä arvostelu ja tuomio ovat pikemminkin osoitusta poliittisesta ylpeydestä ja pöyhkeydestä, jotka ovat kompetentin ja validin arvostelman välttämättömiä ehtoja.

Jerusalemien oikeudenkäynnin laiminlyönnit

Vaikka Arendt oli alun alkaen puolustanut Jaspersille Israelin oikeutta järjestää Eichmannin oikeudenkäynti, sen toimeenpano sai hänet pitämään sitä täydellisenä epäonnistumisena lähes kaikissa mahdollisissa suhteissa:

”... Jerusalemien oikeudenkäynnin rikkomukset ja poikkeamat tavanomaisista oikeudenkäynnin menettelytavoista olivat niin monet ja moninaiset ja lainopillisesti niin sotkuiset, että ne heittivät oikeudenkäynnin aikana varjonsa ... keskeisten moraalisten, poliittisten ja jopa oikeudellisten ongelmien ylle, joita oikeudenkäynti väistämättä nosti esiin.” (Arendt 1963/1965, 253.)

Eichmann in Jerusalem –pamfletin epilogissa hän lisäksi valittaa:

”Kaiken kaikkiaan Jerusalemien tuomioistuimen laiminlyönnit koostuivat kolmen Nürnbergin tuomioistuimen asettamisesta lähtien riittävän hyvin

tunnetun ja laajasti keskustellun kysymyksen sivuuttamisesta, jotka ovat oikeuden tekemisen hapertuminen voittajien oikeudessa, ihmisyyden vastaisten rikosten pätevä määrittelemine ja tämän rikoksen tekevän uudenlaisen rikollisen tunnistaminen.” (Arendt 1963/1965, 274.)

Toisin sanoen oikeudenkäynnin ongelma oli, että kaikki sen esiin nostamat poliittisesti keskeiset ja tärkeät kysymykset lakaistiin maton alle. Oikeussali ei ensinnäkään ollut Arendtin mielestä välttämättä paras mahdollinen paikka tällaisten kysymysten käsittelemiseen. Lisäksi hän katsoi, että israelilaiset eivät onnistuneet määrittelemään ja toimittamaan oikeudenkäyntiä niin, että se olisi täyttänyt oikeudenkäynnin tarkoituksen, joka on yksinkertaisesti tehdä oikeutta. Oikeuden tekemisen asemesta israelilaiset mieluummin kasasivat oikeussaliin lain ulkopuolisia tarkoituksia, joita tämän erityisen oikeudenkäynnin oli määrä toteuttaa. Ongelma siis oli, että oikeussaliin vedettiin joukko luonteeltaan poliittisia ongelmia, joita ei voinut ratkaista oikeudenkäynnin kehityksessä toisaalta siksi, että ne eivät yksinkertaisesti kuuluneet oikeussaliin ja toisaalta siksi, että ne olivat liian suuria käsiteltäviksi siellä. (Arendt 1963/1965, 254–255.)

Arendtin mielestä lain yksityiskohdat eivät kuitenkaan olleet suurin oikeudenkäyntiin liittynyt ongelma. Paljon suurempi ongelma oli, että Eichmannia syytettiin ja hänet tuomittiin väärin perustein. Oikeudenkäynnin tärkein ja dramaattisin epäonnistuminen juonsikin Eichmannin rikosten luonteen käsittämisestä väärin. Sen sijaan että israelilaiset olisivat identifioineet niissä inhimillisessä historiassa aikaisemmin täysin tuntemattoman ja koskaan aikaisemmin tapahtumattoman rikoksen, he lähestyivät Eichmannin rikoksia vainotun kansan historian näkökulmasta:

”Yksinomaan oman historiansa kehityksessä ajattelevien juutalaisten silmissä heidän Hitlerin vallan alla kärsimänsä katastrofi ei suinkaan ilmennyt kaikkein uusimpana rikoksena, ennalta-arvaamattomana kansanmurhan rikoksena, vaan vanhimpana rikoksena jonka he tunsivat ja muistivat. Tämä väärinkäsitys, joka on lähes väistämätön, jos otamme juutalaisten historian tosiasioiden lisäksi huomioon vielä tärkeämmän juutalaisten tämänhetkisen historiallisen itseymmärryksen, on itse asiassa kaikkien Jerusalemin oikeudenkäynnin laiminlyöntien ja puutteiden ytimessä.” (Arendt 1963/1965, 267.)

Arendtin käsityksen mukaan tämän väärinkäsityksen seuraukset olivat kohalokkaat oikeudenkäynnin kannalta:

”Kukaan osanottajista ei koskaan saavuttanut täyttä ymmärrystä Auschwitzin todellisesta kauheudesta, joka on luonteeltaan erilaista kuin kaikki muut menneisyyden julmuudet, koska yhtäläillä syyttäjapuolelle kuin tuomareillekaan se ei ilmennyt juuri enempänä kuin juutalaisten historian kauheimpana pogromina.” (Arendt 1963/1965, 267.)

Arendtin käsityksen mukaan Jerusalemin oikeudenkäynnin perusvirhe siis juontui juutalaisten oman poliittisen historian väärin ymmärtämisestä. He eivät kyenneet erottamaan vanhaa uskontoperustaista juutalaisvihaa modernista antisemitismistä, ja vastaavasti he eivät pystyneet käsittämään kuinka tämä uusi poliittinen antisemitismi puolestaan käännettiin ennennäkemättömäksi kansanmurhan politiikaksi. Arendtille Jerusalemin oikeudenkäynnin toimeenpaneminen olikin vain uusi luku juutalaisten poliittisen arvostelukyvyyn puutteen pitkässä historiassa, joka juontui heidän omalaatuisesta historiastaan paariakansana, joka ei koskaan ollut yrittänyt kohdata ja käsitellä omaa tilannettaan poliittisesti vaan pikemminkin rakentanut selviytymisstrategiansa uskonnollisen eskatologian varaan (tarkemmin Parvikko 1996). Jälleen kerran he tulkitsivat väärin kohtaamiensa rikosten luonteen. Tällä kertaa juutalaiset eivät kuitenkaan olleet ainoita uhreja; koko ihmiskunta oli kärsivä siitä, että puuttui kansainvälinen tuomioistuin, jolla olisi riittävä auktoriteetti käsitellä tämän kaltaisia rikoksia. (Arendt 1963/1965, 269–270.)

Eichmannin rikos

Arendtin mukaan yksi koko modernille oikeusjärjestelmälle ominainen oletus on, että rikollisen teon tekeminen on aina tarkoituksellista. Hänen käsityksensä mukaan myös Jerusalemin oikeudenkäynti nojasi tähän oletukseen estäen oikeudenkäynnin järjestäjiä ymmärtämästä, että ”tämä uuden tyyppin rikollinen, joka itse asiassa on *hostis generis humani*, tekee rikoksensa olosuhteissa, joissa hänen on lähes mahdotonta tietää tai tuntee tekevänsä väärin” (Arendt 1963/1965, 276). Eichmanniin liitettiin kaikki mahdolliset pahat motiivit ja tarkoitukset, koska ”siltoin kun tämä tarkoitus on poissa, siltoin kun kyky erottaa oikea väärästä heikkenee mistä tahansa syystä, jopa moraalisen järjettömyyden tähden, meistä tuntuu, että mitään rikosta ei ole tehty“ (Arendt 1963/1965, 277).

Arendtin käsityksen mukaan – jota tuskin kukaan ymmärsi jakamisesta puhumattakaan – Eichmannin tekoja olisi pitänyt tarkastella koko eurooppalaisen poliittisen kulttuurin moraalisen korruptoitumisen kontekstissa, jotta hänen tekoihinsa liittyneen pahuuden luonne olisi käynyt ymmärrettäväksi. Tämän pahuuden ydin ei ollut ihmisen myötäsyttyisessä ja todellisessa luonteessa vaan teoissa. Eichmannin teot eivät olleet tyrmissyttäviä poikkeuksellisen tai pirullisen luonteensa takia vaan pikemminkin tavanomaisuutensa tähden. Arendtin mukaan Eichmannin tapaus oli tärkeä siksi, että se oli erinomainen esimerkki täysin normaaliin käyttäytymiseen liittyvästä uudesta pahuudesta. (Arendt 1963/1965, 276.)

Niinpä Arendt ei Jerusalemissa nähnytkään Eichmannissa merkkejä radikaalista pahuudesta tai hänen mielensä ja sielunsa hirviömaisestä kieroudesta. Hänessä ei näyttänyt olevan mitään erityisen outoa tai epäilystä herättävää, ei mitään, mikä olisi viitannut mahdollisen ja normaalin oman edun rajojen ylittämiseen. Hänessä ei näkynyt merkkejä epäinhimillisestä julmuudesta, sadismista eikä edes mielettömästä juutalaisvihasta puhumattakaan faustisesta sielunsa myymisestä pirulle. (Arendt 1978a, 4.)

Arendtin käsityksen mukaan Eichmannin rikokset olisi pitänyt tunnustaa siinä mitä hän todella teki:

”...vielä on jäljellä tosiasia, että Te panitte toimeen, ja siten tuitte aktiivisesti, joukkomurhan politiikkaa. Poliitiikka ei ole lastenkamari, politiikassa totteleminen ja tukeminen ovat sama asia. Koska Te tuitte ja panitte toimeen politiikkaa, joka kieltäytyi jakamasta maailman juutalaisen ja lukuisten muiden kansojen kanssa – aivan kuin Teillä ja Teidän esimiehillänne olisi ollut oikeus päättää, kuka saa ja kuka ei saa asua maan päällä – me katsomme, että kenenkään, siis yhdenkään ihmisrodun jäsenen, ei voi odottaa haluavan jakaa maata Teidän kansanne. Tästä, ja vain tästä syystä teidät on hirtettävä.” (Arendt 1963/1965, 279.)

Arendt esitti tämän ”tuomionsa” oikeudenkäyntipamflettinsa päätteeksi. Sen keskeinen argumentti oli, että motiiveistaan riippumatta Eichmann oli syyllistynyt rikokseen olla osallinen hankkeessa, jonka avoin tarkoitus oli eliminoida pysyvästi tietty ihmisryhmä maan päältä. Juuri tämän takia myös hänet piti eliminoida. Monet Arendtin kriitikoista pitivät röyhkeänä, että hän rohkeni ”korjata” oikeuden tuomareita esittämällä oman arvionsa Eichmannin rikoksen luonteesta (ks. esim. Robinson 1965). He eivät

ymmärtäneet, että Arendt ei oikeastaan arvostellut sen enempää tuomareita kuin tuomiotakaan vaan ainoastaan ehdotti, että tuomion toisenlainen muotoilu olisi tuonut paremmin esille Eichmannin rikosten todellisen luonteen. Oli siis kysymys oikeuden tekemisen periaatteista: jotta todella tehtäisiin oikeutta, tuomion pitäisi paljastaa niin selvästi kuin mahdollista, millaisen rikoksen rikollinen oli tehnyt.

Itse asiassa Arendtin kritiikki ei kohdistunut vain Eichmannin oikeudenkäyntiin ja tämän tuomion muotoiluun vaan koko länsimaisen oikeudenkäytön perustaan. Rikostutkinnassa ja syyttämisesä oli nimittäin tullut tavaksi olettaa, että rikollisella piti olla tietoisia pahoja tarkoituksia kyetäkseen tekemään rikoksen. Arendtin käsityksen mukaan oikeudenkäytön kanalta tämän ajatuskuvion ongelma on, että motiiveja ei voi rangaista. Ainoa asia, josta ihmisten asettama tuomioistuim voi länsimaisten oikeusperiaatteiden mukaan rangaista, ovat toteen näytetyt kriminalisoidut teot. Motiivit tai tarkoitukset, olivatpa ne miten pahoja tahansa, eivät oikeastaan kuulu tuomioistuimelle laisinkaan, sillä motiivit yksinään eivät voi vahingoittaa maailmaa ja haavoittaa ihmiskuntaa. Vain teoilla on vaikutusta ihmisten väliseen maailmaan. (Arendt 1963/1965, 277.) Toisin sanoen vain tekemällä rikkomuksia muita ihmisiä tai maailmaa kohtaan rikollinen murtaa ”ihmiskuntasopimuksen”, jonka mukaan ihmisten on määrä jakaa vapaasti ja oikeudenmukaisesti heidän väliinsä jäävä maailma ja olla estämättä muita ihmisiä tekemästä samoin.²

Arendtin käsityksen mukaan Eichmannin motiivien sivuuttaminen ei mitätöinyt hänen rikostaan ja syyllisyyttään. Se pikemminkin käänsi huomion hänen rikostensa todelliseen luonteeseen rikoksina ihmiskuntaa ja sen luovuttamatonta maan päällä asumisen oikeutta vastaan. Eichmannista oli tullut *hostis generis humani* siksi, että hän kieltäytyi jakamasta maailmaa juutalaisten kanssa. Tämä kieltäytyminen ei ollut normaali rikos vaan jotakin paljon enemmän. Se rikkoi kaikkien ihmisten luovuttamatonta oikeutta asua maan päällä yhdessä toisten ihmisten kanssa. Tämä oikeus muodosti ”metaoikeuden”, jota ilman muilla luovuttamattomilla poliittisilla ja ihmis-oikeuksilla ei ollut mitään merkitystä, ja jota ilman ihmiselämä maan päällä ja maailman jakaminen muiden kanssa olisi mahdotonta (vrt. Arendt 1949; Parvikko 2002).

Eichmannin rikoksessa oli siis kolme ratkaisevaa piirrettä. Ensinnäkin se oli rikos, joka tehtiin koko ihmiskuntaa vastaan termin syvimmässä merkityksessä. Toiseksi se oli sovittamaton syvällisen luonteensa ja valtavuutensa

tähden. Kolmanneksi siitä oli mahdotonta rangaista sen sovittamattomuuden tähden. Eichmannin eliminoiminen hirttämällä saattoi olla vain sopivan rangaistuksen riittämätön korvike. Ihmiskunta ei yksinkertaisesti tuntenut rangaistusta, joka olisi ollut riittävän hirvittävä sovittaakseen Eichmannin rikokset. Arendtin käsityksen mukaan tässä oli Eichmannin oikeudenkäynnin todellinen dilemma. Se paljasti, että natsien toimeenpanema hallinnollinen joukkomurha oli täysin uusi rikos, jota eurooppalainen poliittinen ja oikeudellinen traditio ei ollut valmistautunut millään tavoin kohtaamaan ja jota vastaan se ei ollut millään tavoin varustautunut. Mikään tunnettu rangaistus ei sopinut yhteen tämän rikoksen kanssa ja silti se piti jotenkin käsitellä. (Arendt 1963/1965, 294.)

Vielä suurempi dilemma piili siinä, että kerran aktualisoiduttuaan natsien rikokset jäivät potentiaalisina odottamaan toistumistaan eurooppalaiseen kulttuuriin. Todellinen dilemma olikin siis oikeastaan tulevaisuudessa. Arendtin käsityksen mukaan ihmiskunta ei ollut millään tavoin varautunut mahdollisuuteen, että jotain samantapaista tapahtuisi tulevaisuudessa. Tässä on kysymys asioiden ja ilmiöiden luonteesta. Arendtin mukaan ilmiön luonne nimittäin muuttuu kokonaan, kun se muuttuu potentiaalisuudesta aktuaalisuudeksi. Niin kauan kuin ilmiö on olemassa vain potentiaalisuutena, se ei oikeastaan kuulu maailmaan, mutta heti kun se on ilmaantunut, siitä tulee maailman todellisuutta konstituiva elementti. (Arendt 1963/1965, 273.) Siten rikokset ihmiskuntaa vastaan huipentuvat ihmisen olemassaolon ehtojen dramaattisessa ja peruuttamattomassa muuttumisessa. Ihmisen maailmassa olemisen ehtojen kannalta ne merkitsevät pistettä, josta ei ole paluuta takaisin.

Kaiken kaikkiaan natsien rikoksiin liittyvä dilemma oli siis kaksijakoinen. Toisaalta nämä rikokset konstituivat koko ihmiskunnalle hallitsemattoman menneisyyden, jota maailma ei ollut osannut käsitellä. Toisaalta ne jättivät ihmiskunnan ilman horjumattomia arviointikriteerejä nyt ja tulevaisuudessa. Ennalta asetettuihin ajattelumalleihin ja käyttäytymisnormeihin nojaamisen asemesta ihmisten oli opittava arvostelemaan ”ilman kaiteita”. (Arendt 1963/1965, 283, 295.)

Ylpeä arvostelukyky

Arvosteleminen ilman kaiteita viittaa Arendtin käsitykseen, että emme voi enää nojata tai tukeutua eurooppalaisen poliittisen ajattelun traditioon, josta ei löydy työkaluja vastata totalitarismin ja natsirikosten kaltaisiin poliittisiin ääri-ilmiöihin. Ajatus arvostelemisesta ilman kaiteita ja ennakkotapauksia nostaa esiin kysymyksen inhimillisen arvostelukykyyn luonteesta ja tehtävästä. Tämä on Arendtin oikeudenkäyntiraportin päättävä teema. Hän esittää, että eurooppalaisen poliittisen tradition romahtaminen natsitotalitarismiin avaa uuden riippumattoman arvostelun aikakauden, joka nojaa ”ylpeään” (arrogant) vakuuttuneisuuteen siitä, että keneenkään ei voi luottaa. Eurooppalaisessa kontekstissa kaikkea epäilevä ylpeä arvostelukyky oli todellakin joutain aivan uutta ja kaikkea ennestään tuttua haastavaa:

”Tämä kysymys on aina vain vakavampi, koska tiedämme, että ne harvat jotka olivat kyllin ’ylpeitä’ luottaakseen vain omaan arvostelukykyynsä eivät suinkaan olleet samoja ihmisiä, jotka pitivät edelleen kiinni vanhoista arvoista, tai joita ohjasi uskonnollinen vakaumus. Koska kaikki säädylliset seurapiirit olivat tavalla tai toisella antaneet periksi Hitlerille, moraaliset maksimit, jotka määräävät hyvän käytöksen säännöt ja uskonnolliset käskyt – ”Älä tapa” –, jotka ohjaavat omaatuntoa, olivat käytännössä hävinneet. Ne harvat, jotka vielä pystyivät erottamaan oikean väärästä, nojasivat todellakin vain omaan arvostelukykyynsä, ja he tekivät niin vapaasti; ei ollut sääntöjä, joita noudattaa, joille heidän kohtaamansa erityiset tapaukset olisi voinut alistaa. Heidän oli ratkaistava jokainen tapaus kerrallaan, koska ennennäkemättömän suhteen ei ollut sääntöjä.” (Arendt 1963/1965, 295.)

Tämä apologia arvostelukykyyn ylpeyden puolesta voi vaikuttaa röyhkeältä ja mauttomalta juutalaisten kansanmurhan kontekstissa. Saattaa näyttää älyllisen ja poliittisen elitismin ilmaukselta väittää, että vain harvat onnistuivat säilyttämään arvostelukykynsä natsiterrorin puristuksessa. Itsenäinen arvostelukyky on kuitenkin ylpeää hyvin omintakeisella tavalla, sillä se ei implikoi muiden ihmisten halveksimista tai aliarvioimista. Se ei myöskään merkitse, että toisten ihmisten oikeutta asua maan päällä ja jakaa maailma keskenään ei kunnioitettaisi. Sen lähtökohta päinvastoin on luja vakuuttuneisuus jokaisen ihmisen luovuttamattomasta oikeudesta jakaa maailma muiden ihmisten kanssa. Tähän luovuttamattomaan oikeuteen liittyy

kuitenkin perustava poliittinen velvoite harjoittaa toiminnan ja arvostelun inhimillisiä kykyjä siten, että maailman jakaminen on mahdollista. Maailmassa asumisen luovuttamaton oikeus voi käytännössä realisoitua vain sillä ehdolla, että sitä vaalitaan toimimalla yhdessä muiden ihmisten kanssa ja arvostelemalla heidän yhteistä maailmaa koskevia tekojaan.

Ylpeä arvostelukyky ei luota muiden tekemiin arvostelmiin siksi, että nämä eivät välttämättä olekaan arvostelmia vaan pikemminkin ilmauksia toisilta ihmisiltä kopioitujen ajattelumallien noudattamisesta ja tottelemisesta ja sellaisina viime kädessä ilmauksia vastuuttomasta ajattelemattomuudesta. Arendtin käsityksen mukaan itsenäinen arvostelukyky oli osoittautunut liian vaikeaksi ja vaativaksi useimmille ihmisille, joista monet mieluummin piiloutuivat muiden tekemien arvostelmien taakse. Tilannetta ei parantanut kaiken aikaa laajemmalle levittäytynyt taipumus olla ottamatta lainkaan kantaa:

”Argumentti, jonka mukaan emme voi arvostella, ellemmme itse olleet paikalla ja osallisia, näyttää vakuuttavan kaikki kaikkialla, vaikka on ilmeistä, että jos se olisi totta, sen enempää oikeudenkäyttö kuin historian kirjoittaminenkaan eivät olisi koskaan mahdollisia.” (Arendt 1963/1965, 296.)

Tällä huomautuksella Arendt viittaa siihen, että itsenäinen arvostelu on aina ulkopuolista. Toisin kuin ne jotka väittävät, että ulkopuolisella ei ole oikeutta arvioida totalitaristisia oloja, Arendt päinvastoin esittää, että läsnäolija ei pysty arvostelemaan, koska läsnä oleminen hämärtää hyvälle poliittiselle arvostelulle välttämättömän etäisyyden. Etäisyys on tarpeen koko tilanteen hahmottamiseksi ja sen arvioimiseksi myös jonkun toisen näkökulmasta (vrt. Arendt 1982).

Läsnä oleminen ei vain estä tarpeellisen etäisyyden säilyttämistä arvioitavana olevasta ilmiöstä vaan se myös johtaa vääristyneeseen vanhurskauteen, jonka mukaan läsnä olleet tietävät paremmin, mitä todella tapahtui. Vääristyneen vanhurskauden ongelma on, että se on moraalisesti korruptoivaa rakentaen moraalisen hierarkian, jonka mukaan ainoastaan riittävä henkilökohtainen kokemus tarjoaa kriteerin erottaa oikea väärästä. Jos tämä asenne viedään loogiseen johtopäätökseensä, joudutaan tilanteeseen, jossa kukin voi arvioida vain omia tekojaan, koska kenelläkään muulla ei ole riittävästi kokemusta arvostella niitä. (Arendt 1963/1965, 296-298.) Poliittisesti

puhuen se johtaa tilanteeseen, jossa poliittinen olemassaolo käy mahdottomaksi; poliittinen olemassaolo perustuu aina maailman jakamiseen ja yhteinen maailma voi syntyä vain yhteistä maailmaa koskevan toiminnan ja arvostelun seurauksena. Toisin sanoen politiikka perustuu juuri toisten ihmisten tekojen arvostelemiselle.

Vielä yksi elementti tarvitaan arendtilaisen arvostelutilanteen hahmottamiseksi ja yllä mainittujen aspektien yhteen vetämiseksi. Tämä elementti on vastuu:

”Oikeudenmukaisuus, vaan ei armo, on arvostelukyvyn asia, eikä yleinen mielipide näytä olevan mistään niin yksimielinen kaikkialla kuin siitä, että kenelläkään ei ole oikeutta arvostella jotakuta toista. Yleinen mielipide antaa meidän arvostella ja jopa tuomita trendejä, tai kokonaisia ihmisryhmiä – mitä suurempia sen parempi – lyhyesti sanoen jotain niin yleistä, että erotteluja ei voi enää tehdä eikä nimiä mainita. On tarpeetonta lisätä, että tämä tabu pätee kaksin verroin silloin, kun kuuluisuuksien tai korkeassa asemassa olevien henkilöiden sanat tai teot kyseenalaistetaan. Nykyään tämä ilmenee mahtipontisissa väitteissä, että on ’pinnallista’ jankuttaa yksityiskohdista ja mainita yksilöitä, kun taas on hienostuneisuuden merkki tehdä yleistyksiä, joiden mukaan kaikki kissat ovat harmaita ja me kaikki olemme yhtäläisiä syyllisiä.” (Arendt 1963/1965, 297.)

Jos erotteluja ei voi tehdä eikä nimiä saa mainita, kaksi asiaa käy mahdottomaksi. Ensinnäkin arvostelun käytäntö itsessään käy mahdottomaksi, koska se perustuu oikean erottamiseen väärästä. Toiseksi ei ole enää mahdollista yksilöidä vastuusuhteita, jotka ilmenevät aina maailmassa toimivien ihmisten konkreettisten tekojen välisissä suhteissa eivätkä trendeissä, jotka vain tapahtuvat vailla protagonisteja. Edellä oleva sitaatti tuo esiin, että Arendt torjuu jyrkästi tendenssin hämärtää yksilöllinen moraalinen vastuu tekemällä yleistyksiä. Hänelle arvostelman tekeminen yksilön toiminnasta merkitsee nimenomaan huomion kiinnittämistä yksityiskohtiin ja yksilöihin, jotka ovat tietyt teot tehneet. Käsittääkseni tämä on voimakas vetoisuus yksilöllisen moraalisen arvostelman ja henkilökohtaisen vastuun rehabilitaation puolesta. Se ei kuitenkaan merkitse kaiken mahdollisen vastuun säilyttämistä kaikesta mahdollisesta koskaan tapahtuneesta yksilöiden hartioille. Arendt ei siis väitä, että jokainen on oman onnensa seppä. Hän päinvastoin

korostaa, että henkilökohtainen vastuu omista teoista täytyy aina erottaa poliittisesta vastuusta, joka ei koskaan ole samalla tavoin henkilökohtaista.

Tarkemmin sanoen Arendtin keskeinen argumentti on, että poliittisista rikoksista ei voi rangaista siinä määrin kuin ne käyvät yhteen hallituksen harjoittaman politiikan kanssa. Ainoa asia, josta voidaan rangaista, ovat yksittäisten hallituksen jäsenten tekemät rikokset. Tässä suhteessa Eichmannin rikosten suurin paradoksi oli, että arkipäiväisistä hallinnollisista proseduureista oli tullut suurimpia maailmanhistoriassa koskaan tehtyjä rikoksia. (Arendt 1963/1965, 298.)

Poliittinen arvostelukyky jälkitotalitaristisessa maailmassa

Edellä on käynyt ilmi, että pätevä arendtilainen poliittinen arvostelu on luonteeltaan ylpeää toimintaa. Ilmiön terävä ja pätevä arvostelu edellyttää etäisyyttä, joka ei salli empatiaa. Se on röyhkeää, koska se ei kunnioita sopimuksia ja ennalta asetettuja ajattelumalleja. Sen täytyy liioitella ja korostaa ilmiön tiettyjä piirteitä äärimmilleen tuodakseen omat argumenttinsa selkeästi esille. Se on sitoutumattomuudessaan säälimätöntä loukaten niitä, joilla on jotakin salattavaa. Se on järkyttävää, koska se haastaa ennakkokäsityksemme ja vaatii meitä ajattelemaan itsenäisesti. Silloin kun se koskee mennyttä tapahtumaa, se on väistämättä jälkiviisasta. Siten se ei koskaan ole reilua, koska se tietää aina enemmän kuin aikalaiset tiesivät. Hannah Arendtin arvostelma järkytti maailmaa, koska se oli kaikkea tätä. Se oli omintakeinen ja rohkea arvostelma ennalta-arvaamattomasta poliittisesta ääritilanteesta, jossa valtaosa ihmisistä menetti poliittisen arvostelukykynsä ja todellisuudentajunsa.

Arendtilaisittain 20. vuosisadan todellinen dilemma oli, että poliittinen diskriminaatio ja vaino ilmeni täysin ennalta-arvaamattomassa muodossa, joka loukkasi perustavaa ihmisoikeutta jakaa maailma muiden ihmisten kanssa. ”Juutalaisuuden loppuratkaisu” oli tämän uuden diskriminaatiomuodon dramaattisin ja äärimmäisin ilmenemismuoto. Se toi aikaisempien vainonmuotojen rinnalle kaksi uutta aspektia, jotka muovasivat natsioperaation luonnetta. Ensinnäkin se oli luonteeltaan hallinnollinen toimenpide vaatien paljon suunnittelua ja toimeenpanoa. Toiseksi juuri hallinnollisen luonteensa vuoksi se perustui esimiesten käskyjen tottelemiseen. Sen toteuttaminen ei olisi ollut mahdollista ilman tottelemisena ilmentynyttä enemmistön tukea. Siten se pohjimmiltaan perustui kunnollisten ja tunnollisten kansalaisten normaaliin toimintaan.

Vaikka nykyisiä länsimaita ei voi luonnehtia totalitaristiseksi, niiden välillä on yhtymäkohta, joka aktualisoi arendtilaisen käsityksen itsenäisestä arvostelukyvyvystä vastauksena tilanteeseen, jossa itsestään selvä ja kaikkien jakama poliittinen tila puuttuu. Väitänkin, että juuri ajattelemalla uudelleen poliittisen arvostelukyvyn luonteen ja roolin voimme löytää tilaa aktiiviselle poliittiselle toiminnalle 21. vuosisadan jälkitotalitaristisessa maailmassa. Kuten edellä näimme, ihmisten välisen maailman konkreettisiin tapahtumiin ja tekoihin kohdistuvana aktiviteettina se ei noudata sokeasti mitään ajattelusääntöjä tai teoreettisia malleja. Kuten Aristoteles korosti, sitä ei oikeastaan voi opettaa, vaan sitä voi ainoastaan harjoitella ja harjoittaa käytännössä. Ainoa tapa tutkia sitä on katsoa konkreettisten esimerkkien kautta, kuinka sitä on käytetty empiirisissä tilanteissa.

Käytännöllisen ja kontekstuaalisen luonteensa vuoksi poliittinen arvostelu on siis teoreettisesti kesyttämätön aktiviteetti. Se ei voi nojata ennalta annettuihin ajattelumalleihin ja muuttumattomiin arviointikriteereihin, vaan se perustuu aina konkreettisten tilanteiden kontingentteihin ehtoihin. Meiltä on puuttunut ja puuttuu vastakin arvostelukyvyn teoria, koska kontekstuaalisena käytäntönä poliittinen arvostelu muovautuu konkreettisten tilanteiden satunnaisuuksien mukaan. Maailmallisiin tapahtumiin kohdistuvana aktiviteettina se pitäisi yhdistää uudelleen retoriikan ja politiikan valtakunnan kontingentteihin tapahtumiin eikä filosofian ikuisiin totuuksiin. Poliittinen arvostelukyky ei kuulu filosofiaan, vaan se kuuluu politiikkaan siitä yksinkertaisesta syystä, että poliittiset arvostelmat koskevat yhteisesti jakamamme maailman konkreettisia ilmiöitä.

Arendtilainen käsitys poliittisesta arvostelusta haastaa aikaisempia käsityksiä poliittisesta arvostelukyvystä yhteisön sisäisenä aktiviteettina. Se haastaa poliittisesti korrektin käsityksen, jonka mukaan ulkopuolisella ei ole oikeutta eikä kompetenssia arvioida. Se ehdottaa, että globalisaation ja poliittisten ”toisten” kasvavan määrän muovaamassa ristiriitaisessa nykytodellisuudessa kaikki arvostelmat ovat ulkopuolisia arvostelmia. Juuri ulkopuolisen luonteensa takia poliittinen arvostelukyky on aina ylpeä ja röyhkeä. Sen poliittinen voima juontaa harkitsevaan etäisyyteen liittyvästä ylpeydestä, joka tekee itsenäisen arvostelun mahdolliseksi. Se haastaa aikaisempia rajoja ja käsityksiä poliittisesta osallisuudesta ja kuulumisesta.

Samalla kun poliittisen arvostelun harjoittaminen tematisoi kuulumisen ongelman, se myös politisoi uudelleen kysymyksen vastuusta. Kuulumisen näkökulmasta kyse ei ole syyllisyydestä ja menneiden tekojen rankaisemi-

sesta vaan pikemminkin siitä, kuinka voisimme jakaa nyky maailman vastuuntuntoisessa vapaudessa ja tasa-arvoisuudessa. Nykymaailmassa vastuun etiikkaa ei siis pitäisi ymmärtää uutena poliittisen moralismin muotona vaan pikemminkin poliittisena pyrkimyksenä jakaa maailma sillä tavoin, että ihmisten välisen maailman tapahtumien ja ilmiöiden arvosteleminen vastuuntuntoisella tavalla on mahdollista aina ja kaikkialla.

Suurin haaste, jonka natsirikokset asettavat tuleville sukupolville on, että natsitotalitarismin jälkeen ”kunnan kansalaisen” normaalia käytöstä ei voi enää erottaa rikollisista teoista samalla tavoin kuin aikaisemmin. Tottelemiseen ja esimiesten käskyjen kunnioittamiseen perustuva normaali käytös voikin natsitotalitarismin kaltaisessa ääritilanteessa osoittautua paljon suuremmaksi rikokseksi kuin vastarinta ja kapina vallitsevaa valtaa vastaan. Tämä tilanne haastaa käsityksen, jonka mukaan kunnan kansalaisella on vastuu ja velvollisuus täyttää julkiset velvoitteensa. Se ehdottaa, että jälkitotalitaristisessa maailmassa, jolle on ominaista tietoisuus siitä, että mitä vain voi tapahtua, henkilökohtaisen vastuun omaksuminen omista teoista voi merkitä normaalin käytöksen vastaista vastarintaa. Nykymaailmassa siis normaali käytös voi osoittautua paljon ongelmallisemmaksi sekä moraalisesti että poliittisesti kuin vastarinta ja kapina.

Ilman kaiteita arvostelemisen mahdollisuudet ja rajat

Edellä hahmottelin arendtilaisen arvostelukyvyn ehtoja totalitaristisessa ja jälkitotalitaristisessa tilanteessa. Jäljelle jää joukko kysymyksiä. Tärkeimmän ja pulmallisimman niistä muodostaa tämän artikkelin keskeisin käsite, ylpeä arvostelukyky. Arendt ei missään jäsennä tätä käsitettä systemaattisesti, vaan käyttää sitä yhden ainoan kerran *Eichmann in Jerusalem* -pamfletin loppupuolella toisaalta sivumennen, toisaalta tietoisesti provosoivasti. Onko kenenkään kannalta kohtuullista yrittää jäsentää hänen käsitystään arvostelukyvystä tällaisen ohimenevän heiton kautta varsinkin kun kysymyksessä on termi, joka on monimerkityksinen ja kantaa useinmiten mukanaan negatiivisia konnotaatioita? Ylpeyttähan ei ainakaan länsimaisessa kulttuurissa ole tavattu pitää hyveenä.

Käsitykseni mukaan Arendtin pyrkimyksenä on korostaa pätevän arvostelemisen väistämätöntä itsenäisyyttä, sitoutumattomuutta muiden tekemiin arvostelmiin. Ylpeys kääntyy hyveeksi juuri totalitarismin kaltaisissa poliittisissä ääritilanteissa, joissa ihminen voi luottaa vain itseensä. Toisin sanoen se tarjoaa vaikeissa olosuhteissa vahvan asenteen, jonka avulla

yksittäisen ihmisen on ehkä mahdollista kestää enemmistöjen taholta tuleva paine paeta itsepetokseen ja totuuden väistelyyn. Kysymyksessä ei siis ole ihmisen luonteen pysyvä ominaisuus vaan arvostelun käytäntöön liittyvä strateginen positio, joka avaa itsenäisen arvostelun mahdollisuuden olosuh-teista riippumatta.

Tämä sama strateginen positio avaa myös paremman mahdollisuuden yksilöidä, mitä Arendtin arvostelukyvyn käsityksestä voidaan yleisellä tasolla sanoa. Edellä olen useaan kertaan todennut, että Arendtin arvostelukykyä koskevista kirjoituksista on mahdotonta johtaa systemaattista arvostelukyvyn teoriaa. ”Ylpeän arvostelukyvyn” voidaan kuitenkin väittää nojaavan kolmeen ehtoon. Ensinnäkin ylpeässä poliittisessa arvostelussa on aina kysymys empiirisen ilmiön tai tilanteen (eikä siis vain spektaakkelin) arvostelemisesta. Toiseksi ylpeä arvostelukyky välttää sellaisten yleistysten tekemisen, jotka hämärtäisivät yksilöllisen moraalisen vastuun kantamisen. Se ei siis koskaan mene toisten selän taakse piiloon, vaan kysyy myös omaa asemaansa ja vastuutaan annetussa arvostelutilanteessa. Kolmanneksi ylpeä arvostelukyky hylkää kokemuksellisuuden glorifioimisen ainoana ”viisaana” arvostelupositiona. Se ei siis hyväksy käsitystä, jonka mukaan vain oma kokemus tai silminnäkiäpositio antaa mahdollisuuden oikeudenmukaiseen ja totuudenmukaiseen arvosteluun.

Näin siis ylpeälle arvostelukyvylle asettuu tehtävä ajatella ja arvostella empiiristä ilmiötä tai historiallista tilannetta etäisyyden päästä mutta tavalla, joka välttää yleistyksiä nojaamalla henkilökohtaisen ajattelun ja arvostelun voimaan. Ongelmaksi jää, onko tämä mahdollista. Onko arvostelukyvyn käyttö ilman minkäänlaisten yleistysten tekemistä mahdollista?

Luontevimman tavan pohtia tätä kysymystä tarjoaa Arendtin position vertaaminen hänen ehkä tärkeimpään oppi-isäänsä, Kantiin. Toisin kuin monet Arendtin kommentaattorit ovat tehneet (ks. edellä alaluku *Eichmann in Jerusalem* -teoksen uusi luenta), tämä ei kuitenkaan merkitse Arendtin arvostelukyvyn käsitteen johtamista Kantin esteettisen arvostelukyvyn käsitteestä. Pikemminkin kysymys kuuluu, noudattaako Arendtin ajatuskuvio Kantin käsitystä siitä, mitä ja kuinka on mahdollista arvostella. Tällöin huomataan, että juuri tässä suhteessa Arendtin arvostelukyvyn käsite asettuu Kantin ajattelun kritiikiksi.

Kantin käsityksen mukaanhan etäisyydessä tapahtunutta historiallista tilannetta, hänen tapauksessaan Ranskan vallankumousta, voidaan kommentoida vain spektaakkelinä välttäen omia poliittisia tai moraalisia kannan-

ottoja ja sitoumuksia. Arendt kääntää Kantin käsityksen ympäri kahdessa suhteessa. Ensinnäkin Arendtin käsityksen mukaan poliittinen arvostelu ei koskaan voi olla vain spektaakkelin kommentointia, koska tapahtumien etäisyydestä riippumatta kysymys on aina ihmisten välisen maailman asioista, joihin ihminen on väistämättä sidoksissa niin kauan kuin hän haluaa jakaa maailman muiden kanssa. Toiseksi Arendtin käsitys ylpeästä arvostelukyvyistä itse asiassa osallistaa arvostelijan arvosteltavana oleviin tapahtumiin etäisyydestä ja sitoutumattomuudesta huolimatta. Vaikka siis Arendt korostaa arvostelemisen ja ”varsinaisen poliittisen toiminnan” välistä eroa, hän käytännössä kuitenkin määrittelee arvostelukykyä tavalla, joka lähentää sitä poliittiseen toimintaan: arvostelmasta tulee teko, joka koskee ihmisten välistä maailmaa. Loppujen lopuksi arvostelman ja poliittisen teon väliseksi veteen piirrettyksi viivaksi jää, että arvostelma (tai totuuden puhuminen, vrt. Arendt 1967) ei välttämättä muuta maailmaa, se ei välttämättä aloita jotain uutta kuten poliittinen teko sanan varsinaisessa merkityksessä.³

Viitteet

- ¹ Näissä irtiotoissa ei olla sokeasti Arendtin puolesta tai häntä vastaan, vaan pyritään kriittiseen luentaan, joka irtautuu aikaisemmin liiankin tavallisesta pro tai contra Arendt -keskustelusta, jossa ei aina onnistuttu yksilöimään sen enempää Arendtin ajattelun ansioita kuin siihen liittyviä aukkoja ja ongelmiakaan. Oma Arendt-luentani on tietoisesti Arendt-myönteinen siksi, että pyrin ennen kaikkea ymmärtämään, mihin hän pyrki poliittisen arvostelukyvyyn pohdinnoillaan.
- ² Arendt ei missään käytä termiä ihmiskuntasopimus, vaan se on minun keksintöni kuvaamaan Arendtin politiikkakäsitykseen liittyvää ihmisen olemassaolon perustilannetta maailman muiden kanssa jakavana olentona. Arendt kuvaa maailman ihmisten väliin jääväksi pöydäksi, joka samalla sekä yhdistää että erottaa ihmiset toisistaan estäen heitä kaatumasta toistensa päälle. Maailma on pöytä, joka kuuluu yhtä lailla kaikille, jota kenelläkään ei ole oikeutta valloittaa yksin itselleen, vaan joka tulee jakaa yhdessä muiden ihmisten kanssa. (Ks. Arendt 1958, 52–53.)
- ³ Kiitän Sakari Hännistä ehdotuksesta ottaa esille tässä päätännässä esitetyt ajatukset ja ajatuskokeet. Jatkon kannalta jää itämään ajatus verrata systemaattisemmin Arendtin ja Kantin ”poliittisia kirjoituksia” ja jättää ”kriitikit” sivummalle.

Lähteet

- Arendt, Hannah (1949) The Rights of Man. What Are They? *Modern Review* 3:1, 24–37.
- Arendt, Hannah (1951) *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah (1952) Mankind and Terror. Teoksessa Hannah Arendt: *Essays in Understanding 1930–1954*. New York: Harcourt Brace & Company 1994.
- Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1963/1965) *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.
- Arendt, Hannah (1967) Truth and Politics. Teoksessa *Between past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press 1968.
- Arendt, Hannah (1985/1992) *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926–1969*. New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah (1978a) *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah (1978b) *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Toim. Ron H. Feldman. New York: Grove Press.
- Arendt, Hannah (1982) *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1996/2000) *Within four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936–1968*. New York: Harcourt, Inc.
- Aschheim, Steven E. (2001) *Hannah Arendt in Jerusalem*. Los Angeles: University of California Press.
- Benhabib, Seyla (1997) Identity, Perspective and Narrative in Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem. *History & Memory* 8:2.
- Bilsky, Leora Y. (1997) When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment. *History and Memory* 8:2.
- Bragar, Bruce L. (1999) *The Trial of Adolf Eichmann. The Holocaust on Trial*. San Diego: Lucent Books.
- Brunner, José (1997) Eichmann, Arendt and Freud in Jerusalem: On the Evils of Narcissism and the Pleasures of Thoughtlessness. *History & Memory* 8:2.
- Curtis, Kimberley (1999) *Our Sense of the Real. Aesthetic Experience and Arendtian Politics*. London: Cornell UP.
- Friedman, Tuviah (1961) *The Hunter*. New York: Doubleday & Company, Inc.
- McKenna, George (1984) Bannisterless Politics: Hannah Arendt and her Children. *History of Political Thought* 6:2.

- Ophir, Adi (1997) Between Eichmann and Kant: Thinking on Evil after Arendt. *History & Memory* 8:2.
- Pick, Hella (1996): *Simon Wiesenthal. A Life in Search of Justice*. London: Phoenix.
- Parvikko, Tuija (1996) *The Responsibility of the Pariah. The Impact of Bernard Lazare on Arendt's Conception of Political Action and Judgement in Extreme Situations*. Jyväskylä: SoPhi.
- Parvikko, Tuija (2002) Politiikka ilman *polista* – pakolainen paradigmana 2000-luvun politiikassa. *Kosmopolis* 32:1, 41-60.
- Robinson, Jacob (1965) *And the Crooked Shall be Made Straight. The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*. New York: Macmillan Company.
- Scholem, Gershom (1963) A Letter to Arendt. Teoksessa Arendt 1978b.
- Segev, Tom (1993) *The Seventh Million. The Israelis and the Holocaust*. New York: Hill and Wang.
- Sharpe, Barry (1999) *Modesty and Arrogance in Judgment. Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem*. London: Praeger.
- Villa, Dana (2000) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolin, Richard (1997) The Ambivalences of German-Jewish Identity: Hannah Arendt in Jerusalem. *History & Memory* 8:2.
- Young-Bruehl, Elisabeth (1982) *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven: Yale University Press.

María Zambrano ja politiikkakertomusten polut

Sanoista ja puheesta demokratiassa

Leena Subra

Tekstit

Espanjalainen filosofi María Zambrano (1904–1991) on asunut, opettanut, tehnyt tutkimusta ja julkaissut Pohjois- ja Etelä-Amerikassa, Italiassa, Ranskassa ja Espanjassa.¹ Hänen laaja tuotantonsa on mielenkiintoista, poikkeuksellisen omaperäistä sekä leimallisesti eurooppalaista. Se käsittelee keskeisiä eurooppalaisia teemoja eksistentiaalisista kysymyksistä, moraalista² ja modernin järjen ongelmasta demokratiaan, yksilön ja persoonan ongelmaan ja aikakysymyksiin³. Hänen tekstinsä muodostavat kokonaisuuksia, jotka toimivat merkittävinä kommentteina eurooppalaiseen keskusteluun ja niiden lukeminen poliittisesti ja poliittisina on osoittautunut hedelmälliseksi.

Zambranon 30- ja 40-lukujen tekstit kommentoivat Euroopan ja Espanjan tilannetta⁴ ja osa niiden poliittisista ulottuvuuksista on varsin selviä: kirjoittaja liikkuu poliittisena pakolaisena Euroopan ja Amerikan välissä ja pohtii niin ajankohtaisia tapahtumia kuin teoreetikon asemaa suhteessa sekä niihin, että koko eurooppalaiseen traditioon. Tämän artikkelin osalta toisen maailmansodan jälkeiset, 50- ja 60-luvun tekstit ovat kuitenkin huomattavasti keskeisempiä, sillä niissä Eurooppaan palannut Zambrano kehittää teoreettista ja käsitteellistä välineistöään ja metodologiaan kaikkein

omaperäisimmällä tavallaan ja sanastollaan, joka on kohdennettu politisoimaan, kritisoimaan ja ylittämään tiettyjä eurooppalaisia ajatus- ja käsitteellistämiskäytäntöjä ja niiden nimeämisiä.

Retorisemmasta näkökulmasta voisi sanoa, että Zambrano on näissä teksteissään uudelleennimennyt joukon keskeisiä länsimaisen ajattelun kategorioita tarkoituksenaan niiden pohtiminen *epätavallisessa tekstuaalisessa kontekstissa*. Myöhemmässä tuotannossaan hän ottaa tämän sanaston käyttöön myös kaunokirjallisemmassa muodossa – ja saa 1988 kirjallisuuden Cervantes-palkinnon teoksellaan *Claros del bosque* (1977).

Vaikka Zambranon tuntemattomuus eurooppalaisessa keskustelussa viitataan siihen, että kieli- ja kulttuurirajojen ylittäminen Euroopan ”reuna-alueita” kohti on vaikeaa, Zambranon kohdalla vaikeutena on myös hänen omaperäinen, varsin persoonallinen ajattelu- ja kirjoitustyyliinsä. Tämä artikkeli kertoo myös siitä, kuinka hän rakentaa runoudesta, teologiasta ja filosofiasta ottamiensa sanastojen ja tyylien kautta toisenlaista kuvaa modernin historiasta ja sen olennaisista piirteistä. Zambranon merkitys ei ehkä niinkään ole sen originaalisuudessa mitä hän sanoo, vaan siinä miten hän sen sanoo. Tässä artikkelissa painopiste onkin siinä miten hän kutoo kertomuksensa, joka liikkuu länsimaisen rationaalisen tieteellisen puheen ääri rajoilla niin, että sen ymmärtäminen puheeksi yhteisistä teemoista voi toisinaan olla vaikeaa ja vaatii jatkuvaa rajankäyntiä ja asioiden suhteuttamista kertomisen tapaan ja sanastoon.

Zambranon teksti vaatii lukijaansa sivu sivulta pohtimaan sitä, mistä tässä oikeastaan onkaan kysymys ja millä on legitimoitu se, miten asioista puhutaan ja miksi niitä nimitetään. Provokatiivisina elementteinä teksteissä toimivat mm. uskonnosta lainattu sanasto sekä filosofian ja runouden osin metaforinen vastakkainasettelu universaalien historian ja konkreettisen ihmisen, ykseyden ja moneuden kielinä. ”Runoudessa kohtaamme suoraan konkreettisen, yksilöllisen ihmisen. Filosofiasa ihmisen universaalissa historiassaan, olemisen halussaan.” (FP, 13, ks. myös 19 ja HD, 68, ks. myös Sevilla 1998)⁵ Runous edustaa Zambranolle myös ilmausta sattumanvaraisuudesta, spontaaniudesta ja kesyttämättömästä todellisuudesta siinä missä filosofia käsitteellistää skeemoja ja tekee järjestystä (ks. FP, 14, 22).

Zambranon kirjoitustavassa näkyy käsityöläisyys, joka hipookin runouden rajoja.⁶ Hän kutoo tekstiään säie säikeeltä, pikemminkin leveys kuin pituussuuntaan. Uuden säikeen tarkoitus ei (välttämättä) ole viedä tarinan/ kertomuksen juonta eteenpäin, vaan se usein tarjoaa uutta, erilaista

mahdollisuutta argumentoimiselle (ymmärtämiselle, ajattelulle). Tällaisen tekstin purkaminen poliittiselle kielelle vaatii kärsivällistä, vieraan sanaston haltuunottoa ja ainakin jonkinlaista systematisointia. Se vaatii käsitteellisten yhteyksien rekonstruointia sellaisessa tekstuaalisessa kontekstissa, jossa orientoituminen on jatkuvasti muuttuva ja jatkuvaa perustelua vaativa prosessi, sillä pysyviä maamerkkejä ei juurikaan löydy. Zambranon tekstien eräs poliittisen kerros löytyykin tästä, vaikka hän itse näyttääkin pitävän tekstinsä purkamista poliittiselle kielelle niin yksinkertaisena, että vain muutamassa kohdin ohimennen mainitsee asian – hänelle kyse on koko ajan ihmisen poliittisesta ulottuvuudesta ja sen ilmenemisestä sekä politiikasta luovana toimintana (ks. PD, 35, 132, 134).

Tässä artikkelissa ei kuitenkaan ole kyse vain tästä poliittisen kerroksesta, vaan tässä rinnalla kulkevana tarinana on kertomus siitä, miten voidaan rakentaa tulkintoja ja miten voidaan konstruoida tiloja ja strategioita, jossa käsitteiden (metaforien, kuvien) historiaa voidaan tarkastella muuten kuin niiden itse itselleen rakentamassa tarinassa. Kolmanneksi, tässä on kyse tarinasta, joka kuvaa miten sana politisoituu ja muuttuu persoonan puheeksi demokratiassa.

Zambranon strategiana on kertoa tarina toisin. Kommenttikirjallisuutta lukiessa saa vaikutelman, että tästä on syntynyt Zambrano-tulkinnan ongelmallisimpia kohtia. Esimerkiksi hänen jumalallista ja pyhää käsitteleviä kertomuksiaan näyttää olevan erittäin vaikea ymmärtää ei-uskonnollisiksi, tai anti-uskonnollisiksi, poliittisiksi kertomuksiksi siitä, miten näitä kahta sanaa on käytetty käsitteinä, joilla kerrotaan maailmasta se, mitä ei pystytä esittämään kuin kuvana. Mimeettinen ”jumalallisuus” ja ”pyhä” ovat Zambranon sanat nimeämis- ja kuvaamispolitiikalle, jossa konstruoidaan maailmaan järjestys, jonka läpi, ohi tai yli on (lähes) mahdoton päästä.⁷

Zambrano sanoo, että vasta hiljan on tultu aikaan, jossa ”maallinen” alkaa korvata ”jumalallisen” tänä (poliittisena) nimeämiskäytäntönä. ”Ihminen on vain vähän aikaa kertonut historiaansa, tarkastellut nykyhetkeänsä ja projisoinut tulevaisuuttaan nojautumatta jumaliin, Jumalaan, johonkin jumalallisen ilmenemismuotoon.” (HD, 15) Hän katsoo inhimillisen ja jumalallisen historian suhteen tasapainon muuttuneen Hegelillä (HD, 19).⁸ ”Samaan aikaan” tapahtuu muutakin: todellisuuden kuvaan tulee mukaan historia modernissa mielessä ja samalla myös aika, ajallisuus. Vasta näiden kertomukseen astumisen jälkeen voidaan tarkastella länsimaisen rationaalisuuden rakentaman tarinan ja sen nimeämiskäytäntöjen vaihtoehtoja. ”Silloin” voidaan nimittää historiaa tarinaksi (ks. PD, 96–97).

Tätä lähtökohtanaan pitäen Zambrano alkaa kutomaan löyhästi historiaan sidottuja tarinoita, tulkintojaan eri aikojen käsitteistä. Hän tulkitsee käsitehistoriaa omalla tavallaan, joka ei salli tyyppittymistä lineaaris-kronologiseen eikä tyytymistä vallitseviin polkuihin. Hän pohtii mm. demokratia-, kansa-, yksilö- ja muiden tuttujen käsitteiden historiaa, mutta tavalla, joka pitää niidenkin historiaa tarinoina, joille voidaan esittää toisia tulkintoja ja joista voidaan kertoa toisia kertomuksia.

Tässä on yksi kertomus käsitteistä.

Polut

María Zambranolla on siis oma, poettinen ja monimerkityksinen sanastonsa, käsitteistönsä, jota tulkittaessa on edettävä hitaasti ja varovasti, jotta tavoittaisi ne tarinat, joita hän haluaa kertoa. Huolimatta Zambranon tekstien monimuotoisuudesta, niistä voi rekonstruoida siinä määrin juonia, että niiden avulla voi koostaa käytetyistä sanoista kokonaisuuksia, jotka hiljalleen alkavat muotoutua kertomuksiksi. Näitä kertomuksia puolestaan voi kuvata polun metaforalla – ne risteävät ja muodostavat erilaisia kokonaisuuksia, maisemia, ja vievät eri aukioille kulkusuunnasta riippuen.

Polku (*senderos, polut*) ja aukio (*claros, aukiot*) ovat Zambranon itsensä käyttämiä metaforia ja ne viittaavat metodiin, tiehen. Zambrano etsii metodia, jolla voisi kertoa todellisuutta toisenlaisessa (poliittisessa) muodossa – ei (yli)valtana, sellaisena polkuna, joka jättää maahan jäljen, joka vaatii seuraamista (filosofia), vaan sellaisena, joka viittaa vain suunnistustaitoon (runous) (ks. esim. HD, 68, ks. myös HA, 23).

Käsitteiden polkujen, tarinoiden rekonstruoinnissa Zambranon tarkoituksena on ajatuskulkujen purkaminen tietämistä, historiaa ja aikaa koskevien teemojen osalta, erityisesti niiltä osin kun kyse on tekemisestä, jota hän kuvaa luomisen metaforalla. Tämä metafora viittaa kehämäisyyteen: luominen on metafora metaforalla luomiselle. Zambranolle sanat, metaforat ja maailman järjestäminen ja rakentaminen ovat erottamattomia (metaforisesta Zambranolla ks. esim. Maillard 1992).

Zambrano käyttää siis kertomuksia polkuna toisenlaiseen tapaan ymmärtää ja tulkita poliittista todellisuudessa. Hän käyttää tässä kertomuksen ambienssin rakentavina henkilöihahmoina jumalia (erityisesti kreikkalaisia) asetelmassa, jossa käsitteet (tarinat) *humaani, persoona* ja *demokratia* muodostavat toisen poolin. Erityisesti hän kertoo tarinaa siitä, miten demokratia (polis-juurestaan asti) on toiminut sellaisena ambienssina, jossa jumalat

toimivat ihmistä ”synnyttävinä”, missä inhimillinen merkityksessä ihmiselle ominainen saa eniten tilaa. Tämän hetken demokratiaan – joka Zambranolle merkitsee sanan käytön paikkaa – on saavuttu monia eri polkuja, joista osaa tulkitaan kertomuksilla kreikkalaisista jumalista, osaa egyptiläisillä, osaa juutalaisilla, osaa kristillisillä ja osaa modernista järjestä kertovilla tarinoilla.

Zambranon kertomukset paikallistuvat *historiassa* ja *ajassa*, jotka ovat jumalien ikuisuutta/ ajattomuutta tai eriaikaisuutta vasten ymmärrettäviä ihmisen maailman ajallisia rakenteita. Aika ei ole vain kuluva, eikä historia vain jatkuva, ja eri aikoja ja historioita nähdäksemme on kerrottava eri tarinoita (ks. esim. HD, 230–232). Zambranon tarinat ovat poliittisia kertomuksia sen hetken maailmasta ja niissä tarjotaan historiaa ymmärrettäväksi tarinoina ja niissä tarjotaan tarinoita myös välineiksi, joilla voi kuvata käsitteiden historiaa. Näitä käytetään edelleen kuvaamaan modernin ihmisen todellisuutta nyt-hetkessä, joka esillä olevissa tarinoissa ajoittuu toisen maailmansodan jälkeisiin vuosiin. Zambranolle 50-luku taustanaan toisen maailmansodan tapahtumat aktualisoituivat erityisesti historian ja ajan käsitteinä, joiden avulla hän tematisoi toimintaa tilanteessa, jossa tapahtumien ymmärtäminen on mahdottoman rajalla.

Zambrano ei teksteissään juurikaan eksplisiittisesti kuvaa toisen maailmansodan tapahtumia, vaan pysähtyy niiden reunalle osoittaen ainoastaan kohtia, joissa ymmärtäminen on toiminnan edellytys. Ymmärtäminen ei tässä tietenkään tarkoita hyväksymistä, vaan rekonstruktion mahdollisuutta. Zambrano sanoo, että historiaan pitää ehkä palata kuten rikollinen palaa rikospaikalle kertomaan itselleen rikoksensa tarinan (ks. HD, 25).

Tästä käsin on ymmärrettävä myös Zambranon asema suhteessa käsitteisiin: hän on osin aikansa tarinoiden vanki, osin hän nimeää uudelleen joukon ajattelun välineitä ja käyttää ja kehittää niitä epätavanomaisessa tekstuaalisessa kontekstissa. Zambranoa voikin lukea vain temaattisesti ja argumentoiden, luovien hänen tekstiensä eri tasojen ja ajatuskulkujen, fragmentaarisuuksien ja erilähtökohtaisuuksien lomassa. Näiden tekstien lukeminen poliittisesti vaatiikin selvästi rajatun näkökulman ottamista, oman polun rakentamista.

Sanat

Aukiot ja polut toimivat siis metaforina Zambranon ajattelussa. Tältä pohjalta on ymmärrettävää, että metodinen ja käsitteitä tarkasteleva kertomus hänen teksteissään ei ole yhteneväisesti tai päämääräorientoituneesti etene-

vää, vaan se etsii kohtia, joihin tarttuminen voi avata solmuja, joista syntyy uusia polkuja.

Zambrano pyrkii teksteissään kehittämään uutta sanastoa käsittelemilleen teemoille. ”Käsitteistön” sijaan ”sanasto” kuulostaakin tässä paremmalta sanavalinnalta jo niiden painotusten vuoksi, joita hän kirjoittaessaan hakee. Hänhän, kuten jo on mainittu, hakee vakiintuneilla filosofian ja politiikan käsitteillä argumentoinnin sijaan uusia ilmaisuja (sanoja, *palabra*) niin kaunokirjallisesta tyylistä, runoudesta kuin uskonnollisesta ilmaisustakin. Vaikka Zambranon omaperäinen käsitteistö ja osin jopa mystikoilta lainattu kieli on tuonut merkittäviä vaikeuksia sekä käännöksille että tulkinnoille, tällä on myös tarkoituksensa. Metodisesti ja käsitteellisesti hänen teksteissään näyttäisi olevan pyrkimys pois sellaisesta näkymästä, jossa uusikin asia jää vangiksi vanhojen *sanojen* verkkoon. Uusia *sanoja* käyttämällä hän pyrkii tarjoamaan uuden näkymän, uuden alun. Zambranon ”toisinsanomisen” politiikassa *sanoilla* on keskeinen rooli haluttaessa irrottautua vakiintuneesta länsimaisesta käsitteiden historiasta sekä argumentointi- ja puhetavasta.

María Zambranon *sanat*⁹ ovatkin lähes tuntematon, mutta merkittävä yritys nähdä tietty käsitiesystematiikka uudessa valossa ja uudesta näkökulmasta – poliittisesti. *Sanat* ovat Zambranolle poliittinen teko, eivätkä ole missään tapauksessa irrotettavissa sen näkymän rakentamisesta ja valinnasta, jonka kautta maailmaa halutaan tarkastella. *Sana* ei ole (rationalistisen ajan tapaan, kuten hän sanoo) ilmaisu jostakin tai subjektin lausuma – ”pohjimiltaan siis arvostelma” – vaan sillä on ”vaikeasti ymmärrettävä toteuttava luonne” (HD, 42). *Sana* on poliittinen teko.

Metaforat

Sanojen rinnalla metaforat ovat Zambranolle keskeisiä todellisuuden jäsentäjiä. Käsitteiden historiaa tarkastellessaan hän ottaa metaforakseen horisontin ja siitä kertoakseen käyttää kahta apumetaforaa, pyhää (*sagrado*) ja maallista (*profano*). Zambranon metafysisessä antropologiassa horisontti syntyy jäsentäjäksi jäsentymättömässä todellisuudessa, ”pyhässä”, ja samalla syntyy tila, jota rakentavat keskusta ja periferia. Keskusta on pyhän paikka, periferia puolestaan maallisena, profaanina, on ”epävarma, ristiriitainen, välitön, moninainen todellisuus, joka ihmisen on kohdattava” ja jonka hallinnasta kamppaillaan (HD, 43).¹⁰ Tällä kertomuksella Zambrano luo maallisen ja kontingentin vallan paikan, josta jumalallinen ja pyhä – jotka edustavat myös järjestystä ja järkeä – on strategisesti siirretty syrjään. Elämän paikaksi

on jätetty periferia, johon hän voi kiinnittää poliittisen toimijansa, persoonan, ja toiminnan ambienssinsa, demokratian. Samalla hahmotetaan myös tilaa, jossa on mahdollista tulkita mahdottomia tapahtumia ihmisen historiassa, sellaisia, joita ei ”jumalallisen” ja ”järjen” kentässä voi ymmärtää.

Käsitteiden historiaa edelleen tarkastellessaan Zambrano toteaa, että siihen kuuluu horisonttimuutos, jossa aina syntyy uusi tapa olla ihminen. Antiikin jumalat ovat yksi tällainen horisonttimuutos – niissä muuttuivat kuvat, joiden kautta tarkastelemme maailmaa (ks. HD, 61).¹¹ Horisonttimuutosten vuoksi nykyisiä käsityksiämme ja ajattelutapaamme ei voi siirtää suoraan historiaan, me emme voi suoraan ymmärtää, mitä esim. ”jumalallinen” merkitsi ja toi mukanaan eri aikakausina (ks. HD, 15). Horisontin siirtymäkohdat historiassa merkitsevät uusia tulkinnallisia polkuja, uutta sanojen ja kuvien lukemistapaa ja uusia metaforia – lyhyesti, uusia tarinoita. Zambranon (historiaa imitoivassa) epäyhtenäisessä kertomuksessa horisontit toimivat myös kiinnekohtina, joihin voi palata ja joista käsin voi lähteä uudelle polulle, uuteen tarinaan. Ne vaativat myös tulkitsijaa koko ajan sekä rakentamaan omaa horisonttiaan, että legitimoimaan sitä joskus yllätyksellistenkin tarinankäänteiden – kuten toisen maailmansodan tapahtumien – edessä.

Horisonttimetaforalla on toinenkin paikka näissä kertomuksissa: se valmistaa tietä ajan käsitteen tarkastelulle. Zambrano kuvaa tilannetta puhumalla helvetin ja paratiisin välissä kulkevasta metodista, tiestä, joka viittaa avautuvaan horisonttiin, jonka erityisenä piirteenä on se, että se kulkee ajassa, tai pikemminkin moninaisesti, useissa ajoissa (ks. PD, 202).

Kuitenkin, jotta tarinassa päästäisiin aika-aukiolle, on ensin tehtävä polku, joka sinne johtaa...

Jumalallinen

Jotta Zambrano pystyisi kertomaan tarinansa meidän horisontistamme ja ajasta, hänen on kuljettava polku, joka hänen kertomuksessaan johtaa siihen. Tätä polkua nimeää jumalallisen metafora. Siis paikassa, jossa – kuten yllä esitettiin – periferiasta on jumalallinen strategisesti siirretty syrjään, keskustasta lähtee toinen polku.

Jumalallinen viittaa tässä zambranomaisen kehämäisesti toiseen metaforaan, uhraukseen. Uhraus nostaa esiin hetken, jossa jumalallinen on läsnäolevana (HD, 41). Tässä hetkessä esiin noussut jumalallinen on puolestaan nimi ”sille”, josta ”sen” konstruoivalla uhrauksella saadaan esiin kaaoksesta järjestys ja samalla tehdään maailma. Tämä on maailman dialogimaista

rakennetta korostava lähtökohta, joka kuvaa periferian ja keskustan keskustelua, niiden kehämäistä, epäsymmetristä ja relativoitua suhdetta. Tämä konstruktio osoittaa myös tuntemattoman, tai ehkä pikemminkin tulkitsemattoman ja ymmärtämättömän sisäisyyden tai keskustan, jota voi käyttää tulkinnan strategiana apuvälinenä aina kun on tarkoitus (periferiasta) relativoida tarinaa. Zambranon ihminen ei siis ole keskustassa ja käytä periferiaa tarinan relativointiin, vaan päinvastoin. Tosin sanoen, Zambrano käyttää tätä rakennelmaa keinona olla jäämättä vallitsevan tulkinnan ja sen keinojen vangiksi – tai, kuten jo sanottu – toisen maailmansodan mallisen dialogin vangiksi.

Zambranolla jumalallisen ilmestyminen jäsentää maailman eikä tähän ”tapahtumiseen” sisälly muuta kuin erottautuminen käsitteellistämisen keinona. Siinä todellisuus kerrotaan keskustan ja periferian hahmoissa ja ainoastaan periferian näkökulmasta voidaan puhua maailmasta (ks. HD, 43 ja Ortega Muñoz 1994, 30–31). Tällaisen jumalallisen käsite on maailman ymmärtämisen ja tietämisen välineiden ja keinojen historian kuvaamisen strateginen sana. Jumalallisesta, pyhästä ja maallisesta syntyy välitetty, epätasapainossa oleva asetelma, joka tekee mahdolliseksi erilaisten näkökulmien konstruoinnin samasta kohdasta käsin.

Toisin sanoen, Zambrano tarjoaa lukijalle tarinan jumalallisuudesta, pyhästä ja maallisesta, keskustasta ja periferiasta, joiden avulla nimeämättömyyttä ja jäsentämättömyyttä on historiassa jäsennetty. Miekka on kuitenkin kaksiteräinen: se mahdollistaa sekä jäsentämisen ja sen kautta ymmärtämisen että jäsentämisen ja sen kautta legitimoimisen. Zambranon tekstit politisoivat systemaattisesti kysymyksen näiden kahden polun suhteutumisesta toiseensa.

Samankaltaisia käsitejakoja on Zambranolla useita. Niillä hän haluaa sisällyttää toimintaan ja maailman konstruointiin ennalta-arvaamattomuuden, tuntemattoman (”mystisen”) dimension, joka sekä estää todellisuuden loppuun asti rationalisoimisen että toiminnan ymmärtämisen ilman yllätysmomenttien muodostamia läpinäkymättömyyksiä. Toisin sanoen kuvatuilla metaforisilla käsitteillä kuvaavat ajatteluperspektiivin muutosta, ne ovat osa yritystä hahmottaa asetelmaa toisin, tekstin politisointia. Zambranolle ihminen katsoo itseään peilistä, mutta ei näe siellä ”paljastuvaa todellisuutta” – peilimetafora hänellä viittaa mahdottoman näkökulman ottamiseen: peilikuva katsoo minua (ks. PD, 13–14).

Uni ja revelaatio

Zambranon käsitteistössä on metaforapari, joka aloittaa jälleen uuden polun käsitteiden tarkastelussa. (ks. PD, 78–87). Unen¹² ja revelaation käsitteiden voisi sanoa kertovan näkymistä, jotka otetaan maailmaan: uni on näkymä, jota ei ole aktivoitu, otettu toiminnan kohteeksi ja revelaatio on käännekohta, jossa aktivoimaton aktivoidaan. Käsitteiden välillä ei vallitse minkäänlaista symmetriaa, eikä niitä voi ymmärtää vastakohtaisuuksien kautta, vaan ne viittaavat erityyppisiin ideaaleihin ajallisessa.

Uni viittaa tulevaisuuteen ja odotukseen, jotka edustavat moninaisuutta. Unella ei kuitenkaan ole horisonttia, johon sen voisi kiinnittää, minkä vuoksi myös absolutisointi leimaa sitä. Läntisessä maailmassa tämä unen absolutismi leimaa toimintaa, muodostaa sen sen ”traagisen solmun” (PD, 80). Revelaatio¹³ puolestaan asettaa horisontin ja viittaa sekä nykyisyyteen että tietoisuuteen historiasta (historiallisesta).

Zambranon mukaan toiminnalla pitää olla horisontti, jos niin ei ole, toimitaan kuin unessa. Toiminta puolestaan on ajassa toimimista samalla kun historian tunteminen on ajassa tietämistä. Unen absolutismiaspektista huolimatta toiminnassa tulee kuitenkin myös olla unta, odotusta ja avautumista, sillä muuten päädytään tukahduttaviin rakenteisiin ja regjumeihin, menneisyyden ylläpitoon ja ”traagiseen historiaan” sen sijaan, että katsottaisiin ”eettiseen historiaan” ja vapauteen (ks. esim. PD, 77–81). ”Traagisen” ja ”eettisen” välisestä valintatilanteesta jatkamisen sijasta Zambrano asettaa kuitenkin unen ja revelaation, odotuksen, avautumisen ja toiminnan horisontin kohtaamisen kulkemansa polun varsinaiseksi ongelmakohdaksi.

Tämän artikkelin puitteissa tässä metaforaparissa revelaatio on poliittisesti luettuna eräs Zambranon keskeisistä käsitteistä. Kohtaaminen unen ja revelaation välillä luetaan tässä revelaation suuntaan: unesta herääminen tietoisuuteen merkitsee horisontin asettamista ja historian ottamista tarkastelun perspektiiviksi (modernin maailman piirre) ja samalla ajan sijoittamista toimintaan, sekä toiminnan, toimijan ja maailman sijoittamista aikaan. Revelaatiolla on lisäksi erityinen määre, jota Zambrano käyttää sijoittaessaan persoonaa demokratiaan (ks. alla): revelaatio on sekä näkemistä että nähdyksi tulemistä (ks. ID, E77).

Historia, aika ja uusi – historialliseen tietoisuuteen herääminen

Zambranolle maailmassa olemisen ehdot ovat kontingentteja tapahtumiin, aikaan ja historiaan nähden, ne voisivat olla tosin. Historia ei voi olla, eikä ole koskaan ollut tapahtumien ajallinen virta (ks. HD, 230). Se ei myöskään ole hegeliläinen (Zambranon mukaan jumalallinen HD, 17, ks. myös PPVE, 11, 12, 20) tai rationalismin, modernin lineaarinen historiankuva. Historia on ihmisten tekemää ja siihen pitää rakentaa jumalallisen (uhrauksen) tilalle humanisuus. Tätä teesiä vasten hegeliläinen jumalallinen historia toimii vedenjakajana, sillä se paljastaa myös humanin. Hegelillä suhde jumalallisen ja humanin välillä muuttui (HD, 19–21).

Tarkastellessaan historian käsitettä humanin kautta Zambrano etsii historian protagonista, jolla olisi itsensä näköiset kasvot, jolla olisi vaatteet, jotka eivät olisi ”mimeettisiä”, vaan tarpeellinen ”kääre”. Zambranon ihmisen, joka ei veisi liikaa tilaa, tulee vapautua mimeettisestä historiasta, joka on tehty ”tuntemattoman kuvaksi” (PD, 88). Zambrano hakee siis historian käsitteestä kehikkoa humanille maailmalle, sellaiselle, jossa uhrauksia (ja uhreja) ei vaadita ja näin käyttää humania vastametaforana historiankuvalle, jossa pinnalla oli toinen maailmansota. Hän etsii tietä siitä ulos käyttäen vastakuvina myös unta, heräämistä, tietoisuutta ja revelaatiota uuden aloittamisen merkityksessä. Tässä merkityksessä hän siis kertoo tarinan siitä, kuinka hegeliläisen historiakuvan mukana syntyi myös paikka humanille. Se ”ilmestyi” horisontissa, jonka historiankuva rakensi: jumalallista historiaa teki ihminen.

Tietyissä mielessä Zambranon ihminen siis syntyi tällöin (”[e]l hombre se había emancipado” HD, 18). Tämä syntyminen merkitsi ”tietoisuuden” heräämistä ja modernin ajan alkua. Nämä kaikki yhdessä muodostavat horisontin, josta käsin aika ja historia sekä ihminen ja humani muodostavat polut, joita pitkin tämän hetken tarinaamme voi saada näkymän.

(Historiallisen) tietoisuuden herääminen on siis tässä nimitys uudelle horisontille, jossa ihminen on ottanut jumalien paikan ja josta käsin modernin maailmamme koordinaatit on tavoitettavissa. Zambranon mukaan näitä koordinaatteja noudattavat Kierkegaardia lukuunottamatta kaikki länsimaiset filosofit Hegelin jälkeen – Nietzsche kuitenkin muunnellen (ks. HD, 21). Tämä horisontti on kuitenkin myös – kuten aiemmin on viitattu – kaksiteräinen miekka: se mahdollistaa (humanin) ihmisen syntyisen (emansipoitumisen) sekä ihmisen (zambranolaisen) jumalallisuuden legitimoinnin. ”Jumalallinen” ihminen vie ”liikaa tilaa” ja tämän rikoksen estämiseksi ihmisen pitää kertoa oma historiansa (ks. HD, 25 ja 230).

Tässä ollaan zambranolaisen poliittisen ihmisen esiinastumisen mahdollistavassa polkujen risteyksessä.

Vaarallinen historia

Persona y democracia -teoksessaan (PD, 89–98) Zambrano analysoi lyhyesti historiaa rikoksena. Historiassa on hänen mukaansa vaarana rikollisen itsensä jumalallistamiseen pyrkiminen. Tällöin ihmisellä olisi rajaton valta, hänen ei tarvitsisi perustella toimintaansa eikä olla siitä vastuussa. Jumalallistaminen on diabolinen momentti, teko, joka on kaiken analysoinnin ulottumattomissa ja käsittämätön, jonka vuoksi se mahdollisesti toistuu (”Por eso cuando ha pasado resulta increíble.” ”Y el que resulte increíble puede hacer que se repita.” (PD, 95).) Jotta historiaa voitaisiin ymmärtää (legitimoimatta sitä), pitää myöntää mahdottoman ja absurdin olemassaolo. Zambranosta modernin länsimaisen ihmisen ongelmana on ollut, ettei uskota absurdiin ja kauheaan – historian kauheet toistuvat ja niiden uskomattomuudesta huolimatta niille keksitään legitimaatio.

Tällainen historia vaatii jatkuvasti uhreja. Toisen maailmansodan Euroopassa tätä tilannetta edesauttoi se, että luultiin – kuten Zambrano tilannetta kuvaa – että edistyksen mukana oli päästy jonnekin. Luultiin, että vain rakentamalla ohjeen mukaan oltaisiin siellä – filosofiasta oli tullut arkkitehtuuria (HD, 17). Tämä, vaikka se käyttääkin ehkä kyseenalaisesti metaforana arkkitehtuuria, kuvaa näkemystä, josta poliittinen on pyyhitty pois ja kiistanalaisuudet on siirretty ratkaistaviksi käyttöohjeiden tai ”hyvien käytäntöjen” avulla. Zambranon mukaan tätä tapahtuu erityisesti historiallisissa kriiseissä, jotka synnyttävät totalitarismeja, joissa ihminen persoonana -käsite tuhoutuu. Samalla tuhoutuvat myös edellytykset pois uhrin osasta pääsemiselle.

Historia voi olla olematta kuvatonlainen ”painajainen” vain, jos sillä on jotakin yhteistä personaalisen elämän kanssa. Silloin sitä ei vain ”podeta” (*padecer*), vaan se on pikemminkin tragedia, josta voi ”puhjeta” (*brotar*) vapaus (HD, 231). Herääminen tästä painajaisunesta pitää Zambranon mukaan ymmärtää kohtaamisena hirviön kanssa samalla kuin se on kohtaaminen itsensä kanssa: peilistä näkyy eri kuva kuin minkä on itselleen tehnyt (PD, 21). Tästä käsin revelaatio, herääminen on murtumakohta, jossa (samanaikaisesti) itseään tuntematon katsoo tulevaan ja tuomittu historiaan (HD, 22).

Tietoisuus: historia tehtynä, aktiivisena, moraalina

Zambranolle historiaa voi tehdä passiivisesti ulkoisten voimien ohjaamana tai aktiivisesti siten, että tekijällä on vastuu tekemisestään. Tämä jako toimii hänellä yhtenä polkuna toisen maailmansodan tapahtumien ymmärtämiseen. Todellinen historia, joka siis on humaania historiaa, voi syntyä vain tietoisuudesta, joka ilmaisee vastuuta (HD, 19, 22). Aktiivisesti tehty historia on poliittinen teko ja ”herääminen tietoisuuteen” kuvaa murtumakohdtaa, jossa poliittinen polku mahdollistuu. Taustalla on ajatus, että historian (toinen maailmansota) osoittama mahdottomuus avaa mahdollisuuden murtumakohdan syntymiselle. ”Tietoisuus” on siten myös tarina historiastamme, kertomus polusta, jota ihmisenä on kuljettu. Kerrottava tarina voi olla vain tarina ihmisestä ihmisille: ihminen ei voi paeta aikaansa eikä historiaansa (ks. HD, 36).

Tietoisuuden herääminen on Zambranolla myös systemaattinen nimitys modernin aikakaudelle, jolle on ominaista ajallisuus. Herääminen tietoisuuteen edustaa siis myös heräämistä virtaavan aikajaksumon ”erehdyksestä” tietoisuuteen ajallisuudesta toiminnan horisonttina. Tämä näkyy siinä, että modernissa aika alkaa ahdistaa, sillä universaalin järjestyksen pahin vihollinen on aika (PD, 113–114, HD, 232).

Myös tämä polku johtaa osin edellä kuvattuun ”arkkitehtoniseen” suhtautumiseen. Tästä kertoo esimerkiksi se, että uutuutena tässä (modernissa) historian ja ajallisuuden horisontissa ilmenevät konfliktit nähdään ongelmina, jotka voidaan ratkaista. Samalla myös näyttää siltä, että historiaa voitaisiin ohjata – toisin sanoen historia nähdään draamana, jossa ihminen on pääosan esittäjä. Sen lisäksi, että kaikki nähdään paitsi ohjattavana ja hallittavana, maailma nähdään myös kaikissa suhteissaan ja koko planeetan mittakaavassa (ks. HD, 23–24), ja historian aika nopeutuu (PD, 41).

Zambranolle nämä määreet edustavat modernin historiallisuuden ja ajallisuuden aukiota. Ajasta ja ajallisuudesta syntyy ensisijainen kohtaamisen paikka, paikka, jossa miekan kaksiteräisyys korostuu ja ymmärtämisen ja legitimoiminnan konseptit voivat sekoittua uudelleenmäärittelyä varten. Tai kuten Zambrano sanoo, tietoisuuteen herääminenkin voi olla unta ja lähes tyä absolutismia (PD, 87).

Murtumakohta historiassa liittyy siis aikaan ja tästä murtumakohdasta löytyy toimiva, vastuun kohdannut ihminen, joka kantaa humanin leimaa ja toimii ajan ja historian horisonteista suunnistaen. Tietyssä mielessä ajallisuus on siis voitto jumalallisuudesta. Inhimillisen toiminnan regiimi

muuttuu, ”jumalallinen” menettää legitimaationsa, eikä toimi enää toimintastrategioiden taustana. Samalla menettävät legitiimiytensä lineaarisuus, progressio ja vastaavat perimodernit käsitteet. Zambranon mukaan aika humanisoidaan ja se legitimoidaan yksilö-ihmisen ajaksi (PD, 29).

Tarina persoonasta alkaa.

Aika

Aika on Zambranolle erityinen todellisuuden määre. Ajan välityksellä ja ajassa olemme todellisuudessa ja kommunikoimme keskenämme. Ajassa toteutuu todellisuuden fragmentoituminen ja etäisyys, joita ilman olisimme todellisuuden vankeja. Aika on vapautta (ks. AR, 66, ks. myös PD, 164–167).

Zambranon mukaan maailmanhistoriassa (-politiikassa) ei ole ollut ennen yhtä systemaattista aikaa, sellaista, jossa muualla elävien ihmisten elämäntapahtumat tulisivat osaksi omaa elämääni. Tämä tuo mukanaan tavan tietää tapahtumista, jossa tapahtuminen muuttuu kohtalosta (ennen) tietoisuudeksi (nyt). Tapa kuvata maailmaa muuttuu – maailmasta on tullut systeemi ja kaikki ovat sen osia. Olemme ajassa toisten kanssa ja ajasta on tullut elämän ”ympäristö” (ks. PD, 25–28).

Tässä ympäristössä on useita eri aikoja, elämme aikaa eri tavoilla ja artikuloiden sitä eri lailla jopa siinä määrin, että Zambranon mukaan aika kertoo historian humanisoitumisen asteesta ja poliittista järjestelmää voi arvioida sen ajan rytmin mukaan, jonka se asettaa kansalle (PD, 28, 29, 34). Erityisenä piirteenä tässä on, että modernin myötä on syntynyt ”oma aika” (”tiempo propio”, ”tiempo de soledad”, ”tiempo de intimidad”, PD, 29–30), joka tarvitsee koostuakseen yksilön käsitteen. Siinä, missä ennen oli ”yhteistä aikaa” (HD, 30), joka kiinnittyi paikalliseen, on nykyisin modernin myötä yksilöön kiinnittyvää universaalialikaa ja siirtymistä pois lokalisesta. Moderniin aikaan siirtyminen on tässä jälleen kaksiteräinen miekka, joka osoittaa kysymystä ymmärtämisestä ja legitimoinnista. Ajan ongelma, toisaalta sen hajoamisen ja eriytymisen ja toisaalta sen universalisoitumisen ja yhtenäistymisen ongelma, on poliittinen ongelma.

Ajan ongelma on nähtävissä myös tilan ongelmana. Paikallisen katoamisen ja aiemmin mainitun ”arkkitehtonisuuden” lisäksi aika ilmaisee muunkinlaista tilallista risteyskohtaa. Zambrano kuvaa ajallisen ongelmaa tilassa liikkumisena: (kaupunki)tilassa liikkumisen aika ja rytmi, tilan jättäminen ja/ tai kokoontuminen kertovat omaa (poliittista) tarinaansa. Filmit, jotka

(toisen maailmansodan aikoihin) kuvaisivat työstä lähtijöitä, urheilukilpailuista tai huvituksista tulijoita, kertoisivat yhtä paljon kuin hitleriläisten jonossa suoritettu hanhenmarssi (PD, 34). Tässä kertomuksessa tilan jäsentäminen ilmaisee aikaa (ja historiaa). Aika (ja historia) ilmaisevat horisontin muutosta. Horisontti jäsentää tilaa ja aikaa (historiaa). Epäsymmetrinen kehämäinen asetelma rakentaa aukiota, jossa toisen maailmansodan tapahtumien ymmärtäminen kenties mahdollistuisi.

Kertomus ajasta on rinnakkaiskertomus horisonttimuutokselle. Se on kertomus mahdottomuudesta: aika näyttää pysähtyvän, se tulee painavaksi, mitään ei tapahdu, mitään ei voi odottaa, on vain elämisen mahdottomuus. Tämä on ääritilanne (”situación extrema”, ”situación límite”, PD, 33), jolloin todellisuutta voi vain ”potea” ja äärimmillään se on olemista mahdottomuuden rajalla, jolloin (josta) näkyy sen todellisuus. Tilanteen mahdottomuudessa tarvitaan aukeava horisontti.

Zambranolla ajassa rakentuvasta mahdottomuudesta rakennetaan kertomus uudesta. Edellytyksenä tälle uuden syntymiselle, tekemiselle on persoona(na oleminen) – (zambranolaisittain) poliittisena, historiasta tietoisena, ajallisena toimijana oleminen.

Kohti persoona

Zambranolle persoona (*persona, persona humana*) on merkki siitä, että absoluuttinen, uhraus ja jumalallistaminen ovat lakanneet historiassamme olemasta kaikenkattavia perspektiivejä. Meidän historiassamme persoona paikallistuu aikaan ja historiaan, jossa vieraantuminen ei ole absoluuttinen määre. Zambrano kuvaa *Persona y democracia* -teoksessaan tilannetta, jossa historiassa ”liikkuva” persoona(mme) ja henkilöhahmo(mme) (personaje) muodostavat asetelman, jossa quijotemainen on vastakkain Graalin maljan metsästyksen kanssa (Quijoten voitoksi, ehkä...) (PD, 101, ks. myös 154–55).

Tässä asetelmassa vieraantuminen ja historia on ymmärretty ilman alkua olevina kehämaisina prosesseina, joissa vieraantuneeksi ei ”tulla” eikä siitä ”päästä pois”. Sen sijaan vieraantuminen on kuin peili, jota vasten persoona voidaan heijastaa. Persoona kantaa naamiota, jolla kohtaamme elämän (PD, 101) ja on Zambranon ”toimija” (”figura actuante” PD, 153). Henkilöhahmo puolestaan kantaa toista naamiota, sitä, jossa toimitaan kuin näyttelijät poeettisessa tragediassa (PD, 59). Persoonan poeettisiin määreisiin kuuluvat puolestaan moraali ja sankaruus. Persoona-sankari on se, joka

henkilöhahmosta poiketen on (poliittisessa mielessä) yhtä tekojensa kanssa ja (moraalisesti) ylittää intiimin ja universaalien vastakkainasettelun (ks. PD, 102–103). Persoonan eheys on historiallista moraalialueita ja sitä voisi nimittää myös poliittiseksi toimintakyvyksi. Tämäkin on kaksiteräinen miekka: eheyteen sisältyy myös absolutismin mahdollisuus ja meillä on jälleen asetettuna kysymys ymmärtämisestä ja legitimoinnista, Zambranon sanoin kyse on Hamletin tai Filip II:n (”keskipäivän Hamletin”, PD, 108¹⁴) ongelmasta.

Zambranon kuvaamaa ”hitlerististä absolutismia” (PD, 105), voidaan välttää vain, jos historia ”humanisoidaan”, siitä siirretään syrjään jumalallinen, representaatio ja henkilöhahmo-naamiot (PD, 59, 60). Henkilöhahmo on Zambranolle kuitenkin sekin kaksiteräinen kuva, se kätkee kaksiteräisen miekan niin kuin muutkin Zambranon sanaston konstruktiot.

Henkilöhahmo on persoonan sijaishenkilö, itselleenkin itsestään vieras fiktiivinen kuva, jolle uhraamme elämämme. Elämänsä uhraaminen tälle ”sijaiselle”, mikäli se tapahtuu ”jalosti”, voi olla Zambranon mukaan ”kasvattavaa” (PD, 102), mutta se voi myös viedä historiamme sen ääri rajoille, sinne, missä tragediankaan tarjoamat toimintakeinot eivät enää riitä (PD, 59). Tällöin henkilöhahmo viittaa naamioon, jota voidaan katsoa ulkoapäin (ks. PD, 153–54 ja 155–56). Lyhyessä kommentissaan Zambrano kuvaa Eurooppaa, jossa uhrattiin ihmisiä, jotka kantoivat naamia, jolla heidät merkittiin (ei-yksilöinä ja ei-persoonina) kaikki toistensa kaltaisiksi. Tämä on tila, jossa kukaan ei poikkeaisi toisista, eikä mikään muuttuisi. Se on myös tila, jossa ollaan rajalla, hyvin lähellä sen piilottamista, että samanlaisuus on mahdotonta, erilaisuus on aina olemassa.

Persoonaa ja henkilöhahmoja ovat kuitenkin rajapintoja, eivät erillisiä käsitteitä. Ne heijastavat toisiaan peilinä, josta toinen rooliksi katsoo minua. Persoonan rakentaminen yksilöstä toimijan rooliksi suuntaan, pois henkilöhahmosta, edellyttää myös revelaatiota, heräämistä ja tietoisuutta – toisin sanoen politisoitumista.

Zambranolle persoonaa ja henkilöhahmoja eivät siis ole vastakkaisia, henkilöhahmo ei ole ”väärä” ja ”poistettava”, vaan se edustaa pikemminkin tietynlaista toimintatapaa ”modernin rationaalisesti” ymmärretyissä, tiedetyissä ja konstruoidussa maailmassa. Etsiessään polkua, joka avaisi horisontin toisenlaiselle maailman kuvaamiselle historian peleissä ja kertomuksissa (PD, 61–67), hän käsitteellistää persoonan, joka on ”elämän puolella” oleva poliittinen toimija, jota etsittäessä pitää kysyä kuka on kohdattu subjekti, persoonaa vai henkilöhahmo (PD, 102).

Tämän rajan käyminen, kysymyksen ”kuka toimii” kysyminen on Zambranolla jatkuva prosessi, jonka kautta kohdataan niin absolutismin ajattomuus kuin vapauden ehtona oleva ajallisuuskin (PD, 112–114, ks. myös 136), poliittisen toimijan rajaehdot.

Persoona

Persoonasta kansalaiseen. Massat ja kaupunki

Moderni historia on Zambranolle erityistä, koska siinä on yhdistynyt kaksi tekijää, valta ja kansalaisuus. Kertomus, polku, joka Zambranon yrityksessä käsitteellistää modernin eri asetelmia johtaa tälle aukiolle, koskettelee ortogalaiseen tyyliin massoja historian tekijöinä. Zambranon mukaan ihminen on historiallinen, mutta tähän asti vain harvat ovat tehneet (länsimaista) historiaa, nyt sitä tekevät kaikki ja sen kohtaavat kaikki. Joukot astuvat historiaan erityisellä tavalla: kaikki ovat yhdentyneen vallan alla ja kaikista tullut kansalaisia (PD, 19).

Tässä Zambranon tyypillisesti katkeilevasti ja viittausten varassa etenevässä kertomuksessa voidaan rekonstruoida juoni, jossa keskiöön asettuvat poliittinen toiminta, kansalaisuus ja samalla myös ihminen, joka näkyi ihmisenä ensi kerran poliiksessa. Kaupunki (*ciudad*) toimii sinä kansalaisen (ciudadano) poliittisen toiminnan ja ihmisenä olemisen tilana, jossa vapaus on mahdollinen horisontti. Massat, kansalaisuus ja kaupunki ovat siis Zambranolle ne sanat, joilla modernia poliittista situaatiota voidaan sen historiallisessa muodossa kuvata. Nämä paikallistavat persoonan toiminnan rakentavat ehdot, joita ilman persoona ei ”ole”. Tässä paikassa aika on olennainen tekijä. Jos sitä ei huomioida, ei tavoiteta toimintaa, eletään ikään kuin unessa. Ilman sitä ei ole vapautta, joka on ihmisenä toimimisen ehto. Aika ja vapaus muodostavat kehikon, jossa kaupunkilainen/ kansalainen ja persoona poliittisena toimijana näkyvät (ks. PD, 133–143, ks. myös AR, 66–69).

Kaupunki merkitsee siis persoonan näkymistä representaation ja mimeettisen ohitse. Voisi jopa sanoa, että kaupunki astuu Zambranon kertomuksessa eräällä tavoin jumalien tilalle. Suhde kaupunki – ihminen on kuitenkin eri kuin jumala – ihminen ja edellinen mahdollistaa astumisen ulos jälkimmäisestä. Persoonana olemisen riippuu Zambranolla kaupungin olemassaolosta. Erityisesti se riippuu siitä, että (jumalallisen varmuuden vastakohtana) kaupunki edustaa tuntematonta ja arvaamatonta.

Persoona poliittisena toimijana

”No habria historia, se nos figura, si el hombre no fuera esa criatura necesitada de tanto para su simple ir viviendo, necesitada hasta de una revelación: de verse y de ser visto. Ya que sin saberse o soñarse visto no empieza tan siquiera ver. Y de revelar él, él mismo, en la noche de sus tiempos. De darse a luz, pues: ¿de irse naciendo?” (IDE, 77)

Persoona on sana, joka kokoaa Zambranon teksteissä useita eri polkuja samaan tarinaan. Toiminta, ajallisuus, kontingentti, sattuma, julkinen, yksityinen, kaupunki, demokratia jne. Se on monitahoinen tarina, jonka kertomisen hän jättää useimmiten kesken – persoonan kerrottavaksi.

Persona y democracia -teoksessa hahmoteltu persoona on ihmisen poliittinen, julkinen hahmo, joka näkyy ja tulee nähdyksi. Persoonana toimiminen vaatii näkymistä, koska kaikki tekeminen tapahtuu aina suhteessa julkiseen ei yksityisessä.¹⁵ Persoonana olemiseen kuuluu myös ääneen puhuminen, joka on poliittisen vallan käyttämistä. Zambranon mukaan ”despootit” pelkäävät tätä, koska se pakottaa heidät ”tunnustamaan syntinsä ääneen” (PD, 32). Äänen puhuminen on tae siitä, että kaikki kuulevat ja että vapautta harjoitetaan. Sekin on, kuitenkin, kaksiteräinen miekkana, paikka, jossa myös käsketään, käytetään valtaa. Tämä puolestaan on Zambranosta kynnys, jolla länsimaat ovat ja jonka ylitse hän ei kulje. Tässä tarinassa ei siis anneta ohjeita vallan käyttöön eikä tematisoida sitä, vaan jätetään tilanne avoimeksi, ääneen puhuttavaksi.

Puhujasta Zambrano sen sijaan kertoo lukijalle enemmän. Modernin mukanaan tuoman yksilön ja zambranolaisen persoonan välissä on ero, jota ei voida palauttaa mihinkään. Ne rakentuvat eri ”paikoissa”, joita ei voi suoraan suhteuttaa toisiinsa. Zambranon mukaan ”yksilön” paikka on ”yhteiskunta” ja ”persoonan” puolestaan ”intiimi tila” (PD, 157). ”Intiimi” puolestaan ei ole ymmärrettävissä akselilla julkinen – yksityinen, vaan yhtälössä ulkoinen – sisäinen, jossa ulkoinen viittaa vallattomuuteen ja toisten johdettavana olemiseen – äärimmillään hitleriläiseen hanhenmarssiin – ja sisäinen puolestaan itsenäiseen vallan käyttämiseen (Zambranolle usein ajattelu ja vapaus...). Yksityinen–julkinen-akselilla ”intiimi” on siis pikeminkin julkinen-poolissa, ääneenpuhuttua. ”Yhteiskunta” sitävastoin, outona paikkana, toimii arkkitehtuurina, joka mukautuu niin yksilön eri muotoihin kuin persoonankin ääneenpuhumiseen. ”Intiimi tila” ei syrjäytä ”yhteiskuntaa”, vaan kertoo siitä toisen tarinan.

Yksilön ja persoonan eron ja epäsymmetrisen suhteen hahmottaminen on siis Zambranolla keskeistä. Hänen mukaansa nykyisin voidaan pitää itsestäänselvyytenä, että yhteiskunta muodostuu yksilöistä, vaikkakaan ei voida sanoa, että näin olisi aina ollut. Pikemminkin kyse on tulevaisuuteen suuntautuvasta, tulevasta perustaansa hakevasta väitteestä. Moderni individualismi kuitenkin ikuistaa modernin yksilön ja rekonstruoi sen historiaan. Tästä käsin yksilön ja yhteiskunnan suhde on nykyisyyden ongelma absoluuttisine uuteen viittaavine juonteineen ja hegeliläis-rousseauilaisine moraalineen ja hyveineen (PD, 126–132). Zambranosta tällainen asetelma tuo ongelmia, joita hän pyrkii väistämään tarjoamalla toisenlaista asetelmaa. Yksilöllä ja yhteiskunnalla on yhteinen alkuperä, mutta mitään ideaaliyhteiskuntaa ei voida saavuttaa, koska ihminen on (persoonana) jatkuvaa syntymistä (PD, 143). Yksilö ja yhteiskunta toimivat arkkitehtuurina ihmisen poliittiselle ”ilmestymiselle” ja tässä voi tavoittaa sen, kuinka yhteiskunta toimii *ambienssina* yksilölle ja tietenkin epäsymmetrisesti myös yksilöön kiinnittyvälle persoonalle (PD, 134–35).

Persoonalla poliittisena toimijana on erityinen suhde yksilöön: persoona on enemmän kuin yksilö, se on yksilö, jolla on tietoisuus (PD, 130). Tällä Zambrano viittaa suoraan käyttämäänsä tietoisuuden käsitteeseen, historiaan ja ajallisuudessaan elävään ihmiseen.

Yksilön lisäksi Zambranolla on toinenkin sana, joka rajaa persoonaa: persoona ei ole uniikki toimija. Zambranon tekstien epäsystemaattisuuksien keskellä näyttää siltä, että siinä missä persoona ilmentää hänelle avautua poliittiseen ja dialogiseen julkisen ja yksityisen rajojen läpi, ihmisen ymmärtäminen uniikkina¹⁶ viittaa ”epähumaaniin” tai ”ylihumaaniin” (ks. PD, 132). Kreikkalaisessa poliiksessa ei Zambranon mukaan ollut tällaista määrettä, kyseessä oli ”vain” ihminen, jolloin ilmeni – ensimmäistä kertaa – poliittinen (ja poliitikko) tässä asetelmassa. Näyttäisi siis siltä, että Zambranolle jumallisen, siis epähumaanin leiman saa yritys kutoa persoonan käsitteeseen yksinomaisuuden juonne. Jos tälle pitäisi etsiä vastapooli, uniikkiin ja erityiseen keskittymisen sijaan tämä kertomus puoltaa joukkoja, arkipäiväisyyksiä, tavallista kaupunkilaista / kansalaista, joka ei jumalallistu, vaan pysyy maallisessa *ambienssissa*, vaikka onkin erityisesti suuntautunut politiikan taiteeseen (ks. PD, 132–33). Poliittinen korostuu tässä uniikin vastapoolina erityisesti siinä, että poliittinen edellyttää Zambranolla tasa-arvoa ja vapautta, joita kumpaakaan hänen mukaansa uniikki ei tue.

Persoonan paikka tässä kuviossa ei siis ole uniikin indiviidin paikka, vaan

sillä on erityinen poliittinen (toiminta)rooli. Yksilö ja uniikki on sidottu tiettyyn ambienssiin ("yhteiskunta"), persoona taas ei, sillä toimijana persoona ei koskaan voida kokonaan lukea, se on arvaamaton, tulevaisuuteen avoin, se paikka, josta käsin tulevaisuus avautuu. Persoonana me teemme tulevaisuuden ja olemme vastuussa – tulevaisuus on vapauden aika ja siksi persoona on Zambranolle paitsi poliittinen myös moraalinen toimija (ks. PD, 158–60, 163). Tätä korostaa myös se, että persoonana oleminen ei ole automaattista, sen voi valita jättää ottamatta. Tullakseen persoonaksi täytyy aktiivisesti haluta siirtyä julkiseen ja avoimeen, eräänlaiseen persoona-tilaan, joka Zambranolle siis on kaupunkilaisuutta/ kansalaisuutta ja demokratiaa sekä puhetta siinä.

Persoonalla on myös erityinen aikatilansa, joka on persoonana toimimisen ehto. Persoona toimii ajan ulottuvuuksien risteyskohtana, ja rakentaa "tyhjyyden" siihen, missä "täysi" merkitsisi pysähtyneisyyttä, toistoa ja samanlaisuutta. Tyhjyys mahdollistaa tulevan ja menneen ymmärtämisen, moninaisuuden, ja se rakentaa läsnäolon – asioiden paikka inhimillisessä elämässä on aika. Tässä risteyksessä persoona rakentaa oman aikansa, oman horisonttinsa, joka on myös erilaisen tulevaisuuden ennakoitua. Persoona on ajassa perustaton ja tulevaisuudessa uusi, "ennenjulkaisematon" (*inedita*) (PD, 164–67, 130). Zambranon persoona on siis ajassa liikkuva toimija, joka kantaa eriaikaisuutta ja moninaisuutta julkisessa ja ääneen puhuessaan.

Zambrano lukee yksilön käsitteen historiaa voidakseen kertoa persoonan tarinan "yksilön" ja "uniikin" lisäksi kolmannella sanalla. "Humaani" yhtenä Zambranon poliittisista sanoista aloittaa uuden tarinan persoonasta.

Humaani ja humanisointi figureina liittyvät tässä keskeisiin teemoihin, aikaan ja historiaan – humaani on täynnä historiaa (ks. HD, 45). Humanisoiminen tarkoittaakin melko suoraan ajallisuutensa, historiansa tuntevan (siis zambranolaisittain tietoisena) persoonan olemista viittauskohteena demokratiassa. Tämän suhde humanisiin on Zambranolla paikoin ohut ja ongelmallinen. Zambranon humanin figuuri toimii kuitenkin vastakäsitteenä valistuksen rationaalisuudelle ja moderneille käytännöille, jotka ovat syrjäyttäneet ulottuvuuksia, joista hän haluaa pitää kiinni: sekä historia että järki ovat tarinoita, kertomuksia, jotka pitää kertoa. Yksi polku tälle tarinalle on humaani.

Zambranolle humaani liittyy yllämainittuun "vain" ihmisenä määrittymiseen ja toimimiseen. Humaani persoona ilmenee uutena, mihinkään palauttamattomana radikaalina todellisuutena. Humaani on siis persoonan

määre, joka tässä tavallaan asettuu uniikin paikalle poliittisena määreenä. Tämän lisäksi demokratia on se ambienssi, josta voimme tavoittaa kaupunkilaisen/ kansalaisen, joka on ”ennenjulkaisematon uutuus”, ”vain” ihminen, humaani funktio ilman henkilöahmon naamiota (ks. PD, 131, 134).

Miekka on kuitenkin kaksiteräinen tässäkin. Humanismin sisällä etsitään yhteiskuntaa, joka olisi sopiva tällaiselle ihmiselle (”realidad humana”), mutta humanismi on ollut itse suurin este tämän ”sopivan” yhteiskunnan¹⁷ tekemiselle, koska se tuo mukanaan ihmisen absoluuttisoimisen mahdollisuuden, ihmisen tekemisen omaksi kuvakseen. Zambranolle tämän absoluuttisen tendenssin karikatyyri näkyy valtiototalitarismeissa (PD, 77–81). Absolutismi kertoo länsimaisen historian traagisuutta (PD, 79, 80), johon Zambrano hakee murtumakohtaa persoonan käsitteestä.

Persoonan ja demokratian

Jos Zambranolle yksilön ambienssi on yhteiskunta, persoonan konteksti on puolestaan demokratia.

Zambranosta siis näyttää selvältä, että demokratia on länsimaisen kulttuurin ainoa mahdollinen tie. Kuten jo mainittiin, persoonana oleminen on Zambranon mukaan valinta, mutta demokratian ominaisuuksiin kuuluu, että siinä ei ole vain sallittua olla persoona, vaan että siinä tietysti mielessä vaaditaan olemaan sitä. Hänestä demokratia vastaa erityisesti tilanteseeseen, jossa maailmassa oltiin toisen maailmansodan jälkeen (PD, 170). Tällöin demokratia astuu pakosta reaaliseen vaiheeseensa, jossa se lakkaa olemasta ideaali tai utopia. Tätä voisi toisin sanoen nimittää demokratian politisointivaiheeksi Zambranolla, siinä persoona poliittisena toimijana asettuu keskiöön.

Politisoitunut, reaalinen demokratia merkitsee Zambranolle relatiivisuutta, moninaisuutta ja ajallisuutta. Zambranolle nimenomaan nykyhetki on moninaisuutta, minun ja toisten. Nykyhetken moninaisuus vastustaa absoluuttista ja tarjoaa monia teitä kohti mennyttä ja tulevaa (ks. PD, 202–204). Mikään toimintamalli ei ole pysyvä, vaan elämä on moninaisuutta ja muutosta (PD, 204–06). Toisin sanoen Zambranolle demokratia on monien erilaisten tilanteiden, erilaisuuksien järjestelmä ja tässä kontekstissa persoonana toimiminen tarkoittaa moninaisuuden julkista ääneen puhumista.

Tässä tutussa ideaalissa on Zambranon mukaan uutuutena se, että meidän ei tarvitse pitää mallina rakennusta, kuten moderni, joka viljelee arkkitehtonisia metaforia. Malli voisi olla pikemminkin sinfonia, joka ei

ole koskaan pysyvä ja valmis vaan joka täytyy aina tehdä ja johon pitää aina osallistua. Zambranolle demokratian järjestys onkin musiikillista pikemminkin kuin arkkitehtonista järjestystä (ks. PD, 206–208).

Persoona ja puhe demokratiassa

Persoona sanan käyttäjänä ja sanana

Katse pois päin mahdollisesta totalitaristisesta demokratiapolusta johtaa Zambranon retoriikkaan. Hänelle persoona on sanan käyttäjä ja demokratia on tila, jossa *sana* on olemassa ensimmäisen kerran ja sen muoto on dialogi, vapaa puhe. Zambranolle retorinen ulottuvuus onkin keskeinen humanin ulottuvuus, sillä siinä on mukana suostuttelutaito. Tällöin merkityksellisiä ovat tavat puhua demokratiassa (ks. PD, 134).¹⁸

Sanat kuitenkin muuttuvat. Niiden käyttö ja merkitys muuttuu, niillä on useita merkityksiä, niiden käyttötarkoitus voi hävitä, ne voivat kuluu, lakata palvelemasta tarkoitusta – kaiken kaikkiaan, sanoille muodostuu uusi asema. Näin on käymässä sanoille kansa, yksilö, demokratia ja vapaus. Nämä sanat käyttävät vielä merkityksiä, jotka niillä oli tämän päivämme asemaa edeltäneellä asemalla¹⁹, niiden tulevaisuus on ylittänyt ne. Sanoja ei voi kuitenkaan noin vain vaihtaa uusiin, vaan on odotettava, että niiden merkitykset ja käyttö muuttuvat. Tätä taustaa vasten Zambrano esittää otettavaksi käyttöön sanan, joka tulee toisesta asetelmasta – ei uutena, ennenjulkaisemattomana, vaan tässä asetelmassa uudempana sanana. Tällöin asetelmat uudelleenmuotoutuisivat. Kyseinen sana on tietenkin persoona, joka on siis muutakin kuin sanan käyttäjä. Persoona on myös sana, joka on toisia sanoja uudempi demokratia-asetelmassa ja tässä asemassaan se toimii asetelmien uudelleenmuotoilijana. Persoona on luomassaan uudessa asetelmassa se, joka on tärkeintä nyt, ennen muihin jakoihin kuulumista. (ks. PD, 170–72).

Puhe kansalle ja puhe massoille

Vaikka persoona on uudemman demokratia-asetelman sana, sen rinnalla kulkevat edelleen, vaikkakin eriaikaisina, kansa ja massat, joille persoonan – toimijana julkisessa tilassa – tulee puhua.

Mikä on sitten se kansa, jolle puhutaan? Kysymys ei Zambranolle ole puheen kohteesta, yleisöstä, vaan puheen kontekstista. Persoonalle kansalle puhuminen on puheen konteksti, siis persoonana olemisen konteksti. Ts.

vain kansassa ja puheessa kansalle persoona on persoona ja poliittinen toimija ja tämä siksi, että vain kansassa (demokratian ambienssissa) ihminen on ”vain” ihminen ilman mitään lisäyksiä, vapaa naamioista ja henkilöahmosta. Hän ei ole yksilö, vaan konkreettinen ihminen ajassaan ja yhteisössään, hän on historian, muutoksen, sosiaalisten ja poliittisten muotojen ”subjekti” ja sellaisena aina tuntematon, täynnä lupauksia ja mahdollisuuksia, loppumaton (ks. PD, 173). Vain tämä merkitsee Zambranolle toimintaa, toimintaa, joka ei pääty koskaan. Sen kuva jähmettyy, mutta kuvakin muuttuu, se piirretään yhä uudelleen katsojan näkökulmasta riippuen.

Toisaalta kansakin on Zambranolle kaksiteräinen miekka. Persoonan (puheen) kontekstina olemisen lisäksi se voi olla ”vain kannatin”. Zambrano päätyykin jakoon, jossa kansa voi olla radikaali elementti politiikassa tai vain passiivinen tausta (ks. PD, 174–177). Radikaalin kansan metaforana hän käyttää ekstaasia ja sen ajallisuudeksi antaa erityisen hetken, jolloin irrottaudutaan ajasta (ks. PD, 176–77). Kansa tällaisena ekstaasina olisi kuvattavissa vain ”päämääränä etäisessä horisontissa” ja se muodostaisi epätavallisen hetken (”instante extraordinario”), jossa aika pysähtyy ja jossa syntyy ”kauneutta” (PD, 178).

Esteettinen muodostaa siis Zambranolle yhden radikaalin poliittisen horisontin määreistä. Kauneuden ohella myös toivo on radikaalin poliittisen elementin tunnusmerkki. Ekstaattiset, erityiset historiallisen tapahtumisen hetket (ks. PD, 179, 96) mahdollistavat toivon, joka puolestaan on kansan olemassaolon ehto. Kauniin ja toivon muodostamassa horisontissa kansassa/ kansana puhuminen on demokratian toteutumisen eräänlainen mittari. Demokratia on Zambranon mukaan toteuttanut itsensä, kun ei enää tarvitse kysyä miten kansasta ja kansalle puhutaan (PD, 181). Tämä toimii ideaalina, jota vasten Zambrano tarkastelee ko. kysymystä. Asetelma on hänelle selvä: kansalle puhumisessa on kaksi väärinpuhuminen tapaa: demagogia ja ideologisesti väärä puhe. Näiden välissä kulkee keskitie, joka on demokratian oikeudenmukainen tie, se jota ”etsitään” (PD, 180).

Asetelma näyttää selvältä, mutta tämä käsitys katoaa heti, kun Zambrano ryhtyy käsittelemään asiaa. Hän sivuuttaa ”ideologisesti väärän puheen” ohimenevällä huomautuksella, että ideologioita syntyy kuin loiskasveja ja ne tarttuvat kansa – yhteiskunta-yhtälön epätasaisuuksiin. ”Ideologia” ei siis muodosta sellaista sanaa tai polkua, jota Zambrano voisi käyttää puheen tarinaa kertoessaan. ”Demagogia” sen sijaan tarjoaa paremmat mahdollisuudet.

Demagogia on Zambranolle sellaista puhetta kansalle, joka pyrkii miellyttämään ylenpalttisesti, joka katsoo menneisyyteen, pyytää pysähtymään paikalleen, pitää toimintaa ja ponnistelua tarpeettomana ja on muutosta vastaan. Toisin sanoen se toimii radikaalin poliittisen erityisen hetken vastaisesti (PD, 181–82). Demagogia on myös sellaista puhetta, joka rakentaa sanan kansa sen toisessa, ylläesitetystä poikkeavassa merkityksessä. Se on puhetta, joka tekee (”alentaa”) kansan massaksi, jolla ei ole muita määreitä kuin olemassaolo, joka ei luo mitään, vaan perustuu oikeuksille ja joka nauttii asioita, joita se ei osaa tehdä eikä ymmärrä (PD, 184). Zambrano kuvaa ihmistä massassa mm. industriaalisilla metaforilla ylimääräisestä ruuvista ja raattasta, jolla ei ole konetta, jossa pyöriä (PD, 198).

Demagogisen puheen kontekstina, massana, ihminen ei saavuta persoonana toimimisen ulottuvuutta (ääneen puhumisen mahdollisuutta), joka mahdollistuu vain kansassa, jossa mahdollistuvat myös vastuu, (zambranolainen) tietoisuus ja ajassa eläminen, ajallisuus. Nämä puolestaan ovat Zambranon mukaan keinot, joilla vältetään (toisen maailmansodan kaltaiset) katastrofit (ks. PD, 183–84).

Toisin sanoen, Zambranon kuvamaa puheasetelma rakentaa kansasta paikan, jossa persoona voi kansalle suunnatun puheensa kautta olla persoona ja – kehämäisesti – persoonana ollessaan puhua kansalle kansana. Toisenlainen puhe on demagogista puhetta, jossa ei ole kyse persoonasta puhujana ja joka alentaa kansan massaksi.

Jos massalle puhuminen on demagogiaa, kansalle puhuminen on ”totuuden puhumista”. Zambrano kertoo oraalisen käytännöstä, jossa tarinoilla, sananlaskuilla, perimätiedon kertomisella ja kaikella kasautuneen kokemuksen ilmaisulla oli keskeinen sijansa ”kansan puheena”. Tämän puheen kantava rakenne oli totuus (paikkansapitävyys: ”que sea cierto”) ja ilmaisukeinona ajallisesti muotoutuva verbi. Kaupunkilaisen/ kansalaisen puhe sitävastoin ilmaisee mielipidettä ja arvostelmaa ja se käyttää adjektiiveja ja määritelmiä. Edellisen, oraalisen tradition merkittävänä puolena Zambrano pitää sitä, että siinä puheessa tarvitaan ”sopiva sana sopivalla äänensävyllä esitettyä” (”la palabra exacta con el tono justo”) ”olosuhteet huomioon ottaen” (PD, 186). Tämä puhe sisältää useita rekistereitä ja edustaa Zambranolle musiikillisuutta, samoin kuin demokratia parhaimmillaan (PD, 185–89).

Kaupunkilainen / kansalainen, massat ja kansa -asetelma sekoittuu Zambranolla tässäkin. Vaikka Zambranolle kaupunkilaisuus / kansalaisuus

onkin siis puheen edellytys, sen konteksti, kaupunkilainen puhe lähenee massojen puhetta rationalistisena puheena arvostelmien ja adjektiivien käytön kautta. Yksirekisterinen, perspektiiviton ja yksioikoinen puhetapa ei ole demokratian puhetta, vaan siihen tarvitaan tarinoita ja kerrontaa, joka valitsee sanansa ja aikansa ja joka karttaa minä-perspektiiviä korostaen kuulijan osallistumista. Massojen puheesta katoaa aika ja kuulija, eikä siinä ole dialogin mahdollisuutta. ”Oikeanlainen” kansassa/ kansalle puhuminen sen sijaan tuo esiin sen mitä sanotaan ja miten puhutaan, siinä ei ole tärkeää kuka (auktoriteettina) puhuu. Tällainen puhe rakentuu sekä ajassa että ajalla, tauot, paussit ja muut puheen ajoituksen keinot ovat käytössä ja sovitettuina kuulijan aikaan (PD, 188–89).

Kansalle / kansassa puhuminen edellyttää siis poliittisen toimijan, persoonan musikaalista ja ajallisesti sopivaa puhetta, kuulijan mukaan ottavaa dialogia, tarinoita ja kerrontaa. Massalle puhuminen tekee mahdolltomaksi persoonana puhumisen. Tämä epäsymmetrinen asetelma demokratian kertomuksena kuvaa poliittista puhetta Zambranolla. Kehämäiset kertomukset päätyvät aukiolle, jonne on kuljettu monia polkuja. Puhujien aukiolle.

Viitteet

- ¹ María Zambrano oli José Ortega y Gassetin oppilaana ja opetti Madridissa 1924–36. Hän joutui poliittisesti aktiivisena henkilönä lähtemään maanpakoon Francon Espanjasta 1939. Hän eli ja työskenteli vuosina 1939–46 USAssa, Kuubassa, Chilessä ja Meksikossa, vuosina 1946–49 Pariisissa, 1949–53 Havannassa, 1953–64 Roomassa, 1964–84 La Piëcessä, Ranskassa. Zambrano palasi Espanjaan vuonna 1984.
- ² Esim. teoksen *Filosofía y poesía* (1939) keskustelut Platonin, Aristoteleen, Kierkegaardin, Heideggerin ja Ortega y Gassetin kanssa.
- ³ Esim. teoksissa *Hacia un saber sobre el alma* (1950), *El hombre y lo divino* (1955), *Persona y democracia* (1958) ja *El sueño creador* (1965). Ks. myös Aranguren 1966 (s. 212), jossa kirjoittaja katsoo Zambranon paikoin muistuttavan Heideggeria espanjalaisella aksentilla. Myös Ortega Muñoz lukee Zambranoa osittain Heideggeriin rinnastaen (1994, esim. s. 58–59, 63). Ks. myös Zambranon *La Confesión: Género literario*, jossa hän tarkastelee (augustinolaista) tunnustusta rationalistiselle traditiolle vaihtoehtoisena tietämisen muotona (ks. Ferrucci 1997, 1).
- ⁴ Esim. *Nuevo liberalismo* (1930) ja *Los intelectuales en el drama de Europa* (1936–77).
- ⁵ Käännökset ovat kirjoittajan. Teosten lyhenteet lähteissä.

- ⁶ "Además hay que ser poeta en el sentido que tuvo el término griego de creador con la palabra, porque justamente el término griego poieo significa hacer, producir, inventar. El filósofo es un arquitecto de la palabra y (...) un constructor del pensamiento." (Ortega Muñoz 1994, 10–11)
- ⁷ Nämä molemmat sanat ovat Zambranon teksteissä erityisasetelmassa, koska niistä voidaan tehdä useampia rinnakkaisia ja keskenään ristiriitaisia tulkintoja. Zambrano itse käyttää tätä tulkinnanvaraisuutta hyväkseen, eikä pyrikään yhtenäistämään käsityksiään. Tässä artikkelissa pysyttäydään sellaisen tulkinnan piirissä, joka tarjoaa poliittisen näkymän jopa yksittäisiin tulkinnanvaraisiin lauseisiin ja jätetään syrjään kommenttikirjallisuudessa toistuva merkityksien ja selitysten etsiminen.
- ⁸ "Maallinen" (profano) ja "inimillinen" (humano) eivät ole Zambranolla synonyymeja. Ne ovat kuitenkin molemmat käsitteitä ("polkuja"), jotka kohtaavat "jumalallisen" käsitteen.
- ⁹ 60- ja 70-luvuilla Zambrano kirjoitti useita tekstejä "sanoista". Ks. esim. artikkelit *Un capítulo de la palabra: El Idiota* (1962), *Un lugar de la palabra: Segovia* (1964) ja *La aurora de la palabra* (1979). Ks. myös FP, CB ja RS, esim. 122-126.
- ¹⁰ Zambranon pyhän (sagrado) käsite on erityisen viitteellinen. Tässä yhteydessä sitä on tulkittu vain Persona y democracia -teoksen pohjalta, muista teoksista löytyy kuvauksia, joiden pohjalta tämän tulkinnan voisi suuremmitta ongelmitta kiistää. Esimerkiksi myöhemmässä teoksessaan *Notas de un método* (1989) (ks. RS121) hän kuvaa pyhää lähes samoilla adjektiiveilla kuin tässä maallista. Siinä yhteydessä hän kuitenkin korostaa pyhän olevan samankaltaista kuin "välitön (spontaanisti koettu) todellisuus" – siis (PD:n termein), maallinen, periferia. Tässä näkyy erityisen selvästi miten Zambrano eri polkuja seurattaessaan käyttää sanojaan eri yhdistelminä ja eri merkityksissä. Myöhemmissä teoksissaan (ks. esim. RS533-547) Zambrano kuvaa keskustaa toisenlaisessa kontekstissa, jossa hän pyrkii uudelleenjärjestämään sekä tietämisen että elämisen koordinaatteja.
- ¹¹ Zambranolle kuva on se, jonka kautta todellisuutta jäsennetään, jolla välitetään luontoa ja historiaa, jolla ymmärretään vapautta. Kuva on se, joka välittää todellisuutta ja ymmärrystä. Se on se, joka antaa todellisuudesta sen ensimmäisen muodon: "moniselitteinen, piilotettu, ehtymätön" ("ambigua, escondida, inagotable"). Kuva on myös se, joka on aina ihmisen ja maailman välissä. Pyhät kuvat muuntuvat representaatioksi ja avaavat figuratiivisen maailman. (HD58-59)
- ¹² El sueño = uni, unelma.
- ¹³ Zambranon sanastoon kuuluu merkittävänä sana "herääminen", joka on monipolvinen tarina, joka nostaa esiin joukon muita sanoja, joita ei ole käsitelty tässä artikkelissa. "Herääminen" kuitenkin antaa tietynlaisen vihjeen siitä, mitä "revelaation" toisella puolella voisi olla. Zambranolla myös "sana" "herää", se tulee puhutuksi ja kuulluksi, mikä kertoo ihmisenä olemisen ehtojen syntymisestä (ks. CB25 ja Ortega Muñoz 1994, 114–115).

- ¹⁴ Välimereläisen Hamletin.
- ¹⁵ Julkista on poliittisena ymmärrettävä tekeminen, jota Zambrano nimeää mm. sanoilla *creación humana*. Zambrano vetoaa Markus Aureliukseen viittaamalla tämän näkemykseen, jonka mukaan viisas ei koskaan ole yksityishenkilö (ks. PD160–61).
- ¹⁶ Tässä on huomattava, että Zambrano käyttää sanaa uniikki kahdessa merkityksessä. Toisaalta hänelle uniikki ilmentää absolutismia kuvaavaa ”ainoa”, sitä, joka käyttää valtaa jakamatta sitä, toisaalta uniikki merkityksessä ainutkertainen on Zambranolle kyselemätön ihmisen määre ”*el hombre es algo original y único*” (PD162).
- ¹⁷ Zambranon mukaan yhteiskunnan pitää olla ihmiselle sopiva, eikä ihmisen kidutuspaiikka (”*Se trata, pues, de que la sociedad sea adecuada a la persona humana; su espacio adecuado y no su lugar de tortura.*” (PD172).
- ¹⁸ Varhaisemmassa kirjoituksessaan Zambrano pitää kirjoittamista puhumista ansiokkaampana. Tässä tekstissä (Por qué se escribe (1934), ks. HA 35–44) hän esittää pääasiallisina argumenttinaan, että tekstin ylivertauisuus puheeseen nähden johtuu puheen hetkellisyydestä ja siitä, että kirjoitetusta voi helpommin ottaa vastuun kuin puhutusta.
- ¹⁹ Zambrano käyttää sanaa asema ja samalla junamatkaa metaforana historialle/ ajalle.

Lähteet

Teoksista käytetyt lyhenteet:

AR = La actitud ante la realidad

FP = Filosofía y poesía

HA = Hacia un saber sobre el alma

PD = Persona y democracia

HD = El hombre y lo divino

PPVE = Pensamiento y poesía en la vida española

RS = Razón en la sombra - Antología del pensamiento de María Zambrano

IDE = Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil

Aranguren, J.L. 1966. Los sueños de María Zambrano. *Revista de Occidente* (Madrid). Vol XII, no 35, febrero, 207–12.

Ferrucci, C. 1997. Introduzione. Teoksessa María Zambrano. *La confessione come genere letterario*. Milano: Mondadori.

- Maillard, Ch. 1992. La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética. Barcelona: Anthropos.
- Ortega Muñoz, J.F. 1994. Introducción al pensamiento de María Zambrano. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Sevilla, S. 1997. La razón poética: mirada, melodía y metáfora. María Zambrano y la hermenéutica. Teoksessa Rocha Barco, T. (toim.) María Zambrano: la razón poética o la filosofía. Madrid: Tecnos, 87–108.
- Zambrano, M. 1930. El nuevo liberalismo. (Horizonte del liberalismo). Madrid: Morata.
- Zambrano, M. 1998 (1936–77). Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil. Madrid: Trotta.
- Zambrano, M. 1996 (1939). Pensamiento y poesía en la vida española. Madrid: Endymion.
- Zambrano, M. 1993 (1939). Filosofía y poesía. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, M. 1995 (1943). La confesión: Género literario. Madrid: Siruela.
- Zambrano, M. 2001 (1950). Hacia un saber sobre el alma. Madrid: Alianza.
- Zambrano, M. 1992 (1955). El hombre y lo divino. Madrid: Siruela.
- Zambrano, M. 1992 (1958). Persona y democracia. Barcelona: Anthropos.
- Zambrano, M. 1994 (1962/1965). Un capítulo de la palabra: El Idiota. En: España, sueño y verdad. Barcelona: Edhasa, 149–162.
- Zambrano, M. 1994 (1964/1965). Un lugar de la palabra: Segovia. En: España, sueño y verdad. Barcelona: Edhasa, 163–182.
- Zambrano, M. 1965. El sueño creador. Xalapa (México): Universidad Veracruzana, coll. Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, 28.
- Zambrano, M. 1993 (1965). La actitud ante la realidad, teoksessa (toim.) José Rubio Carracedo, El Giro Posmoderno, 65–70.
- Zambrano, M. 1988 (1977). Claros del bosque. Barcelona: Seix Barral.
- Zambrano, M. 1986 (1979). La aurora de la palabra: La palabra perdida, La palabra inicial, El germen. En: De la aurora. Madrid: Turner, 90–94.
- Zambrano, M. 1981. Dos escritos autobiográficos. (El nacimiento). Madrid: Entregas de la Ventura.
- Zambrano, M. 1986. Senderos. Barcelona: Anthropos.
- Zambrano, M. 1989. Notas de método (Los bienaventurados, 1990). Madrid: Siruela.
- Zambrano, M. 1993. La razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano. Madrid: Siruela.

Katso poliittisesti!

”Jossakin on aina jo kamera” (Jean Baudrillard)

Kia Lindroos

Kirjan ja painetun tekstin asema tutkimusmateriaalina ja tiedon välittäjänä on muutoksessa 2000-luvulle tultaessa. Tieto välittyy yhä enemmän sähköisessä ja digitaalisessa muodossa, CD-Romin, internetin tai WWW-sivujen kautta. Opiskelijoiden ja tutkijoiden aineistoihin sisältyvätkin nykypäivänä tekstien ja arkistojen lisäksi mediat, taiteet, tai sähköisestä verkosta kopioidut materiaalit. Visuaalisen kulttuurin imeytyessä niin arkiseen kuin akateemiseenkin maailmaan nousee esille kysymyksiä erilaisten tutkimusmateriaalien käyttämisestä ja tulkinnasta. Poliitiikan tutkimus ei ole tästä kehityksestä irrallaan, vaan politologiset tutkimuskohteet ja materiaalit ovat laajentuneet samassa suhteessa kuin muutkin tieteenalat. Visuaalinen materiaali on läsnä tutkimuksessa, olipa kysymyksessä valtion, instituutioiden, poliittisen äänestyskäyttäytymisen tai medioiden tutkiminen, poliittinen ajattelu ja filosofia, tai poliittisten symbolien, representatioiden sekä elokuvien tutkimus.

Visuaalinen materiaali ei jäseny loogisesti ja selkeästi tekstin rinnalle yksinkertaisesti siitä syystä, että sen tulkitsemiseen ja käsittelyyn tarvitaan erityyppisiä keinoja kuin tekstin. Ongelmia tuottaa mahdollisesti se, miten visuaalista materiaalia *dokumentoidaan* tutkimuksessa, tai kysyttäessä kuvamateriaalin *tiedollista* luonnetta. Lisäksi perinteisemmässä yhteiskuntatieteessä kuvan asemaa on vähätelty. Tähän ovat vaikuttaneet oletukset kuvasta epäluotettavampana, negatiivisesti viihdyttävänä tai irrationaalisena, tunteisiin ja intuitioon vetoavana tekijänä. Esimerkiksi vuosisadan alussa Georges Duhamel luonnehti teoksessaan *Scenes de la vie future*

(1930) elokuvaa tilaustyöksi, joka tuhoaisi massat populaarikulttuurin järkyttämään helvettiin: ”En voi enää ajatella, liikkuvat kuvat ovat vieneet ajatusteni paikan.” Kriittisen teorian alkulähteillä Theodor Adorno ja Max Horkheimer tuomitsivat elokuvat sekä radion ”ei-taiteena, pelkkänä liiketoimintana, jossa ideologia pyrkii oikeuttamaan sen roskan, jota ne deliberaatiivisesti tuottavat” (1997/1944, 121). He kritisoiivat valistuksen perinnön taantumista massaideologian asteelle.

Vaikka näistä väitteistä ja niiden tulkinnoista onkin kulunut vuosikymmeniä, pelko ’vakavan tieteen’ luisumisesta populaarikulttuurin alueelle elää yhä. Mahdollisesti tästä syystä kuvamateriaalin ja politiikantutkimuksen väliseen tilaan on jäänyt runsaasti tutkimatonta aluetta. Nykyisen tiedon hakemisen, löytämisen ja tuottamisen välineenä visuaalinen luku- ja tulkintakyky on kuitenkin muodostumassa yhtä oleelliseksi kuin tekstintulkintataidot¹. Koska ”kuvalla” voidaan tarkoittaa uutiskuvia, elokuvia, kuvataideteoksia, historian kuvia, ajatuskuvia, dokumentaareja, internet-kuvia, poliittikkokuvia tai mainoskuvia, visuaalinen tutkimus vaatii myös kykyä erotella ja analysoida kuvan luonnetta ja tutustumista uusiin tutkimusmenetelmiin.

Esimerkiksi William Mitchellia seuraten kuva voidaan jaotella graafisiin, optisiin, mentaalisiin, verbaalisiin ja havaintokuviin, tai voidaan tehdä ero ”todellisten” materiaalisten ja objektiivisten kuvien ja metaforisesti ymmärettyjen (kieli) kuvien välillä. Mitchellin mukaan eri kuvatyypin tulkintaan sisältyy itsessään oma tieteellinen metodinsa ja diskurssinsa, joka jakaa tulkinnat karkeasti eri tieteenaloille. Esimerkiksi mentaalisten kuvien tulkinta voidaan katsoa kuuluvan lähinnä psykologian ja epistemologian alaisuuteen, optiset kuvat fysiikan tieteenalaan, ja kielikuvat ovat kirjallisuuskritiikin alaa (Mitchell 1986, 9–10). Siirryttäessä alalle, jonka tieteenkuvaan ei ennalta sisälly omaa ”kuvatutkimuksen diskurssia”, Mitchellin esittämät raja-aidat kaatuvat. Kuvatyypin moninaisuuden vuoksi visuaalisesta politiikantutkimuksesta ei olekaan mahdollista tuottaa vain yhtä mallia, vaan jokainen tutkimus räätälöityy lopulta oman materiaalin ja kysymyksenasettelujensa suhteen.

Tarkoitukseni on kuvailla esimerkkien, ongelmien ja erilaisten tutkimuksellisten lähtökohtien avulla tuoda esille niitä erilaisia asetelmia, joista lähtien

voisi tehdä *visuaalista politiikantutkimusta*. Toiveenani on myös inspiroida lukijaa kehittämään näitä asetelmia edelleen, sillä kohdistan ajatukseni erityisesti niille henkilöille, jotka käyttävät tai ovat aikeissa käyttää töissään niin tekstuaalisia kuin kuvallisia lähteitä. Artikkelin kuluessa esitän väitteitä niinsanotusta politiikantutkimuksen ”kuvallisesta käänteestä” ja lopussa otan esimerkiksi poliittisen elokuvan ja elokuvanarratiivin tulkinnasta.

Esimerkit kuuluvat kiinnostukseeni *poliittisesta estetiikasta*. Lähestyn esteettistä materiaalia lukemalla poliittisuutta toisaalta teosten sisältöjen sekä taiteilijan/tekijän tarkoitusperistä, toisaalta tutkijan ja teosten vastaanottamisen risteyskohdasta. Tässä poliittisuus ilmenee erityisesti *ajan, paikan ja representaation kysymyksissä*. Sekä ’poliittisuus’ että ’estetiikka’ määrittyvät eri tavoin toisiinsa yhdistettynä käsitteinä kuin omina tutkimusalueinaan ja itsenäisinä tutkimuskohteina. Poliittisen estetiikan tarkoituksena onkin hahmottaa kohteiden ymmärtämisen lisäksi ajallisia kulttuuris-poliittisia merkityksiä, jotka välittyvät paitsi kohteissa itsessään, myös tulkittavien teosten kritiikissä. Poliittisuuden ymmärtäminen avautuu tästä lähtökohdasta käsin suhteessa ajallisiin ja historiallisiin erityispiirteisiin. Näistä voidaan mainita taiteen kiinnittäminen ideologiseksi apuvälineeksi 1970-luvulla, seksuaalisen katseen ja eron tulkinnat 1980-luvulla tai 1990-luvun kysymykset identiteeteistä.

Poliittisuus tässä kontekstissa ei tarkoita yksinomaan kantaaottavaa tai ideologisesti määriteltyä poliittisuutta, vaan tulkinnan lähtökohdana on siis käsittää taide, kuvat, elokuvat jne. laajalti ottaen *poliittisina representaatioina eri ajoista, kulttuureista, ilmöistä tai tapahtumista*. Erityisten poliittisten merkityksien kirjoittaminen tulee ilmetä yksittäisessä tutkimuksessa: tarkoitus ei ole leimata esimerkiksi tiettyä taideteosta poliittiseksi tai epäpoliittiseksi, vaan tutkijan tulisi ”katsoa poliittisesti”, esittäen omaan tutkimusasetelmaansa liittyvä johdonmukainen tulkinta teoksen poliittisesta sisällöstä. Ideana on täsmentää sitä, miten taiteen ja politiikan suhteista voidaan puhua käsittäen ne toisiinsa sisältyvinä eikä toisiaan poissulkevinä alueina.

Kysymyksiä totuudesta

Metodologia on teoriaa, jossa järjestetään tiedonhalun polulla kulkiessa eteen tulevaa tietoa tutkimukseksi. Tutkimuksen käytäntöä on niiden sääntöjen muokkaaminen, joilla käsitteellistetään tutkijan omia ajatuksia, havaintoja, lukukokemuksia, ja materiaalia. Sitä mukaa kuin visuaalinen aineisto muodostuu osaksi yhteiskuntatieteellistä tutkimusta, metodien kehittämi-

seen etsitään apua useilta suunnilta, kuten taideaineista, estetiikasta tai kulttuurin tutkimuksesta². Näiltä alueilta saadaankin arvokasta tietoa, vaikka politiikan tutkimuksen tiedonkuva onkin erilainen kuin sellaisen tieteenalan, johon sisältyy jo lähtökohdiltaan kysymys kuvien tulkinnasta. Vaikka voimme oppia paljon esimerkiksi elokuva- ja valokuvatieteistä, elokuvan poliittisessa tulkinnassa on tärkeämpi korostaa kuvien poliittisia merkityksiä kuin kuvateknisiä puolia. Elokuvantulkinnalle tärkeitä poliittisia lähtökoh-
tia on myös tietämys kohteen historiallis-poliittisesta viitekehyksestä, kyky tulkita visuaalisen manipulaation tapaa ja keinoja, elokuvaan mahdollisesti sisältyvän ideologian reflektointi, tai sen esittämän todellisuuskuvan analysointi suhteessa poliittiseen ajatteluun tai filosofiaan.

Länsimaisessa ajattelun historiassa oletetaan vahvaa suhdetta ”reaalimaailman” ja *ajattelun eli kielen* välillä. Tämä seikka, tahdomme sitä tai emme, pysyttelee vertauskohtana määritettäessä tutkimustemme laatua. Oletus ajattelun pääasiallisesta *diskursiivisuudesta* nojaa myös ennakkokäsityksiin siitä, miten järki, totuus, logiikka, tieto tai evidenssi olisi tieteissä ymmärrettävä. Esimerkiksi John Searle kutsuu näitä ennakkokäsityksiä ”länsimaiseksi rationalistiseksi traditioksi” (1994, 379). Länsimainen teoriakäsitys onkin saavuttanut nykyisen muotonsa systemaattisuuteen pyrkivinä intellektuaalisina rakennelmina, joiden perinteisesti katsotaan kykenenevän jatkuvasti kehiteltyinä ja matemaattisin ja loogisin keinoin höystettyinä kuvaamaan tarkasti reaali maailman eri alueita ja ilmiöitä.

Searle mainitsee länsimaisen tradition kulmakivenä, ajattelun ja filosofian syntyä, ”jo muinaiset kreikkalaiset” tarinan. Mikäli haluamme katsoa näinkin kauaksi, on kiinnostavaa se, että kreikkalainen käsite *theoria* tarkoittaa sekä mietiskelyä että katsomista – joskin ensinnämainittu on aikojen kuluessa korotettu tietenteoriassa ensisijaiseksi. Koska valistuksellisen tieteenajatuksen mukaan ajattelu merkitsee johdonmukaista ja suoraviivaista toimintaa, jossa ”totuutta” etsittäessä edetään järjellisen päättelyn kautta yhdestä pisteestä toiseen, tämänkaltaiseen tieteenideaaliin on vaikea sovittaa totuuden kontingenssin ajatuksia. Systemaattisella tieteenidealla on merkittävä rooli nykyisen maailmankuvan rakentamisessa, mutta niin luonnontieteissä kuin humanistisissakin tieteenaloissa on jouduttu hyväksymään myös se, että totuudet ilmenevät kuitenkin ajallisina ja usein ristiriitaisina.

”Rationalistisen tradition” kritiikistä kumpuavat metodit, jotka pyrkivät systemaattisen selittämisen rinnalla tuomaan esille maailmassa toimimisen ristiriitaisuuksia. Laadulliset, tai niinsanotut vaihtoehtoiset metodit, joista

löytyy apua myös visuaalisen aineiston käytölle, yhdistävät eri tieteenalojen kuten filosofian, kirjallisuustieteiden, lingvistiikan, estetiikan ja yhteiskuntatieteiden perinteitä. Tieteenteoriaa on politisoinut erityisesti feministinen tieteenkäsitys, joka kyseenalaistaa rationalistisen teorian maskuliiniselle kielen, tieteen, ajattelun ja todellisuuden käsityksille pohjautuvana konstruktiona. Toisaalta dekonstruktivistit, joita yhdistää kiinnekohta Jacques Derridan ajatteluun, ottavat lähtökohdakseen Friedrich Nietzschen tai Martin Heideggerin myöhäistuotantoa. Dekonstruktio kohdistuu tässä asetelmassa yleisesti ottaen länsimaisen ”rationalistisen tradition” tiedonkäsitykseen, ja kritiikissä kysenalaistuvat yleistävät tai totalisoivat käsitteet järjestyksestä, tiedosta ja todellisuudesta³. Dekonstruktioon lisäksi useat postmoderniin ajatteluun nivoutuvat lähestymistavat ovat sulauttaneet itseensä kysymyksen kuvasta ja tekstistä, ja näiden välisestä suhteesta. Näitä lähtökohdista toteuttavat esimerkiksi Jean Baudrillard, Paul Virilio sekä Jean-Francois Lyotard, jotka ovat myös kiinnostavaa lukemistoa politiikan ja estetiikan kysymyksistä kiinnostuneille. On kuitenkin mainittava, että tutkijat, jotka haluavat korostaa visuaalisen materiaalin erityisluonnetta politologisessa tutkimuksessa, ovat lopulta omien valintojensa ja tulkintastrategioidensa varassa. Näihin valintoihin liittyvät myös ne teoreettiset lähtökohdat, joihin visuaalinen politiikantutkimus sidotaan. Tulkitsejan kyky hallita valitsemansa teoria vaikuttaa luonnollisesti siihen, miten onnistunut kustakin asetelmasta muodostuu.

Muita ”rationalistisen tradition” synnyttämiä ongelmia joita saattaa syntyä visuaalisten aineistojen tuomiseen tekstien rinnalle, nojaavat länsimaisen tieteenperinnön ohessa myös valta- ja auktoriteetikysymyksiin. Michel Foucault huomioi tiedon ja vallan suhdetta pohtiessaan, että tieteellinen diskurssi on muokannut itsestään autoritaarisen⁴. Tämän käsityksen mukaan tutkijan autonomiaa ja auktoriteettia tukee se, että kirjoittaja korostaa ”kriittisen subjektin” asemaa luomalla välimatkaa tekstin kirjoittamisen ja sen lukemisen välille. Tämänkaltaisen ”henkisen” välimatkan luonne ilmenee myös siinä, että tekstien julkaiseminen tulkitaan myös meriittinä tutkijan pätevydestä. Siinä vaiheessa kuin teksti muuttuu sähköiseksi, mainittu välimatka problematisoituu, sillä tekstit ovat varsinkin yliopistoyhteisöissä helpommin saatavilla, ja verkkoyhteisössä useampi henkilö voi osallistua esimerkiksi kirjan kirjoitusprosessiin. Myös totuusnäkökulmat ja niiden ajallinen perspektiivi muuntuvat nopeammin kuin aikaisemmin, uuden informaatioteknologian ja lisääntyvien tiedonlähteiden ansioista.

Tämä luo konkreettisia perusteita sille, miksi ajatus tiedon vaihtuvuudesta, ajallisuudesta ja historiallisuudesta on entistäkin ajankohtaisempi (ks. esim. Weber 1904).

Huolimatta varhaisemmista kauhukuvista, uudet informaatiolähteet eivät olekaan tuhoneet kirjan ja tekstin asemaa, vaan erilaiset materiaalit myös *tuottavat näkökulmia* ja eri mahdollisuuksia tehdä ja tallentaa tutkimusta esimerkiksi sähköiseen muotoon. Kuvan käyttö tutkimuksessa haastaakin ajatuksen tutkimuksesta ainoastaan diskursiivisena tapahtumana. Samalla se haastaa niitä valta- ja auktoriteettiasemia, jotka liittyvät ajatukseen tiedon ja ajattelun diskursiivisuudesta. Poliittinen kuvien tulkinta samoin kuin muutkin innovatiiviset tutkimusotteet voidaankin ymmärtää ajatteluun suuntautuvana *poliittisena tekona*, tutkimuskäsityksen politisoimisena ja sen innovatiivisena laajentamisena.

Tässä suhteessa kuvallisen materiaalin laajenemisen vaikutukset voisi ymmärtää eräänlaisena kuhnilaisena paradigmanvaihdoksena nykyisessä yhteiskunnassa ja sen tutkimisessa⁵. Paradigmaattinen ajattelu tarkoittaa sitä, että tutkija enemmän tai vähemmän tietoisesti hylkää ne teoriat tai ajatussuunnat, jotka eivät sovellu hänen omaan paradigmaansa. Paradigmaan sisältyy usein tiukassa istuvia totuus käsityksiä, joiden pysyvyyttä pyritään korostamaan, onhan tutkijan oma akateeminen asema usein riippuvainen hänen taustallaan vaikuttavista tiedon käsityksistä. Tieteenhistoria on täynnä paradigmojen kumoamisia ja niiden uudelleenmäärittelyjä, ja näin visuaalinenkin tutkimusasetelma sisältää itsessään muuttuvuuden ja kumoutuvuuden aspektin. Paradigmojen vaihtumisprosessissa myös poliittinen toiminta voi muodostua teoreettisen uudelleenmäärittelyn kohteeksi. Tällöin yksilöllinen kokemusmaailma, kuviin ja kirjallisuuteen materialisoitunut muisti tai 'elämän' e-intentionaalisia puolia nivotaan poliittisen teoretisoinnin kohteeksi sen sijaan, että nämä seikat rajattaisiin "rationaalisen" käyttäytymisen tai valinnan analyysien avulla pois tutkimuksesta⁶. Visuaalisesta politiikantutkimuksesta voi siis muodostua paitsi tulkintamethodi, myös esimerkki poliittisesta kritiikistä jonka avulla ympäröivä maailma tulee esille yhä monitasoisempana.

Kuvallinen käänne

Nykytieteissä *kielen ja tekstin* asema tieteellisten totuuksien tuottajana ja välittäjänä on tekijä, jota kuvaa väite *kieellisestä käänteestä (linguistic turn)*⁷. Kielen tehtävä onkin luonnollisesti välittää tietoa, mutta viime vuosikymmeninä on korostunut kysymykset siitä, miten itse ymmärrämme käyttä-

määmmä kieltä tai miten kielen käyttö itsessään on poliittinen teko. Viime vuosikymmeninä *linguistic turn* on imeytynyt vahvasti myös politiikan tutkimuksen menetelmiin, ja poikkinut Suomessa tutkimusaloja kuten retoriikka⁸, diskurssianalyysi⁹ ja erilaiset tekstuaaliset ja käsitteisiin keskittyvät tulkintametodit, joita yhdistävänä teemana on poliittisuuden esiinlukemisessa tekstimateriaalista¹⁰.

Kielelliseen käänteeseen verrannollisena voidaan kuitenkin puhua esimerkiksi William Mitchellin mukaan myös *kuvallisesta käänteestä* (*pictorial turn*, Mitchell 1994, 11 et.), joka kuvaa nykykulttuurin lisääntyvää visuaalisuutta ja korostaa eroa visuaalisuuden ja diskursiivisuuden välillä¹¹. Käänteen metodikkaan kuuluu kuvan ja elokuvan tulkintaa, ikonografiaa, kuvaretoriikkaa ja kuvan ja tekstin vuorovaikutuksen pohdintaa¹². Nykykulttuurissa kuvalliseen käänteeseen yhdistyy eri merkkien ja kuvatyypin tulkintaa, jossa ovat tärkeitä erityisesti semioottiset tulkintamenetelmät, joihin palaan seuraavassa alaluvussa. Poliittisesti merkityksellistä on myös populaarikulttuurin ja massakulttuurin ilmiöiden tulkinnat, jolloin massakulttuurin analyysiin kuuluu laajalti ottaen vuosisadan alun ”ensimmäisen media-ajan” reseptio ja kritiikki. Kritiikin kohteena on ollut erityisesti teknologian poliittiset vaikutukset, ja tätä jatkaa ”toisen media-ajan” eli jälkimoderni tilanne, jolloin informaatioteknologia on siirtynyt sähköiselle ja digitaaliselle aikakaudelle¹³.

Teoreettisesti tarkastellen kuvallisen käänteen juuret ulottuvat yhtä kauas kuin kielellisen käänteen. Yhtenä sen kulmakohtana voidaan ymmärtää yllämainittu antiikin Kreikan käsitys teoriasta ’katselemisena’ - ja katselemisen merkitys tiedonlähteenä ympäröivästä maailmasta. Visuaalisen hahmottamisen keskeisiä historiallisia muutoksia on aiheuttanut renessanssin perspektiivioppi, joka tematisoi keskiaikaisen havaintotavan muutosta suhteessa uuteen aikaan¹⁴. Kuvallisen käänteen historiaa on kirjoittanut myös Leonardo da Vincin käyttämä *camera obscura*-laite, jossa pimeää huonetta tarkastellaan pienen reiän läpi. Tästä reiästä tulvi myös valoa tilaan. Kuvan katselija havaitsi kameran näyttämän kohteen heijastuman, representaation, joka oli käännetty ylösalaisin. *Camera obscuraa* käytetäänkin käsitteenä vertauskuvallisesti sosiaalisen arkkitehtuurin ilmentäjänä. Tällöin viitataan väärentyneisiin todellisuuskuviin representaatioina, joissa ilmenevät erot oletettujen ja todenmukaisempien sosiaalisten olosuhteiden kuvauksien välillä. Esimerkiksi Karl Marx käytti *camera obscuraa* kritiikkinsä taustalla, esimerkkinä saksalaisen idealismin muokkaamasta todellisuuskuvitelmapästä.

Poliittinen kuvatutkimus voidaan liittää myös niinsanottuun *imagologiaan*, jonka perusta on marxilaisessa ajattelussa. Imagologia viittaa lähinnä ideologian ”toiseen muotoon”, joskaan imagologiaa ei tulisi yksioikoisesti samaistaa ajatukseen ”väärästä tajunnasta”. Tässä viitataan sellaisten symbolisten representaatioiden systeemiin, jossa historiallinen tilanne on tulkittu tietyn yhteiskunnallisen luokan tai sosiaalisen kerrostuman sisältä käsin¹⁵. Imagologiaa totuuskuvan manipuloimisena voidaan käyttää myös kuvatutkimuksen sisällä, kuten tutkimuksissa, joissa naisen yhteiskunnallista alistussuhdetta analysoidaan joko taiteen historian avulla, tai visuaalista naiskuvaa tulkitaan ”todellisuuskuvitelman” manipuloimisena¹⁶. Esimerkkinä edellisestä on Griselda Pollockin (1990) tutkimus, joka kohdistuu feministisen teorian ja naistaiteilijoiden teosten analyysiin teorian ja taiteen vuorovaikutuksena. Pollock tutkii myös naisten asemaa taidehistoriassa itsessään samalla kun hän analysoi katseen, seksuaalisuuden ja feministisen kritiikin tuottamista teosten sekä psykoanalyttisen tulkinnan avulla.

Katseen, seksuaalisuuden ja psykoanalyysin teemoihin nojasi myös 1970-luvulta lähtenyt feministinen elokuvakritiikki. Yhtenä kriitikkona toimi Laura Mulvey, joka keskittyy marxilais-psykoanalyttisestä lähtökohdasta Hollywood-elokuvien poliittiseen tulkintaan. Mulvayn vuosien kuluessa klassiseksi muodostunut artikkeli *Visual Pleasure and Narrative Cinema* (1975) korostaa elokuvia patriarkaalisen katseen vahvistajana. Valitun aineistonsa pohjalta (erityisesti Hitchcockin *Vertigo*-, *Marnie*- ja *Takaikkuna*-elokuvat) Mulvay väittää, että katsottaessa esiintuleva mielihyvä on maskuliinisesti ja usein voyeristisesti määritettyä, ja että elokuvan johtava katse on ”miehen” katse. Yleisö, jolle kohde esitetään, on tulkittu tämän maskuliinisen intressin termein. Mulvay väittää myös, että naisella on elokuvassa kaksi eroottista roolia, sekä elokuvan henkilöhahmona että katsojan eroottisena objektina. Myöhempi feministinen teoria, Mulvay itse mukaanlukien, on eriyttänyt tätä tulkintaa, ja ottanut lähtökohdakseen elokuvia, joissa naisella on keskeinen rooli myös elokuvan subjektina. Tähän vaikuttaa luonnollisesti se, että feminismi poliittisena liikkeenä on myös singonnut liikkeelle lukuisan määrän luovia elokuvaohjaajia.

Toisenlainen esimerkki taidehistoriasta lainaamisesta on Michael Diersin tutkimus teos *Schlagbilder. Zur politischen Ikonographie der Gegenwart* (1997). Diers käsittää mainos- tai lehtikuvat, julkiset kuvat ja muistomerkit poliittisina ”iskusanoina”. Hän tukeutuu taidehistorialliseen ikonografiaan, mutta laajentaa tätä tulkiten kohteensa poliittisina merkkeinä. Politologi-

nen näkökulma tapahtuukin kysymysasettelun kautta, sillä Diers kysyy kuvien julkisen käytön retorisia, symbolisia, teknisiä ja historiallisia käytöyhteyksiä. Poliittissa tutkimuksessa tärkeää onkin keskittyä symbolien ja metaforien tulkintaan¹⁷, tai poliittisen ja esteettisen representaation kysymyksiin¹⁸.

Visuaalinen kontrolli tulee esille esimerkiksi rikoksia kuvaavissa valokuvissa tai videoissa. Michel Foucault'n kirja *Tarkkailla ja Rangaista* (1975) keskittyy modernin kontrollin ja vankilalaitoksen analyysiin, mutta samalla se on myös esimerkki, jonka avulla voi pohtia visuaalista valtasuhdetta kohteiden ja niiden havainnoijan välillä. Foucault'lle modernin ajan optinen metafora on arkkitehtoninen vankilaratkaisu, eli Panopticon-malli, jossa vartija voi tarkkailla suurta osaa vangeista heidän itsensä tietämättä. Samalla kuin visuaalisuus yhdistetään kontrolliin ja valvontaan, sillä on myös merkitystä tiedon ja vallan lähteenä. Visuaalisen politiikan tutkimuksen kohteena voikin olla esimerkiksi televisiokuvat, mainoskuvat, poliitikot, julkinen ja poliittinen arkkitehtuuri, tai poliittiset dokumentaarit, sekä kuvat rikollisista ja rikospaikoista. Kontrollinäkökulmasta lähtevässä kuvien tulkinnassa tuodaan esille niitä valtarakenteita, joita kuviin sisältyy, ja joita vahvistetaan tai heikennetään kuvamateriaalin avulla.

Kuvallisen käänteen eri vaiheisiin osallistuu valokuva, joka ei ole tämän vuosisadan kuluessa ainoastaan uudistanut visuaalista representaatiota, vaan se on myös mahdollistanut kuvien avulla aikaasaatua kontrollia ja tapahtumien dokumentointia. Lisäesimerkkinä kuvan ja vallan välisestä suhteesta voisi mainita Michael Shapiron tulkinnan siitä, miten valokuvien avulla on mahdollista luoda kriminaaleja 'ideaalityyppenä' (Shapiro 1988: 124 et.). Ideaalityypin kuvausta olisi vaikeampi kuvitella ilman reaalisia kuvaesimerkkejä. Toisaalta kuvan voima olisi heikompi, jollei Shapiro sitoisi esimerkkejään laajempaan poliittiseen ja retoriseen tutkimukseen, kuten tulkintoihin kriminaalin poliittisesta luonteesta erona juridistisesta kriminalisoinnista. Tämä tapahtuu periaatteella, jossa tietyt kasvopiiirteet, ja kasvojen rodullisia ominaisuuksia tai yhteiskunnallisia statuksia korostavat representaatiot, saavat poliittisesti keskeisen roolin. Shapiro jatkaa kohteidensa sosiaalista tyypittelyä representoimalla jakoa tiettyihin sosiaalsiin kategorioihin myös kuvissa olevien kohteiden kirjeiden avulla. Tutkimuksen *tekstuaalinen osa* tulkitsee näin sosiaalisia statuksia ja asetelmia vallitsevan teoreettisen diskurssin avulla, ja esimerkkeinä olevat *valokuvat* tuovat tämän myös lukijan/katsojan arkikokemuksen alueelle. Näin tutkimus ei

ainoastaan teoretisoi, vaan se ylittää kuvien representaation välityksellä myös suoraan tutkimusten kohteiden ja lukijan kokemusmaailmoihin.

Eritasoiset *representaatiokysymykset* on jo aikaisemmin mainittu yhteisenä nimittäjänä kuvamateriaalin tulkinnassa. Televisuaalinen tai sähköinen kuva representoi kohdettaan 'suoremmin' kuin sen tekstuaalinen tulkinta, mutta teknologisen prosessoinnin kehittyessä ajallinen samanaikaisuus ja representaatiosuhde on monimutkaistunut. Jean Baudrillardin usein toistetun tulkinnan mukaan, 1900-luvun loppupuolella kuva merkitsee enemmän kuin todellisuuden esittäminen, kuva on "todellisuutta", joka on virtualisoitu, monistettu ja joka on muuttunut hypertodellisuudeksi¹⁹. Tiedämme siis, että kohde ei pysy samana vaikka kuva näyttäisikin esittävän tarkalleen todellisuutta. Vaikka Baudrillardin väittämistä voidaan olla useaa eri mieltä, on selvää että "todellisuuden" ja kuvan välinen suhde on muuttunut viime vuosisadalla yhä monikerroksisemmaksi. Kun "todellisuus" siirtyy kuvaan, myös todellisuuden käsitys muuttuu, ja asetelma on teknologisesta luonteestaan johtuen erilainen kuin vastaavat pohdinnan kielen välittämän todellisuuden luonteesta.

Yllämainitut esimerkit viittaavat eri poluille, joille mainittu "kuvallinen käänne" voi politiikantutkimuksessa johtaa. Paitsi että se merkitsee kiinnittymistä nykyiseen kulttuuriseen kehitykseen, ilmenee myös haasteita sekä kritiikkiä perinteistä tieteenkäsitystä kohtaan. Siinä missä tekstuaalinen materiaali ja sen käsittely vaatii lingvistis-diskursiivista järkeä, kuvallisen materiaalin käsittely edellyttää myös intuitiivisuutta, visuaalista ja esteettistä kokemus- ja käsitteellistämiskykyä. Samalla se edellyttää halua kokeilla tiedon vastaanottamisen ja sen tuottamisen rajoilla. Kuvien tulkinnasta muodostuu itsessäänkin moniulotteinen paradigma muiden tiedonkäsitysten joukkoon. Nähdäkseni erilaiset "järjet" tai kokemus- ja käsitteellistämiskyvyt on kuitenkin mahdollista yhdistää samaan tutkimukseen tukemaan toisiaan ja lisäämään tutkimuksen horisontteja.

Semioottisia lähtökohtia

Ehkä laajalle levinnein kuvien poliittinen tulkintamenetelmä, ja nähdäkseni myös erityisesimerkki kuvallisesta käännteestä, käyttää hyväkseen semioottisia lähtökohtia. Esimerkiksi Charles Sanders Peircen, Julia Kristevan tai

Roland Barthesin teoksissa semiotiikka on kehittynyt osa-alueiksi, jolle on ominaista erityinen käsitteistö ja merkkien tulkinta. Semiotiikassa korostuu se, että voidaksemme välittää omaa käsitteistöä ja sanastoa muille ihmisille, tarvitsemme merkkejä, jotka koostuvat sanoista, kuvista, tai muista samankaltaisista symboleista. Merkkejä tutkitaan sekä niiden itsensä kannalta, että myös siitä näkökulmasta, mitä vaikutusta merkeillä on yksilön tajuntaan. Merkin määrittämisessä otetaan yleisesti huomioon kolme eri aspektia, eli ulkomaailmassa oleva kohde, itse merkki (joka koostuu niin merkistä kuin sen merkityksestäkin, merkin ”henkisestä sisällöstä”) ja lisäksi tarvitaan merkin ”tulkitsin”, joka usein on enemmän tai vähemmän automaattisesti tapahtuva tulkinta. Kulttuurisiin merkkisysteemeihin kiinnittynyt tulkintatapahtuma kuvaa niitä mielikuvia, jotka syntyvät silloin kun kohtaamme erilaisia merkkejä.

Peircen teoria on esitetty jo 1800-luvun loppupuolella, mutta sitä on käytetty laajalti kulttuurin ja kuvallisen ilmaisun tulkintaan kautta tämän vuosisadan. Peircen jako ikoniseen, indeksiseen ja symboliseen merkkiin onkin monelle jo tuttu lähtökohta. Lyhyesti kerraten kuitenkin, merkin *ikonisuus* tarkoittaa kuvattavan kohteen samannäköistä (ikonista) ja sitä suoraan esittävää merkkiä, kuten esimerkiksi valokuvaa tai henkilön näköismuotokuvaa. Valokuvat ovat ohjeelliset luonnon ja todellisuuden kuvaajina, koska niiden ajatellaan esittävän tarkoin kohdettaan (vrt. Peirce 1955, 106, 119). *Indeksisyys* eroaa merkin välittömästä samankaltaisuussuhteesta, ja viittaa sellaisiin merkkeihin, jotka ovat jatkuvuussuhteessa kohteeseensa; ovikellon soiminen on merkki siitä, että joku on oven takana, tai tietokoneen ruudulle siirtyvä signaali on merkki siitä, että on tullut sähköpostia. Esimerkit ovat kuitenkin myös kulttuurisidonnaisia, sillä tiettyihin kulttuureihin sisältyvät lähtökohdat merkkien dekadaamiseen ja niiden indeksisuhteen havaitsemiseen. Indeksisyys tarkoittaa siis laajemmin ottaen viitekehystä, missä tietty merkki havaitaan ja tulkitaan – toisenlaisesta kulttuurista käsin oman kulttuurimme itsestäänselvytykset voivat vaikuttaa täysin mielivaltaisilta. Symbolisuus irtoaa kauimmaksi välittömästä suhteesta merkin ja sen kohteen välillä. Symbolit ovat kulttuurisesti ”sovittuja” merkkejä, mutta ne ovat samalla arbitraarisia eli mielivaltaisia, paraatiesimerkkinä symbolisesta merkistä on kieli ja sen eri sanat.

Poliittisten merkkien ja symbolien tulkintaa on tuotettu erityisesti 1980-luvulta lähtien. Poliittinen viittaussuhde tulkitaan pääosin sosiaalisissa tai kulttuurisissa tavoissa, jotka ovat kuitenkin historiallisesti muuttuvia. Esi-

merkiksi *muistomerkit* ovat yhteydessä tiettyyn tapahtumaan, jonka merkkisuhte voi olla sekä historiallinen tapahtuma, että tästä tapahtumasta muistuttaminen. Näennäisesti selkeästä suhteesta muistomerkin ja sen kohteen välillä voidaankin lähteä tekemään kysymyksiä, kuten keitä ja miten muistomerkki todella muistuttaa, kuka sen on tehnyt/suunnitellut, kenen päätöksellä, taloudellisella tuella jne²⁰. Näin muistomerkeistä tulee myös vallan symboleja. Hakaristi, skinhead ja maihinnousutakki voidaan toistensa yhteydessä lukea symboleina poliittisesta sitoutumisesta, mutta toisistaan erillään ne voivat viitata hyvinkin erilaisiin merkityksiin. Tulkinnat siis avautuvat monelle taholle, ja käytännössä alunperin selkeältä näyttävä kolmijaottelu usein sekoittuu. Merkitykset muokkautuvat jatkuvasti, ja Peircekin puhui kaikkien merkkien loputtomasta merkitysten synnystä eli semiosiksesta²¹.

Peirceen kategorioita käyttäen voidaan luonnollisesti kehittää yhteiskuntatieteellistä tai filosofista merkkiteoriaa ja erityisesti tapaa, jolla visuaalisia merkkejä puretaan tekstiin. Samalla tähän on esitettävä varauksia, sillä mikäli semiotiikan avulla pyritään tulkitsemaan kohteen yleistä merkkirakennetta, kuvien tulkintaprosessissa törmätään yllämainitun moniselitteisyyden lisäksi ongelmaan, joka paljastaa semiotiikan lähtökohtien pohjautuvan lingvistiseen paradigmaan (esim. Mitchell 1986, 55–7), eli semioottisen lähtökohdan taustaideaan merkkien *tekstuaalisesta* luonteesta²². Käsitys merkkien lingvistisyydestä vallitsi varsinkin kautta 1960- ja 1970-lukujen, ja visuaalisen materiaalin tulkinnoissa tämä on otettava huomioon tutkimuksen lähtökohdassa. 1980-luvulle tultaessa on ryhdytty kuitenkin tarkemmin erottelemaan eri merkkijärjestelmien omia piirteitä. Nykyään merkkisysteemien katsotaan jakautuvan eri aloihin, kuten esimerkiksi mytologisiin, teknologisiin, elokuva-, musiikki- ja kielisysteemeihin²³.

Umberto Eco täydentää ja kritisoi Peirceen tekstejä ja problematisoi erityisesti merkin ikonista luonnetta. Eco tulkitsee uudelleen Peirceen merkkiteoriaa, supistaen yllämainitun kolmijaon ikoniin, indeksiin ja symboliin ”ei-referentiaaliseksi kooditeoriaksi”²⁴. Eco väittää teoksessaan *A Theory of Semiotics*, että kommunikaatio on ihmisten tai biologisten/mekaanisten toimijoiden välistä kommunikaatiota. Tästä syystä merkityssystemit ovat ”transsendenttisesti ideaalisia”, ja niitä voidaan tarkastella muodollisesti, kommunikaation ehtoina ja mahdollisuuksina. Merkityssuhteet ovat Econ teoriassa aina riippuvaisia jostain muusta tekijästä kuin merkeistä itsestään, esimerkiksi sosiaalisista tavoista ja tottumuksista (Eco 1976, 16.). Ne ovat myös riippuvaisia niistä merkityksistä, jotka muodostuvat omassa viittau-

sympäristössään. Merkityssysteemejä ei voikaan tarkastella historiallisesti tai kulttuurisesti riippumattomina. Econ ajatus merkeistä ei myöskään tue merkien sattumanvaraista luonnetta, vaan hän katsoo niiden muodostuneen tietyissä kulttuurisissa suhteissa.

Tärkeä seuraamus Econ kritiikissä ja Peircen uudelleentulkinnassa on se, että ikonisuudella (*resemblance*, samannäköisyys) ei ymmärretä ainoastaan kuvan ja sen referentin suhdetta, vaan tällä tarkoitetaan nyt kahden kuvan (graafisen ja havainnon yksikön) välistä vastaavuutta. Ikonisuus ei siis ole Ecolle merkin ja sen ”luonnollisen” korrelaatin välinen suhde, vaan se tarkoittaa yhdennäköisyyden havainnointia kahden visuaalisen objektin välillä (Eco 1976, 191–217). Tämä on yksi esimerkki siitä, miten merkkitulkinna on siirrytty kysymyksestä siitä, miten merkit korreloivat todellisuutta, kohti representaatio*suhteen* tulkitsemista ja analysointia. Tässä asetelmassa myös luonnollisen tai reaalisen referentin korrelaatti suhteessa merkkiin poistuu. Jälkimmäinen huomio on tärkeä lähtökohta keskusteltaessa erilaisista yhteiskunnallisista ja poliittisista representaatioista ja niiden muuntu-neista todellisuuskuvista.

Kuvien semioottisen tulkinnan muutoksiin vaikuttaa erityisesti digitaalitekniikka ja sen kehitys. Uuden kuvatekniikan mukana muuttuu myös perinteisemmässä semiotiikassa paljon tutkittu suhde merkin ja merkityksen välillä. Valokuvia ei enää ymmärretä ikonisena kaudella, jolloin kuvan alkuperäisyyttä ei voida yksioikoisesti määritellä, vaan ikoniselta näyttävä kuva voi olla monien muunnelmien ja kuvankäsittelyjen tulos. Digitaalinen tekniikka muuntaa siis niin valokuvan, elokuvan kuin tv-uutiskuvankin manipuloitavaksi (joskin tämä mahdollisuus on ollut aina olemassa, mutta rajoitetummassa käyttöympäristössä). 1980-luvun jälkeen kuvan käsittelymahdollisuudet ovat laajentuneet yksittäisten henkilöiden ulottuville kuvankäsittelyohjelmien kautta. Yksittäisillä tietokoneilla on siis mahdollisuus tuottaa, muuntaa ja kadottaa kuvadokumentteja. Näin muuttuvat myös kuvan kohteen alkuperäisyyden ja todellisuuden ideat.

Ajattelun visuaalinen puoli

Ennen siirtymistä yksityiskohtaisempiin esimerkkeihin elokuvasta poliittisena katsomisen kohteena, tarkastelen vielä niitä tapoja, joilla visuaalisuus sisältyy ajatteluprosessiin. Visuaalisuus ja figuraalisuus ei mielestäni ole tärkeää teorian kuvittajana tai sen metaforisena heijastumana, vaan myös *ajatusprosessiin itseensä* sisältyvänä tekijänä. Esimerkiksi *Philosophical Forum*

-haastattelussa Jean Baudrillard huomioi virtuaalimailmaa tulkitessaan, että virtuaalisuus on itse asiassa sisällytettynä ”omaan mieleemme”. Olen jo maininnut, että kuvatutkimuksessa ei ole kyse ainoastaan metodien kehittämisestä, vaan myös kysymyksestä koskien sitä, miten kuvallisuus on diskursiivisuuden rinnalla olennainen ja sille vuorovaikutuksellinen ajattelun osa. Tarkemmin tämä kohdistuu väitteeseen, joka kyseenalaistaa rationaalisen teorian kehittämää suhdetta realiteetin ja ajattelun (kielen) välillä, ja laajentaa ajattelun ja realiteetin alueita myös visuaaliseen suuntaan.

Esimerkiksi Friedrich Nietzsche on korostanut ajattelun olevan rationaalisen ja lingvistisen puolensa rinnalla myös visuaalista toimintaa. Nietzsche käsitti erityisesti *ymmärtämisen* luonteeltaan ei-diskursiivisena, eli ymmärrys on Nietzschelle muutakin kuin pelkkää kieltä: ”se, joka ajattelee pelkästään sanoin on oraattori, ei ajattelija”²⁵. Visuaalisen aspektin sisältävä ja kielen rajat ylittävä ajattelu voidaankin käsittää laajentumana ”oraattorimaiselle” ajattelijalle. Tässä yhteydessä on huomioitava myös ajattelun ja intuition välinen suhde, ja varhaistuotannossaan Nietzsche erotteleekin eksplisiittisesti intuition ja käsitteellisen ajattelun toisistaan. Nietzsche ei pyri käsitteellistämään intuitiivista ajattelua, vaan hän kohottaa sen tasolle, joka irrottaa ajattelun kielellisistä abstraktioista ja käsittää intuition ajattelussa ”mielen vapauttajana”.

Filosofinen ajattelu sisältää siis Nietzschelle kuvallisen havainnointi- ja ajattelukyvyn. Käsittäen mentaalisen kuvan yhtenä ajattelun osatekijänä, Nietzsche kritisoi sanoja siitä syystä, että niiden kuvaama mailma tekee vääryyttä niin sisäiselle kuin ulkoisellekin todellisuudelle. Tässä hän vastustaa erityisesti ajatusta, että kieli ja sanat kuvaavat realistisesti todellisuutta. Nietzschelle kieli kulttuurissa merkitsee sitä, että ihmiset asettavat oman maailman toisensa viereen²⁶. Se, että ihminen uskoo saavuttavansa tietoa ainoastaan kielen avulla on virhe, jonka seurauksena muodostuu usko ”keksittyyn totuuteen”. Myös logiikka tai matematiikka nojaavat edellytyksille, jotka eivät Nietzschin mukaan ole vastaavassa (korrespondenssi) suhteessa ”todellisen” maailman kanssa. Näitä edellytyksiä ovat esimerkiksi ilmiöiden samuus, identiteetti tai lineaarisuus, jotka on asetettu usein tieteen kriteereiksi.

Nietzsche ei itselleen uskollisena systematisoi intuition tai kuvallisuuden asemaa omassa tekstissään, vaikka hän antaakin siitä esimerkin Schopenhauerin kautta: intuitio on teko, johon kuuluu *havainto* – intuitio sisältää siis vahvasti visuaalisen aspektin²⁷. Kuvien ymmärtäminen on luonnollisesti yhteydessä sanojen ja käsitteiden ymmärtämiseen, mutta merkittävää on

korostaa sitä, että tavoitettuumme sanat kohteiden kuvaajina, meidän ei tarvitse hylätä ajattelun ja ymmärryksen visuaalista puolta. Tässä visuaalinen ja ei-diskursiivinen puoli voidaankin ymmärtää olevan epistemologisesti samanarvoisessa suhteessa diskursiiviseen ajatteluun. Kuvat eivät ole vain merkitysten ja asioiden representaatioita tai apuvälineitä, vaan ne ovat itsessään merkityksiä.

Nykyajattelijoista erityisesti Jean-François Lyotard on vastaavasti kiinnittänyt huomionsa ajattelun laajentamiseen diskursiivisesta ”figuratiiviseen” suuntaan. Käsitän tässä yhteydessä kuvan olevan yksi esimerkki figuratiivisesta, joka laajentaa diskursiivista käsitystä ajattelutapahtumasta. Figuratiivisuus esiintyy käsitteenä erityisesti Lyotardin väitöskirjassa *Discours, Figure*, jossa hän käsittelee sitä esimerkiksi kielifilosofian, strukturaalisen lingvistiikan ja psykoanalyysin kautta. Lyotard kritisoi ylenmääräistä tekstualismia esimerkiksi Jacques Derridan dekonstruktiossa, avaten tulkintaa myös katseelle ja kuvalle. Figuratiivinen käsitteenä ilmentää sitä paikkaa, jossa vahva representaatiosuhde kielen ja todellisuuden välillä rikkoutuu. Tässä merkityksessä sillä on suhde myös politiikan ja estetiikan risteytymiseen vaiheessa, jossa poliittinen representaatiosuhde muuttuu ’samaistavasta’ (mimeettisestä) suhteesta tasolle, jossa sitä ryhdytään tarkastelemaan eroina, yksilöllisyytenä ja moninaisuuden sallimisena²⁸.

Lyotardin mukaan Saussuren strukturaalinen lingvistiikka on esimerkki tekstin diskursivoinnista, ja samalla se rajoittaa kielen vaikutukset merkityksiin, jotka tuotetaan eri merkkien ja merkitysten välisessä pelissä (Readings 1991, 3). Tältä osin lähtökohta liittyy myös ylläolevassa kappaleessa lyhyesti mainittu semiotiikan osa, jossa merkit käsitetään lähinnä kielellisinä. Lyotardin ”figuuri” ei kuitenkaan merkitse yksinkertaista vaihtoehtoa tai vastakaisasetelmaa diskurssille, eikä se ohjaile siirtymistä järjen piiristä järjettömän valtakuntaan. Figuurin tärkeys on siinä, että se aukaisee tulkintaa moninaisuudelle, singulaarisuudelle ja erolle, kielestä irtautumiselle (Lyotard 1971, 41).

Erojen huomioiminen representaatiosuhteessa tulee esille myös Lyotardin muussa tuotannossa, erityisesti suuremmalle yleisölle tutussa suurten kertomusten kritiikissä. Kritiikissä tuodaan yksittäinen tapahtuma (*event*) ja historiallinen hetki merkityksellisenä suurten kertomusten ja niiden rakentaman tiedon rinnalle. Näistä suppeammista tapahtumista, jotka pyrkivät vastustamaan yhdenmukaistavaa kulttuurista representaatiota, muodostuu Lyotardille merkittäviä tiedon ja kokemuksen lähteitä. Yksittäistä tapahtumaa ja sen merkitystä ei voida automaattisesti asettaa yleiseen historialliseen

viitekehukseen. Auschwitz kuuluu näihin tapahtumiin, joiden merkitystä ei voida kirjoittaa osana historiankuvausta, koska tämä tekisi siitä vain yhden tapahtuman muiden joukossa. Lyotard tarkasteleekin Auschwitzia II maailmansodan joukkotuhoon liittyvänä yksittäisenä tapahtuma, jonka jälkeen historiaa ei voida enää kertoa samassa merkityksessä kuin aikaisemmin. Näissä yhteyksissä voidaankin jo todeta, miten visuaalisesti välitetty kokemus välittyy erilalla kuin tekstuaalinen. Visuaalinen esitys katkaisee omalta osaltaan tulkintojen tai selittämisen vaateet: asiat voidaan ”näyttää” niistä kertomisen rinnalla (vrt. Benjamin 1983, 574), jolloin jo näyttämistapahtumassa tulee esille mahdollisia ristiriitaisuuksia, eri näkökulmia tai kertomuksia.

Lyotardin figuurin käsitteen *poliittinen merkitys* on kuvattu kiinnostavasti Bill Readingsin kirjassa *Introducing Lyotard*. Poliittisuus muodostuu tässä juuri materiaalisen maailman kuvaamisessa ja uudelleenkuvaamisessa - esimerkiksi uudelleenkuvaamisesta ovat varsinkin digitaaliset kuvat. Uudellinen suhde materiaalisuuteen liittyy myös kielen *ajallisuuteen*. Asioiden ei oleteta vain olevan olemassa ajassa, joka käsitetään yhtenä ja pysyvästi paikallaanolevana, vaan materia, aika ja kieli kohtaavat ajallisena tapahtumana (*event*). On myös selvää, että tapahtumien kuvauksessa jää myös paljon ilmaisematta. Kielen ymmärtämisen rinnalla huomioidaan myös ilmaismattomien kohteiden olemassaolo, johon ei välittämättä kuulu aikaisempaa muistia, tapahtumia ei ole historiallisesti kirjattu, tai niistä on olemassa ristiriitaisia mielikuvia (Readings 1991, 21–22).

Esteettinen tapahtumien kuvaus tuo esille vaihtoehtoisia ajan ymmärtämisen muotoja. Esseessään *Acinema* Lyotard kiinnittää huomion siihen, miten esimerkiksi elokuva organisoii aikaa uudelleen. Huomio kiinnittyy erityisesti totalisoivien aikakäsitysten suhteellistamiseen elokuvan keinoin, jolloin kuvataan niin fiktionaalisia kuin todellisia tapahtumia. Yksittäinen tapahtuma elokuvassa voidaan tulkita myös yhteydessä laajempaan narratiiviin, mutta erityisesti poliittisessa tulkinnassa siihen sisältyy mahdollisuus olla asettumatta elokuvantekijöiden omiin arvoasteikkoihin tai ideologisiin sitoumuksiin²⁹.

Esteettisen politisointi elokuvassa

Tässä vaiheessa siirryn tarkastelemaan poliittista estetiikkaa ja *elokuvan* poliittisuutta. On kuitenkin mainittava, että ei ole vain yhtä tai kahta asiaa, joihin elokuvan poliittisuus voitaisiin sitoa, vaan elokuvan poliittista aspektia ei voi eikä mielestäni tarvitse määritellä kaikenkattavasti tai rajoittavasti³⁰. Elokuva

representoi faktaa tai fiktiota aina kuhunkin elokuvaan sisältyvin keinoin – poliittista elokuvaa ei luo ainoastaan elokuvantekijän itsensä motiivit tai esimerkiksi propagandapyrkimys, vaan myös sen tulkitsijan tietoisuus asioiden laajemmasta historiallisesta ja poliittisesta kontekstista. Elokuvan katsomis-tapahtuma on myös esimerkki sellaisesta ajattelun, muistin, kuvallisuuden ja figuurallisen sekoittumisesta, joihin olen yllä eri tavoin viitannut.

Elokuvan tekijöiden ja sen katsojien välinen suhde on muuttunut klas-sisista David Griffithin ajoista, jolloin tekijä odotti Amerikan sisällissotaa kuvaavan elokuvansa *Kansakunnan synty* (1915) näyttävän katsojille ”mitä historiassa oikein tapahtui”³¹. ”Totuuden” sijaan Griffithin elokuva näyt-täytyy nykypäivänä rasistisena kuvauksena, joka oikeuttaa *Ku Klux Klanin* toimintaa. Elokuvan menestys perustuu mahdollisesti myös rodullisten ennakkoluulojen vahvistamiseen. Uskomukset elokuvan todistusvoimasta ovatkin heikenneet rajusti viime vuosisadan kuluessa. Gilles Deleuzen mukaan modernissa elokuvassa on itsessään maailma, joka elokuvan kulu-essa muokkautuu omaksi kuvakseen, eikä siinä pyritäkään esittämään ikoni-sia kuvia maailmasta (Deleuze 1997, 37). Dokumentaaristakaan elokuvaa ei enää välttämättä katsota mimeettisenä heijastumana ”todellisuudesta”, koska elokuvantekijöiden omat valinnat, mielipiteet ja tapahtumien kulun esittäminen ovat vain osa kokonaisuutta.

Elokuvan poliittisten aspektien tulkitsemisessa Hollywood-elokuva on suosittu varsinkin amerikkalaisten politiikan tutkijoiden keskuudessa sen gender-mallien ja kaupallisuuden vuoksi. Hollywood-elokuvien tulkintojen kautta voidaan lähestyä kysymyksiä siitä, mikä on reaalisen sosiaalis-historiallisen kontekstin ja elokuvassa esitetyn viitekehysten välinen suhde, tai missä mielessä visuaalinen representaatio tuottaa toisenlaista kokemusta ja tietoa kuin tekstuaalinen materiaali. Tulkinna voidaan tarkastella myös sitä, miten elokuvassa esitetään etniset ja kansalliset seikat, sosiaaliset erot, rasismi tai propaganda. Myös vastaanottajan ja elokuvan välinen reseptiotutkimus on tärkeä osa poliittista kuvatutkimusta. Näiden kysymys-ten avulla voidaan lähestyä esimerkiksi visuaalisen materiaalin tuottajien vakaumuksia ja mielipiteitä, elokuvan taloudellista arsenaalia, levitystä ja mainontaa verrattuna materiaalin reseptioon, mahdolliseen sensuuriin vai-kuttaneita tekijöitä, tai tulkita *independent-* ja *avant-garde* -elokuvien roolia sekä itsenäisinä teoksina että valtavirta-elokuvan kritiikkinä.

Poliittisen elokuvan alkuhistoria sijoittuu 1920–30-lukujen eurooppalai-seen kokeilevaan elokuvaan, joka tähtäsi ”poliittisen katseen” muuttamisen;

elokuvan keinoin pyrittiin terävöittämään ja muuntamaan myös vastaanottajan näkökulmaa ympäröivään maailmaan. Nämä kokeilut muodostivat myös uuden alun esteettisessä ajattelussa ja taidehistoriassa. Venäläinen konstruktivismi ja erityisesti *Soviet Cinema* 1920-luvulla dokumentoi sekä montaaistekniikkaa että uudenlaista näkemisen dialektiikkaa, poliittista argumentaatiota kuvin esitettyä että myös uuden vision merkitystä proletarisessa maailmankuvassa³². Sergei Eisensteinin ja Dziga Vertovin lisäksi myös mm. Vsevolod Pudovkin, Alexander Dovzhenko ja Esfir Schub ohjasivat elokuvia joissa venäläistä lähihistoriaa käsiteltiin uudella lailla, katse kiinnitettiin jokapäiväiseen elämään ja tapahtumiseen, joka pyrittiin tietoisesti irrottamaan Hollywood-elokuvan illuusiomaailmasta³³.

Toinen samaan historialliseen kontekstiin sijoittuva esimerkki poliittisesta elokuvasta on Saksan 1930-luvun filmit. Nämä elokuvat, kuten Leni Riefenstahlin dokumentaariset propagandafilmit *Olympia* sekä *Triumph des Willens*³⁴, sekä käyttivät hyväkseen että samalla tuottivat poliittisia aineistoa. Saksan elokuvahistoriassa implisiittisemmin poliittista oli ekspressionistinen suuntaus. Esimerkiksi G.W. Pabst, W.J.T Murnau tai Ernö Metzger korostivat ohjaamissaan elokuvissa maailmankuvan kaoottisuutta, destruktiota, moraalikysymysten painavuutta ja maskuliinista obsessiivisuutta. Saksalaisessa ekspressionismissa oli myös ituna naisten aseman ja naiskuvan muuntuminen. Esimerkiksi Greta Garbo sekä Marlene Dietrich kuvattiin osin androgyyneinä hahmoina, jotka käykenivät vaihtamaan naisroolia samalla kun he muokkasivat naiskuva³⁵. Nykyään ”poliittisen elokuvan” genre on erittäin laaja, jota en ryhdy tässä artikkelissa erittelemään. Poliittiseen genreen voidaan ajatella kuuluvan ideologiset elokuvat kuten marxilainen elokuva, dokumentaarit, ”kolmannen maailman” elokuvat, itäeurooppalaiset elokuvat, saksalainen ja ranskalainen ”uusi aalto” kaupalliset elokuvat, jotka käsittelevät poliittis-historiallisia aiheita, kuten Vietnam tai Natsi-Saksa, jo mainitut Hollywood-elokuvat, tuottelias sarja feministisiä ja gender-aiheisia elokuvia tai etnisiä ja rasistisia aiheita käsittelevät elokuvat, kuten sisällöltään vahvoissa eteläamerikkalaisissa elokuvissa. Erityistapauksina ovat myös utooppiset ja science-fiction tyyppiset tulevien yhteiskuntamallien ja poliittisten rakenteiden kuvaukset.

Elokvakertomuksen poliittisuus

Olen omassa tutkimuksessani pohtinut erityisesti poliittisen ajan ja siihen liittyvän teorian kirjoittamista yhdistyneenä kuvien tulkintaan³⁶. Tulkin

kohteeksi on valittu Chris Markerin elokuva *Sans Soleil* (1983), erityisesti elokuvan alku, jonka muodostaa noin kymmenen minuutin esteettinen montaasi. Markerin tapa esittää historiaa ja aikaa epäjatkovana liittyy laajempaan tutkimusinteressiini, jossa juuri katkoksellinen aika, murtumakohdat historian yhtenäiseltä näyttävässä kertomuksessa ja tyhjätkä aukot, mariginaaliseen asemaan jätetty tai yleisessä historiassa unohdetun historian esiintuominen ovat esimerkkejä ajan ja historian politisoinnista (vrt. Lindroos 1998, 2000). Pohdin Markerin kuvia suhteuttaen hänen kuviensa historiallista kontekstia sekä niiden suhdetta elokuvanarratiiviin.

Lähden siis tässä siitä, että yksi kiinnekohta politologiseen elokuvatutkimukseen löytyy elokuvien narratiiveista ja niiden tulkinnasta. Visuaalinen narratiivi esittää todellisuutta omalta kannaltaan ja tekee sen näin mahdolliseksi kohteeksi tulkinnalle ja kritiikille. Narratiivin analyysissä ei kuitenkaan ole kiinnostavaa ainoastaan aihe, elokuvan sisäinen tarinamaailma (diegesis) ja sen viitteet tarinan ulkopuolelle, vaan myös tavat *esittää ja katsoa* narratiivia. Tämä tulkinta jatkaa osaltaan Vertovin ja Eisensteinin alullepanemia kysymyksenasetteluja elokuvan roolista ja sen poliittisuudesta. Samalla se ottaa aineksia siitä, mitä Walter Benjamin nimitti elokuvan poliittiseksi vallaksi. Tämä tarkoittaa jokapäiväisen maailman näyttämistä, ja tällä näyttämistapahtumalla manipuloimista, ”maailman” monimutkaistamista representaatiosuhteiden alle, ja uusien suhteiden, toiminnan ja huomiotta jääneiden aspektien tunnistamista³⁷. Narratiivin tulkitseminen merkitsee siis myös yhdenlaisen poliittisen ajatusmuodon lukemista ja tulkintaa. Tulkintatapahtumassa tuodaan esille myös se, miten poliittisuus narratiivissa ilmenee, ja miten myös äkkinäiset, satunnaiset ja ristiriitaiset tarinat tuodaan esille.

Narratiivin katkonaisuus ja monikerroksisuus on tavanomaiseksi muodostunut osa modernia elokuvaa. Myös varhaisemmissa elokuvissa tulee esille narratiivin keskeyttävän elementin vaikutus ajattelun laajentamiseen tutusta ja tunnistetusta erilaisen ja aikaisemmin tiedostamattoman suuntaan. Esimerkiksi James Lastra huomaa, miten varhaiset elokuvat tuottivat fragmentoituneiden, satunnaisten kuvien avulla ”toissijaisia” visuaalisia kenttiä (Lastra 1997, 273). Kuvallinen kerronta voikin tuoda esille yhden kertomuksen ohella myös useita eri konteksteihin viittaavia subversiivisia näkökulmia. Lastran mukaan kohteen, henkilön tai toiminnan fragmentoiminen korostaa sitä, että tuo äkillinen tapahtuma on kuin yhdistäisi osan todellisuutta fiktiiviseen elokuvakerrontaan Samalla kertomuksen jatkumon katkaisu viittaa

niihin alueisiin, jotka ovat aktuaalisen representaation ”yläpuolella”, jatkuvasti läsnä mutta paikoin näkymättömissä (Lastra 1997, 273).

Scott McGuiren tulkinnan mukaan juuri moderni elokuva haastaa katsojan muuttamaan katsomistapahtumaa näkökulmien moninaisuuden havainnoimiseksi (McQuire 1998, 70). Tämä on erityinen näkökulma siinä yhteydessä, jossa poliittisuus ymmärretään tärkeänä osaa ajattelua, joka pakenee tai vastustaa metatulkintoja. Fragmentit ”todellisuudesta” voivat siis osoittaa, miten itse kerrontaan (tulkintaan tai teoretisointiin) voi sisällyttää muuhun tekstiin tai tarinaan näennäisesti kuulumattomia näkökulmia ja kriittisiä aspekteja. Fragmentti muuuten sulavasti esitetyssä tarinassa osoittaa, että tämän näkökulman lisäksi sen ylä- tai alapuolella on toinen näkökulma, toinen tarina, jota voivat kertoa muut ihmiset, riippuen heidän kulttuurisesta kontekstista. Nykyhetkestä käsin katsottuna elokuvassa seuraamamme tapahtumat muuttuvat myös sitä mukaa kuin oma tulkintamme niistä muuttuu. Historiaa tarkastellaan näin nykyhetkestä lähtien katsottuna mennyttä kohden, eikä sidottuna mennessä tehtyihin kertomuksiin (vrt. Benjamin 1983, 490–1).

Esteettisen subjektin (katsojan, teoksen tulkitsijan) työnä on siis yhdistää narratiivi esimerkiksi sosiaaliseen kritiikkiin ja havaita samanaikainen monitasoisten realiteettien ja historioiden olemassaolo. Katsoja tulee näin tietoiseksi tarinan eri tasoista ja sisällöistä, samalla se haastaa katsomisen keskeyttämisiin ja mahdollisesti uudelleenkatsumiseen. Nämä lähestymisstrategiat ovat luonnollisesti samantapaisia kuin minkä tahansa tekstin lukemisessa, siksi elokuvafragmentin tulkinta voi yhdistyä kiinnostavalla tavalla poliittisen teorian lukemiseen ja tulkintaan.

Markerin *Sans Soleil*

Chris Markerin elokuvat ovat visuaalisesti taitavasti toteutettuja dokumentaareja eri kulttuureista³⁸. Eräänlainen kollaasi Markerin omasta historiasta ja kuviin sisältyvästä muistin ja unohduksen tematisoinnista on esillä hänen viimeksi toteuttamassaan CD-Romissa *Immemory* (Centre Georges Pompidou, 1997). *Sans Soleil* -elokuva on osa poliittista historiaa, ja se sisältää Markerin kuvaamia dokumentaarisia ja etnograafisia kuvauksia 1960-luvulta lähtien. Elokuva esittää Markerin sanojen mukaan näkökulmia afrikkalaiseen, aasialaiseen ja eurooppalaiseen aikakäsitykseen – ja näyttää samanaikaisesti niiden eriaikaisuuksia. Markerin kuvat vievät katsojat sekunnin murto-osassa suurkaupungin (Tokion) kiireisyydestä

hylätyn afrikkalaisen rannan hiljaisuuteen. Elokuva tuo katseidemme eteen osin subjektiivisen, osin yleiseen historiaan viittaavan muistojen kokoelman naiskertojan (Alexandra Stewart) välittämänä. Käsikirjoitus on Markerin itsensä kirjoittama, mutta hän sijoittaa ajatuksensa kirjeisiin tuntemattomalta matkailijalta ”Sandor Krasnalta”.

Vaikka elokuvan maantieteellinen paikka vaihtelee, Marker esittää muutamien poikkeuksin ei-eurooppalaisen tilan, joka tiedostetusti välitetään eurooppalaiselle katsojalle. Tässä mielessä *Sans Soleil* tarjoaa kiinnostavaa materiaalia pohdittaessa eurosentrismien ja multikulttuurisuuden kysymyksiä: historian tarinat ovat osin tuttuja omista historiankirjoistamme sekä uutiskuvista, mutta kuviin, riitteihin ja rituaaleihin, sisältyy samanaikaisesti jotain vieraannuttavaa. Tämä antaa aihetta siirtyä kysymyksiin, kuten miten eri kulttuurit ja niiden historia tuodaan esille? Marker etenee vahvasti yhdestä yleiseen, korostaen tavallisen kadunmiehen asemaa heroisten hahmojen ylitse. Esimerkiksi Toisesta maailmansodasta puhutaan fokusoiden nukkuvan, tuntemattoman japanilaisen kasvoihin eikä tavanomaisemmin kuvaten sotakoneita ja pommiräjähdyksiä (vaikka nämäkin tuodaan esille). Katsoja pohtii, mitä merkitystä on sillä, että Bissagos-saarilla *nainen* valitsee tulevan puolisonsa? Miksi rukous kissan kadotetulle sielulle Tokion lähellä olevalla eläinten hautausmaalla on tärkeää?

Elokuvan ensimmäiset kymmenen minuuttia on montaasi, joka sisältää jo itsessään useita tulkintamahdollisuuksia. Ensinnä kuuluvat toisiaan seuraten epigrafi (*”Because I know that time is always time. And place is always and only place...”*) T.S. Eliotilta (*Ash Wednesday*). Tämän jälkeen käsikamera seuraa kolmea lasta Islannissa vuonna 1965. Islantilaiset lapset esittävät Markerin mukaan ”onnellisuuden kasvot”, jotka käsikameran vaikutuksesta tuntuvat katsojasta ikään kuin läheisemmältä. Ristiriita seuraa välittömästi näiden kasvojen jälkeen, esittämällä kuvan lentotukikohdasta, jolloin Marker myös problematisoi tämän onnellisuuden idean ja sen kulttuuriset siteet. Näitä kuvia seuraavat otteet junan kulusta Hokkaidoon, afrikkalaisia naisia Bissagos-saarilla, tokiolaiskapakka. Nämä erilliset paikoista ja ajoista poimitut kuvat saavat uuden merkityksen elokuvanarratiivin yhdistämässä kontekstissa³⁹.

Marker tuo esille niin menneet hetket kuin katsomistapahtuman nykyisyyden ajan elokuvansa dokumentaarisen kerronnan ja esteettisen montaa-sitekniikan kautta. Alkumontaasi esittää oleellisen osan siitä narratiivista, jolla Markerin tarina kerrotaan, se on alku, johon hän myös palaa niin elo-

kuvan kuluessa kuin sen lopussakin. Tarinan keskeyttäminen ja kertomuksen epäjatkuvuus on tekijä, joka mahdollistaa hämmennyksen, ristiriidan ja elokuvakertomuksen kulun samanaikaisesti. Äkilliset kontekstin vaihtamiset saavat katsojan kysymään sitä, miten kerrotut tapahtumat, historia ja sen jäänteet itse asiassa liittyvät toisiinsa, ja miten omat muistikuvamme ovat yhteydessä kollektiiviseen muistiin ja reaalihistoriaan. Elokuvan alussa ei ole vain yhtä ”diegeettistä nollapistettä” (elokuvan tarinan usein jähmettynyttä alkukuvaa, josta tarinan jatkumo usein alkaa), vaan *Sans Soleil* alkaa ikään kuin monta kertaa, historian eri kohdista. Alku on kooste useista tarinoista, jotka on dokumentoitu patkinä toistensa perään, ikään kuin jokainen näistä osasista luonnehtisi tulevan elokuvan kulun, ja tähän tarinaan sisältyisi kaikkien näiden alkujen jatke.

Sanattomuuden, unohtamisen, puhumattomuuden tai kuvattomuuden elementit ovat kärjistetyimminkin esitetty mustina katkoksina elokuvakertomuksessa. Näissä kohdissa kiteytyy myös epäsymmetrian ja epäjatkuvuuden esittäminen historiassa, muistissa, yksilöllisessä kokemuksessa tai identiteetissä. Sekunnin murto-osat sisällyttävät mahdollisuuksia sellaiseen kuvien reseptioon, johon elokuvan tekijä ei edes pyri vaikuttamaan. Esittäessään tapahtumia Marker myös irroitaa ne viitekehyksestään. Esimerkiksi hyökkäys Pearl Harbouriin, afrikkalaiset sissijoukot tai Kennedyn näköisnukke tokiolaisessa tavaratalossa jonka sanat ”*do not ask what your country can do for you. Ask, what you can do for your country*”, esitetään sekä yleisesti tunnettuina, että alkuperäisestä kontekstistaan irrallaan. Aiheiden dekontekstualisointi paljastaa myös Markerin kritiikin. Elokuvaan sisältyykin dokumentoinnin lisäksi poliittista argumentaatiota, jossa Markerin oma tulkinta yhdistää historiankirjoituksen kontingenssin esiintuomista. Historia on konkreettisesti läsnä unohtuneissa kylissä, kaatuneissa muistomerkeissä, maahan haudatuissa luissa, jolloin näitä kuvia edeltävä historia jätetään tahallisesti komentoimatta.

Yksi Markerin elokuvan kuvaama ristiriita on teollistuneen ja alikehittyneen paikan (tilan ja ajan) välinen suhde. Markerin kerronta voidaan tulkita esimerkiksi yhteydessä Paul Virilion ajatukseen siitä, miten kuilu kehittyneiden ja alikehittyneiden maiden välillä ilmenee siinä, miten ne elävät erillaan reaaliajassa. Taloudelliset aktiviteetit ja moderni kehitys, joka kiteytyy Markerin kuvaamassa Tokiossa, esitetään markkinayhteiskuntana, television, täpötäysien metrojen, peliluolien maailmankaupunkina (vrt. Virilio 1997, 71–4). Tässä yhteisössä ei ole kuitenkaan unohdettu perinteiseen pohjautu-

via rituaaleja, vuosikymmeniä toisiaan seuraavia tapahtumia, kuten kevään vastaanotto, nuorten tyttöjen kimonojen ilmaantuminen katumaisemaan, rukoushetket tai tanssirituaalit. Samanaikaisesti Tokio näyttäytyykin sekä kapitalistisen kiireesti ohitsekulkevan ajan että perinteitä kunnioittavan ajan kaupunkitilana; city on eri aikojen ja paikkojen hyperkeskittymä, jonka maanalaiset junat ovat ikään kuin kaupungin verisuonisto tai sen kollektiivisen unimaailman tila, jossa yksilön katse ei kohtaa toisen katsetta.

Tämän selkeänä vastakohtana on Markerin representaatiot Afrikasta paikallisine ihmisineen, jotka kuluttavat aikaa päivästä päivään, mahdollisesti ilman työtä, televisiota tai metroja. Afrikkalainen nainen kuvataan, toisin kuin japanilainen, suoraan kameraan katsovana. Suora katse suurkaupungin väistelevän katseen vastakohtana kiehtoo Markeria myös muissa elokuvissa. Niin kuin japanilaista, myös afrikkalaista aikaa säilyttävät perinteet, mutta afrikkalainen aika jää kulutusyhteiskunnan rytmin ulkopuolelle, ja ihmiset näytetään elävän ikään kuin jotain odottaen. Suurkaupungin aika kulkee nopeammin tulevasta menneeseen, näin se on esimerkki saksalaisen historioiden Reinhard Koselleckin tulkinnasta modernin yhteiskunnan kiihtyvistä aikakäsityksistä (Koselleck 1989, esim. 349 et.). Kyläyhteisön aika taas kulkee menneestä nykyiseen, ja pysähtyy siihen, ihmiseen, joka kohtaa kameran katsetta siirtämättä.

Visuaalisuuden politiikka

Markerin elokuvan poliittinen aspekti kyseenalaistaa historian yksisuuntaisen, lineaarisen esityksen tuottamalla kuvilla, jota tekevät yhdenmukaistavan historiankäsityksen tai sosiaalisen metanarratiivin mahdolltomaksi. Näin se sisällyttää kriittisen elementin itse kertomukseensa ja itse asiassa jokainen elokuvan katsomiskerta voi nostaa esille erilaisia kysymyksiä. Epäjatkuvan narratiivin konkretisoi esimerkiksi identiteetin, toiseuden ja mariginalisuuden teemat jättäen samuuksien lisäksi myös erilaisuudet näkyville. Tässä merkityksessä se myös tematisoi, joskin toisella tasolla, esimerkiksi Jean-François Lyotardin yllämainitun kritiikin metanarratiiveja kohtaan (Lyotard 1986).

Lyotard karakterisoi kirjassaan *The Inhuman* politiikan toiminnaksi, joka vastustaa erilaisia yhteiskunnallisia organismeja, militaristista valtaa tai kritiikitöntä uusien teknologioiden käyttöä. Tapa, jolla tätä politiikkaa tehdään, on hänen mukaansa esimerkiksi kirjoitus- ja ajatusprosessit, kirjallisuus ja taide (Lyotard 1998, 7). Koska postmodernin käsitettä on käytetty usein ja tarkemmin määrittelemättömissä yhteyksissä, en haluaisi leimata

esimerkiksi Markerin elokuvakerronnan politisointia suoraan postmoderniksi⁴⁰. Sen sijaan katson, että politiikan uudelleentulkintaa voidaan harjoittaa tässä lyotardilaisessa merkityksessä keskittymällä yksittäistapauksiin, jotka johtavat niin inhimillisen ajattelun kuin visionkin muuntumiseen. Chris Marker ei tematisoi ainoastaan poliittisen ja kollektiivisen muiston osuutta, mutta kuten mainittu, hän sisällyttää esittämistapaansa myös unohtamisen, murtuman ja muuntumisen teemat. Näin hän muodostaa visuaalisesti etenevää poliittista diskurssia, jonka tulkinta, tekstin ja kuvan toisiinsa nivominen rikastuttaa teorioita monikansallisuudesta, poliittisesta ajasta, paikasta, muistosta ja historiasta – ja poliittisesta estetiikasta. Marker tekee myös näkyväksi sen, miten voimme kuvata eroja yhden esitystavan sisällä ilman, että teemme tarkka erottelua itsen/toisen välille. Itse asiassa 'toiseus' nivoutuu kertomukseen 'samuuden' jatkuvasti läsnäolevana toisena puolena.

Ajan, kertomuksen, samanlaisuuden ja eron ongelma on poliittisessa yhteydessä, esimerkiksi Homi Bhabhan analyysissä kansoista ja kansalaisuuksista. Bhabha väittää, että kansat, samoin kuin narratiivitkin, menettävät oman alkuperänsä ja yhtenäisyytensä ajan kuluessa (Bhabha 1990a). Mikäli kansakunta symbolisena muotona tuhotaan, miten tämän kansakunnan jälkeen muodostuvat yhteisöt, ykseydet ja erot eri ihmisten välillä voidaan tematisoida uudestaan poliittiseen keskusteluun? Näkökulmastani elokuva näyttää yhden keinon tähän. Historia, samoin kuin muistot, muuttuvat suhteelliseksi siinä vaiheessa, kun ne kirjoitetaan uudelleen. Tässä mielessä kuvallisella narratiivilla on yhteys esimerkiksi Paul Virilion väittämään politiikan uudelleenmäärittelystä sen kautta, että menneen korostamisen sijaan *nykyisyys* muuntuu poliittiseksi kysymykseksi⁴¹. Näin politiikan kenttä laajenee maantieteellisten kysymyksenasettelujen ja valtasuhteiden lisäksi myös aikaan, jota kuva representoi eri tavalla kuin teksti. Kyse on ajallisesta kääntöliikkeestä, jossa historian perinteinen inkluusio / ekskluusio-asetelma hajoaa silloin kuin monipaikkaisuus tuodaan samanaikaisesti ja nykyteknologian avulla yksilön silmien eteen. Mikä tässä prosessissa tapahtuu, on historian ja nykyisen kokemuksen läpileikkaus, johon liittyy myös katsojan omat assosiaatiot ja muistikuvat.

Koska kuvien ja visuaalisen kulttuurin ei enää ymmärretä esittävän todellisuutta sitä ”suoraan” representoivassa merkityksessä, kuvaa ja tekstiä on mahdollista käsitellä toisiaan reflektioivassa ja myös toisiaan tuottavassa suhteessa. Tuottava aspekti yhdistyy myös tutkimuksen kirjoittamiseen.

Kuvamateriaalia sisältävä tutkimus, kuten luonnollisesti muukin tekstiksi materialisoitu ajattelu, sisältää erityisesti impulssin *ajattelun jatkamiseen, laajentamiseen ja uusien tulkintojen* mahdollistamiseen. Kuvan sisällyttäminen tieteelliseen tutkimukseen muodostaa aukkoja tekstuaaliseen kertomukseen ja mahdollistaa uusia näkökulmia sekä kriittisen elementin sisällyttämisen tutkimuksen narratiiviin. Kuva jo itsessään legitimoituu totuuksien ajallista luonnetta, muttei kuitenkaan kaada niiden tiedollista merkittävyyttä.

Kuvallisen materiaalin käyttö tutkimuksessa problematisoi sellaista tieteellisen ajattelun ja tulkinnan käsitystä, joka sitoo sen verbaalisuuteen ja tekstuaalisuuteen. 20. vuosisadan lopun kehitys heijastaa muutoksia tieteen ja tiedon käsityksissä, joista monet liittyvät juuri kuvan ja tekstin välisen vuorovaikutuksen pohtimiseen. Nyky-yhteiskunnan kuvallisessa kulttuurissa ei ole enää aikaisempaa dramatiikkaa, vaan kuvat ovat osa arkipäivää. Tämä arkipäiväisyys ei kuitenkaan ole vielä siirtynyt tieteellisen tutkimuksen alueelle, mistä syystä sitä voi käyttää hyväksi inspiraation lähteenä.

”Kuvallisella käänteellä” olen pyrkinyt heijastamaan sitä, miten kuvan ja visuaalisten merkkien tuottama ja muokkaama tieto on nivoutunut merkittävaksi osaksi poliittista ajattelua. Haasteita näiden asetelmien kehittämiseen esiintyy niin politiikan tutkimuksessa kuin kuvatutkimuksessa itsessäänkin. Kuvan käsittehen laajentuu jatkuvasti kuvien tuottamisen, muuntamisen ja käsittelemisen menetelmien kehittyessä.

Kuvatutkimuksen ei kaikkiaan tarvitse olla tiedettä ja tutkimusta pelkäämään kuvista, vaan kuva ja teksti yhdessä tuottavat laajemman ja paikoin myös yhdistymättömän näkökulman ”todellisuuteen”. Mitchellin *Picture Theory* esittää, että kuvien ja tekstin välinen vuorovaikutus muokkaa tieteellistä ”todellisuutta” (Mitchell. 1994, 5). Modifioimalla Wittgensteinia, ajattelu käsitetään työskentelynä merkkien kanssa, olivat ne sitten verbaalisia tai kuvallisia⁴². Vuosisadan lopun kehitys heijastaakin muutoksia tieteen ja tiedon käsityksissä, näistä voidaan mainita esimerkiksi objekti-subjektijaottelun ja samalla esteettisen katsojan ja kohteen välisen suhteen monimutkaistuminen, tai aika- ja tilakysymysten aktualisoituminen teknisten uusintavälineiden kehittyessä.

Kuvat sekä esittävät että muuttavat tulkittavaa todellisuutta, jolloin aikaisempaan tieteenkuvaan sisältyvää ”reaalimaailmaa” ei ole enää olemassa. Oma aikaansa heijastava tietoteoria hyväksyykin sen oletuksen, että tieto ei voi lähestyä totuutta, vaan että tieto on todellisuuden tulkintaa ja sen tuottamista. Visuaalinen materiaali on oleellinen osa tämän ”totuu-

den” tuottamisessa. Mikäli ajattelemme uudestaan alussa mainitsemani Duhamelin sanoja kuvien ”häiritsevyydestä” ajatteluprosessissa, voidaan ’häirintä’-ajatus kääntää myös mahdollisuudeksi, produktiiviseksi tiedostamiseksi, jossa visuaalisuus nähdään luovana osana ajattelua. Kuten yllä on esitetty, kuvat voivat sekä konkretisoida teoreettisia väitteitä, että toimia vuorovaikutuksellisesti suhteessa teorioihin, vaatimuksina niiden jatkuvaan haastamiseen uusista näkökulmista lähtien.

Viitteet

- ¹ Käsitän visuaalisen lukutaidon laajempaan kuin kuvan tulkinnan. Siihen kuuluu myös kohteiden esittämisen tekniikat ja niillä manipuloiminen, ymmärrys visuaalisuuden kulttuurisidonnaisuudesta ja valtarakenteista. Visualisuudesta lukutaidosta katso Seppänen 2001, erit. 1. ja 4. luku.
- ² Koska artikkelini lähtökohta on poliittisessa tulkinnassa, en käsittele tässä yhteydessä psykologian ja havaintopsykologian teorioita visuaalisesta havainnoinnista. Näitä lähtökohtia käytetään laajalti varsinkin taideaineiden opetuksessa, vrt. Valkola 1999.
- ³ Esim. Jacques Derridan *Of Grammatology* on ollut yksi päälähteistä myös kuvan ja tekstin, tekstin ja puheen tulkinnan kysymyksissä. Lyotardin kriittikistä tiedon esittämisen traditiota kohtaan esimerkiksi *The Postmodern Condition* ja *The Différend: Phases in Dispute*.
- ⁴ Foucault käsittelee tieteellisiä diskursseja tiedon ja vallan tuottajina esimerkiksi kirjoissaan *The Archeology of Knowledge* tai *The Order of Things*.
- ⁵ Kuhnin teos *The Structure of Scientific Revolutions* (1957) keskittyi lähinnä luonnontieteiden alueella tapahtumaan paradigmanvaihdokseen ja newtonilaisen maailmankuvan murtumiseen tämän vuosisadan aikana.
- ⁶ Esimerkiksi romaanien poliittinen tulkinta osoittaa, miten poliittinen toiminta on mahdollisesti kaukana rationaalisista ennako-odotuksista vrt. Whitebrook 2001. Poliitiikan kontingenttiudesta politiikan teoriassa, ks. Palonen 1998, Heller 1993, tai spesifimmässä kysymyksessä radikaalidemokratiasta ja poliittisen toiminnan kontingenssista Chantal Mouffe 1997.
- ⁷ Yksi kielellisen käänteen alkulähtökohta oli 1800-luvulla Gottlob Fregen teoksissa. Vuosisadan alun semiootikoilla, kuten Ferdinand de Saussurella, oli myös vahva vaikutus ko. käänteelle. De Saussure määrittelee teoksessaan *Cours de linguistique générale* (1916) semiotiikan tieteenksi, joka tutkii merkkejä sosiaalisen elämän osana. A.J. Greimas (*Strukturaalista semiotiikkaa*, 1982) kehitti semiootista otetta systemaattisempaan suuntaan, perustaen ns. ”Pariisin koulukunnan”. Kielen ja merkityksen pohtimisella on sijansa myös saksalaisella eksistentiaalis-

missa, Martin Heideggerin filosofiassa, Hans-Georg Gadamerin hermeneutiikassa, sekä yleisemmin jälkistrukturalisteja ja dekonstruktivisteja yhdistävissä kysymyksissä. Nykyinen kielellinen käänne korostuu erityisesti anglosaksisessa kielifilosofiassa, lähtökohtanaan esimerkiksi Ludvig Wittgensteinin ajattelu. Amerikkalainen kielifilosofia johtaa tästä niihin ajattelijoihin jotka keskittyvät tematisoimaan eri kielikulttuureita, -pelejä ja -eroja, kuten esimerkiksi Quine, Davidson tai Rorty.

⁸ Esim. *Pelkkää retoriikkaa* 1996

⁹ Diskurssianalyysista yhteiskuntatieteissä ks. Jokinen, Juhila, Suoninen 1993.

¹⁰ Vrt. Palosen *Tekstistä politiikkaan* 1988.

¹¹ Katso myös Jay 1996: 3-5.

¹² Kuvaretoriikkaa politiikan tutkimuksen kannalta on tehnyt esim. Michael Shapiro kirjoissaan *The Politics of Representation* sekä *Cinematic Political Thought*. Poliittista media- ja elokuvatutkimusta esimerkiksi John S. Nelsonin eri työt poliittisen elokuvan ja median parissa, jotka on teoreettisesti työstetty kirjassa *Topes of Politics*, 1998. Ks. myös Ernest Giglio, 2000, joka hahmotta tarkemmin juuri amerikkalaisen poliittisen elokuvan määrittystä ja poliittista merkitystä. Ikonografian ja kansainvälisten suhteiden välisestä suhteesta, ks. Möller 2002. Kuvien, vallan ja politiikan tulkinnoista myös Hoffmann 1998, 1999.

¹³ Käytän termejä tässä Mark Posterin mukaan (1996).

¹⁴ Havaintotavan historiallisista muutoksista, ks Burckhardt 1994.

¹⁵ Jon Simons 1997. *From Ideology to 'Imagology'*. *The Aestheticization of Political Thought*. Ks. myös Mitchell 1987: 3-4.

¹⁶ Ks. myös suomeksi käännetty kokoelma poliittisten naiskuvien esittämisestä visuaalisin keinoin, Rossi 1995.

¹⁷ Suomessa poliittisen symboliikan tutkimuksen uranuurtajia on Kyösti Pekosen *Symbolinen modernissa politiikassa*. Myös Jukka Kanervan kirja *Ryvettymisen hyvä puoli* liikkuu laajasti ottaen tällä alueella tulkittessaan poliittikkokuvia, mediakulttuuria ja retoriikkaa.

¹⁸ Erinomainen kirja politiikan ja estetiikan välisestä suhteesta, jossa yhdistyy myös useiden nykyisten poliittisen filosofian suuntausten analyysi ja kritiikki, on Ankersmitin *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*.

¹⁹ Esim. Jean Baudrillard, *Philosophical Forum* tai 1998: 166-185.

²⁰ Katso esimerkiksi Reinhart Koselleckin tutkimukset muistomerkeistä, Koselleck 1994 ja haastattelu, joka on suomennettu teoksessa Lindroos, Palonen (toim.) *Politiikan aikakirja* (2000, Vastapaino)

²¹ Kuvien merkkien tulkinnasta myös Hietala 1993: 31 et.

²² Esimerkiksi Barthes väittää *Elements of Semiology* kirjassaan, ettei merkityksen kohde voi esiintyä irrallaan kielisysteemistä, vaan on yhä vaikeampi ymmärtää

- kuvien ja kohteiden systeemiä, joka olisi olemassa kielestä irrallaan (1977: 10-11). Näin kuvalliset merkit liitetään niitä tekstualisoivan kielisysteemin alaisuuteen.
- ²³ Jaottelusta eri systeemeihin ks. Roland Barthes'n tekstit, esim. "Music, Image, Text" tai "Mytologioita"
- ²⁴ Econ kritiikistä katso Peter Osborne, 2000: s. 24 et.
- ²⁵ Nietzsche *Zur Genealogie der Moral* III 8. Werke III: 297.
- ²⁶ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* 11, Werke I: 453.
- ²⁷ Nietzsche *Schopenhauer als Erzieher*: 7. Werke I: 345 et..
- ²⁸ Vrt. Frank Ankersmitin väite poliittisesta representaatiosta, joka muuttuu modernilla ajalla mimeettisestä esteettiseksi (1996). William Connolly on teoksestaan *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (1991) lähtien luonut suuntaa poliittisten erojen etsimiselle. Hänen postnietzscheläinen kysymyksensä demokratian ja pluralismin mahdollisuuksista nykypäivänä on johtanut siihen, että demokratian ideaalia ei oteta yhtä itsestäänselvänä kuin esimerkiksi Rawls tai Habermas esittävät. Tässä suhteessa myös poliittisuuden ymmärtäminen irtoutuu omaksi kysymyksen, jota ei voi yksioikoisesti alistaa julkisen järjestelmän osaksi. Korostaessaan eron ja pluralismin mahdollisuutta poliittisessa teoriassa, samoin kuin etsiessään poliittisen teorian uusia suuntia kuvan ja tekstin välillä, Connolly on viime aikoina hakeutunut myös elokuvien tulkittamiseen pariin (Connolly 2002).
- ²⁹ Lyotard *Acinema*, teoksessa A. Benjamin (1998, ed.) *The Lyotard Reader*. Aika on singulaarisena yksikkönä läsnä jokaisessa esteettisessä hetkessä. Tähän liittyvät myös Lyotardin pohdinnat koskien Newmanin abstraktia ekspressionismia, (Lyotard *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens*, 1986).
- ³⁰ Poliittisen elokuvan määrittely-yrityksistä ja vaikeuksista, ks. Giglio 2001: 18-33.
- ³¹ Vrt. McQuire 1998: 4-5, 15.
- ³² Esimerkiksi Sergei Eisensteinin *Lakko* (1924), *Panssarilaiva Potemkin* (1925), *Lokakuu* (1927)) tai Dziga Vertovin *Film Truth* (1922), *Kino-Eye* (1924), *Mies ja elokuvakamera* (1929).
- ³³ Ks. esim. *The Film Factory, 1988*, tämän ajankohdan elokuvahistorian dokumentoinnista.
- ³⁴ Saksan esinatsistisesta kehityksestä elokuvassa, ks. esim. Kracauer, *Caligarista Hitleriin* 1987.
- ³⁵ Garbon ja Dietrischin naiskuviin sisätyvää lesboaiheisuutta on käsitelty esimerkiksi Dyerin kirjassa *The Matter of Images*. Kuvien piilotettu symboliikka jäi myös Dyerin mukaan huomioimatta ajan sensuurikoneistossa.
- ³⁶ Tämä luku sisältyy osin artikkeliini 2000 "Chris Marker ja ajan kuvat. Historian dokumentointi esteettisenä ja poliittisena toimintana", *Kulttuurintutkimus-*

lehti 3/2000. Olen laajentanut tulkintaa myös artikkelissani *Aesthetic Political Thought. Marker and Benjamin Revisited* 2003. *Sans Soleil* elokuvan tulkin-
nasta, ks. myös Valkola 2002: 114-140.

- ³⁷ Benjamin, esim. *Zur Lage der russischen Filmkunst* (1927) GS II.2: 752.
- ³⁸ Marker on ranskalainen, suurelle yleisölle suhteellisen tuntematon elokuvaoh-
jaaja, jonka teoksiin sisältyy myös merkittäväsi 1900-luvun loppupuolen eloku-
vahistoriaa. 1960-luvun lopulla hän muodosti Alain Resnais'n, Jean Cayrolin ja
Agnes Vardan kanssa ns. *Rive gauche* -ryhmittymän, missä kiteytyy ranskalaisen
elokuvan ”uusi aalto”.
- ³⁹ Ks. myös Rafferty 1997: 242.
- ⁴⁰ Näin tekee kuitenkin Branigan tulkitessaan Markerin narratiivin postmodernina,
ks.1992: 207-217.
- ⁴¹ Virilio 1997: 18. Nykyisyyspolitiikasta Lindroos 2000a.
- ⁴² Viittaan tässä yleisesti Wittgensteinin varhaisteokseen *Tractatus logico-philosophi-
cus* 1977 (1921) Myöhäisfilosofiassaan Wittgenstein suhtautuu epäilevämmiin
kuva-ajattelua kohtaan, ilmeisesti osin myös hänen varhaistuotantonsa resection
ja väärintulkintojen vaikutuksesta (ks. *Blue and Brown Books*, 1958).

Lähteet

- Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max (1997/1944). *Dialectic of Enlighten-
ment*. London, New York: Verso.
- Ankersmit, Frank (1996) *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and
Value*. Stanford: Stanford University Press.
- (2001) *Historical Representation*. Stanford: Stanford University Press.
- Barthes, Roland (1973) *Elements of Semiology*. New York: Hill & Wang.
- (1977) *Image Music Text*. Essays selected and translated by Stephen Heath.
London: Fontana Press.
- (1994) *Mytologioita*. Helsinki: Gaudeamus.
- Baudrillard, Jean *Philosophical Forum*. Video-interview with Jean Baudrillard, Insti-
tute of Contemporary Art (ICA) London.
- (1998) *Selected Writings*. Cambridge: Polity Press.
- Benjamin, Andrew (1998 ed.) *The Lyotard Reader*. Oxford UK & Cambridge USA:
Blackwell.
- Benjamin, Walter (1927) *Zur Lage der russischen Filmkunst*, teoksessa (1991)
Gesammelte Schriften II.2. Unter Mitwirkung von Adorno und Scholem. (Hg.)
Tiedemann und Schweppenhäuser. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag.
- (1983) *Das Passagen-Werk 1-2*. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag.

- Bhabha, Homi (1990) "Introduction: Narrating the Nation". *Nation and Narration*. London and New York: Routledge.
- Branigan, Edward (1992) *Narrative Comprehension and Film*. London and New York: Routledge.
- Burkhardt, Martin (1994) *Metamorphosen von Raum und Zeit. Eine Geschichte der Wahrnehmung*. Frankfurt & New York: Campus Verlag.
- Connolly, William (1991) *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Minneapolis & London: University of Minneapolis Press.
- (2002) *Neuropolitics. Thinking, Culture, Speed*. Minneapolis & London: University of Minneapolis Press.
- Deleuze, Gilles (1997) *Cinema 1: The Movement Image*. London: The Athlone Press.
- Derrida, Jacques (1976) *Of Grammatology*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Diers, Michael (1997) *Schlagbilder. Zur politischen Ikonographie der Gegenwart*. Frankfurt/M: Fischer.
- Dudley, Andrew (1997 Ed.) *The Image in Dispute. Art and Cinema in the Age of Photography*. Austin: University of Texas Press.
- Dyer, Richard (1993) *The Matter of Images. Essays on Representations*. London and New York: Routledge.
- Eco, Umberto (1976) *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana UP.
- *The Film Factory. Russian and Soviet Cinema in Documents 1896-1939*. (Ed.) Richard Taylor and Ian Christie. London and New York: Routledge.
- Foucault, Michel (1972) *The Archeology of Knowledge*. London: Tavistock.
- (1973) *The Order of Things*. New York: Vintage
- (1977) *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*. London: Penguin Press.
- Giglio, Ernest (2000) *Here's Looking at You. Hollywood, Film and Politics*. New York, Washington, Frankfurt/M: Peter Lang.
- Heller, Agnes (1993) *A Philosophy of History in Fragments*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell.
- Hietala, Veijo (1993) *Kuuien todellisuus. – Johdatusta kuvallisen kulttuurin ymmärtämiseen ja tulkintaan*. Jyväskylä: Gummerus.
- Hoffmann, Wilhelm (1998 Hg.) *Visuelle Politik. Filmpolitik und die visuelle Konstruktion des Politischen*. Baden Baden: Nomos Verlag.
- (1999) *Die Sichtbarkeit der Macht. Theoretische und empirische Untersuchungen zur visuellen Politik*. Baden Baden: Nomos Verlag.
- Jay, Martin (1995). *Vision in Context: Reflections and Refractions*. Teoksessa *Vision in Context. Historical and Contemporary Perspectives on Sight*. Teresa Brennan and Martin Jay (ed.). London and New York: Routledge.
- Jokinen, Juhila, Suominen (1993 toim.) *Diskurssianalyysin akkoset*. Vastapaino: Tampere.

- Kanerva, Jukka (1994) *Ryvettymisen hyvä puoli. Suomalainen politiikka ja poliitikot televisiossa*. Jyväskylän yliopisto, nykykulttuurin tutkimusyksikkö 40.
- Kracauer, Siegfried (1987/1947) *From Caligari to Hitler. A Psychological History of German Film*. Princeton: Princeton University Press.
- Koselleck, Reinhart (1989) *Vergangene Zukunft*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- (1994) "Einleitung". *Der politische Totenkult, Kriegdenkmale in der Moderne*. (Hg.) Koselleck, Heismann. München: Fink Verlag.
- Kuhn, Thomas S. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago.
- Lastra, James (1997) "From the Captured Moment to the Cinematic Image: A Transformation in Pictorial Order" teoksessa Dudley, Andrew (Ed.) *The Image in Dispute. Art and Cinema in the Age of Photography*. Austin: University of Texas Press.
- Lindroos, Kia (1998) *Now-time/Image-space. Temporalization of Politics in Walter Benjamin's Philosophy of History and Art*. SoPhi 31. University of Jyväskylä
- (2000a) "Nykyisyyden politiikkaa: Walter Benjaminin ja Paul Virilion aika". *Politiikan Aikakirja*. Lindroos, Palonen (toim.). Tampere: Vastapaino.
- (2000b) "Chris Marker ja ajan kuvat. Historian dokumentointi esteettisenä ja poliittisena toimintana" *Kulttuurintutkimus* 3.
- (2003) "Aesthetic Political Thought. Marker and Benjamin Revisited". *Alter-natives* Vol 28. Number 2 1/2002
- Lindroos, Kia ja Palonen, Kari (2000 toim.) *Politiikan aikakirja*. Tampere: Vastapaino.
- Lyotard, Jean-Francois (1971) *Discours, figure*. Paris: Klincksieck.
- (1983) *The Differend: Phrases in Dispute*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1986) *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens*. Berlin: Merve.
- (1998a) *Acinema* teoksessa *The Lyotard Reader*. Andrew Benjamin (ed.) Oxford & Cambridge: Blackwell.
- (1998b) *The Inhuman. Reflections on Time*. Cambridge: Polity Press.
- (1999) *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press.
- Marker, Chris (1983) *Sans Soleil (Sunless)*. Directed by Chris Marker, Production Company Argos Films.
- (1998) *Immemory* CD Rom. Paris: Centre Georges Pompidou.
- McQuire, Scott (1998) *Visions of Modernity. Representation, Memory, Time and Space in the Age of the Camera*. London & New Delhi: Sage Publications.
- Mitchell, W.J.T. (1986) *Iconology. Image, Text, Ideology*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- (1994) *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

- Mouffe, Chantal (1997) *The Return of the Political*. London & New York: Verso.
- Mulvey, Laura (1975) *Visual Pleasure and Narrative Cinema*. Screen 16/3.
- Möller, Frank (2002) “*Iconography and International Relations-an Exploratory Approach to a Political Iconography* (julkaisematon esitelmä, Politics and the Arts Symposium Berlin, 2002).
- Nelson, John (1998) *Tropes of Politics. Science, Theory, Rhetoric, Action*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Nietzsche, Friedrich (1979) *Werke*. Schlechta: Ullstein.
- Osborne, Peter (2000) *Philosophy in Cultural Theory*. London and New York: Routledge.
- Palonen, Kari (1988) *Tekstistä politiikkaan. Johdatusta tulkintataitoon*. Tampere: Vastapaino.
- (1998) “*Webersche Moment*” *Zur Kontingenz des Politischen*. Wiesbaden: Westdeutsche Verlag.
- Palonen, Kari ja Summa, Hilikka (1996 toim.) *Pelkkää retoriikkaa: tutkimuksen ja politiikan retoriikat*. Tampere: Vastapaino.
- Pekonen, Kyösti (1991) *Symbolinen modernissa politiikassa*. Jyväskylän yliopisto.
- Peirce, Charles Sanders (1955, ed. Buchler, Dover) *Philosophical Writings of Peirce*. New York.
- Pollock, Griselda (1990) *Vision and Difference. Femininity, Feminism and the Histories of Art*. London and New York: Routledge.
- Poster, Mark (1996) *The Second Media Age*. Cambridge: Polity Press.
- Rafferty, Terrence (1996) “Chris Marker and *Sans Soleil*”. Teoksessa Kevin Macdonald and Mark Cousins *Imagining Reality: The Faber Book of Documentary*. London & Boston: Faber and Faber.
- Readings, Bill (1991) *Introducing Lyotard. Art and Politics*. London and New York: Routledge.
- Rossi, Leena-Maija (1995 toim.) *Kuva ja Vastakuvat*. Helsinki: Gaudeamus.
- (1999) *Taide vallassa. Poliittikkakäsityksen muutoksia 1980-luvun suomalaisessa taidekeskustelussa*. Helsinki: Kustannus Oy Taide.
- Searle, John R. (1994) ‘Rationalität und Realismus oder Was auf dem Spiel steht’. *Mercur. Zeitschrift für europäisches Denken*. Jg. 48, Heft 542. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Seppänen, Janne (2001) *Katseen voima. Kohi visuaalista lukutaitoa*. Jyväskylä: Vastapaino.
- Shapiro, Michael (1988) *The Politics of Representation. Writing Practices in Biography, Photography, and Policy Analysis*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- (1999) *Cinematic Political Thought. Narrating Race, Nation and Gender*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Simons, Jon (1997) *From Ideology to 'Imagology'. The Aestheticization of Political Thought*. Paper given in American Political Science Association Meeting in Washington.
- Weber, Max (1904) *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* In *Gesammelte Aufsätze für Wissenschaftslehre*. JCB Mohr. UTB, München 1988: Fink Verlag.
- Valkola, Jarmo (1999) *Kuuien havainnointi ja montaaasin estetiikka*. Taidekasvatuksen laitos, Jyväskylän yliopisto.
- (2002) *Dokumentin teoria ja estetiikka digitaalisen median aikakaudella*. Jyväskylä: Cineart.
- Virilio, Paul (1997) *Open Sky*. London & New York: Verso.
- Whitebrook, Maureen (2001) *Identity, Narrative and Politics*. London and New York: Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig (1977/1921) *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- (1958) *Blue and Brown Books*. New York: Harper.

Ohjelmatutkimus ja poliittisesti lukemisen muutos

Eeva Aarnio

Kun tekstin tuottamisen ehdot ovat liikkeessä, politologisesti mielenkiintoiset tutkimusongelmat muuttuvat samalla. Myös tekstin kirjoittajien tekstille asettamien tavoitteiden muuttuminen on mahdollisuuksien mukaan otettava tulkinnassa huomioon. Poliittisesti lukeminen herkistyy tekstigenren muutoksille.

Tämän artikkelin tavoitteena on havainnollistaa poliittista lukemista siten, että poliittisesti toimimisen solmukohdat, poliittinen ajattelu saataisiin tekstistä esiin. Tarkastelen poliittisesti lukemista puolueohjelmien ja niiden tutkimisen kautta. Konkretisoin millaisten tekijöiden suhteen poliittinen luenta pyrkii herkkyyteen. Aluksi käsittelen politiikan mieltämistä suunniteltavana tai ennakoimattomana puolueohjelmien kirjoittamisen käytännön ja tekstin näkökulmasta. Esittelen *yhteiskunnallisen suunnittelun ja tämän ajan kysymysten hahmottamisen* ajattelutavat puolueohjelmakirjallisuudessa. Artikkelin toisessa luvussa pohdin, miten muutos suunnitteluideologiasta politiikan ennakoimattomuuteen liittyy ohjelmia analysoivaan politologiseen tutkimukseen ja poliittiseen luentaan. Jaan politologisen ohjelmatutkimuksen *perinteiseen ohjelmatutkimukseen ja 1980-luvun jälkeeseen tutkimukseen*. Pyrin osoittamaan tutkimuksen painopisteiden muutoksen. Kolmannessa luvussa tarkennan 1980-luvun jälkeistä tutkimusasetelmaa näkökulmallani, jossa ohjelmaa tarkastellaan toimintatilanteena. Lopuksi pohdin toimintatilanteen idean yleisempää sovellettavuutta tilanteisiin, joissa ihmisten intellektuaalisen toiminnan kautta voidaan paikantaa poliittisen kulttuurin konventioita sekä toisin tekemisen mahdollisuuksia eli valinnaisuuksia ja vaihtoehtoisuuksia.

Politiikan suunniteltavuus ja ennakoimattomuus puolueohjelmakirjallisuudessa

Politiikan hahmottamisen tyylin tunnistaminen on keskeistä sen ymmärtämiseksi, millaista toimintaa teksti itsessään voi olla. Puolueohjelmagenre on vahvasti yksinkertaistaen jaettavissa sen mukaan, mielletäänkö politiikka suunniteltavissa olevaksi vai ennakoimattomuutta sisältäväksi (Aarnio 1998). Puolueohjelmia kirjoitettiin 1960-luvun loppuun saakka pääsääntöisesti suunnitteluideologian näkökulmasta, minkä jälkeen tämän ajan kysymysten hahmottaminen ja siis ennakoimattomuuden hyväksyminen on painottunut. Edellisessä suunnitellaan politiikkaa, ohjataan tulevaa sekä annetaan vastauksia tulevan varalle. Jälkimmäisessä ohjelman laadinta mielletään itsessään poliittiseksi toiminnaksi, jossa pyritään osoittamaan ajanhengen tuntemus ympäröivän (esim. Euroopan tai Suomen), puolueen ja sen kannattajien arjen kannalta. Toimintana siinä ollaan tekemisissä näkökulmien valintojen, kamppailun ja tulkintojen kanssa. Ohjelmagenren muutosta voidaan kehittää edelleen ohjelmatoiminnan käytäntöjen ja tekstin näkökulmista. Tekstinäkökulma käsittelee politiikan alueen hahmottamista ja suhdetta politisointiin. Myös ohjelmatyön käynnistävien tekijöiden ja ohjelmatyölin tarkasteleminen avaavat tekstinäkökulmaa. Ohjelmatoiminnan käytäntöjä muokkaa erityisesti se, mitä ohjelman laadinnan ajatellaan tekona olevan. Käytäntöihin vaikuttaa myös se, millaiseksi ohjelmatoiminnassa suhde muihin yhteiskunnallisiin keskusteluihin ja toisaalta puolueen suhde muihin toimijoihin mielletään. Myös ohjelmatyöhön osallistumisen tyyli on erilainen yhteiskunnallisen suunnittelun ja tämän ajan kysymysten hahmottamisen ajattelutavoissa. Taulukkoon on eritelty toimintoja ja asiantiloja, jotka auttavat ymmärtämään millaisia tekstin tyyli, intentiot, kontekstitekijät ja sisältöratkaisut voivat ovat silloin, kun politiikka mielletään suunniteltavissa olevaksi tai ennakoimattomuutta sisältäväksi. Tällä hetkellä molempien ajattelumallien elementit lomittuvat kaikissa puolueissa.

ohjelmatyö	yhteiskunnallista suunnittelua	tämän ajan kysymysten hahmotamista
politiikan alue	hahmotetaan vakiintuneesti sektoreittain, tiettyihin asia-alueisiin ja kysymyksiin liittyen (esim. koulutus- ja aluepolitiikka)	osin ennakoimatonta, muodostuu ajankohtaistuvista ja jäsennettävistä kysymyksistä, valinnoista asiantilojen kesken
suhde politisointiin	vältetään, sopeudutaan vallitsevaan asialistaan, erottautuminen sektoreiden sisällä 'vastauksissa', hyödynnetään erityisohjelmissa	mahdollisuus ja erottautumiskeino, pyritään itse luomaan politiikan asialistaa
suhde muihin toimijoihin ja keskusteluihin	puolue itsenäinen asiantuntija, seuraa hallinnon ja tieteen tapaa jäsentää yhteiskuntaa, omat virkamiehet	puolue kuuntelee ulkopuolisia 'mahdollisuuksien tuntijoita' ja sparraajia, avaudutaan ulkopuolisille debeatille
ohjelmatyön käynnistäjä	yhteiskunnallisten muutosten ja vaateiden tunnistaminen ja ratkaisun tarjoaminen	tarve uusiutumiseen, näkemysten vertailuun ja niiden väliseen kamppailuun sekä sisäisen hajonnan käsittelyyn
uusiminen	harmonista valmistautumista poliittiseen toimintaan kuten vaalikamppailuun, ohjelman päivittämistä ajan tasalle, todellisuutta vastaavaksi, yhteiskunnan muutoksiin reagointia, puolueen kilpailukyvyyn ja vahvuuden osoittamista	poliittista toimintaa, moniäänistä, sisäisten paineiden purkamisen foorumi, uusi tulkinta todellisuudesta ja odotuksien luontia, tapa hakea oikeutusta johdon toiminnalle, väline jäsentää asiantiloja ja todellisuutta, mahdollisuus kertoa puoluevälle maailman monimutkaistumisesta, politiikan muutoksesta ja heikentyneestä kyvystä ohjata yhteiskunnallista keskustelua
osallistumisen tyyli	elitismi, ylhäältä ohjautuvuus, johdon asiantuntijuutta painottava	prosessin avoimuus, laaja kenttäkäsittely ja julkisuus, painottaa omia tulkintoja, sitoutumista ja demokraattisuutta
ohjelmatyylit	keskeiset tavoitteet ja suunnitelmat sekä ratkaisuja ja vastauksia ongelmiin, tarpeisiin ja tilanteisiin, määriteltävissä ja suunniteltavissa olevaa	ajanhengen tunnistamista, kokonaisvaltaisia tulkintoja ja 'asiantiloja', käsitys aktualisoituvista kysymyksistä ja haasteista, hyväksyy myös ennakoimattomia tilanteita, kontingentteja seurauksia ja mahdollisuuksia, valintoihin perustuva visio, tulkinnoissa pelivaraa
uuden ohjelman käyttö	tueksi vaalikamppailuun, käytetään puheiden ja tekstien materiaalina, levitetään	uusimisprosessi valmista ohjelmaa tärkeämpi, suunnattu erityisesti omalle välle, jaetaan tarvittaessa

Taulukko 1: Yhteiskunnallinen suunnittelu ja tämän ajan hahmottaminen

Käsitys puolueohjelmasta on vaihdellut eri aikoina ja eri tahoilla, ja ohjelman kirjoittamiseen on kulloinkin ryhdytty poliittisten toimijoiden yksilöllisin tavoittein. Puolueohjelmien kirjoittamisen historia kytkeytyy erottamattomasti puolue-elämän kehitysvaiheisiin, sen laajenemiseen ja ryhmittymisiin eri poliittisten kysymysten ajankohtaistuttua. Tekstin tulkinnassa on pyrittävä ymmärtämään kirjoittajien ajattelu- ja puhetapoja laajasti. Otetaan yksittäisiä esimerkkejä ohjelmakirjallisuuden tunnetuista kontekstitekijöistä ja asiantiloista, jotka poliittinen luenta ottaa huomioon tietyn ajan ohjelmia tarkasteltaessa. Se, miten kukin ohjelma käsittelee ajalle yhteisesti tärkeitä tilanteita ja kysymyksiä, kertoo jotakin ohjelman laatijoiden politiikka-käsityksestä.

- Kansanvaltaistumiskehityksen alku: ohjelman asemaan vaikutti ratkaisevasti se, että konservatiivit korostivat jakamatonta kansankokonaisuutta sekä yksilöllisten kykyjen ja ansioiden merkitystä julkisessa toiminnassa: tämän mukaisesti ohjelmat tulkittiin kansan kokonaisuutta hajottavien piirien yksityisiksi pyrinnoiksi.
- Eduskunta- ja äänioikeusuudistuksen myötä: ohjelma oli yksi keskeinen propagandaväline tutustuttaa huikeasti laajentunut poliittisten toimijoiden joukko poliittiseen järjestelmään ja puolueelliseen ajatteluun.¹
- Maan itsenäistyminen: aktualisoi uudet teemat ja kysymyksenasettelut, ml. kysymykset parlamentaariseen järjestelmään siirtymisestä, sodan jälkivaikutuksesta ja hallitusmuodosta.²

Kontekstitekijät eivät aina ole ilmeisiä ja tiedossa: ohjelmatoiminnan intensiivien selvittämiseksi voidaan ohjelmalta kysyä esimerkiksi,

- millainen suhde ohjelmalla on puolueen muihin debatteihin ja kannanottoihin,
- liittyykö ohjelma laajemmin puolueen fraktioiden tai johtohenkilöiden väliseen kamppailuun,
- liittyykö ohjelma jollakin tavalla tietyn poliitikon uraan,
- millaisia yhteiskunnallisia, sosiaalisia tai taloudellisia muutoksia, murroksia ja kriisejä ajoittuu ohjelman laadinnan aikaan,
- millaisia yhteiskunnallisia ja teoreettisia kysymyksenasetteluja ja käsityksiä muissa keskusteluissa oli esillä.

Kontekstitekijöiden lisäksi ohjelmien poliittinen luenta herkistyy ohjelman aseman ja tyylin suhteen. 1960-luvulle saakka käsitykset ohjelmien tehtävästä, muodoista ja teemoista olivat melko yhtenäisiä. Sen jälkeen ohjelmakirjallisuus on selvästi sirpaloitunut ja asenteet ohjelmia kohtaan moninaistuneet arvostamisesta täydelliseen ignorointiin saakka. Ohjelmalle asetetut tavoitteet ja ohjelman yhteydet toisiin teksteihin tai muuhun poliittiseen toimintaan käsitetään siis vaihtelevammin kuin aiemmin. Ohjelmien kirjoittaminen on vapaampaa mutta samalla vaikeampaa kuin koskaan aiemmin. Nämä eri tutkimuksissa esille otetut huomiot ovat sellaisia, joita ohjelman poliittisessa luennassa voi pyrkiä todentamaan eli ne voivat toimia apukysymyksinä omassa luennassa: miten tiettyssä tilanteessa sirpaloituminen näkyy, mitkä tekijät tietyssä aikana vaikuttavat siihen arvostetaanko ohjelmaa tai miten esityslistan muotoilun vapautta hyödynnetään? Esimerkiksi politiikan ennakoimattomuuden hyväksyvässä ohjelmatyössä sirpaloituminen voi näkyä siinä, että puolueessa annetaan mahdollisuus keskustella laajasti tärkeänä pidetyistä kysymyksistä, asettaa kysymyksiä tärkeysjärjestykseen, kerätä palautetta sekä pohtia ja testata uusia avauksia. Kaikissa puolueissa on kuitenkin yhä niitä, jotka näkevät politiikan suunniteltavana ja ohjelman siten kannanottojen tiiviinä kokoelmana ja vastauksia antavana paperina. Toisilleen ristiriitaiset tavoitteet merkitsevät yhtä tämän kirjallisuudenlajin erityispiirrettä.

Ohjelmatutkimus kirjallisuutena

Perinteinen ohjelmatutkimus

Myös ohjelmatutkimus voidaan jakaa löyhästi kahteen ryhmään. Suomalainen ohjelmatutkimus käynnistyi 1960-luvulla, ja siinä ohjelmia tarkasteltiin puolueiden toimintaa ohjaavina ja niiden ominaispiirteitä määrittelevinä kannanottoina. Tutkimus kiinnitti huomiota ohjelman periaatteellisiin, puolueideologisiin kysymyksiin eli ajankohtaiseen sisältöön. Tämä voitiin liittää puolueen taustojen kuvaukseen tai keskusteluun puolueideologioista tahi vaikkapa oikeisto–vasemmisto-ulottuvuudesta. Tutkimuskohteita olivat myös puolueen arvot, tavoitteet ja normit.

Suomalaisen ohjelmatutkimuksen ja puolueiden ideologiatutkimuksen perustavat teokset ovat Olavi Borgin väitöskirja *Suomen puolueideologiat* (1964) ja Ralf Heleniuksen väitöskirja *The Profile of Party Ideologies* (1969). Tutkimukset tehtiin aikana, jolloin ohjelmatoiminta oli vilkasta ja puo-

lueohjelmia arvostettiin laajasti. Ohjelmat sisälsivät suunnitteluideologian mukaisesti keskeiset tavoitteet, ratkaisuja ja vastauksia ongelmiin, tarpeisiin ja tilanteisiin. Tutkimuksissa ohjelmia ei tulkittu kokonaan ”totena” tai toteutettavissa olevana: ne kuvasivat pidempiaikaisia sitoumuksia, joista konkreettisia ratkaisuja voitiin johtaa. Sekä Borg että Helenius käyttivät tutkimuskirjallisuutena kansainvälistä puoluetutkimusta, jossa analysoitiin puolueiden sijoittumista puoluekenttään ja tämän sijoittumisen muutosta.

Borgin perusaineisto muodostui kahdeksasta periaateohjelmasta. Merkittävää on tutkimuksen käsitys ohjelmakontekstista, joka muodostui ohjelmien ”historiallisesta taustasta” arkistomateriaalien ja haastatteluiden välityksellä. Ilman ohjelman syntyvaiheen yksityiskohtien tuntemusta ei ollut ”ylimalkaan mahdollista ymmärtää eräiden ohjelmalausumien sisältöä ja tarkoitusta. Sitä paitsi jo ohjelmanlaadintaprosessin sinänsä voi olettaa kuvastelevan joitakin ideologisesti kiintoisia eroja ja yhtäläisyyksiä puolueiden välillä.” (mt., 33) Tämän käsityksen mukaan ohjelman laadinta sisälsi niin puolueen sisäisiin kuin välisiin kiistoihin ja valintoihin kytkeytyviä poliittisia tekoja.

Borg kokeili sisällönanalyysin ja yleensä kvantitatiivisten menetelmien käyttöä ja sovellettavuutta poliittisten ideologioiden ja politiikan kielen tutkimiseen.

Tieteelliseltä kannalta katsoen tutkimus on luonteeltaan interdisiplinaarinen. Ongelman ydin on kylläkin keskeisesti valtio-opillinen eli politologinen, mutta tämän lisäksi käsitellään myös eräitä ns. kommunikaatiotutkimuksen ongelmia, jotka enimmäkseen luetaan sosiologian tai sosiaalipsykologian piiriin. Niin ikään tutkimuksessa on turvauduttu eräisiin historiatieteelle ominaisiin menettelytapoihin sekä lisäksi etsitty tukea empiirisen kielianalyysin piiristä. (Borg 1964, esipuhe)

Borg julkaisi väitöskirjansa sisällönanalyttisen aineiston pohjalta tutkimuksen *Ideologian sisältö ja rakenne* (1965b). Sen osana tarkasteltiin ajalle epätypillisesti ohjelmien sanastotyyppisiä ja ilmaisuja: sanaston konkreettisuutta ja emotionaalisuutta, perustelujen rationaalisuutta, lupausten ja vaatimusten todenperäisyyttä ja aitouden vakuuttelua, ilmaisujen myönteisyyttä tai kielteisyyttä sekä sanaston radikaaliutta. Argumentaatio kertoi puolueesta ja sen edustaman arvo- ja uskomusjärjestelmän piirteistä. Poliittologisen tutkimuksen 1960-luvun puolivälin suuntautuneisuudesta kertoo

jotakin se, että Borg oli tietävästi jättänyt tämän osan ”kieliteoreettisen radikaaliuden” vuoksi pois väitöstitkimuksestaan.

Heleniuksen väitöskirja (1969) on jäänyt edellistä vähemmälle huomiolle. Heleniuksen kvalitatiivisessa tutkimuksessa ensisijainen kiinnostus – Robert Michelsin hypoteesia seuraten – kohdistui siihen, oliko ideologisuus vähenemässä eurooppalaisista hyvinvointivaltioiden demokraattisista puolueista. Oliko ideologisuus muuttunut profiililtaan, olivatko puolueet lähentyneet toisiaan ideologisen sanoman ja tavoiteltavan yleisön suhteen tai olivatko mahdolliset muutokset yhteydessä puolueiden vaalimenestykseen? Toiseksi hän pyrki selvittämään, millaisia ideologisia rajalinjoja puolueiden välillä oli. Se oli metodologinen puheenvuoro aineiston suhteen: siihen kuului puolueohjelmien lisäksi ”puoluekirjallisuuden aluskasvillisuutta”, kuten puoluekokousmateriaalia, raportteja, pamfletteja ja puheita. (Helenius 1969, 9–21, 375–379). Tutkimus antaa myös yleisemmän kuvan ohjelmatoiminnan ehdoista ja muutoksesta: ohjelmien yleisösuhteiden muutoksista, tekstin sävy muutoksista, ideologiapohjaisten argumenttien käyttämisestä sekä muun muassa ohjelmatoiminnan aseman muutoksista.

Helenius julkaisi vuonna 1972 *Suuret ismit 1970-luvun politiikassa* -teoksen eli ”mielekkään tarkastelukulman ajankohtaisten poliittisten tavoitteiden vertaamiseksi”. Se oli tarkoitettu tutkijoille metodiseksi virikkeeksi ja näkemykseksi ideologioiden taantumista tai elpymistä pohtivaan keskusteluun. Poliitiikan tekijöiden toivottiin löytävän siitä epäsovinnaisiakin lähtökohtia politiikkansa suunnitteluun. Opiskelijoille ja politiikan harrastajille se oli katsaus sekä poliittisten aatteiden ulottuvuuksiin että käytännön politiikan keskeisiin kysymyksiin. (mt., 5) Helenius palasi aatekeskustelun seuraamisen työläyteen ja relevanttien foorumien eli kontekstin ongelmaan.

Toimintaohjelmat ovat virallisista ja periaatteellisuonteisista puolueohjelmista poiketen todellisuuspohjaisia: ne edustavat lähinnä juuri niitä tavoitteita, jotka ismiä edustava puolue aikoo ajaa läpi lähiaikoina (-vuosina). Toimintaohjelmat tosin vanhenevat, sillä politiikalla on taipumuksia itse synnyttää omat ja uudet aiheensa. Toimintaohjelmat sisältävät toisaalta ainakin osan niitä perusteluja, joita muutoin löytää aatekeskustelusta. (mt., 20)

Perinteisen ohjelmatutkimuksen aikaan ohjelman kirjoittajat, ajateltu yleisö ja tutkijat jakoivat pitkälti käsityksen siitä, mikä ohjelmissa oli mielenkiin-

toista sekä mikä oli ohjelmien ja 'käytännön politiikan' suhde.³ Tutkimus oli kiinnostunut selvittämään, millaisiin muodostelmiin puolueet lausumiensa perusteella oli ryhmiteltävissä. Hahmotettiin ikään kuin puoluekarttaa ja siihen sijoittuvien puolueiden ominaispiirteitä, niiden välisiä etäisyyksiä ja suhteita. Tutkimus myös vertaili ohjelmia keskenään hahmottaakseen puolueiden käsityksiä eri politiikan sektoreista, esimerkiksi ulkopoliittikka-käsityksistä, ja arvioidakseen politiikan suunniteltavuuden ajatuksen mukaisesti tulevia ratkaisuja.

1980-luvun alun jälkeen tehty ohjelmatutkimus

1980-luvulla ohjelmatuotanto saavutti puolueissa huippunsa.⁴ Ohjelmatutkimuksen kannalta tilanne oli sikäli ongelmallinen, että yleisesti ottaen politiikan alue oli sirpaloitumassa, politisoiminen ohjelmissa aktivoitumassa, ohjelmien keskinäinen vertailtavuus heikkenemässä ja perinteiset tutkimusotteet enää vaivalloisesti sovellettavissa. Ohjelmatutkimuksessa tutkimuskohteet eräällä tapaa kapenivat, aineisto saattoi muodostua yhdestäkin ohjelmasta ja ohjelmakontekstia avaavasta materiaalista lähes luovuttiin. 1980-lukulainen ohjelmatutkimus ei tuottanut koko puoluekenttää koskevia vertailututkimuksia. Tutkimuskohteiden muutos liittyy yleisempään ihmistieteiden 'lingvistiseen' ja 'retoriseen käänteeseen'. Muutos kytkeytyi näkemykseen, jonka mukaan kieli luo todellisuutta organisoimalla maailmaa mielekkäiksi havainnoiksi ja on osa ihmisten käyttäytymistä. Siten ympäröivää, päämääriä ja muuttamista ei voida ajatella muutoin kuin kielen kautta.

Kiinnostus argumentaatioteoriaan muokkasi käsityksiä ohjelmien tutkimuskohteista. Erityinen kiinnostus on kohdistunut Chaïm Perelmanin mukaisesti retorisiin keinoihin, joilla arvojärjestelmiä puolletaan tai vastustetaan. Lähestymistavassa vakuuttavuus muodostuu siitä, kuinka uskottavia yleisön mielestä valitut syy-seuraus-suhteet, tavoite-keino-kytkennät, esimerkit, rinnastukset, metaforat tai vastakkainasettelut ovat. (Perelman & Olbrechts-Tyteca 1971; Perelman 1982) Argumentaatioteoreettisessa tarkastelussa puolueohjelmilla ajatellaan siis olevan toiminnan ohjaamisen sijasta uudentyypisiä itsenäisiä merkityksiä poliittisina tekoina, politiikan kielenä, kommunikaationa ja symboleina. Tutkimuskohteet valikoituvat ohjelmien poliittisista aspekteista. Tällaisia ovat muun muassa tekstin sisältämät käsitykset, käsitteet, ajatustavat ja kysymysten problematisointitavat.

Puolueoteoreettisista näkökulmista irtautuneet menetelmä- ja teoriavalinnat ovat avanneet uusia näkökulmia ohjelmaan. Tutkimuskohteet syvenivät

ikään kuin 'makrosta' 'mikroon'. Esimerkiksi Kari Palosen (1992; 1993; 1995) retorinen luenta on kohdistunut poliittisiin kieliin ja käsitteisiin ohjelmissa. Tuolloin ohjelmateksti viittaa erilaisiin valintatilanteisiin: mistä jotakin sanotaan, miten sanotaan eli miten taustaolettamuksia, sitoumuksia, perusteluja, erityisiä tulkintoja, käsitteitä ja teemoja otetaan esiin ja valikoidaan puolueellisessa kirjoittamisessa. Retorista luenta ohjelmatutkimukseen sovelsivat myös Kanerva (toim. 1991) ja Aarnio & Kanerva (toim. 1995). Pertti Jaatinen (1991, 47) eritteli tapoja, joilla ”kielenkäyttö muokkaa kohdealueensa poliittista todellisuutta ja asettaa rajoja sille, minkä ymmärretään olevan mahdollista 'ekologisessa' politiikassa”. Kyösti Pekonen (1991a) analysoi yhteisöllisyysretoriikkaa SDP:n vuoden 1987 periaateohjelmassa tarkastelemalla muun muassa luokkayhteiskuntaa ja yhteisöllisyyttä konnotoivaa sanastoa, puolueen toiminnan laatua ilmaisevia teosanoja, puolueen suhdetta historiaan ja yleisöön. Pekonen (1991b) on kuvaava esimerkki tarkastelun siirtymisestä tekstin ja teon suhteita pohjivaksi. Lasse Rautniemi (1991) tutki Vihreän Liiton ja Vasemmistoliiton vuosien 1990 ohjelman ja ohjelmakeskustelujen sisältämiä dualitalousmallien kehittelyjä. Ohjelmakeskustelut olivat ajalle epätyypillisesti aineistossa, koska ”ohjelmista käytävä keskustelu on usein tärkeämpää ja kiinnostavampaa kuin itse ohjelmat” (1991, 1). Tekstilingvistiikan otteiden soveltaminen on tarkentanut ohjelman käsitettä ja tehtävää (esim. Voßschmidt 1993; 1995)⁵.

Ohjelmat ovat melko suosittuja opinnäytetöiden aineistoja, joten ohjelma-aineiston käytöstä opinnäytetöissä voi koota seuraavia päätelmiä.

- Ohjelma-aineisto näytetään kokoavan edelleen kohdistuen tarkastelu johonkin politiikan lohkoon, esimerkiksi koulutuspoliittisiin, työsuojelupoliittisiin tai vaikka aluepoliittisiin kannanottoihin.
- Usein tavoitellaan mielenkiintoista perspektiiviä tutkimuskohteen kautta aineiston ylittävään ilmiöön. Tutkimuskohteen rajaus tehdään esimerkiksi jonkin käsitteen tai ”asiantilan” suhteen. Jos puolueen näkemyksestä tämän asiantilan suhteen halutaan saada mahdollisimman laaja käsitys, ei ole mielekäästä kohdistaa esimerkiksi aluepolitiikkaa eritellessään huomiotaan vain aluepoliittisiin ohjelmiin. Poliittisesti lukemisen mieli saavutetaan vakiintuneita kysymyksenasetteluja kyseenalaistamalla; etsimällä sitoumuksia sieltä, missä ne eivät ole alleviivaavasti ja ilmeisinä esillä.

- Aineistoon valitaan usein vakiintuneiden, suurten puolueiden ohjelmia ja periaatetasoisia ohjelmia erityisohjelmien tai vaaliohjelmien sijasta. Aineiston kokoaminen on työlästä varsinkin, jos halutaan käyttää hiukkaakin vanhempia ohjelmia.⁶ Ns. pienien puolueiden ohjelmat kertovat aikakauden poliittisesta ajattelu- ja puhetavoista ja pyrkimyksistä murtaa agendanasettelua. Ohjelmien laatijat eivät yleensä vielä tasapainoile ”oman väen” ja ulkopuolisten välillä. Heillä on päällimmäisenä tarve esittää vaihtoehtoja, jolloin teksti on periaatteessa avoin kärjistävälle, poliittisesti kiinnostaville ja muita puolueita haastaville kysymyksenasetteluille. Vakiintuneissa puolueissa laaja ja kompromissihakuinen kenttäkäsitteily muokkaa kysymyksenasetteluja, sanontoja, käsitevalintoja ja tyyliä.
- Pro graduissa ei juurikaan hyödynnetä vertailun mahdollistavia pitkiä ohjelma-aineistosarjoja tai kontekstia avaavaa oheisaineistoa.
- Tutkimusprosessit ovat toisinaan ”ylösalaisia”: tekijä on jo päättänyt tehdä ”ohjelmatutkimusta” eli käyttää ohjelmakirjallisuutta aineistonaan ennen kuin tutkimusongelma ja tutkimuskohde ovat selkeytyneet. Tällöin aineisto voi rajata tutkimusongelman ja -kohteen luovaa konstruointia.
- Ohjelma-aineistoa hyödyntävää ideologiatutkimusta on Borgin ja Heleiniuksen jälkeen jatkettu Suomessa vain pro gradu -tutkielmissa (mm. Erämetsä [1981], Hannu [1987], Härkönen [1989], Penttilä [1991]).

Ohjelma toimintatilanteena

Päämäärät liikkeessä -teoksessa (Aarnio 1998) tulkitsen puolueohjelmia toimintatilanteiksi. Ohjelman tulkitseminen toimintatilanteeksi lähtee, kuten 1980-luvun jälkeinen ohjelmatutkimus, argumentaatioteoreettisesta näkemyksestä kielestä kamppailun foorumina. Toimintatilanteen idea pyrkii lisäksi osoittamaan, että kamppailun ja valintojen, ”asiantilojen” politi-soinnin, hyväksymisen ja hylkäämisen jäljet ovat tunnistettavissa ennen kaikkea tekstin työstämisen aikaisen materiaalin poliittisen luennan avulla. Tutkimuksen ehkäpä keskeisin pyrkimys on havainnollistaa ohjelmatoiminnan kautta yleisemminkin poliittisesti toimimista ja tämän toiminnan ohjelmia:

- mitä tehdään ja millä tavoin toimitaan, kun toimitaan poliittisesti,
- millaisia taitoja poliittisesti ajattelemisen edellyttää,
- miten politiikan suunniteltavuuden tai ennakoimattomuuden ajattelutapojen hyväksyntä vaikuttaa poliittisen toiminnan tyyliin,

- millainen toiminta edesauttaa ilmiön poliittisuuden näkyvyyttä,
- mitkä tekijät jarruttavat moniäänisyyden ja vaihtoehtoisuuksien tuottamisen mahdollisuutta,
- miten käsitykset ajasta liittyvät politisointiin.

Kysymyksenasettelu kytkeytyy 1980-luvulla ohjelman käsitteessä tapahtuneeseen muutokseen kannanottoja sisältävästä tekstistä interaktiiviseksi prosessiksi. Vakiintuneissa puolueissa periaatteellinen ohjelma hyväksytään nykyään usein vuosia kestävästä järjestökäsittelyn päätteeksi, joten *ohjelmatyön aikana käydään valintoihin ja perusteluihin liittyvää poliittista kamppailua lukuisilla foorumeilla* mukaan lukien lehti- ja verkkokeskustelut, seminaarit, luonnoksen järjestökäsittely, koulutus- ja puhetilaisuudet. Ohjelmatoiminnan muutos liittyy valinnaisuuden ja politiikan ennakkoimattomuuden hyväksyntään, jolloin vakiintuneita sitoumuksia voidaan kyseenalaistaa ja tulkita uudelleen.

Tämä on johtanut siihen, että akateemis-elitistinen prosessi on pyritty korvaamaan laajemman osallistujajoukon vuorovaikutteisella kommunikaatiolla. Ohjelmajohto painottaa individualistisen pohdinnan, itsenäisten tulkintojen ja keskustelun osuutta ja pyrkii tarjoamaan ohjelmatyössä vastauksien sijasta ajattelun välineitä ja virikkeitä. *Ohjelman käsitteeseen liittyy konfliktitilanne, jossa kirjoittajat pyrkivät provosoimaan puolueväkeä keskusteluissa esittämiensä vetoomusten välityksellä.* Osallistujalle jätetään tilaa poliittiselle ajattelulle ja tulkinnoille. Pohdintoissa kannustetaan irrouttumaan arkiajattelusta ja hahmottamaan kysymysten taustoja ja perusteita. Tavoitteena on, että prosessin avulla päädyttäisiin ohjelmankirjoittajien tarjoamaan tulkintaan.

Ohjelmakeskustelu voi antaa viitteitä tärkeäksi, mutta ongelmalliseksi arvioiduista teemoista. Ohjelmatyön keskeinen merkitys liittyy odotusten rakentamiseen. *Pyritään muodostamaan tulkinta todellisuudesta.* Ohjelmatyössä keskeiset henkilöt hakevat ensin tärkeiksi arvioituja kysymyksiä ja pohtivat sitten asiantilojen keskinäisiä suhteita. Agendan avautumiseen liittyy myös puolueen tarve kuunnella aiempaa herkemmin puolueen ulkopuolisia, muiden foorumien ajankohtaisia keskusteluja sekä tutustuminen muilla foorumeilla tuotettuun kirjallisuuteen. Ohjelmakeskustelua käytetään välineenä testattaessa näkemyksiä, valmisteltaessa ja valmennettaessa kenttää mahdollisiin ratkaisuihin. Puoluejäsenistölle *voidaan esitellä uusi 'asia' ohjelmakeskustelussa.* Se on ennen kaikkea kysymys, josta keskuste-

lemista on lykätty tai jonka arvioidaan ajankohtaistuvan lähitulevaisuudessa. Yhtä lailla ohjelmaprosessissa *testataan uusien ideoiden vastaanottoa*. Kun puoluejäsenistölle tarjotaan keskusteltavaksi ja omaksuttavaksi jokin kysymys, samalla jäsenistölle tarjoutuu mahdollisuus antaa siitä palautetta. *Ohjelmajohto hakee prosessin aikana kentältä ideoita, vallitsevia ajattelutapoja, kysymysten tärkeysjärjestyksiä ja huolenaiheita.*

Aineistoa, jolla interaktiivista prosessia tuotetaan, on esimerkiksi ohjelmaryhmien materiaali sekä koulutus- että lehtimateriaali. Ohjelmaryhmän materiaali muodostuu esityslistoista ja pöytäkirjoista sekä ohjelmatyön taustamateriaaleista, selvityksistä ja kehittämismuistioista. Ne voivat kertoa esimerkiksi ulkopuolisten tahojen osallistumisesta keskusteluun, keskustelun esityslistaan liittyneistä valinnoista (mistä keskustellaan, mikä jätetään ulkopuolelle) ja ennen kaikkea erilaisista ja vaihtoehtoisista perusteluista. Koulutusmateriaalin tarkoituksena on virittää ja provosoida mutta ennen kaikkea ohjata teema-, tulkinta- ja perusteluvalintoineen ohjelman käsittelyä.

Ohjelmakoulutuksen suunnittelumateriaali kertoo koulutukselle asetuista tavoitteista, kohderyhmistä ja sisällöistä. Kenttäkäsittelyä pyritään virittämään ohjelmaan orientoivilla lehtikirjoituksilla, kun piirit ja järjestöt laativat lausuntoja. Tässä materiaaleissa on mielenkiintoista ohjelmalliset linjaukset, kysymykset siitä mitä halutaan korostaa tai mistä vaieta. Lehtimateriaalissa on viitteitä myös keskustelun syvyydestä: joihinkin aiheisiin osallistujien haluttaisiin vain tutustuvan, kun taas toisia aiheita toivottaisiin syvällisesti pohdittavan. Oman kokonaisuutensa keskustelussa muodostavat ohjelmasta annetut luonnoksen kenttäpalautteet. Prosessin päätös vaiheen aikaisia keskusteluja on dokumentoitu puoluekokouspuheenvuoroina, jotka päättävät valintoja sisältäneen kamppailun. Niissä legitimoidaan ohjelmaa ja sitoutetaan osallistujia ohjelmatekstiin. Puheenvuoroissa viitataan usein ohjelmatyön aikaisiin kiistoihin ja selitetään käsitteitä sekä niihin liittyneitä valintoja ja rajauksia.

Politologisesti mielenkiintoista olisi tarkastella innovaatioiden esittelemistä, perustelemista ja niiden vastaanottoa ohjelmakeskustelussa sekä laajentaa tätä analyysia puolueiden käsityksiin politiikan alueesta ja kohteista. Myös tietyn teeman tai debatin seuranta eri puolueiden ohjelmakeskusteluissa yhdistettynä muihin samaa keskustelua käyviin foorumeihin, toisi aiempaa monivivahteisemmin esiin puolueiden ajattelu- ja puhetapoja.

Tulkitsen lopullisen ohjelmatekstin keskustelujen, pohdintojen ja puolueen sisäisten kamppailujen perusteella kirjatuksi kompromissiksi ja

kiteytymäksi. Ohjelmatyössä syntynyt materiaali ja käytyjen keskustelujen tuntemus täydentävät ratkaisevasti lopullista ohjelmaa ja sen poliittista luentaa. Ne auttavat niiden teemojen, valintojen ja perusteluiden jäljille, joissa jonkin ilmiön poliittisuus näyttäytyy. Taustoiava materiaali kertoo muun muassa

- mistä puhuttiin
- mistä oli tarve käynnistää keskustelu
- mistä näkökulmista ja vaihtoehdoista kompromisseja on alettu muotoilla
- mitä ohjelmaprosessissa esillä olleista asiantiloista on lopulta hylätty tai jätetty pois
- ketä, mitä tahoja ja millaisia puolueen ulkopuolisia näkemyksiä prosessin aikana on kuultu
- prosessin aikaisista perusteluista, rajauksista ja taustaoletuksista sekä käsityksistä ja kiistoista, joista osa siirtyy kirjoitetun kielen piiriin ja lopulta pieni osa kirjautuu hyväksyttävään tekstiin

Erilaiset vaihtoehtoisuudet saadaan syvemmin esille ja oheismateriaali antaa tutkijalle selkeän taustan, jota vasten tehdä päätelmiä. Prosessin analyysin tavoitteena on selvittää mitä uutta pyritään tuottamaan, miksi ja miten se tehdään: kysymys on puheaktin pointista eli siitä kuinka puheakti pyrkii ylittämään vakiintuneen konvention (ks. tarkemmin Skinner 1988). Tekstin intentiot voi saada näkyviin siinä dialogissa, jota ohjelman laadinnan aikaan on käyty, vaikka intentio olisikin lopullisessa tekstissä näkymättömissä. *Ohjelman laadinta ja laajempi tilanteen analyysi, muodostavat siten ohjelmatutkimuksen näkökulmasta mielekkään ja ratkaisevan kokonaisuuden, joka voi toimia väylänä ilmiön poliittisuuden tunnistamisessa.* Yhdistelemällä tekstiaineistoja ja täydentämällä niitä esimerkiksi haastatteluilta voidaan politologisessa tekstintulkinnassa saavuttaa väline kontekstin luomiseksi ja näin debattien solmukohtien, poliittisten valintojen avaamiseksi.

Toimintatilanteen idean sovellettavuus

Lopuksi arvioin lyhyesti prosessin analyysin yleistä sovellettavuutta debattien politologisesti mielenkiintoisten solmukohtien tunnistamisessa. Ensimmäisen esimerkin otan kuntasektorilta talousarvioprosessista. Kun kunnanval-

tuusto kokoontuu päättämään seuraavan vuoden talousarviosta, pohjustava ja varsinaisia vaihtoehtoisia toimintamalleja pohtinut keskustelu ja kamppailu on jo loppusuoralla. Valtuustosalissa kuullaan ryhmäpuheenvuoroja ja yksittäisiä, usein irrallisia, kannanottoja. Asioiden tärkeysjärjestyksistä, perusteluista ja päätöksiä koskevasta tiedon politiikasta voi saada viitteitä eri foorumeilla käydyistä edeltäneistä keskustelusta esimerkiksi erilaisista valtuustoseminaareista, ryhmäkokouksista ja ryhmien välisistä neuvotteluista. Talousarviota laadittaessa myös viranhaltijat käyvät keskinäisen, ei niin julkisen kamppailunsa. Viranhaltijoiden keskinäisen sekä luottamusmiesten ja viranhaltijoiden välisen poliittisen kamppailun todentamisen parhain väline lienee haastattelu. Mielenkiintoiseksi nousee poliittisen kulttuurin ymmärtämisen kannalta kysymys siitä, miten ja millaiseen tietoon ja informaatioon suunnittelussa ja päätöksenteon eri vaiheissa nojataan. Keskustelun ja koko prosessin seuraamisen avulla voidaan yrittää selvittää ketkä tahi mitkä tahot ovat tuottamassa päätöksenteon ehtoja ja rajoja sekä miten erilaisia mahdollisuuksia tai vaihtoehtoisuuksia tuodaan esiin, manifestoidaan ja tullaan hylänneeksi – miten kuntapäätäjät, eri järjestöt ja virkamiehet vaikuttavat ja vaikuttavat prosessissa.

Niin ikään paikallistason päätöksentekoon liittyy kunnissa 1990-luvun alkupuolella käyty keskustelu koulujen lakkauttamisista ja yhdistämisistä. Tilanteet aktivoivat kuntalaiset debattiin esimerkiksi paikallisissa kokouksissa, vetoomuksien välityksellä, lehtifoorumeilla ja yhteydenotoissa kuntapäätäjiin. Toisaalta virallinen päätöksentekojärjestelmä joutui vastaamaan, perustelemaan ja avaamaan päätöksenteon tiedonpoliittisia taustoja. Paikallisten tapahtumien taustalla vaikutti lakkautuskeskustelujen yleisyyden vuoksi myös valtakunnallinen debatti perusteluineen.

Molemmissa paikallistason esimerkeissä toimintatilanteen ja keskustelun kokonaisvaltainen erittely antaa mahdollisuuden arvioida poliittisen kulttuurin laatua, esimerkiksi paikallisen osallistumisen eri muotojen ja tyylien sekä argumentaation vaikuttavuutta kyseessä olevassa tilanteessa, mutta myös vastaisen samantyyppisen tilanteen yhteydessä.

Myös lainsäädäntötyö on tyyppinen poliittisen toimimisen tilanne ja siten kamppailufoorumi. Lain hyväksymistä on edeltänyt usein monivuotinen keskustelu eri foorumeilla. Äskettäin on keskusteltu samaa sukupuolta olevien parisuhteen laillistamisen ja adoption oikeudesta. Lukuisilla foorumeilla käyty keskustelu tuo hyvin esiin poliittisessa kulttuurissa vallitsevia mahdollisen rajoja. Monet muutosta vastustaneet päätäjätahot esiintyivät

puoluekokouksissa, joissa argumentaatio oli hyvin tunnepitoista. Lehtikeskustelu oli moninaisempaa, ja lehtifoorumi oli tärkeä kanava muun muassa järjestöväelle. Lainsäädäntöprosessissa valiokunta kuuli asiantuntijoihkeen arvioimia tahoja, jolloin käsiteltävään teemaan muodostui jälleen uusi argumentaatiotaso ja foorumi. Eduskuntakäsittely toi mukaan kansanedustajat ja heidän sidosryhmänsä.

Kaikille näille esimerkeille on yhteistä se, että päätöksen tuottava prosessi on monitasoinen ja siihen osallistuu poliittisia toimijoita eri foorumeilla. Prosessissa on erilaisia vaiheita ja ne vaikuttavat seuraaviin vaiheisiin. Keskustelu kokonaisuudessaan sisältää kirjon tietyille ajalle tyypillisistä tavoista perustella, valita ja jäsenellä käsiteltävää poliittista teemaa. Tavoittaakseen näitä konventioita poliittinen luenta herkistyy toimintatilanteen osatekijöille.

Viitteet

- ¹ Vuonna 1906 ilmestyi Suomen ensimmäinen puolueohjelmakokoelma *Puolueohjelmia*. Sen esipuhe avaa julkaisun motiiveja. Suomalaisen Puolueen Valtuuskunta kokosi jäseniensä, puolueen sanomalehtien sekä toimihenkilöiden ym. käytettäväksi ja toiminnan helpottamiseksi sekä yleiskatsaukseksi puolueiden ja yhteiskunnallisten ajatus- ja toimintaryhmien ohjelmat. Jo seuraavana vuonna ilmestyi vihkosien uudistettu painos *Puolueohjelmia* (1907), koska ”eräiden puolueiden ohjelmat olivat melkoisesti muuttuneet” ja koska edellisvuonna ei joku ”silloin vielä olematon ryhmä esiintynyt omalla nimellä”. Vihkosta oli myös poistettu ohjelmia, koska ”niitä kannattavat ryhmät eivät nykyisessä vaalitaistelussa esiinny itsenäisinä” (mt., esipuhe).
- ² Edistysseurojen Kustannus Oy julkaisi vuonna 1922 ohjelmakokoelman *Suomen Puolueet*, jossa esiteltiin seitsemän puolueen historia, ohjelmat, järjestöt, lehdistö ja kirjallisuus. Teoksessa ei ole saatesanoja tai esipuhetta, mutta kansiteksti kertoo sen olevan ”asiantuntijain avulla toimitettu käytännöllinen käsikirja”.
- ³ Ohjelmia kohtaan tänä aikana tunnetusta yleisestäkin kiinnostuksesta ja ohjelman aseman muutoksesta kertoo osaltaan se, että puolueiden ulkopuoliset kustantajat alkoivat julkaista ohjelmakokoelmia. Borg totesi Suomen puolueet ja puolueohjelmat 1880–1964 esipuheessa, että edeltäjistään poiketen ”teos ei palvele minkään yksityisen puolueen jäseniä, sen paremmin kuin yleensäkin vain poliittisia puolueita, vaan se on tarkoitettu kaikille yhteiskunnallisista kysymyksistä ja politiikasta kiinnostuneille henkilöille.” (1965a, V) Esipuhe antaa myös viitteitä ohjelmatekstin luennasta, ohjelman kontekstista sekä ohjelman ja ”käytännön politiikan” suhteiden ymmärtämisestä tänä aikakautena tutkimuk-

sen foorumilla. Se totesi, että ohjelmakokoelmassa on tarkoituksenmukaista olla myös ”ohjelmien historialliset puitteet” ja ”puolueoloja kuvaavia asiatietoja”. Ohjelmat tarjoavat ”hyvän yleiskuvan puolueiden toimintatavoitteista, tärkeimmistä menettelytavoista sekä aatteellisesta perustasta, johon puolueet ilmoittavat toimintansa rakentuvan.” (mt., VI-VII) *Puolueiden ohjelmat 1970* -teoksen saatesanoissa Borg toteaa julkaisemisen motiiveista, että varsinkin vaalien alla kiinnostus ohjelmia kohtaan oli lisääntynyt mutta ohjelmien saatavuus edelleen heikko. Kokoelman kaupalliseen kysyntään hän viittaa todetessaan Tammen agentin yllyttäneen ja pakottaneen tekijän työhön. (1970, 7)

- ⁴ Borgin toimittamien puolueohjelmakokoelmien jälkeen seuraava kokoelma julkaistiin vuonna 1995 Eeva Aarnion ja Kari Palosen toimittamana nimellä *Puolueiden periaateohjelmat 1995*. Sen esipuheessa 1980-luvun jälkipuoliskolla elpynyt ohjelmatutkimus liitettiin muuttuneeseen käsitykseen puolueohjelmista: ”puolueohjelmia ei enää tarkastella kokoelmana kannanottoja vaan pikemminkin teksteinä, poliittisen kirjallisuuden lajityyppinä” (mt., 1).
- ⁵ Ohjelmatutkimus lingvistiksestä näkökulmasta on ollut vahvaa erityisesti Saksassa 1980-luvulta alkaen. Katso semantiikan menetelmin toteutetusta ohjelmatutkimuksesta Opp de Hipt (1987) ja tekstilingvistiikan näkökulmasta Klein toim. (1989) ja siinä etenkin Hermansin artikkeli ohjelmakielen argumentaatiosta. Myös Dörner (1993) tarkastelee temaattisten valintojen sijasta ohjelmien semantiikkaa ja symboliikkaa.
- ⁶ Oikeusministeriön puoluearkisterissä on ajantasaista tietoa rekisteröidyistä puolueista. Jyväskylän yliopiston Poliittisen retoriikan instituutilla on digitalisoituna laaja kokoelma periaate- ja erillisohjelmia 1880-luvulta lähtien. Puolueissa tallentaminen on systematisoitumassa. Ohjelmamateriaalia on arkistoitu Kansallisarkistoon. Työväen Arkisto, Kansan Arkisto, Porvarillisen Työn Arkisto, Keskustan ja Maaseudun Arkisto sekä Svenska centralarkivet ovat puolueiden omia arkistoja. Paikallisia ohjelmia voi tiedustella Maakunta-arkistoista. Varhaisinta ohjelmallista materiaalia voi etsiä puoluelehdistä, erityisesti ensimmäisistä numeroista. Viitteitä löytää lisäksi puolueen tai sen alueellisten yksikköjen, kuten piirien, vuosikirjoista tai puoluekokousasiakirjoista kuin myös puolueiden arkistojen ja kirjastojen toimittamista tilasto- ja taustatietojulkaisuista (esim. Punnonen & Pirilä 1987), aineistojulkaisuista kuten Suomen poliittisten puolueiden julkaisuja filmikorteilla (1880–1944) (1994) ja puolueiden historiikeista (esim. Saukkonen, Rihtniemi & Korjus 1968; Vanhanen 1995). Edelleen tutkimuksien liitteenä voi olla harvemmin julkaistuja ohjelmia (esim. Ekberg 1991). Vastaavasti on kansainvälisten ohjelmien kokoelmia (esim. Ahlsén et al 1972; Johnson toim. 1978; Treue toim. 1961) sekä digitalisoituja kokoelmia.

Lähteet

- Aarnio, E. (1998): *Päämäärät liikkeessä. Puolueohjelmien kirjoittamisen muuttuvat merkitykset Suomessa 1950-luvulta 1990-luvulle*. SoPhi 30. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Aarnio, E. & J. Kanerva (toim.) (1995): *Puolueohjelmatutkimuksen nykysuunnat*. Jyväskylän yliopisto. Valtio-opin laitos. Julkaisuja Publications 69.
- Aarnio, E. & K. Palonen (toim.) (1995): *Puolueiden periaateohjelmat 1995*. Jyväskylän yliopisto. Valtio-opin laitos. Julkaisuja Publications 68.
- Ahlsén, B., Biureborgh, L., Dahlberg L., Johnsson U. & A. Renning (toim.) (1972): *Från Palm till Palme. Den svenska socialdemokratins program 1882-1960*. Stockholm: Rabén & Sjögren.
- Borg, O. (1964): *Suomen puolueideologiat*. Vammala: WSOY.
- Borg, O. (1965a): *Suomen puolueet ja puolueohjelmat 1880–1964*. Porvoo: WSOY.
- Borg, O. (1965b): *Ideologian sisältö ja rakenne*. Helsingin yliopiston yleisen valtio-opin laitoksen tutkimuksia. No 6.
- Borg, O. (1970): *Puolueiden ohjelmat 1970*. Helsinki: Tammi.
- Borg, O. (1995): Ohjelmatutkimuksen ja ohjelmakirjoituksen perinteestä ja muutoksesta. Teoksessa E. Aarnio & J. Kanerva (toim.): *Puolueohjelmatutkimuksen nykysuunnat*. Jyväskylän yliopisto. Valtio-opin laitos. Julkaisuja Publications 69, 4–23.
- Hannu, J. (1987): *Periaateohjelma ja vaalikampanja: neljän suuren puolueen ideologinen profiili eduskuntavaaleissa 1966-1983*. Turun yliopisto. Pro gradu.
- Helenius, R. (1969): *The Profile of Party Ideologies*. Helsinki: KK:n kirjapaino.
- Helenius, R. (1972): *Suuret ismit 1970-luvun politiikassa*. Helsinki: Kyrriiri Oy.
- Hermanns, F. (1989): Deontische Tautologien. Ein linguistischer Beitrag zur Interpretation des Godesberger Programms (1959) der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Teoksessa J. Klein (toim.): *Politische Semantik. Beiträge zur politischen Sprachverwendung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 69–152.
- Härkönen, J. (1989): *Suomen liberaalipuolueiden muuttuminen toisen maailmansodan jälkeen*. Turun yliopisto. Pro gradu.
- Dörner, A. (1993): Parteiprogramme als komplexe Zeichen. Teoksessa T. Kaakuriniemi & K. Palonen (toim.): *Sprache, Denken und Kultur des Politischen*. Jyväskylän yliopisto. Valtio-opin laitos. Studia Politica Jyväskylälänsia. Julkaisuja Publications 5, 81–102.
- Ekberg, H. (1991): *Führerns trogna följeslagare - den finländska nazismen 1932-1944*. Helsinki: Schildts.
- Erämetsä, R. (1981): *Ruotsalaisen kansanpuolueen (Svenska folkpartiet) ideologia ja sen muuttuminen toisen maailmansodan jälkeen*. Turun yliopisto. Pro gradu.
- Jaatinen, P. (1991): Poliittisten puolueiden 'vihertyminen'. Teoksessa J. Kanerva (toim.): *Suomalaisten puolueohjelmien retoriikasta*. Jyväskylän yliopisto. Valtio-opin laitos. Julkaisuja Publications 63, 42–55.

- Johnson, D. B. (toim.) (1978): *National party platforms (I 1840–1956; II 1960–1976)*. Urbana.
- Kanerva, J. (toim.) 1991: *Suomalaisten puolueohjelmien retoriikasta*. Jyväskylän yliopisto. Valtio-opin laitos. Julkaisuja Publications 63.
- Klein, J. (toim.) (1989): *Politische Semantik. Beiträge zur politischen Sprachverwendung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Opp de Hipt, M. (1987): *Denkbilder in der Politik. Der Staat in der Sprache von CDU und SPD*. Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Forschung, 102. Opladen: Westdetscher Verlag.
- Palonen, K. (1992): Puolueohjelmien retorista luennasta. *Politiikka* 34:4, 370–374.
- Palonen, K. (1993): Das Parteiprogramm als ein rhetorischer Spielraum des Politischen. Teoksessa T. Kaakkuriniemi & K. Palonen (toim.): *Sprache, Denken und Kultur des Politischen*. Jyväskylän yliopisto. Valtio-opin laitos. Studia Politica Jyväskyläensia. Julkaisuja Publications 5, 103–125.
- Palonen, K. (1995): Poliittiset kielet ja käsitteet ohjelmateksteissä. Teoksessa E. Aarnio & J. Kanerva (toim.): *Puolueohjelmatutkimuksen nykyuunnat*. Jyväskylän yliopisto. Valtio-opin laitos. Julkaisuja Publications 69, 24–35.
- Pekonen, K. (1991a): *Symbolinen modernissa politiikassa*. Jyväskylän yliopisto. Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja, julkaisu 25.
- Pekonen, K. (1991b): Puolueohjelmien tutkimuksen muuttuminen. Teoksessa J. Kanerva (toim.): *Suomalaisten puolueohjelmien retoriikasta*. Jyväskylän yliopisto. Valtio-opin laitos. Julkaisuja Publications 63, 17–21.
- Penttilä, A. (1991): *Norjalaisen edistyspuolueen ideologia uusliberalistisen hyvinvointivaltioikäsitteksen ilmentymänä*. Tampereen yliopisto. Poliitiikan tutkimuksen laitos. Pro gradu.
- Perelman, C. (1982): *The Realm of Rhetoric*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Perelman, C. & L. Olbrechts-Tyteca (1971): *The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Punnonen, O. & P. Pirilä (1987): *Maalaisliitto-keskustapuolue 1906–1986*. Helsinki. Keskustan ja maaseudun arkiston julkaisu 1/1986.
- Puolue-ohjelmia* (1906): Helsinki: Suomalaisen Puolueen Valtuuskunta.
- Puolueohjelmia* (1907): Helsinki: Suomalaisen Puolueen Valtuuskunta.
- Rautniemi, L. (1991): *Duaalitalousmallit puna-vihreän ohjelmakirjoituksen taustana*. Tampereen yliopisto. Poliitiikan tutkimuksen laitos. Tutkimuksia 112.
- Saukkonen, J., Rihtniemi, J. & J. Korjus (toim.) (1968). *Kokoomus eilen ja tänään*. Helsinki: Kansallinen Kokoomus.
- Skinner, Q. (1988): Social meaning and the explanation of social action. Teoksessa J. Tully (toim.): *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*. Polity Press, 79–96.

- Suomen Puolueet* (1922): Helsinki: Edistysseurojen Kustannus Oy.
- Suomen poliittisten puolueiden julkaisuja filmikorteilla (1880–944)* (1994). Helsinki: Helsingin yliopiston kirjasto.
- Treue, W. (toim.) (1961): *Deutsche Parteiprogramme 1861–1961*. Berlin.
- Vanhanen, T. (1995): *Vibreä nuoriso 50 vuotta keskustanuorten toimintaa (1945–1995)*. Jyväskylä: Nuoren Keskustan Liitto r.y.
- Voßschmidt, L. (1993): Verfassungsdiskussion und Wiedervereinigung in Deutschland. Teoksessa T. Kaakkuriniemi & K. Palonen (toim.): *Sprache, Denken und Kultur des Politischen*. Jyväskylän yliopisto. Valtio-opin laitos. *Studia Politica Jyväskyläensia*. Julkaisuja Publications 5, 59–78.
- Voßschmidt, L. (1995): Tekstilingvistiikan näkökulmia puolueohjelmien tutkimukseen. Teoksessa E. Aarnio & J. Kanerva (toim.): *Puolueohjelmatutkimuksen nykysuunnat*. Jyväskylän yliopisto. Valtio-opin laitos. Julkaisuja Publications 69, 74–83.

Metsoja, peikkoja ja vampyyreja

Poliittinen kulttuuri ja stereotypiat

Heino Nyyssönen

Peter Englund kirjoittaa kirjassaan *Suuren sodan vuodet* (Ofredsår) epävarmuuden ajasta 1600-luvulla. Vaikka Ruotsin talonpoikien ajatusmaailma oli suurimmalta osaltaan protestanttinen, siihen sisältyi myös katolisia ja suorastaan esikristillisiä piirteitä:

”Vaikka kirkko – olipa se luterilainen, kalvinistinen tai katolinen – asetti tiukat rajat sille mitä julkisesti ja päivänvalossa saattoi rangaistuksetta sanoa, ihmiset kaikesta päätellen ottivat suuria vapauksia ollessaan kahden kesken. Kuten aina, ihmiset seuloivat tarkoin ylhäältä tulleet viestit, hylkäsivät jotakin, hyväksyivät muun, ja kokosivat kaiken uusiksi, odottamattomiksi kuvitelmien ja ajatusten järjestelmiksi. Moninaisuus oli suunnaton. Ruotsin talonpoikien ajatusmaailma oli tähän aikaan suurimmalta osaltaan protestanttinen, totta kai, mutta se oli osin katolinen – neitsyt Mariaa rukoiltiin kernaasti apuun – ja osittain suorastaan esikristillinen: hämääriä uhririttejä oli yllin kyllin, hautalahjoja ja kunnioitettavaa puhetta aaseista, lohikäärmeistä ja peikoista.” (Englund 1996, 102–103).

Vaikka esimerkki on niinkin kaukaa kuin 1600-luvulta, artikkelissa tutkitaan varsinaisesti nykyistä poliittisen kulttuurin käsitettä, sitä miten ihmiset kielellisesti jäsentävät jossakin tietyissä kulttuurissa – ajassa ja tilassa – käsityksiään politiikasta. Paitsi että edellisessä esimerkissä on kysymys myös mentaa-

listen muutosten hitaudesta, niin oletan ajattelun toteutuvan myös erilaisten yksinkertaistuksien, stereotyyppien sekä ympäristön tapojen, poliittisen kulttuurien välityksellä. Vaikka erilaiset ulkoiset ärsykkeet kuten koulu, tiedotusvälineet, koti jne. vaikuttavat kansalaisten poliittiseen ajatteluun, ne eivät edellisen esimerkin tavoin sellaisenaan vaihdu jonkinlaisesta ”inputista outputiksi” vaan voivat muuttua tai yhdistyä radikaalistikin uudelleen.

Artikkelin teesinä on se, että erilaiset stereotyyppit kuuluvat olennaisena osana poliittiseen kulttuuriin. Harvemmin muistetaan nimittäin, että stereotyyppiä voi olla luonteeltaan myös neutraali tai positiivinen vaikutelma. Ihmiset ajattelevat politiikasta eri tavoin eri kulttuureissa, mikä perustuu erilaisiin historiallisiin kokemuksiin ja stereotyyppisiin kuviin maailmasta. Kun oletan myös poliittisen toiminnan sykleihin tapahtuvan reagoinnin nopeutuneen, tämä johtaa pikemminkin stereotyyppisen kuin analyttisen kommentoinnin yleistymiseen.

Aluksi tarkastelen yrityksiä määritellä poliittisen kulttuurin ja stereotyyppien käsitteitä sekä alan tärkeimpiä klassikoita. Lisäksi yhdistän poliittisen kulttuurin kokemuksen käsitteeseen, erilaisten yhteisöjen representaatioon sekä uusien teknologioiden tuomaan ajan ja erilliseen ajallistumisen haasteeseen. Käyn myös läpi rationaalisen valinnan teoreetikoiden yritystä upottaa koko käsite Tšekin ja Slovakian esimerkkien perusteella. Lopuksi empiirisessä osassa tarkastelen joitakin Suomen ja Unkarin poliittisen kulttuurin erityispiirteitä.

Laajemmin poliittisen kulttuurin käsitettä on sovellettu esimerkiksi vuonna 2001 tehdyssä pääasiassa entisiä sosialistimaita koskeneessa kyselytutkimuksessa, jossa tutkittiin kansalaisten sitoutumista parlamentaariseen demokratiaan sekä demokratian mahdollisuuksia ratkaista maiden poliittisia ongelmia. Vaikka Venäjällä vain noin kolmannes vastaajista uskoi demokratiaan ratkaisuna, transformaation kärkimaihin kuuluvissa Sloveniassa ja Unkarissakin jopa noin puolet kyselyyn vastanneista oli sitä mieltä, ettei maiden asioita voi ratkaista demokratian keinoin (Népszertlen... 2001).¹

Poliittisen kulttuurin kannalta on lisäksi näyttänyt siltä, etteivät kulttuuriset selitystavat ole suinkaan kuolleet, vaan esimerkiksi kommunistivallan romahtaminen ja nationalismikeskustelu ovat antaneet niille lisävoimaa, samoin juuri keskustelu joukkotiedotusvälineiden vaikutuksesta sekä post-moderniin liittyvät viitteet (Street 1993, 96). Voiko silti epämääräiselläkin poliittisen kulttuurin käsitteellä olla vielä jotakin annettavaa näiden ilmiöiden tutkimisessa?

Poliittisen kulttuurin käsite on joka tapauksessa hyvin ongelmallinen jopa itse käsitteen tutkijoidenkin mielestä. Nähdäkseni kysymystä voidaan kuitenkin laajentaa uudelle vuosituhannele: miksi 1990-luvun alun parlamentaarisen demokratian voittokulku esimerkiksi entisessä Itä-Euroopassa ei ole luonut tasaista hyvinvointia tai miksi entisen Varsovan liiton maiden siirtymäkauden erot ovat olleet huomattavia. Miksi demokratiaan olennaisesti kuuluva kansalaisyhteiskunta on jäänyt toisarvoiseksi tai missä määrin esimerkiksi edellisen mielipidetutkimuksen käsitykset demokratiasta perustuvat nekin stereotyyppisiin käsityksiin politiikasta?

Yrityksiä käsitteiden määrittelemiseksi

Sanalla stereotypia on ollut luonteeltaan negatiivinen varaus. Harvemmin muistetaan, että stereotypia voi olla myös luonteeltaan neutraali tai positiivinen vaikutelma. (Wandycz 1995, 5). Etymologialtaan sana muodostuu kreikan kiinteyttä tarkoittavasta sanasta *stereos* sekä imagoon tai vaikutelmaan viittaavasta osasta *tupos*. Kyseessä ovat kiinteät vaikutelmat, jotka istuvat sitkeässä ihmisten mielissä ja perustuvat erilaisiin mutta eivät välttämättä negatiivisiin ennakkokäsityksiin.

Poliittinen kulttuuri on John Streetin (1993) mukaan kuin tuttu huonekalu: kaikilla on epämääräinen käsitys sen olemassaolosta, mutta harvat tulevat kysyneeksi, miten se on sinne joutunut (Street 1993, 95). Streetin mainitsemassa tuttuudessa on jotakin lähes käsin kosketeltavaa: kun esimerkiksi ulkomailla näkee Suomi-nimisen yhteisön edustajia, heidät usein jo kieltä kuulematta tunnistaa kaukaa, he ovat ”niin suomalaisia”. Kysymyksessä on jotakin suorastaan stereotyyppistä, jotakin hyvin tuttua, mutta onko meillä sanoja käsitteellistämään tätä ilmiötä?

Poliittinen kulttuuri oli välillisesti esillä jo Platonilla ja Aristoteleella, sillä itse asiassa se oli lähellä klassista kreikkalaista käsitystä poliksesta ja ihmisestä ”poliittisena eläimenä” (Robertson 1993, 60). Varsinaisesti kuitenkin Herder viittasi ensimmäisen kerran termiin poliittinen kulttuuri. Epämääräisesti se on esillä myös Alexis de Tocquevillen klassikossa *Democracy in America* ja löytyy myös 1800-luvun historiankirjoituksesta sekä esimerkiksi Leniniltä 1920. Sidney ja Beatrice Webb käyttivät käsitettä 1930-luvulla, kun he kuvasivat poliittista mediaa ja kasvatusta Neuvostoliitossa (Brown 1979, 2; Street 1993, 95). Vaikutteita tuli myös Weberin ja Parsonsin sosiologiasta, sosiaalipsykologiasta ja kulttuuriantropologiasta.

Varsinainen poliittisen kulttuurin käsitteen nousu toteutui kuitenkin

Yhdysvalloista nousseen behavioralismin vallankumouksen myötä (Robertson 1993, 382). Keskustelun aloittajana voi pitää Gabriel Almondin ja Sydney Verban kirjaa *Civic Culture*, joka ilmestyi vuonna 1963. Päinvastoin kuin usein luullaan kirjassa poliittinen kulttuuri oletettiin erääksi poliittisen järjestelmän aspektiksi, jonka myös arvioitiin vaihtelevan eri maissa.

Karkeasti ottaen poliittisen kulttuurin määritelmät ovat vaihdelleet kahden pääteeman välillä: subjektiivinen suhtautuminen poliittiseen järjestelmään ja toisaalta behavioralistien suosima julkinen poliittinen käyttäytyminen. Tällöin kysymys on ollut suppeammista ja laajemmista määritelmistä kuten seuraavista asenteita, uskomuksia ja arvoja koskevista kohdista käy ilmi (kaikki seur. sit. *Political Culture...* 1985, 2-3):

”totality of ideas and attitudes towards authority, discipline, governmental responsibilities and entitlements, and associated patterns of cultural transmission such as the education system and family life” (Robertson 1993, 382).

”empirical beliefs about expressive political symbols and values and other orientations of the members of the society toward political objects” (Huntington & Dominiquez).

”the configuration of values, symbols and attitudinal and behavioral patterns underlying the politics of a society” (David W. Paul).

Lisäksi Stephen White on määritellyt poliittisen kulttuurin ”as the attitudinal and behavioral matrix which the political system is located”. Robert C. Tucker puolestaan kirjoittaa ”cultural approach to politics” (sit. *Political Culture...* 1985, 2–3).

John Street (1993) on tiivistänyt keskustelun kolmeksi erilaiseksi suuntaukseksi: Historiallisen ”materialistin” mielestä poliittinen kulttuuri on pelkkä kuorrutus, joka ”saving it only to ice the class-structured cake”. ”Idealistille” se on keskeinen käsite, joka enemmän tai vähemmän määrää poliittista toimintaa. Olemassa on myös kolmas mahdollinen lähestymistapa, jota voi tulkita lähinnä tulkinnalliseksi (vrt. Welch 1993). Tällöin käsite viittaakin eräänlaiseen imagoiden, symbolien, myyttien ja perinteiden varastoon, joiden avulla ihmiset selviytyvät omista tilanteistaan ja joiden avulla kulttuuria tulkitaan. Kulttuuria voidaan tällöin tarkastella erilaisina

arvoina ja uskomuksina, jotka ”otetaan annettuina” tai jotka antavat merkityksiä politiikalle (vrt. esim. Street 1993, 96, 101–102).

Voidaan myös tyytyä pitämään poliittista kulttuuria vain jonkinlaisena käsitteellisenä sateenvarjona (vrt. Lane 1992, 362). Sen alla voi tutkia monenlaisia ”jänniä juttuja” eikä pelkästään tyytyä kysymään ”mitä mieltä olette politiikasta”. Poliitiikkaan liittyvät (ennakko)käsitteet tai stereotyyppiset asenteet ovat usein olennaisempia kuin jotkut yhteisesti sovitut poliittisen kulttuurin määritelmät. Yhdessä erilaisten odotusten kanssa ne voivat olla huomattavan poliittisia ja vaikuttaa tekeillä oleviin ratkaisuihin.

Miten olisi esimerkiksi suhtauduttava presidentti Mauno Koiviston (1995, 545) muistelmissaan mainitsemaan käsitykseen, jonka mukaan Belgiasta etelään sijaitsevilla EY-maissa suomalaisten sanottiin olevan tai heidät tunnettiin ”englantia puhuvina saksalaisina”? Ainakin EU-keskusteluissa yksinkertaistukset ruotsalaisista, saksalaisista jne. ovat jääneet helposti muistiin. Viimeistään riita elintarvikevirastosta syksyllä 2001 ja siihen liittynyt Parman kinkku ovat vahvistaneet stereotypian osaksi EU:n poliittista kulttuuria.

Jonkin verran on tutkittu aikaan ja paikkaan liittyviä stereotyyppiä, kun esimerkiksi on tarkasteltu, millaisten politiikka- ja historiakäsitysten perusteella suurvaltajohtajat ratkoivat Euroopan tulevaisuutta Jaltalla, tai Chamberlain luovutti Tšekkoslovakian vuonna 1938. Myös ensimmäisen maailmansodan lopun poliittisista ratkaisuista on tarjolla esimerkkejä. Historioitsija ja sittemmin Lontoon School of Slavonic Studiesin professori Robert Seton-Watsonin varhaiset työt esittelivät Itävalta-Unkarin vähemmistökansallisuuksien tavoitteita ja vaikuttivat ympärysvaltajien käsityksiin alueen vähemmistöpolitiikasta. Useampikin unkarilaiskirjoittaja lähestulkoon kaataa koko Trianonissa 1920 tapahtuneen vanhan Unkarin pilkkomisen tämän yhden miehen harteille (vrt. Nemeskürty 1991; Vampires Unstaked 1995). Mitä ilmeisemmin ensimmäistä maailmansotaa seuranneita ratkaisuja tehtiinkin puutteellisten mielikuvien tai stereotyyppien perusteella.

Ei olekaan sattuma, että stereotypian käsite tuli yleiseen keskusteluun juuri 1920-luvun alussa. Vuonna 1922 Walter Lippmann esitteli käsitteen teoksessaan *Public Opinion*. Lippmanin mukaan fiktio määritteli suurelta osin ihmisen poliittista käyttäytymistä. Teot eivät niinkään perustuneet tietoon vaan pikemminkin ihmisten mielikuviin ja käsityksiin, mistä seurasi, että suurin osa mielipiteestä konstruointiin mielikuvituksessa. Kuvat ja

käsitykset muodostuivat stereotyyppiöiksi eli *pictures in our heads* (Lippmann 1991, 21–25, 68). Toisin sanoen myös arviot politiikasta olivat usein stereotyyppisiä; niissä liikuttiin symbolien ja tulkintojen maailmassa, jossa oma sijansa oli myös monenlaisilla manipulatiivisilla vaikutteilla.

André W.M.Gerrits (1995) määrittelee stereotyypiat 'meihin' ja 'muihin' liittyviksi yleistyksiksi: "National images or stereotypes are generalizations, broad conclusions on the features of both one's 'own' group and on the 'other'" (Gerrits 1995a, 2). Joskus ne voivat olla pelkkiä luonnehdintoja jostakin toisesta ryhmästä, ja niiden takana voi olla vain pieni joukko, eivätkä ne siten edusta esimerkiksi yhteisön enemmistön näkemyksiä. Luonteenomaista stereotyyppialle on myös se, että niitä on yleensä enemmän "muista" kuin "meistä", kuten Michael Curtis (1991, xxxvi) huomauttaa Lippmannin teokseen kirjoittamassaan esipuheessa.

Yhteistä määritelmille ovat kuitenkin olleet jostakin tietystä ryhmittymästä tehdyt yleistyksset, jotka ovat "exaggerated, simplified and lasting, and are largely resistant to modification and nuance". Myyistä stereotyyppiä erosi puolestaan siinä, että stereotyypiat ovat "more fixed, consistent, and radical products of looser and less coherent images." (Gerrits 1995a, 2). Vaikka yksinkertaistaminen ja liioittelu ovat tyyppillisiä stereotyyppialle, ne myös avaavat tilaa politiikalle, ja poliittisesta kulttuurista riippuen niitä on mahdollista edelleen yksinkertaistaa ja politisoida.

Stereotyypiat eivät ole kuitenkaan pelkkiä fiktioita kuten Gerrits huomauttaa "juutalaista kommunismia" käsittelevässä artikkelissaan. Vaikka termi "juutalaiskommunisti" erityisesti entisessä Itä-Euroopassa liittyy useammankin maan poliittiseen kulttuuriin, piti paikkansa, että juutalaiset ja muut kansalliset vähemmistöt olivat "yliedustettuina" entisen Itä-Euroopan kommunistipuolueissa sekä ennen kommunistien pääsyä valtaan että heidän valtakautensa ensimmäisinä vuosikymmeninä (Gerrits 1995b, 160).

Stereotyyppiöiden poliittisuus liittyy myös paitsi asioiden yksinkertaistamiseen tai edellä mainittuihin imagoihin niin myös eri yleisöille suunnattavaan kieleen ja retoriikkaan. Erityisesti politiikan tavoitteiden tai sisällön muuttuessa poliitikot joutuvat ottamaan huomioon myös sen, ettei politiikan kieli aina muutu yhtä nopeasti. Vastaanottajat tulkitsevat uusiakin ajatuksia ja käsityksiä vanhojen stereotyyppiöiden lävitse. Samoin poliittisia iskulauseita muovataan erilaisten vihjeiden ja stereotyyppiöiden avulla tietoisesti siten, etteivät ne myöskään karkottaisi vanhoja kannattajia.²

Almondin ja Verban kansalaiskulttuuri

Gabriel A. Almondin artikkeli ”Comparative Political Systems” ilmestyi vuonna 1956 *Journal of Politics* -lehdessä, ja jatkoa seurasi vuonna 1963 kirjalla *Civic Culture*. Almond halusi yhdessä Sidney Verban kanssa haastaa marxilaiset ja mekaaniset rakenteelliset-funktionaaliset selitystavat. Lähtökohdiana oli viidessä maassa – USA, Iso-Britannia, Saksan liittotasavalta, Italia ja Meksiko – vuosina 1959–1960 tehty haastattelututkimus, jonka mukaan poliittiset kulttuurit vaihtelivat sen mukaan, miten ne lisäsivät luottamusta poliittisiin toimijoihin ja helpottivat tavallisten kansalaisten poliittista aktiiviteettia. (Robertson 1993, 60).

Tekijät määrittelivät poliittisen kulttuurin ”attitudes toward the political system and its various parts, and attitudes toward the role of the self in the system.” (Almond & Verba 1963, 13). Poliittinen kulttuuri tarkoitti esimerkiksi tapoja, joilla poliittinen eliitti teki päätöksensä, demokraattisen järjestelmän toimintaperiaatteita, normeja ja asenteita. Tekijät arvioivat, että vain tietyn tyyppinen kulttuuri – *civic culture* – oli mahdollista demokratialle. Ideaalissa demokratiassa kansalaiskulttuuri oli osa poliittista kulttuuria, jossa poliittinen kulttuuri ja poliittinen rakenne ovat yhdenmukaiset. Ideaali poliittinen kulttuuri rohkaisi kansalaisia osallistumaan ja hallituksen voitiin luottaa toimivan ns. yleisen edun nimissä. (mt., 31–32).

Poliittinen kulttuuri yhdisti mikro- ja makropolitikan eli toimi siltana yksilöiden ja järjestelmän välillä. Tutkijat vetivät johtopäätöksen, että erityisesti Britannian pluralistinen kulttuuri mahdollisti demokratian, johon myös työväenluokka saattoi osallistua. Moniarvoisuus perustui kommunikaatiolle ja retoriselle taivuttelulle (persuasion) sekä pyrkimykselle konsensusukseen, mitkä mahdollistivat maltillisen muutoksen eli kansalaiskulttuurin ja sitä kautta myös demokratian. (mt., 8, 74).

Almond ja Verba löysivät kolme poliittisen kulttuurin perustyyppiä: *parochial*, *subject political culture* ja *participant political culture*. Ensimmäiseen tekijät luokittelivat esimerkiksi afrikkalaiset heimoyhteiskunnat, joissa ei ollut erikoistuneita poliittisia rooleja. Toisena ollut alamaiskulttuuri oli sekini vielä passiivinen ”ylhäältä–alas-järjestelmä”, jossa ei voitu vielä puhua selvästä omakohtaisesta poliittisesta osallistumisesta. Vasta kolmannen tyyppin eli osallistuvan poliittisen kulttuurin alueella kansalaiset saattoivat osallistua ja toimia aktiivisesti järjestelmässä. (mt., 402–455).

On helppo tuomita Almondin ja Verban näkemykset idealistisiksi, ja heihin kohdistettu kritiikki lähtikin siitä, että tutkijat verhosivat poliitti-

sen ja moraalisen arvostelun kvasiteoreettiseen kieliasuun (Brown 1979, 3). Tutkijat määrittelivät Yhdysvallat ja Britannian ”suhteellisen hyväksi” demokratioiksi, Saksan liittotasavallan jo ”autoritaarisemmaksi” sekä Italian ja Meksikon ”vähemmän kehittyneiksi” yhteiskunniksi (Almond & Verba 1963, 38–39).³ Ei kuitenkaan voitu kausaalisesti todistaa, että korkea kansalaiskulttuuri olisi sidoksissa demokratiaan, sillä se vain todisti ja kuvasi olemassa olevia poliittisia realiteetteja.⁴

Almond ja Verba palasivat aiheeseen vuonna 1980 toimittamallaan kirjalla *Civic Culture Revisited*, jossa he kommentoivat saamaansa kritiikkiä ja muun muassa kiistivät ajatuksen, että poliittinen rakenne seuraisi poliittisesta kulttuurista (1989, 29). Sitten Almond on arvioinut, etteivät he suinkaan väittäneet, että kaikilla poliittisilla rakenteilla, historiallisella kokemuksella ja tietoisilla yrityksillä muuttaa asenteita olisi merkitystä poliittiseen kulttuuriin. Kulttuuri nähtiin pikemminkin diskurssina, jota ihmiset käyttivät ja hyödynsivät jatkuvasti.

Kuitenkin, kuten John Street huomautti, Almondin ja Verban urauurtavasta työstä huolimatta vanhaan poliittisen kulttuurin käsitteeseen ei ollut paluuta (Street 1993, 113). Tavallaan Almond ja Verba loivatkin stereotyyppisen mallin, jossa Yhdysvaltain oman poliittisen järjestelmän heikkoudet jäivät vähälle huomiolle.

Silti poliittisen kulttuurin ja demokratian – tai esimerkiksi toimivan talouden – yhteys on edelleen ajankohtainen esimerkiksi Itä-Euroopan uusissa demokratioissa, joiden parlamentaariset rakenteet uusittiin muutamassa vuodessa, mutta – kuten jo alussa lainatusta tutkimuksesta kävi ilmi – uuden ”kansalaiskulttuurin” rakentaminen on ollut huomattavasti vaikeampi prosessi. Toistaiseksi rakenteiden uudistaminen ei ole johtanut yksiselitteisesti myös kansalaisten demokratisoitumiseen – demokratia tarvitsee myös demokraatteja.

Archie Brown ja asenteiden poliittisuus

Brittiläisen Archie Brownin (1977) keskeinen epäilyn kohde poliittisen kulttuurin tutkimuksessa oli representaatio eli se, missä määrin kansalaisten asenteet vastasivat heitä edustavien poliitikkojen näkemyksiä. Lähtökohtana olivat entisessä neuvostoblokissa pidetyt vaalit, joissa säännönmukaisesti yli 95 % kansalaisista näytti ilmaisevan tukensa hallitsevalle puolueelle.

Itse asiassa tämä kysymys askarruttaa edelleen ja nyt kommunistivallan aikakauden historiantutkimusta. Poliittinen argumentaatio sivuaa myös edel-

leen kansalaisten – erityisesti poliittisten vastustajien – suhdetta edelliseen järjestelmään. Missä määrin sille annettu tuki oli ”oikeaa” tai ”todellista”, kuinka olennaisesti kansalaiset vain sopeutuivat olemassa olevaan todellisuuteen tai missä määrin vastustivat sitä tietoisesti? Kysymykset eivät ole yksiselitteisesti todennettavissa samalla, kun niistä on tullut myös kääntein jälkeisestä ”historiapoliitiikkaa” (vrt. Nyysönen 1999a; Nyysönen 1999b).

Kun Archie Brown tarkasteli poliittisen kulttuurin käsitettä, hän kehitti samalla myös vertailevaa kommunismin tutkimusta. Brown kuului läntisiin sovjetologeihin, joiden oli usein tarkasteltava tutkimuskohdettaan vailla ensikäden lähteitä. Saatavilla ollut materiaali johti lähdepohjan laajentamiseen, sillä sellaisiksi sopivat emigranttien kertomukset, tilastot, kommunististen puolueiden omat julkaisut ja muistelmat (Brown 1979, 10–11). Käytännössä poliittisen kulttuurin tutkiminen tarkoitti hyvin monenlaisen lähdemateriaalin avulla tapahtuvaa tiedonsirpaleiden keräämistä ja eräänlaista toiseuden tutkimista.

Siinä missä Almond ja Verba pitivät poliittista kulttuuria jotenkin pysyvänä ilmiönä, Brown liitti käsitteen muutokseen ja jatkuvuuteen. Itä-Euroopassa kommunistiset puolueet olivat vieneet läpi poliittisen, taloudellisen ja kulttuurisen muodonmuutoksen huolimatta hyvinkin erilaisesta historiallisesta ja kulttuurisesta perinnöstä. Muutoksesta ja kaikesta uudesta huolimatta näissä yhteiskunnissa näkyi kuitenkin myös jatkuvuutta ja perinteiden läsnäolo.

Brown ei voinut hyväksyä ajatusta, että arvot vain siirtyisivät ”ylhäältä alas” tai marxilaisittain juuri johtavan luokan ideat olisivat kaikkina aikoina myös johtavia ideoita. Ensimmäisen käsitteellisen erottelun Brown teki dominoivan ja virallisen poliittisen kulttuurin välillä. Virallisesti propagoitu kulttuuri ei välttämättä vastaa kansalaisten enemmistön arvostuksia. Jonkin esimerkiksi kansallisen tason sijaan olemassa on useita poliittisia kulttuureja, jotka Brown jakoi neljään eri kategoriaan:

1. Yhtenäinen
(Unified)
2. Vallitseva useine poliittisine alakulttuureineen
(Dominant with various political subcultures)
3. Kaksijakoinen poliittinen kulttuuri
(Dichotomy political culture)
4. Sirpaloitunut poliittinen kulttuuri
(Fragmented)

Archie Brownin oma ja myöhemmin poliittisen kulttuurin tutkimuksessa kuuluisaksi tullut määritelmä poliittisesta kulttuurista kuului seuraavasti:

”the subjective perception of history and politics, the fundamental beliefs and values, the foci of identification and loyalty, and the political knowledge and expectations of nations and groups.” (Brown 1979, 1–2).

Yllä mainitussa Archie Brownin määritelmässä poliittisen kulttuurin ulottuvuudet jakaantuivat neljään lohkoon. Ne olivat mukana myös hänen yhdessä Jack Grayn kanssa toimittamassa teoksessa *Political Culture & Political Change in Communist States* (1977). Kun tutkijat tarkastelivat määritelmän ensimmäistä osaa eli kansalaisten subjektiivisia käsityksiä historiasta, käsityksiä täydennettiin akateemikkojen töillä, jos varsinaisia tai luotettavia kyselytutkimuksia ei ollut saatavilla. Toiseksi määritelmässä oleviin ajankohtaisiin poliittisiin kysymyksiin vastaamisen ja kommentoimisen oletettiin paljastavan myös jotakin perustavampaa laatua olevista asenteista, uskomuksista ja arvoista. Asenteet saattoivat olla myös myyttejäkin, joista esimerkkinä mainittiin Jugoslavialle tärkeä partisaanimyytti.

Määritelmän ja samalla tutkimuksen kolmas osa käsitteli identiteettiä, eli miten joku suhtautui esimerkiksi etnisyyteen, alueellisuuteen, luokkaan, puolueeseen, kylään tai perheeseen. Poliittiset symbolit tekijät jaottelivat tähän kohtaan kuten esimerkiksi Puolan kommunistihallinnon halukkuuden rakentaa uudelleen saksalaisten tuhoama Varsovan kuninkaan linna. Neljänneksi kirjoittajat halusivat vertailla tietämystä omasta ja muista poliittisista järjestelmistä.... Alakohtaan mahtuivat esimerkiksi matkailun avulla tapahtuneet kontaktit ja niiden vaikutus poliittiseen ajatteluun. (Brown 1979, 23–24).

Tutkimuksen kritiikkinä voi sanoa, että tässäkin kyse on jo hyvin yleisestä ja laajasta määritelmästä. Yleisemmin kuitenkin tietty käytännöllisyys voinee osoittautua erääksi poliittisen kulttuurin ratkaisuvaihtoehdoksi poliittisessa historiassa tai historiallisesti suuntautuneessa politiikan tutkimuksessa: arkikielessä näytettäisiin usein yksinkertaisesti vain viittaavan erilaisiin ja historiallisesti muuttuviin tapoihin toimia politiikassa. Nämä tavat ja ”maan tavat” eivät suinkaan ole universaalisia vaan ajassa ja paikassa muuttuvia käsityksiä politiikasta.

Kulttuuri ja yhteisöt

Monet tutkijat allekirjoittavat väitteen, että ollakseen jollakin tavalla merkittävä käsite poliittisen kulttuurin on katettava jokin laajempi kokonaisuus. Tämä kollektiivi voi olla esimerkiksi kansakunta, luokka, uskonto tai etninen ryhmä. (Political Culture... 1985, 16-17; Whitefield & Evans 1999, 130). Monesti tutkimus on kohdistunut vertailevana eri maiden kansalliseen tai poliittiseen järjestelmän, *nation* ja *polity*, tasoille.

Brian Girvin (1989) on ehdottanut, että poliittinen kulttuuri toimii kolmella tasolla: makro-, meso- ja mikrotasolla. Huolimatta erilaisista alakulttuureista poliittisella kulttuurilla on Girvinin mukaan selvä ydin, joka usein on rinnastettu kansalliseen identiteettiin. Makro viittaa tällöin symboleihin ja arvoihin, joita ei normaalisti aseteta kyseenalaiseksi. Pelin säännöt, joilla jokin kollektiivi organisoii itsensä, muodostavat puolestaan mesotason, jolla säännöistä toimijat käyvät kamppailua. Näiden alapuolella on vielä mikrotaso, joka tarkoittaa muun muassa yksilöitä ja normaalin poliittisen aktiviteetin paikkaa kuten esimerkiksi vaaleja. Esimerkiksi useat länsimaissa demokratioissa 1970–1980-luvuilla tapahtuneet muutokset ovat pikemminkin toteutuneet mikrotasolla samaan aikaan, kun jatkuvuus on luonnehtinut makrotasoa. (Girvin 1989, 34–36, 47).

Vuonna 1963 ilmestynyt *Civic Culture* liittyi sekin aikaansa ja aikakautensa keskusteluihin, sillä poliittisen kulttuurin käsitettä käytettiin siinä korvaamaan stereotyyppisiä orgaanisia metaforia kuten ”national character” ja ”modal personality”. Suuri osa tuolloista kansallisluonnekirjallisuutta oletti, että jokaisessa yhteiskunnassa olisi jonkinlainen luonnetyyppi ja jokaisella kansalla oma luonteensa (Almond & Verba 1963, 12, 52–57).⁵ Kun nykyisin erilaisten yhteisöjen itsestäänselvyys on kuitenkin asetettu kyseenalaiseksi, voi hyvin kysyä, tuottaako kansallisen tason poliittinen kulttuuri kuvauksena enää muuta kuin stereotypian?

Silti poliittiseen kulttuuriin liittyy myös jokin yhteisö ja sen representaatio. Nykyinen poliittista kulttuuria käsittelevä kirjallisuus keskittyykin toisaalta siihen, miten kulttuuri institutionalisoituu ja toisaalta, kuinka erilaiset toimijat, kuten intellektuellit ja massamedia, välittävät tai vahvistavat kulttuurisia asenteita. Ongelmana on silti edelleen käsitteen laajuus: toisaalta kysymyksessä on poliittisen elämän perustavaa laatua oleva elementti ja toisaalta käsite, jonka luonne pitää selittää viittaamalla muihin intresseihin (Street 1993, 111–113).

Nationalismi muodostaa erään politiikan testausalueen, jossa kulttuu-

rinen identiteetti voi saada ihmiset jopa tarttumaan aseisiin. Esimerkiksi Anthony Smithin mielestä kansakunnan idea on kulttuurisesti muodostettu – kulttuurimuoto, joka sisältää ideologian, kielen, mytologian, symbolismin ja tietoisuuden (Smith 1991, 91–92). Myös Benedict Andersonin määritelmä kansakunnasta nostaa automaattisesti kulttuurin kuvitteellisen yhteisön konstruktioksi. Kun kysymyksessä on jatkuvasti muovautuva konstruktio, siinä on mukana myös kulttuurifiguureihin ja esittämiseen liittyvää vallankäyttöä.

Myös kansalliset yms. imagot liikkuvat stereotyyppien maailmassa, ja ne ovat osa poliittista kulttuuria. Eräs mahdollisuus onkin tutkia, millaisia stereotyyppioita millaisessakin yhteisössä tai poliittisessa kulttuurissa hyväksytään. Myyttien ja symbolien maailma tai esimerkiksi vaikka kadunnimet sekä historian ja muistin politiikat kuuluvat nekin poliittiseen kulttuuriin (vrt. Nyyssönen 2001). Jos yhteisöt ovat kuviteltuja, niin miksi sitä eivät olisi myös meidän käsityksemme niistä?

Tätä kautta mielenkiinnon kohteeksi tulevat juuri näiden erilaisten kollektiivien rakentamisen ehdot, joista historian esittäminen esimerkiksi erilaisina muisto- ja juhlapäivinä on yksi. Esimerkiksi Unkarin poliittisessa kulttuurissa puolueilla on edelleen tapana kokoontua ”omien” suurmiehistensä patsaille tai haudoille. Muiston viettämisen merkeissä menneisyydestä etsitään viestejä nykyiselle ja otetaan myös kantaa ajankohtaisiin poliittisiin kysymyksiin. (mt.).

Tosin patsaspuheet, erityisesti vappuna, eivät ole olleet vieraita myöskään Suomessa. Poliittikan tekemisestä haudoilla muistutettiin vielä 1980-luvun lopussa, kun presidentti Risto Rytin haudalle ei YYA-Suomesta tahtonut löytää puhujaa (Suomen Kuvalehti 4/1989). Hautausmaapolitiikasta on myös tuoreempia esimerkkejä Jeltsinin ja Putinin vierailujen yhteydessä, kun Mannerheim nostettiin osaksi uusvanhan Venäjän vierailukulttuuria.

Poliittisessa kulttuurissa on siten myös paikoilla merkitystä samoin kuin poliittisiksi katsottaville eleillä. Vaikka kollektiivinen muisti onkin todistettu myytiksi (Gedi & Elam 1996, 47), – ja siihen vetoaminen ”yleisen edun” tavoin vallankäytön figuriksi – se ei ole tarkoittanut, etteivätkö erilaiset identiteetin nimissä tapahtuvat pompöösitkin historian suurhetkien muistelemiset näyttäisi edelleen voivan hyvin. Sen sijaan kieli ei näyttäisi enää olevan tällainen ehto, ei vaikka joku vielä ihmettelisikin ’ruotsalaisen’ sanoittaneen Suomen kansallislaulun.

Karl Rohen tulkintakulttuuri

Jo edellisissä esimerkeissä olen liikkunut myös eräänlaisten tuntojen ja tuntemusten tai pyhän ja profaanin alueella. Karl Rohe on erottanut toisistaan poliittisen sosiokulttuurin (politischer Soziokultur) ja poliittisen tulkintakulttuurin (politischer Deutungskultur), jotka molemmat sivuavat edellä mainittua Emile Durkheimin jaottelua. Kulttuurin sisällöllisen aspektin ohella kulttuuria tarkastellaankin siinä myös muotona ja prosessina (Rohe 1990, 346).

Rohe lähtee liikkeelle Max Weberistä, jolle intressit olivat ihmisen toiminnassa ensisijaisia suhteessa ideoihin. Silti ideoiden kautta luodut kuvat maailmasta (Weltbilder) toimivat näiden intressien välittäjinä.⁶ Vaikka näitä kuvia pidetään usein hyvinkin itsestään selvyysinä, ne toimivat poliittisina koodeina, jotka ohjaavat, ehdollistavat ja raamittavat poliittista ajattelua, toimintaa ja tunteita. (ma., 333–334). Esimerkiksi yhteisö, jossa vallitsee sosiaalinen tai käytännöllinen käsitys politiikasta, kehittää erilaisia ratkaisumalleja kuin teknisiin ratkaisuihin tai varsinaisesti järjestelmän voimaan luottava.

Poliittisen kulttuurin tutkimuksen ei pitäisikään tyytyä tarkastelemaan vain sitä, miten asioiden tulisi olla vaan myös sitä, mikä ylipääntensä on tai voi olla politiikkaa. Myöskään poliittisen kulttuurin muutosta ei voida palauttaa vain normien tai arvojen muutokseen, vaan politiikan kielellinen ulottuvuus tai esimerkiksi rituaalit ja eleet ovat nekin sidottuja kulttuuriin. Poliittinen kulttuuri koostuukin sekä ”sisällöstä” (”Inhaltsseite”) että ”ilmäystä” (”Ausdrucksseite”). Samoin kuin kielen sijaan olemassa on *parole* ja *langue*, niin myös poliittisen kulttuurin sijaan on muuttuva prosessi ja annettu rakenne. (ma., 334–339). Ihmiset toimivat tietyissä rakenteissa, mutta samalla he prosessoivat ja muuttavat niitä omien maailmankuviansa perusteella.

Rohen mukaan kaikkia poliittisia kulttuureja luonnehtii kaksinaisuus, jolla erotetaan profaani, poliittinen arki pyhästä tai reaali-politiikka symbolisesta. Mikään yhteiskunta ei myöskään tule toimeen ilman politiikan symbolista ulottuvuutta. Vallitsevasta poliittisesta kulttuurista riippuu, onko pyhä suhteutettu profaaniin tai missä määrin se ilmenee esimerkiksi juhlapuheissa, juhlapäivinä tai erilaisina rituaaleina. (ma., 341–342).

Näin erilaiset maailmankuvat vaikuttavat ihmisten ajatteluun ja sitä kautta myös heidän intresseihinsä. Nämä kuvat – stereotyyppisetkin – voivat olla hyvin itsestään selviä jopa niin, ettei niiden merkitystä tule edes

ajatelleeksi. Ne voivat liikkua ”pyhän” alueella, jolloin ne vaativat tulkintaa ja erillistä tulkintakulttuuria. Esimerkiksi poliittisia muutoksia tavoittelevan uuden hallituksen pitäisikin ollakseen uskottava pystyä vaikuttamaan myös kansalaisten kulttuurin tasolla tapahtuviin muutoksiin.

Kulttuuri versus rationaalinen valinta

Stephen Whitefieldin ja Geoffrey Evansin (1999) lähtökohta on olennaisesti erilainen, sillä he halusivat rationaalisen valinnan teorialla upottaa tai vähintäänkin kyseenalaistaa koko poliittisen kulttuurin käsitteen. Tutkijoiden näkemyksessä rationaalinen valinta korosti tilannetta, toimijan sosiaalisia ominaisuuksia ja viime aikaista kokemusta. Yksilöt pikemminkin arvioivat politiikkaa tuoreiden kokemustensa ja tulevien mahdollisuuksien arvioinnin perusteella. Lähtöoletuksena oli, että kulturalistit olettavat kulttuurin määräävän kokemuksia. Poliittinen kulttuuri on kuitenkin vähemmän tärkeä kuin nykyinen (current) kokemus (Whitefield & Evans 1999, 131, 153).

Whitefield ja Evans testasivat näkemystään vertailemalla Tšekkiä ja Slovakiaa. Molempia koskeva stereotyyppinen argumentti on tarkastellut niitä liian erilaisina ja yhteisvaltiota keinotekoisesti ylläpidettynä, jotta yhteiselo olisi pitemmän päälle ollut mahdollista. Tyypillisesti slovakkeja on pidetty tšekkejä nationalistisempina, etnisesti separatistisempina, kristillis-konservatiivisempina, taloudellisesti vasemmistolaisempina ja enemmän ”itään” suuntautuneina (ma., 133–135). Rationaalisen valinnan teorialla tutkijat pyrkivät etsimään vastauksia kokemuksista, tulevaisuuden mahdollisuuksista ja toimintaympäristöstä. Erot tšekkien ja slovakkien välillä johtuivat pikemminkin viime aikaisista kokemuksista kuin syvemmistä normatiivisista orientaatioista (ma., 151).

Näin poliittisessa kulttuurissa olisi Tšekkoslovakian ajalta enemmän yhtäläistä kuin erilaista – mikä tosin jättää huomiotta ajallispoliittisen argumentin eli selvästi erilaisen historian ennen vuotta 1918. Tutkijat perustivat käsityksensä vuoden 1994 tilannetta kuvaavaan aineistoon. Siinä slovakit eivät osoittautuneet sen heikommiksi demokratian kannattajiksi kuin tšekit, vaikka heidän demokraattiset traditionsa arvioitiin tšekkejä huonommiksi (mistä muuten tällainen käsitys on tullut?). Erot olivat pienempiä kuin kulttuuriset selitystavat antaisivat olettaa, sillä esimerkiksi vähemmistöky-symyksissä tšekit eivät osoittautuneet sen vapaamielisemmiksi – esimerkiksi mustalaisten tai sodan jälkeen karkotettujen saksalaisten tapauksessa – kuin slovakit. Kulttuurin sijaan kyse olisikin pikemmin yleisestä kansallisesta

kokemuksesta lähihistoriassa (ma., 137–143, 146). Näin vastakkain olisivat enemmän tai vähemmän jonkinlainen ryhmäidentiteetti sekä rationaalinen yksilöllinen kokemus ja tilaisuus.

Tutkijoiden johtopäätös, että kokemukset olisivat nimenomaan jotenkin rationaalisia tai niistä tehtäisiin rationaalisia johtopäätöksiä, ei ole kuitenkaan yksiselitteinen. Tätä ei nähdäkseen pystytty argumentoimaan vain poliittisen kokemuksen puuttumisella. Erityisesti nationalismin tai symbolisen politiikan alueella liikutaan tasoilla, joilla voidaan päätyä epärationaalsiin tekoihin. Missä määrin esimerkiksi toisen maailmansodan kokemus opetti Jugoslavian kansallisuudet ”rationaalisiksi”? Jugoslavian sodissa ”seivästettiin vampyyrejä” vielä 1990-luvulla, kun osapuolet kaivoivat esille stereotyyppiset käsitykset ustashoista ja cetnikeistä, kuten Robert M. Hayden (1995, 214) on osoittanut.

Poliittista kulttuuria rationaalisen valinnan kannalta tarkastelevat ovat lähteneet liikkeelle variaabeleista, mittaamisesta ja kvantitatiivisesta tutkimuksesta, kun kysymyksessä on pikemminkin tulkinnallinen apuväline. Valmiiden kyselykaavakkeiden avulla toteutetussa tutkimuksessa erilaiset opitut ja opetetut kokemukset jäivät vähälle huomiolle. Rationaalisen valinnan teoreetikot korostivat – ehkä tahtomattaankin – tiettyä historiatomuutta. Näin he tulivat muun muassa rajanneeksi molempien maiden aiemmat ”herrakansat”, heistä opetetut kokemukset ja sitä kautta erilaisen nationalismikeskustelun työnsä ulkopuolelle.

Vaikka ajankohtaisen kokemuksen voisikin sanoa olevan historiallista tärkeämpi, eivätkö kokemus ja odotus ole kuitenkin omia kategorioitaan? Toisin sanoen tärkeämpää on kysyä, mitä ihmiset tai erilaiset ryhmittymät pitävät kokemustensa ja odotustensa perusteella kulttuurissaan poliittisena. Itse asiassa Whitefield ja Evanskin lopulta hyväksyvät poliittisen kulttuurin käsitteen juuri etnisyyden, kansallisuuden ja uskonnon tutkimuksessa (1999, 154). Kuten aiemmin on käynyt ilmi tällä alueella kysymys on myös tunnetiloista ja kokemuksista, joita ei voi rationaalisesti ”selittää”.

Kokemus ja poliittinen kulttuuri

Tosin jo Almond ja Verbakin (1963, 24) viittasivat kokemukseen ohimennen toteamalla, että kokemuksen ja poliittisen kasvatuksen merkitystä oli aliarvioitu. Itse asiassa Almond on viime aikaisissa kirjoituksissaan ottanut huomioon myös institutionaaliset tekijät ja kokemuksen: asenteet vaikuttavat rakenteisiin sekä käytökseen sekä myös esittäminen vaikuttaa asenteisiin.

Whitefield ja Evans kuitenkin vastustivat tällaista näkemystä, koska heidän mielestään se laajensi koko poliittisen kulttuurin käsitteen liian laajaksi. (Whitefield & Evans 1999, 132).

Reinhart Koselleck on analysoinut kokemuksen käsitettä erityisesti historiantutkimukseen liittyen. Kaikki historia liittyy suorasti tai epäsuorasti kokemukseen, sillä erilaiset kokemukset ja odotukset tulevaisuudesta tulevat esiin nykyisyydessä ja siitä tehtävissä analyyseissä. Koselleckille kyseessä on erityinen kokemustila (Erfahrungsraum), joka on menneisyyttä nykyisyydessä, kun tapahtumat voidaan yhdistää kokonaisuuksiksi ja muistaa. Kokemuksen rationaalinen uudelleen työstäminen tiedostamattomine käyttäytymistapoineen ei välttämättä ilmene tietoisena, vaan mukana on myös vieras sukupolviin ja instituutioihin liittyvä yksilön ylittävä kokemus. (Koselleck 1989, 349–379).

Kun kysymys on yksilön ylittävästä kokemuksesta, mukana on näin myös ympäristö ja kulttuuri, jotka ovat läsnä nykyisyydessä ja harjoitettavassa politiikassa. Ensinnäkin tulee itse tapahtuma ja sitten esittäminen eli se, mitä siitä kerrotaan. Kokemus ja tieto syntyvät paitsi kokemalla niin myös siten, että kokemusta ja tietoa palautellaan mieliin.

Koselleckin (1988) ideana oli tutkia kokemuksen muutoksen ja tiedon muuttumisen yhtäläisyyksiä. Teesinä oli, että sosiaalisen ja poliittisen ympäristön muutokset korreloivat myös metodisten muutosten kanssa. Uudet konkreettiset kokemukset tuovat uusia kysymyksiä, ja uudet kysymykset provosoivat uutta tutkimusta, mutta myös uudet metodit johtavat uusiin kokemuksiin. (Koselleck 1988, 20–21).

On siis selvää, että historiallisella kokemuksella on vaikutusta esimerkiksi poliitikkojen nykytilanteesta tekemiin analyyseihin. Vaikka historialla on merkitystä, vaikeampaa on sanoa, millainen tämä vaikutus tai merkitys on: halutaanko toimia jatkuvuuden ja toistamisen hengessä – ja jopa historian vankina – menneisyydestä löydettyjen säännönmukaisuuksien vahvistamiseksi (vertaa esimerkiksi Paasikiven ”suomettarelaisuus” toisen maailmansodan jälkeen). Toisaalta voidaan toimia juuri päinvastoin katkoksen ja uudelleen aloittamisen avulla. Valtiollisen tason kokemuksen oletus toimii kuitenkin helposti stereotypiana: kyse on luonteeltaan historiallisen argumentin käyttämisestä poliittisissa analyyseissä ja argumentaatiossa (vrt. Nyssönen 1999a).

Poliittisen kulttuurin ajallistuminen

Reinhart Koselleckin kokemus ja odotus ovat luonteeltaan aikaan liittyviä kategorioita. Niitä voidaan käyttää myös poliittisen kulttuurin ajallistumisen tutkimiseen, millä tarkoitan erilaisten ajallisten rakenteiden (muistin politiikka, menneen esilläpito historiakulttuurina jne.) vaikutusta politiikkaan. Seuraavaksi erotan poliittisen tapahtumisen ja siihen reagoimisen vaatimuksen sekä toisaalta menneisyyden esilläpidon ja käytön. Kun esimerkiksi Walter Lippmann tarkasteli aikaa, hän huomasi kansalaisten tiedotusvälineiden seuraamiseen käyttämän ajan kovin rajalliseksi. Asioiden seuraaminen oli työlästä ja kiireellisissä tapauksissa se ei edes tullut kysymykseen. Tällöin stereotyyppit säästivät paitsi aikaa niin myös suojelivat ihmisiä kaikesta ymmällään olon vaikeudesta (Lippmann 1991, 88–114).

Tässä tärkeä huomio on se, ettei nuori Lippmann kirjoittanut kirjaansa vielä television, internetin tai matkapuhelimen aikakaudella, jolloin kokemukseen reagointi on nopeutunut entisestään. Kun entistä enemmän on kyse ns. reaaliajasta, niin voi kysyä, miksi poliittisen kulttuurin stereotyyppit sitten olisivat vähentyneet? Päinvastoin riskinä nopean reagoinnin vaatimuksessa onkin paitsi taistelu mediasekunneista myös stereotyyppisen ajattelun vahvistaminen.

Vaikka sähköinen media on tarkoittanut myös toiston ja tiedotusvälineiden seuraamiseen käytetyn ajan lisääntymistä, kysymys on ollut myös reagointikyvyn ja tavoitettavuuden nopeutumisesta sekä yleisemmästä ajan ”hallinnasta” sekä median että kansalaisten tasolla. Jatkuvan tavoitettavuuden ja nopean reagoimisen ongelma on tunnetusti vaivannut myös poliitikkoja, mitä Arja Alho (1997) on kuvannut kirjassaan *Kafka kävi täällä*. Yön yli nukkuminen on itse asiassa hyve, sillä oletus siitä, että poliitikon pitäisi pystyä vastaamaan tilanteessa kuin tilanteessa ei ole kenenkään etu.

Samaan aikaan politiikan ”nyt-ajan” lisääntyminen on suosinut poliittisessa kulttuurissa myös erilaisia nostalgioita. Nostalgia voi tulkita kokemus-tilan ja historiakulttuurin osiksi eli menneisyyden esillä pitämiseksi. Anton A. van den Braembussche (2000, 73) viittaakin post-historialliseen aikaan, kollektiiviseen amnesiaan, samalla, kun erilaisten vuosipäivien kultti ja niiden kollektiivinen muisteleminen on kenties vilkkaampaa kuin koskaan ennen. Jos tämä pitää paikkansa, niin se tarkoittaa paitsi erilaisia valtiollisen ja ”kansallisen” tason rituaaleja myös sitä, että kansalaisten on kaivettava jostakin tämän ”nyt-ajan” ulkopuolinen identiteettiaikansa.

Ajallistumiseen kuuluvat myös erilaiset kokemustilaan viittaavat ja

toistuvat poliittiset aikatilat kuten muisto- ja juhlapäivät. Sekä päivät että niiden vieton vakavuus voi vaihdella erilaisissa poliittisissa kulttuureissa kuten edellä kävi ilmi. Voidaan tarkastella esimerkiksi sitä, ketä muistetaan tai kuka muistaa ja miten. Tähän liittyy myös muiston viettäminen, millä on perinteisesti pyritty osoittamaan kunnioitusta. Tilaisuudet voi kuitenkin nähdä myös toisesta näkökulmasta, sillä muiston varjolla on koottu myös potentiaalisesti samoin ajattelevia ihmisiä ja esitetty vaatimuksia. Saksalaisessa keskustelussa onkin viitattu käsitteeseen muistopolitiikka (Erinnerungspolitik) (Vom Neuschreiben... 1998).

Poliittisessa kulttuurissa muistaminen ja unohtaminen luodaan molemmat sosiaalisten, kommunikatiivisten ja symbolisten käytäntöjen välityksellä. Unohtamiseen liittyy kuitenkin tahaton ja kontingentti aspektinsa. Siksi olenkin erottanut lisäksi muistuttamisen ja unohtuttamisen. Molemmat vaativat jo selkeämmin aktiivista toimintaa, ja niiden poliittiset aspektit ovat tästä johtuen selvemmat. Jotakin menneisyyden tapahtumaa tai henkilöä voidaan haluta pitää esillä tai siitä voidaan yrittää myös tietoisesti päästä eroon eli unohtuttaa (Nyyssönen 2001, 27).

Ei olekaan yksiselitteisesti niin, että George Santayanan aforismi pitäisi paikkansa heistä, jotka eivät muista mennyttä, ovat tuomittuja toistamaan sen. Claus Offe on kääntänyt maksiimin siten, että ne jotka muistavat historiaa, ovat tuomittuja toistamaan sen. Muistaminen onkin poliittista toimintaa, jossa on tärkeää se, miten muistetaan tai muistellaan. Esimerkiksi Itä-Eurooppa mahdollisimman laajasti käsitettynä muodostaa täydellisen laboratorion sille, kuinka aidot ja näennäiset muistot saattavat itse asiassa pahentaa nykyisiä konflikteja (Jedlicki 1999, 226). Nationalismia ei kommunistivallan aikana suinkaan pantu jääkaappiin – kuten aikakautta koskevan metaforan perusteella voisi helposti luulla – vaan myös kommunistit käyttivät kansallistunnetta hyväkseen (Gerrits 1995a, 1). Jääkaappimetafora sisältää kuitenkin selvät stereotypian ainekset, sillä alueen lähihistoriakaan ei alkanut vasta vuonna 1989.

Joitakin Suomen ja Unkarin erityispiirteitä

Jos Suomen lähihistorian poliittisesta kulttuurista pitää kirjoittaa jotakin, tarkoittaisiko se neuvostosuhteiden ohella esimerkiksi lähes pakollista saunomista, aiempia suomalaisiksi nuorallatanssiksi ja perässähihdoksi nimitettyjä ilmiöitä vai 1990-luvun ”epäpyhää” allianssia vanhojen vasemmisto- ja oikeistopuolueiden kesken? Ainakaan Suomen ”Sonderwegin”

selittäminen ei edes Kekkonen aikana ole ollut yksinkertainen tehtävä. Myös suomalainen kansanrintamakokeilu vuodesta 1966 oli ainutlaatuinen tuon ajan Euroopassa. Laajojen presidentin valtaoikeuksien mahdollistama johtajuus löysi puolestaan vertailukohtansa lähinnä de Gaullen Ranskasta.

Toisin kuin nykyään esimerkiksi jossakin Francon Espanjassa, Salazarin Portugalissa, Kádárin Unkarissa tai Kekkonen Suomessa jne. johtavat poliittikot tekivät vuosikymmenten mittaisia eturivin poliittisia uria. Eurooppalaisessa kontekstissa Suomen järjestelmänmuutosten vähäisyys, suhteellinen tasa-arvo, pragmaattisuus luterilaisine hyveineen tai käytännössä olematon korruptio ovat seikkoja, joita Pohjoismaiden ulkopuolella voidaan yhtälailla ihailta ja ihmetellä. ”On sovittu” -periaate on usein pätenyt huomattavan pitkälle, seikka, jonka suhteellisuuteen ja välistävetoihin Suomessa kasvaaneet törmäävät neuvotellessaan eri kulttuureissa.

Unkariin verrattuna nykyinen Suomi on koodeiltaan varsin historiaton, joskin on heti huomautettava, että hyvin voi kysyä, kuinka paljon historiaa sitten pitäisi pitää esillä. Yhden valtiollisen juhlapäivän lisäksi Unkarissa on kaksi kansallista juhlapäivää, ja viime vuosina erityisten juhla- ja muistopäivien määrää on lisätty entisestään (vrt. Nyyssönen 2002). Erityisesti 1900-luvulla Unkarin historialle ovat olleet tyypillisiä myös jyrkät poliittiset käänneet, jotka ovat tuoneet historian jatkuvasti osaksi arkipäivää. Nähdäkseni historiakäsitys on yleisemminkin ollut sykulisempi kuin Suomessa, jossa jonkinlainen edistyskertomus tyyliin ”onko maallamme malttia vaurastua” on pitkään ollut keskeinen.

Johonkin Unkariin tai Saksaan verrattuna nyky-Suomessa yllättää yleinen poliittinen korrektius. Se näkyi esimerkiksi keväällä 2002 ”väittelyksi” mainostetusta pääministerin ja ulkoministerin kohtaamisesta SDP:n puheenjohtajakilvassa. Edelleen suomalaisen puoluejärjestelmän erikoisuutena on ollut myös sen pysyvyys. Sellaiseksi voi luokitella myös ns. ”taajamakeskustan”, jossa agraarisen mentaliteetin ja ”juurensa” kaupungissa säilyttävä puolue on Euroopassa harvinaisuus.

Suomessa poliittiseen kulttuuriin on viitattu suoranaisesti vuoden 1987 hallitusratkaisun yhteydessä, kun Harri Holkerin uusi sinipunahallitus yritti mainostaa itseään uuden poliittisen kulttuurin edustajana. Käsite jäi lopulta hämäräksi, jos sillä ei tarkoiteta aiemman ministerikokemuksen vähäisyyttä, kaupunkipainotteisuutta ja astetta kansainvälisempää otetta (vrt. Lehtilä 2001, 144–146). Jos poliittisella kulttuurilla puolestaan ymmärretään hallituksen istumista koko vaalikauden, niin uusi hallintokulttuuri alkoi Mauno

Koiviston Suomessa vuoden 1983 vaalien jälkeen.

Myös Suomen poliittinen kulttuuri on muuttunut ja 1990-luvulle tultaessa myös toimintaympäristön vaihtuessa. Entisten kommunistijohtoisten maiden ohella Suomi on itse asiassa käynyt läpi suurimman muutosprosessin Euroopassa, kun entinen YYA-sopimuksen Suomi on 1990-luvulla ohittanut muut Pohjoismaat siirtymällä eurooppalaiseen yhteisvaluuttaan. Vanha kansainvälisen politiikan kolmio muuttui monikulmioksi, kun Moskovan-Tukholman-Berliinin akseli sai uuden ulottuvuuden Brysselistä.

Muutokseen on liittynyt myös historian poliittista revisiota. Toistaiseksi menneisyyden rehabilitointi, tilinteko ja ”noitavainot” eivät ole kuitenkaan onnistuneet siinä määrin, kuin jotkut olisivat toivoneet ja jotkut pelänneet. Silti esimerkiksi keväällä 2001 yllättävänkin vähillä vastalauseilla meni läpi pääministeri Paavo Lipposen puhe Väinö Tannerin muistomerkillä. Pääministeri listasi Suomen 1900-luvun suurmiehet, joita Lipposen mukaan olivat Mannerheim, Paasikivi ja Tanner (Helsingin Sanomat 11.3.2001). EU-Suomen pääministeri ei maininnut enää Kekkonista, joka kaiken muun ohella voitti 1960-luvulla useat Suosituin suomalainen äänestykset. Vielä 1970-luvullakin hän kilpaili kärkisijoista urheilusankareiden kanssa (vrt. Viikkosanomat 4/1971; 5/1973).

Unkarissa kansallinen kaanon on runsaasti läsnä poliittisessa keskustelussa. Esimerkiksi ECPR:n jäsenmaiden ministeriötaulukoista käy ilmi, kuinka vuonna 1998 perustettu kansallisen kulttuuriperinnön ministeriö on lajissaan ainutlaatuinen – lähin vertailukohta on vahvan kansallisen tai jopa nationalistissävytteisen kulttuurin omaavassa Irlannissa. Keskeisille 1800-luvun johtajille (Kossuth, Széchenyi, Batthyányi, Deák, Petöfi) on ollut käyttöä nykyisenkin ideologisen keskustelun taustatuen antajina (aiemmista keskusteluista ks. Nyssönen 1999a, 43–51, 284–285).

Oikeistolaisissa diskursseissa usein ”kansakunnattomaksi” julistetut sosialistit esimerkiksi markkinoivat itseään vuonna 2002 – Unkarissakin – kansallisena keskustana, hyödynsivät muistopäiviä sekä tunsivat vastuuta ulkounkarilaista ja muista oikeistopuolueiden korostamista asioista. Asenteiden tasolla Unkarissa onkin erotettavissa kaksi poliittista pääkulttuuria: Archie Brownin typologian perusteella voi puhua kaksijakoisesta poliittisesta kulttuurista, jossa ero määrittäytyy selvästi kahden maailmankatsomuksellisen ”syväpolitiikan” välille.

Politiikan ja historian yhteen kietoutumiseen liittyy myös historian omimisen (kisajattás) ajatus. Siinä jokin ryhmittymä pyrkii omimaan jonkin

historiallisen symbolin, tapahtuman tai esimerkiksi esiintymään ”kansakunnan” edustajana. Tälle erityisesti 1990-luvulla yleistyneelle käsitteelle on kommunistivallan ajalta olemassa esimerkkejä: maaliskuussa 1957 Unkarin hallitseva puolue määritteli kommunistit ja työtä tekevän kansan ”vuoden 1848 todellisiksi perillisiksi”. Julkilausumalla tehtiin eroa sekä edellisen syksyn tapahtumiin että unkarilaiseen nationalismiin. Muutoinkin symbolit olivat tärkeitä, sillä esimerkiksi János Kádárin läheinen työtoveri György Marosán palautti ongelmallisen käsityksen vuodesta 1956 vastavallankumouksena juuri niihin: jos on miljoona metriä kansallislippuja, miljoona Kossuth-vaakunaa, Hymni tai Szózat, niin silloin on vastavallankumous. (mt., 91).

Edellistä voi nähdäkseni soveltaa myös asettamalla vastavallankumouksen tilalle sanan nationalismi/kansakunta, sillä liput ja symbolit olivat ahkerassa käytössä myös tämän vuoden vaalitaistelussa. Lisäksi hallituksessa ollutta Fidesziä lähellä ollut yhdistys oli maaliskuusta värväämässä kansalaisia ns. kansallisuhauliekkeseen (vrt. Népszabadság 2.3.2002). Nimellisesti puolueiden yläpuolella olleella liikkeellä organisaattorit halusivat tukea oikeistolaiseksi määrittäytyneitä hallitusta vuoden 1848 hengessä. Jos joku kantoi 15.3. kansallispäivän tunnuksiksi muodostunutta puna-valko-vihreää kokardia tai hihanauhaa huhtikuun 2002 vaaleihin saakka, hän ilmaisi tukensa porvarillisen hallituskoalition jatkon puolesta.

Politiikka Malediiveilla ja politiikan ilmiö

Timesin kirjeenvaihtaja totesi vuonna 1959, että Suomeen lännestä saapuva matkailija oli tietoinen Leningradin olevan vain muutaman tunnin automatkan päässä, mutta Neuvostoliitosta tullessaan hän huomasi heti tullessaan länteen (sit. Jakobson 2001, 226). Artikkelin alussa mainitsemani John Streetin poliittinen kulttuuri tuttua huonekaluna tarvitseekin havaituksi tullakseen usein etäisyyttä ja uusia näkökulmia. Suomalainen maa-seutu voi olla ihan yhtä eksoottinen kaukoidästä saapuvalla kuin paikallinen sademetsä suomalaiselle.

Suomen tai Unkarin erityispiirteiden perusteella voi kuitenkin kysyä, miksi juuri ne olisivat poliittista kulttuuria. Kysymys ei kuitenkaan ole olennainen, jos hyväksymme politiikan ilmiöksi, jonka löytäminen vaatii erityistä luentaa ja tulkintaa. Poliittisen lukutaidon avulla poliittisen kulttuurin yleiskäsitteen alla on tilaa hyvin monenlaisille ilmiöille. Eräs virhe koko poliittisen kulttuurin määrittelyssä onkin tehty siinä, että käsitteestä

on koetettu tehdä jonkinlainen kaikenkattava suuri teoria tai riippumaton muuttuja, joka suurin odotuksin selittäisi käyttäytymistä.

Itse asiassa kyse on myös siitä, mitä vertailevan politiikan tutkimuksen alueella oikeastaan vertaillaan. Mutta eivätkö silti myös instituutiot kerro jotakin poliittisesta kulttuurista? Selvää lienee se, että Unkarin tapauksessa rakenteilla on haluttu vahvistaa ”kansallista” ja ”historiallista”. Rakenteet vaikuttavat poliittiseen kulttuuriin ja asenteet tai tahto muuttaa niitä myös itse rakenteisiin. Pitäisikö esimerkiksi kansalliset symbolit kuten lippu tai kansallishymni edelleen mainita erikseen perustuslaissa? Näin tehdään esimerkiksi Ranskassa ja useissa Itäisen Keski-Euroopan uusissa demokratioissa.

Nationalismiin ja kulttuurin poliittisuuteen liittyvissä asioissa olen lopulta lähellä Kyösti Pekosen (1991, 18) esittämää kysymystä, ”mikä kulttuurissa, tapana havaita maailmaa, on poliittista”. Lisäksi artikkelissa olen lähtenyt siitä, että poliittinen kulttuuri tarkoittaa yksinkertaisesti erilaisia historiallisesti vaihtelevia tapoja toimia politiikassa. Tässä poliittinen kulttuuri hyväksytään myös erääksi historiankirjoituksen näkökulmaksi, sillä historiallisesti orientoituneena se voi tarkastella ihmisten asenteita ja suhtautumista politiikan ilmiöihin eri aikakausina. Silti käsitteenä poliittinen kulttuuri pysyy kiistanalaisena eikä sitä voi ”selittää” kattavasti.

Edelleen poliittinen kulttuuri on ns. kaatokäsite, jota voi soveltaa ns. eksoottisempien tutkimusaiheiden kuvaamiseen. Kaikella kunnioituksella otsikossa mainittua Malediiveja kohtaan, mutta tämä 529 000 asukkaan saaristo Intian valtameressä toimii tässä esimerkkinä poliittisesta kulttuurista, josta suomalaisyleisön ei voi etukäteen olettaa tietävän juuri mitään. Erikoisten tutkimusaiheiden edessä on kuitenkin oltava nöyrä, sillä riskinä on melkoisen kulttuurisilla ennakkoluuloilla varustetun stereotypian rakentaminen.

Lopuksi palaan vielä alussa mainittuun Peter Englundin kirjaan Suuren sodan vuodet. Vaikka seuraavassa kysymys on ”vain” eleistä, poliittista siinä on juuri orastava identiteettien rakentaminen sekä tehdyt luokitukset ja erottelut meihin ja muihin.

”Kun Euroopan pohjoisissa ja luoteisissa osissa eleistä tuli pidättyväisempiä, ne etelässä säilyttivät paljon muinaisesta ilmaisuvoimastaan. Alankomaissa paheksuttiin suuresti italialaisia, jotka puhuivat ”päällään, käsillään, jaloillaan, niin, koko ruumiillaan”... Kahden erilaisen elokult-

tuurin raja oli osittain sama kuin katolilaisten ja protestanttien välille syntynyt uskonnollinen rajalinja. Uskonpuhdistajien ankara puritanismi ja suuttumus paavinuskoisten ehostetuista riiteistä ilmeni myös liian runsaan elehtimisen epäilynä. Samalla se heijasti sitä, että oli alettu löytää yhä suurempia eroja eri kansojen välillä, alettu löytää ”hollantilainen”, ”italialainen”, ”espanjalainen” jne. t y y p p e i n ä ja rakentaa erilaisia kansallisia identiteettejä. Niinpä kun hovimies Johan Ekeblad kirjoittaa kotiin veljelleen nähtyään metson soitimen..., hän vertaa teertä ”ranskalaiseen, joka on niin kiiwas ja kiihkeä”, metsoa saksalaiseen, joka tulee harvasanaisena ”röyhelökaulus kaulassaan ja parta leuan alla”, ja hennosti laulavaa pyytää ’velttoon englantilaiseen’....” (Englund 1996, 599).

Vaikka edellinen kertoikin 1600-luvusta, stereotyyppisistä jaotteluista, ”englantia puhuvista saksalaista”, on esimerkkejä Euroopan unionin aikakaudeltakin. Nykyisin myös edellä mainitut ”ranskalaiset”, ”saksalaiset” ja ”englantilaiset” edustavat kolmea EU:n asukasluvultaan suurinta valtiota. Kaskun muodossa onkin silloin tällöin epäilty näiden ja unionin suhteen onnistumisen mahdollisuuksia, kun on kyselty miten sekä parhaimmasta että huonoimmasta tapauksessa jaettaisiin insinöörit, keittotaidot ja huumori näiden kolmen kesken.

Viitteet

¹ Kymmenen maan poliitista kulttuuria käsitelleessä tutkimuksessa kysyttiin, merkitseekö demokratia ratkaisua maata koskettaviin ongelmiin. Entisten sosialistimaiden (Baltian maita lukuunottamatta) lisäksi vertailukohteena oli myös Itävalta. Seuraavassa ensimmäisenä ovat ei-vastaukset prosentteina ja jälkimmäinen luku tarkoittaa kyllä-vastauksia: Itävalta 23-72, Romania 34-65, Kroatia 35-63, Tšekki 42-56, Unkari 48-49, Slovenia 51-47, Puola 51-45, Ukraina 56-41, Slovakia 61-39, Bulgaria 60-38, Venäjä 47-18. Kun kysymys muotoiltiin siten, että kuuluuko joka tapauksessa demokratian kannattajiin, ääripäihin sijoittuivat Itävalta ja Venäjä: Itävalta 90%, Kroatia 70%, Unkari 69%, Romania 60%, Tšekki 58%, Slovakia 57%, Slovenia 52%, Ukraina 48%, Puola 46%, Bulgaria 45% ja Venäjä 32%. Mitä ilmeisemmin maiden taloustilanne ei vaikuttanut vastauksiin, sillä entisistä sosialistimaista demokratiaan uskottiin eniten Romaniassa 65% mutta esimerkiksi Sloveniassa vain 47% arvioi demokratian pystyvän ratkaisemaan maan ongelmat. (Népszöröten... 2001).

² Saksan SPD:n kielenkäyttöä tutkinut Arnold Svensson huomasi, kuinka sosiaali-

demokraattien täytyi toisen maailmansodan jälkeen ottaa huomioon perinteisen kannattajakuntansa kieli, vaikka puolue olikin erkaantumassa perinteisestä sosialismikäsitteestä. Stereotyyppit Svensson ymmärsi toistuviksi vihjeiksi, jotka vastaanottaja järjesti kokonaisuuksiksi (“Anspielungen höherer Ordnung”). Sellainen oli esimerkiksi 1940-luvun vaatimus suunnitelmataloudesta, joka uusista poliittisista tavoitteista huolimatta kesti 1960-luvun loppuun. (Svensson 1984, 2, 30–35).

- ³ Vuonna 1965 Pye ja Verba vastasivat arvosteluun toisella alan ‘klassikolla’, eli he laajensivat tutkimusta artikkelikokoelmalla, jossa mukana olivat Turkki, Intia, Etiopia, Egypti, Japani ja Englanti. Teoksesta, kritiikistä yleensä ja yrityksistä määrittellä käsitettä ks. Lane 1992.
- ⁴ Kriitikot kuten Barry ja Pateman argumentoivat, että poliittinen kulttuuri oli pikemminkin poliittisen prosessin vaikutuksen tulos; demokratia tuotti poliittisen kulttuurin eikä toisin päin. Marxilaisen kritiikin edustajat muistuttivat, että tekijät laiminlöivät sosiaaliset ja taloudelliset näkökohdat sekä niiden vaikutukset. (vrt. Street 1993, 100–101). Ongelmallinen Almondin ja Verban käsitys poliittisesta kulttuurista oli myös siinä mielessä, että se yhdisti poliittisen kulttuurin poliittisen kehityksen ideaan, joka vielä 1950-1960-luvuilla kuului politiikan tutkimuksen tärkeisiin osa-alueisiin. Amerikkalaisille poliittisen kehityksen maaliksi muodostui Yhdysvaltojen poliittinen järjestelmä (Roberts 1993, 382).
- ⁵ Ajatuksen prototyyppi esiintyy jo Wienin Österreichisches Museum für Volkskundessa säilytettävässä *Völkertafelissa*, jonka kymmenen mieshahmoa pyrkivät luokittelemaan ja representoimaan eurooppalaisten perusolemuksia – stereotyyppioita – jo 1700-luvulla. Olkoonkin, että kansanluonteella ei käsitteenä ole enää tieteellistä merkitystä, se esiintyy silloin tällöin lehdistössä tai poliittisessa puheessa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö jonkun johonkin kansallisuuteen liittämistä asenteista olisi hyvä tietää tyyliin ”tunne vastustajasi” (vrt. Toisten Suomi 2001).
- ⁶ “Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: Die ‘Weltbilder’, welche durch ‘Ideen’ geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte.” (Weber-sitaatti ks. Rohe 1990, 333)

Lähteet

- Alho, Arja (1997): *Kafka kävi täällä*. Helsinki: Tammi.
- Almond, Gabriel A. & Verba, Sidney (1963): *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. New York: Princeton University Press.
- Brown, Archie (1977): Introduction. In: *Political Culture & Political Change in Communist States*. Archie Brown & Jack Gray (eds.), 2 ed. London & Basingstoke 1979.
- The Civic Culture Revisited*. Ed. by Gabriel A. Almond & Sidney Verba: London: Sage 1980/1989.
- Englund, Peter (1993): *Suuren sodan vuodet* (Ofredsår, (suom.) Timo Hämläinen). Helsinki: WSOY 1996.
- Gedi, Noa & Elam, Yigal (1996): Collective Memory – What Is It? *History & Memory* 1/1996.
- Gerrits, André W.M. (1995a): Introduction. Teoksessa: *Vampires Unstaked. National Images, Stereotypes and Myths in East Central Europe*. André Gerrits & Nanci Adler (eds.). Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences 1995.
- Gerrits, André W.M. (1995b): 'Jewish Communism' in East Central Europe: Myth versus Reality. Teoksessa: *Vampires Unstaked. National Images, Stereotypes and Myths in East Central Europe*. André Gerrits & Nanci Adler (eds.). Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences 1995.
- Girvin, Brian (1989): Change and Continuity in Liberal Democratic Political Culture. Teoksessa: *Contemporary Political Culture. Politics in a Postmodern Age*. J.R. Gibbins (ed.). London: Sage 1989.
- Hayden, Robert M. (1995): The Use of National Stereotypes in the Wars in Yugoslavia. Teoksessa: *Vampires Unstaked. National Images, Stereotypes and Myths in East Central Europe*. André Gerrits & Nanci Adler (eds.). Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences 1995.
- Helsingin Sanomat* 11.3.2001.
- Jakobson, Max (2001): *Pelon ja toivon aika. 20. vuosisadan tilinpäätös II*. Helsinki: Otava.
- Jedlicki, Jerzy (1999): Historical memory as a source of conflicts in Eastern Europe. *Communist and Post-Communist Studies* 32/1999.
- Koivisto, Mauno (1995): *Historian tekijät. Kaksi kautta II*. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Koselleck, Reinhart (1979): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt: Suhrkamp 1989.
- Koselleck, Reinhart (1988): Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-antropologische Skizze. Teoksessa: *Historische Methode*. Herausgegeben von Christian Meier und Jörn Rüsen. München: DTV.
- Lane, Ruth (1992): Political Culture. Residual Category or General Theory? *Comparative Political Studies*, Vol 25 No.3, October 1992.

- Lehtilä, Hannu (2001): *Mainettaan parempi. Valtioneuvos Harri Holkeri*. Helsinki: Otava.
- Lippmann, Walter (1922): *Public Opinion*. With a New Introduction by Michael Curtis. New Brunswick: Transaction Publishers 1991.
- Nemeskürty, István (1991): *A bibliai örökség. A magyar küldetésstudat története*. Budapest: Szabad tér 1998.
- Népszabadság* 2.3.2002.
- Népszertülen népképviselő (Epäsuositettu kansanedustus). *Népszabadság* 16.11.2001.
- Nyysönen, Heino (1999a): *The Presence of the Past in Politics. '1956' after 1956 in Hungary*. Jyväskylä: SoPhi.
- Nyysönen, Heino (1999b): Der Volksaufstand von 1956 in der ungarischen Erinnerungspolitik. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 10/1999.
- Nyysönen, Heino (2001): Muiston ja muistuttamisen politiikka. *Politiikka* 1/2001.
- Nyysönen, Heino (2002): From 1956 Back to King Saint Stephen. The Hungarian Parliament and History Politics in the 1990s. Julkaisematon käsikirjoitus, tekijän hallussa.
- Political Culture and Communist Studies*. Archie Brown (ed.). New York: M.E.Sharpe 1985.
- Pekonen, Kyösti (1991): *Symbolinen modernissa politiikassa*. Jyväskylä: Nykykulttuurin tutkimusyksikkö.
- Political Culture & Political Change in Communist States*. Archie Brown & Jack Gray (eds.), 2 ed. London & Basingstoke 1979.
- Robertson, David (1984): *The Penguin Dictionary of Politics*. London: Penguin 1993.
- Rohe, Karl (1990): Politische Kultur und ihre Analyse. *Historische Zeitschrift* Band 250/1990.
- Smith, Anthony D. (1991): *National Identity*. London: Penguin.
- Street, John (1993): Review Article: Political Culture - from Civic Culture to Mass Culture. *British Journal of Political Science* 24/1993.
- Svensson, Arnold (1984): *Anspielung und Stereotyp. Eine linguistische Untersuchung des politischen Sprachgebrauchs am Beispiel der SPD*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Suomen Kuvalehti* 4/1989.
- Toisten Suomi. Mitä meistä kerrotaan maailmalla*. Toimittanut Hannes Sihvo, 2p. Jyväskylä:Atena 2001.
- Vampires Unstaked. National Images, Stereotypes and Myths in East Central Europe*. André Gerrits & Nanci Adler (eds.). Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences 1995.
- Van den Braembussche, Antoon A. (2000): History and memory. Some comments on recent developments. Teoksessa: *Jäljillä. Kirjoituksia historian ongelmista*, osa 1. Turku: University of Turku.

Viikkosanomat 4/1971, 5/1973.

Vom Neuschreiben der Geschichte. Erinnerungspolitik nach 1945 und 1989.
Transit 15/1998.

Wandycz, Piotr (1995): Western Images and Stereotypes of Central and Eastern Europe. Teoksessa: *Vampires Unstaked. National Images, Stereotypes and Myths in East Central Europe*. André Gerrits & Nanci Adler (eds.). Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences 1995.

Welch, Stephen (1993): *The Concept of Political Culture*. London: Macmillan.

Whitefield, Stephen & Evans, Geoffrey (1999): Political Culture Versus Rational Choice: Explaining Responses to Transition in the Czech Republic and Slovakia. *British Journal of Political Science* 29/1999.

Ulkomaiset mallit ja poliittinen traditio 1860-luvun alun suomalaisessa keskustelussa valtiopäivistä

Jussi Kurunmäki

Johdanto: ”Myös meillä ovat poliittiset käsitteet alkaneet muodostua”

Edustuksellisen poliittisen järjestelmän katsottiin yleisesti kuuluvan moderniin kansallisvaltioon 1800-luvulla (ks. esim. Wokler 1998, 48–54).¹ Suomessa edustuslaitos ei 1860-luvulle tultaessa ollut kokoon tunut sitten Porvoon maapäivien vuonna 1809. Tällaisessa tilanteessa tuli tärkeäksi yhtäältä vakuuttaa poliittisen tradition olemassaolosta ja toisaalta hakea mallia kehittyneemmiksi katsotuista poliittisista järjestelmistä. Tämä historian tulkittamisen ja ulkomaisten järjestelmien kommentoinnin yhdistelmä merkitsi 1860-luvun alun Suomessa suuressa määrin poliittisten käsitteiden muodostamista.² Tarkastelen tässä artikkelissa sitä, miten ulkomaiset poliittiset järjestelmät ja erityisesti Ruotsin poliittisen edustuksen järjestelmä ja konstitutionaalinen traditio olivat retorisessa käytössä, kun tavoitteena oli luoda poliittinen kokonaisuus, jolla oli oma konstitutionaalinen traditionsa ja kansallinen omaleimaisuutensa.

Maan suurin sanomalehti *Helsingfors Dagblad*³ kirjoitti lokakuussa 1862, kun keskustelu valtiopäivistä kävi vilkkaana, että ”myös meillä ovat poliittiset käsitteet ovat muodostuneet”:

”Ett halft sekel har föflutit sedan vår sednaste riksdag. Om också denna stagnation i landets statsrättsliga förhållanden gjort att vi icke, vare sig materielt eller andligt afseende, kunnat utveckla oss i jemnbredd med andra nationer, så hafva vi likväl icke kunnat blifva helt och hållet döfva för samtidens röst. Äfven hos oss hafva de politiska begreppen utbildats. Den gamla antagonismen mellan adeln och ofrälse finnes icke ens mera till hos oss. Det finnes ingenting annat än en regent och ett folk, hvilka omslutas och föreans af ett förtroendefullt band: Statsförfattningen. De gamla partifäktningarne vid riksdagarne kunna derföre icke hos oss komma i fråga. Vår enda omsorg skall blifva att utveckla de elementer till författningenslig samverkan som finnas i våra grundlagar.” (HD N:o 250, 28.10.1862).

Liberaalien aatteiden kannattajaksi ilmoittautunut lehti esitti varsin harmonisen kuvan uudesta poliittisesta tilanteesta, kun lupaus valtiopäivistä oli saatu, kiistaa herättänyt vuoden 1862 ”tammikuun valiokunta” oli takana ja lopullista kokoontumiskutsua odotettiin keisarilta. Aikaisemmat vastakoh-taisuudet aatelin ja aatelittomien välillä sekä eri puolueyhmittymien välillä olivat lehden mukaan kadonneet ja jäljellä olivat vain hallitsija ja kansa, joiden suhteesta määräsi valtiosääntö. Hallitsijan ja kansan yhteyden korostaminen oli tavallista niin suomalaisessa kuin ruotsalaisessakin poliittisessa kulttuurissa⁴, mutta harmoninen kuva on tässä yhteydessä – kuten muutenkin – harhaanjohtava ja ymmärrettävä retorisenä tilannekuvauksena. 1860-luvun alun keskustelu valtiopäivistä oli juuri se yksittäinen tapahtuma, joka ensimmäisen kerran nosti julkisuudessa näkyvästi esiin poliittisia vastakoh-taisuuksia ja erilaisia mielipiteitä.⁵

Lehden liberaalia ja skandinavistista linjaa kutsuttiin vastustajien parissa J. V. Snellmanin käyttöön ottaman sanan mukaisesti ”verettömäksi”. Lojalaisti hallitsijaan suhtautunut ja vuonna 1863 senaatin jäseneksi tullut Snellman oli ”verettömien” (*blodlösa*) tärkeä poliittinen vastustaja, mutta poliittisen kulttuurin ja kielen kannalta merkittävin ja kiivain kamppailu käytiin ”verettömien” ja nuoren polven radikaalifennomaanien johtajan, Yrjö Koskisen (Georg Forsman), välillä. *Helsingfors Dagblad* ja Koskinen haastoivat kumpikin vallinneen poliittisen eliitin, mutta samalla myös toisensa.⁶ Keskityn tässä artikkelissa Koskisen ja *Helsingfors Dagblad*in esittä-miin puheenvuoroihin. Lisäksi tarkastelen joitakin Snellmanin valtiopäiviä käsitelleitä kirjoituksia.⁷

Helsingfors Dagblad viittasi ”muihin kansakuntiin”, joiden kehitystä Suomessa ei ole voitu seurata, mutta samalla ei ole voitu olla täysin ”kuuroja nykyajan äänelle”. Tämä nykyajan ääni on kuulunut siten, että ”myös meillä ovat poliittiset käsitteet muodostuneet”. On siis syytä huomioida se, että poliittinen kieli ja kulttuuri eivät ole sisäsyntyisiä eivätkä itseriittoisia. Poliittisten käsitteiden muodostumiseen liittyy paitsi tietoinen innovaatio, myös valikoiva reseptio, johon vaikuttaa suuresti se poliittinen tilanne, jossa toimijat kulloisellakin hetkellä ovat. ”Muut kansakunnat” olivat käsitteellisen reseption lähteitä eräänlaisina malleina. Kysymys oli samalla eräänlaisesta ”itsen” reflektioimisesta ”toiseen”. On huomattava, että tällainen reseptio pitää sisällään innovaation, sillä käsitteelliset ”tuontitavarat” on otettava käyttöön uudessa ympäristössä soveltuvin osin ja paikallisilla piirteillä ”paranneltuina”. Juuri sen puutteesta oli Koskisen mukaan kyse, kun hän syytti ”verettömiä” ”ulkomaalaisen vapaamielisyyden” sovittamisesta takaperoisesti Suomeen:

”Verettömyys on siis vapamielinen Englannin tavalla siitä syystä, että se ei asu Englannissa, tai Sveitsin tavalla, koska se on kylläksi kaukana Sveitsistä! Mutta tämän ulkomaalaisen vapamielisyyden se sovittaa varsin takaperoisesti Suomen maahan, ja puolustele edelleen kaikkia niitä etuoikeuksia, joita Ruotsin kieli täällä nauttii.” (Koskinen 1904–1906 [1863], 19).

Vetoaminen muihin edistyksekkäimmiksi koettuihin poliittisiin kulttuureihin liittyy usein toiseen yleiseen välttämättömyysretoriikan versioon: vetoamiseen ajan vaatimuksiin. ”Nykyajan ääni” velvoitti *Helsingfors Dagbladin* mukaan ”valtiosäännölliseen yhteistoimintaan” erotukseksi vanhoista puolueriidoista, joilla lehti viittasi niin sanotun vapauden ajan (1719–1772) valtiopäiväpolitiikkaan. Valtiosääntö viittasi, paitsi lehden poliittiseen ideaaliin, konstitutionalismiin, myös poliittiseen traditioon. Samalla, kun lehti kuvasi *tulevaisuuden* pyrkimyksiä, se vetosi *nykyajan* ääneen ja viittasi *vanhoihin* perustuslakeihin. Mennyt, nykyinen ja tuleva kohtaavatkin usein ajan vaatimuksiin vetoavassa retoriikassa. Poliittisessa kamppailussa menneen kuvaaminen tarkoituksenmukaisella tavalla on erittäin tärkeää. Retorisen uudelleen kuvaamisen (*rhetorical redescription*) tehtävässä onnistuminen antaa paremmat edellytykset nykyisyydessä ja tulevaisuudessa tapahtuville vaatimuksille (ks. Skinner 1996, 145).

Vaikka Koskinen syytti ”verettömiä” ulkomaalaisten aatteiden takaperoisesta sovittamisesta Suomeen, hän oli kuitenkin valmis myöntämään, että

”lukemattomat pienet ojat juoksuttavat vielä tänäkin hetkenä valtiollista vaikutusta Ruotsin puolelta meille” (Koskinen 1905. 336). Ruotsalainen valtiopäiväkysymys tuli ajankohtaiseksi samanaikaisesti, kun keskustelu Suomessa oli vilkkaimmillaan. Ruotsin hallitus teki vuonna 1863 esityksen nelisäätyjaon korvaamisesta kaksikamarisella valtiopäivien instituutiolla. Reformiesitys hyväksyttiin 1865 ja tuli voimaan 1866 uutena valtiopäiväjärjestyksenä. (ks. Kurunmäki 2000). Suomalaisen keskustelijoiden oli Ruotsia kommentoitaessa mahdollista puhua poliittisista aatteista yleisemmin kuin mikä oli mahdollista tai tarkoituksenmukaista Suomen tilanteeseen liittyneissä puheenvuoroissa. Ruotsalaisen keskustelun ja poliittisten käytäntöjen merkitystä korostaa myös se, että varsinkin *Helsingfors Dagbladin* toimittajakunta näki Suomen osana ruotsalaista konstitutionaalista traditiota sekä historiallisesti että tulevaisuudessa.

* * *

Suomen kielessä ei Porvoon ”maapäivien” aikaan ollut olemassa sanaa ”valtio” eikä näin ollen sana ”valtiopäivät” voinut olla käytössä.⁸ Kun Paavo Tikkanen ja *Suometar* 1840-luvulla keksivät ja pian myös vakiinnuttivat sanan ”valtio”, alkoi myös sanan ”valtiopäivät” historia. Kirjassaan *Lukemista Suomen kansan hyödyksi* (1846–1847) Tikkanen selitti, että sana ”valtiopäivät” tarkoitti samaa kuin ”herrainpäivät”.⁹ (Jussila 1987, 88–89; Pulkkinen 2000, 135). Uuden sanan vakiintuminen tapahtui nopeasti. Vuoden 1847 *Suomettaressa* sana ”valtiopäivät” esiintyi kuusi kertaa, kun taas seuraavana vuonna luku oli jo 60. Sanalla viitattiin tavallisesti eurooppalaisiin poliittisen edustuksen instituutioihin. Vuonna 1863 sitä käytettiin virallisissa suomenkielisissä asiakirjoissa. (Pulkkinen 2000, 145). Ruotsinkielisessä käytössä oli horjuvuutta vielä 1862–1864. Porvoon kokoukseen 1809 viitattiin sanalla *landtdag*, kun taas ajankohtaiset valtiopäivät saivat rinnalle myös nimen *riksdag*. Vähitellen edellinen vakiintui tarkoittamaan myös uudempiä valtiopäiviä. (Jussila 1987, 88–89).

Aleksanteri II:n nousu valtaan Venäjällä oli taustalla valtiopäiväkysymyksen aktualisoitumisessa 1850-luvun jälkipuoliskolla. Keisarin kruunauksen kunniaksi Helsingissä järjestetyssä juhlassa 20.9. 1856 puhunut teologian professori Frans Ludvig Schauman toivoi säännöllisin väliajoin kokoontuvia valtiopäiviä. Puhetta levitettiin akateemisena kirjoituksena, mutta sensuuri esti sen kaupallisen levittämisen tai julkaisemisen lehdissä. Aleksanteri II

piti puhetta haitallisena provokaationa, joka teki mahdottomaksi säätyjen pikaisen koollekutsumisen. (ks. esim. Schauman 1967, 148–149; Estlander 1929, 262; Klinge 1967, 52–53; Krusius-Ahrenberg 1981, 26–29).¹⁰

Senaatti oli vuonna 1859 alkanut valmistella listaa asioista, jotka vaatisivat säätyjen käsittelyä (ks. esim. Rein 1905, 323). Mutta vasta ”huhtikuun manifesti” 16.4. 1861 nosti valtiopäiväkysymyksen keskeisimmäksi poliittiseksi aiheeksi. Aleksanteri II ilmoitti kutsuvansa koolle valiokunnan neljän säädyn luottamusta nauttivista miehistä. Jokaisesta säädystä tuli valita kaksoistoista edustajaa. Valiokunnan tuli aloittaa työnsä tammikuun 20. päivänä 1862. Pettymys oli yleinen, kun keisari päätyi valtiopäivien sijasta valiokunnan asettamiseen. Kun vielä senaattikin oli syrjäytetty manifestia laadittaessa ja kun viisi senaattoria esitti huomautuksen manifestin sanamuodon perustuslainvastaisuudesta, pidettiin tammikuun valiokuntaa melko yleisesti perustuslain vastaisena. Suurin pelko oli se, että valiokunta tulisi pysyvästi syrjäyttämään valtiopäivät. (ks. Krusius-Ahrenberg 1981, 41–43; Schauman 1967, 224–225, 232). Oltiin yleisesti huolissaan siitä, että valiokunnasta tulisi valtiopäivien sijasta ”edustuksellinen” poliittinen elin.

Manifestia seurasi Suomen oloissa poikkeuksellisen voimakkaita mielenilmauksia. Liberaalien piirissä tehtiin aloite protestiadressin lähettämisestä keisarille. Adressisuunnitelma kuitenkin raukesi, sillä 24. huhtikuuta annettiin manifestia selittävä käskykirje, jossa huolestumista herättäneen sanat ”valiokunta” ja ”säätyjen edustajat” oli korvattu sanonnalla ”neljän säädyn valitut edusmiehet”. Samalla tehtiin selväksi, että valiokunnan oli määrä valmistella asioita valtiopäivien käsittelyä varten. (ks. Krusius-Ahrenberg 1981, 46–49; Estlander 1929, 273).¹¹ Valiokuntaa kohtaan tunnetut epäluulot hälvenivät huomattavasti, kun marraskuussa 1861 uudeksi kenraalikuvernööriksi nimitetty P. I. Rokassovski toi sensuurihelpotusten ohella mukanaan keisarin lupauksen valtiopäivien koollekutsumisesta.

Mielenkiinto valiokuntaa, valtiopäiviä ja Suomen perustuslaillista asemaa kohtaan oli suuri.¹² Luvattu säätyjen kokoontumiskutsu julkistettiin 18. kesäkuuta 1863. Valtiopäivät alkoivat valtakirjojen tarkastuksella 15. syyskuuta 1863, säädyn järjestäytyivät kaksi päivää myöhemmin ja avajaiset pidettiin 18.9.1863. Kokoontumispaikka oli Helsinki, vaikka vielä kesällä oli liikkunut huhuja, että suomalaisten haluttomuus tukea keisaria adressedin Puolan kapinan yhteydessä olisi johtamassa siihen, että valtiopäivät siirretäisiin Helsingistä Viipuriin (ks. Krusius-Ahrenberg 1981, 103, 121). Aleksanteri II:n pitämän valtiopäivien avajaispuheen eniten huomiota herättä-

nyt kohta oli lupaus kutsua seuraavat valtiopäivät koolle kolmen vuoden kuluttua, jolloin säädyille palautettaisiin esitysoikeus ja laajennettaisiin säätyjen verotusoikeutta. Hallitsijalla olisi aloiteoikeus. Keisari sanoi pysyvän ”perustuslaillisen monarkian periaatteissa” ja hän lupaili säännöllisin väliajoin kokoontuvia valtiopäiviä sitoutumatta siihen kuitenkaan selvästi. Valtaistuinpuhe otettiin vastaan tyytyväisyydellä, joskin liberaalien parista kuului myös valituksia, sillä vaikka Suomen perustuslait oli tunnustettu, oli niiden tarkistaminen siirtymässä tulevaisuuteen. (ks. Krusius-Aherenberg 1981, 124–125).

Valtaistuinpuhetta valmistelemissa ollut Snellman oli kesällä 1861 ryhtynyt puolustamaan tammikuun valiokuntaa *Litteraturbladetin* artikkelissaan ”Finska förhållanden och svenska pressen”, jossa hän puolusti keisarin politiikkaa ja uskoi valtiopäiväkysymyksen eteenpäin viemiseen. Samalla hän hyökkäsi voimakkaasti ruotsalaisessa lehdistössä esiintyneitä Suomen olosuhteita ja hallitusta arvostelleita artikkeleita vastaan aivan kuten jo vuonna 1858 *Litteraturbladetissa* julkaisemassaan artikkelissa ”Den finska emigrationen i Sverige”. Hyökkäys oli ruotsalaisten skandinavistien ja sinne emigroituneiden suomalaisen ohella myös suunnattu skandinavistia sympatioita omaavaan suomalaisten ”verettömien” ryhmään. Snellmanin kirjoitus herätti runsaasti huomiota. Suurinta osaa ”fennomaaneistakin” ärsytti Snellmanin väite, että Suomi oli ollut maakunta vuoden 1809 jälkeenkin ja että maan hallitus oli sen tasoinen kuin maan henkinen taso ansaitsi (ks. Rein 1905, 351–352). Snellmanin katsottiin varsinkin ”nuorliberaalien” parissa siirtyneen hallituksen leiriin. Snellman nimitettiin senaattoriksi 21.3. 1863 ja virkaan hän astui 1.7. 1863 (ibid. 402).¹³

Valtioyöstä valtioelämään – edustuksellinen järjestelmä ja moderni poliittinen elämä

Suomalaisten lehtien palstoilla oltiin yleisesti sitä mieltä, että valtiopäiväkysymyksen aktualisoitumisen myötä uusi aikakausi oli alkamassa. Yrjö Koskinen kirjoitti *Helsingin Uutisten*¹⁴ enimmäisessä numerossa 1863, että ”puolen vuosisadan valtioyö” oli päättynyt. Valtiopäivät olivat Koskisen mukaan ”valtioelämän korkein toimitus” ja ”välikappale, jolla korkein kansallinen toimi tehdään”. (Koskinen 1904–1906, 13).¹⁵ Koskisen mukaan sanomalehdissä käytävä keskustelu ei vielä sellaisenaan riittänyt ”yleisen mielipiteen” muodostumiseen. Sen lisäksi tarvittiin toimiva poliittinen edustuslaitos. *Helsingin Uutisten* ensimmäisessä näytenumerossa hän

totesi, että ”yleinen mieli tunnetaan ainoastaan niissä maissa, missä kansan edusmiehet saavat sen ilmoittaa.” (ibid. 2–3). *Helsingfors Dagblad* kirjoitti ”maamme uudestisyntymisestä” ja ”uuden aikakauden sarastuksesta” (HD N:o 148, 1.7.1863).¹⁶ Sen mukaan ”moderniin valtioon” kuuluivat ”yleistä mielipidettä” (*allmänna opinion*) muodostavat kokoukset ja sanomalehdistö sekä parlamentti. Lehti yhdisti parlamentit ja sanomalehdistön sekä kokoukset ja valtiopäiväanomukset Euroopan sivilisoituneihin maihin. (HD N:o 76, 2.4.1863). Valtiopäivien puuttuminen oli merkinnyt byrokratian voittoa (HD N:o 148, 1.7.1863). *Helsingfors Dagblad* korosti konstitutiонаalisen ja laillisen poliittisen elämän syntyä ja katsoi edustuslaitoksen ja yleisen mielipiteen kuuluvan moderniin poliittiseen järjestelmään. Lehden mukaan maasta kuitenkin puuttui oikeanlainen oppositio, mikä myös teki poliittisesta järjestelmästä käytännössä ”epäkonstitutiонаalisen” (HD N:o 257, 5.11.1862). Eroista huolimatta Snellmania, Koskista ja nuorliberaaleja yhdisti se, että poliittinen edustus katsottiin kuuluvaksi nykyaikaiseen poliittiseen järjestelmään. Snellman kirjoitti *Litteraturbladinsa* viimeisessä numerossa kesäkuussa 1863¹⁷ artikkelissa ”Landtdagen” ”niistä toiveiden täyttymisistä, joita jokainen isänmaanystävä liittää edustuksellisen valtiomuodon toteutumiseen” (Snellman 1998, 162).

Ei ole yllätys, että *Helsingfors Dagblad*in palstoilla oli lukuisia brittiläisestä parlamentarismista kertovia artikkeleita (esim. HD N:o 174, 31.7.1862; N:o 175, 1.8.1862; N:o 177, 4.8.1862).¹⁸ Jako liberaaleihin dagbladisteihin ja kansallisiin nuorfennomaaneihin sivuuttaa kuitenkin helposti sen snellmanilais-hegeliläisen tutkimustradition sivuuttaman tosiasian, että myös Koskinen oli hyvin perillä englantilaisesta poliittisesta kulttuurista. Hän esitteli lukijoilleen pikemminkin englantilaisen järjestelmän periaatteita ja toimintaa kuin esimerkiksi Hegelin valtiofilosofiaa. Hän vieraili vuosina 1860-1861 Tukholmassa, Pariisissa ja Lontoossa. Saatuaan historian professuurin keisarillisessa yliopistossa Helsingissä Koskinen piti virkaanastujaisluentonsa nimenomaan englantilaisesta poliittisesta järjestelmästä (ks. Koskimies 1974, 61). Artikkelissaan ”Suomen hallitus-muoto” 13.4. 1863 Koskinen esitti Rousseau’n *Du contrat social* -teoksessaan esittämän tunnetun edustuskritiikin, jonka mukaan Englannin kansa oli vapaa ainoastaan valitessaan edustajia parlamenttiin ja muutoin orja (Koskinen 1904–1906, 78-79; vrt. Rousseau 1968 [1762], 141).¹⁹ Koska valta ja vapaus eivät olleet Koskisen mukaan sama asia, Rousseau’n edustuskritiikki ei osunut maalinsa. Englannin parlamenttikeskeinen järjestelmä olikin pikemminkin ideaali

kuin kritiikin kohde Koskiselle. Uudenaikaisissa valtakunnissa ”eduslaitos” oli ainoa keino kansan poliittiseen osallistumiseen:

”Oikeastaan eduslaitos onkin juuri ainoa keino, jolla kansa uuden-aikaisissa valtakunnissa voipi harjoittaa vallan-osallisuuttansa; sillä mahdollton olisi jokaisen kansalaisen tulla kokoon neuvottelemaan ja äänestämään laki-ehdotuksista ja valtio-asioista. Mutta jokainen voipi helposti vaikkapa kerran vuodessakin tulla säätyläistensä ja piirikuntalaistensa kanssa yhteen ja silloin valita yhden tai useat, jotka määrä-ajaksi saavat toimekseen olla valitsijansa edusmiehinä lain-laatumuksessa ja suojella heidän vapauttaan. Nämä näin eri säädyissä ja piirikunnissa valitut edusmiehet kokoontuvat sitten määrä-paikkaan ja ovat kansan *Eduskuntana*.” (Koskinen 1904–1906, 78–79).²⁰

Koskinen seurasi Benjamin Constantin tunnetuksi tekemää jakoa antiikin ”klassisen vapauden” ja ”modernin vapauden” välillä, tosin viittaamatta Constantiin tai keneenkään muuhun auktoriteettiin.²¹ Jaottelussa on kysymys siitä, että antiikin kaupunkivaltioiden vapaus, joka perustui jokaisen vapaan miehen suoraan osallistumiseen poliittiseen päätöksentekoon ei ollut mahdollista moderneissa kaupallisuuteen ja työnjakoon perustuvissa suurissa kansallisvaltioissa. Modernissa yhteiskunnassa ainoa vaihtoehto oli edustuksellinen järjestelmä. (Constant 1988, 197, 307–328; ks. Kurunmäki 2000, 92–96; Saastamoinen 1998, 63–87). Klassisen ja modernin vapauden välinen kuilu, joka näyttäytyi helposti delegoidun vallan taipumuksena kadota valitsijakunnan kontrollin ulottumattomiin, oli Constantin mukaan ylitettävissä yhtäältä poliittisten instituutioiden välisen keskinäisen kontrollivallan avulla ja toisaalta koulutuksen sekä lehdistössä ja puolueissa tapahtuvan julkisen mielipiteen muodostuksen avulla. Edustuksellinen järjestelmä oli yhdistettävä julkiseen mielipiteeseen. (Constant 1988, 227–242, 251–255, 272–295). Edustukselliseen järjestelmään kuuluivat säännöllisin väliajoin toimitettavat vaalit. Edustuslaitoksen uusiutuminen säännöllisin väliajoin oli tärkeää, jotteivät ”kansakunnan edustajat muodostaisi omaa luokkaansa erillään muista ihmisistä” (ibid. 209).

Koskinen ei välttämättä ollut lukenut juuri Constantin kirjoituksia, mutta hän oli hyvin perillä 1800-luvun liberaalista poliittisesta teoriasta ja siihen kuuluneesta poliittisen edustuksellisuuden periaatteista. Koskinen piti siinä missä *Helsingfors Dagbladin* liberaalitkin modernin poliittisen

elämän kulmakivenä säännöllisesti kokoontuva ja määräajoin vaaleilla valittava edustuslaitosta, jolla oli lainsäädäntövalta.

Koskinen kirjoittautui ”sekanaisen hallitusmuodon” kannattajaksi ja varoitteli lukijoitaan järjestelmistä, jotka eivät perustuneet vallanjakoperiaatteen varaan. Hän piti mahdollisena, että tasavalta perustui joko kansanvaltaan tai ylimysvaltaan. (Koskinen 1904–1906, 72–73). Koskinen oli selvästikin perillä historiallisesta republikanismista, jossa ei välttämättä edellytetty tasavallalta kansanvaltaista poliittista järjestystä. Tällainen käsitys oli alkanut lyödä läpi vasta Ranskan vallankumouksen yhteydessä – ja silloinkin ”unohdettiin” ensimmäisenä puolet väestöstä: naiset. Koskinen varoitti lukijoitaan siitä, että myös kansan enemmistön pidäkkeetön valta on haitallista. Rajattoman kansanvallan tuomitseminen oli tuohon aikaan lähes poikkeuksetta ainoa vaihtoehto. Hän puolusti vallanjakoperiaatetta, joka oli 1800-luvun eurooppalaisessa kontekstissa yleinen maltillinen liberaali kanta ja jota usein kutsuttiin ”konstitutionalismiin” nimellä. Se oli kuitenkin termi, jota Koskinen ei mielellään käyttänyt, kun hän erottautui *Helsingfors Dagbladin* linjasta.

Liberaalin poliittisen ajattelun tärkeimpiä nimiä olivat tuolloin(kin) Tocqueville ja J. S. Mill. Heidän varoituksensa enemmistön tyranniasta, jota ei kuitenkaan pidä sekoittaa tavallisimpiin vallanjako-oppeihin, oli selvästikin tuttu Koskiselle. Sosialismi oli Koskiselle esimerkki enemmistön tyranniasta (Koskinen 1904–1906, 4–5). Hän arvosteli lisäksi Napoleon III:n ajan ranskalaista yleiseen miesten äänioikeuteen perustunutta järjestelmää. Toinen hänen kritiikkinsä kohde oli Preussi, jossa perustuslaillisia oikeuksia ei käytännössä noudatettu (ks. Koskimies 1974, 57–58). Parhaiten toimiva poliittinen järjestelmä oli Englannin, jossa oli toteutettu ”valtiomahtien tasapaino” ja taattu sen asukkaille ”täydellisin vapaus” (Koskinen 1904–1906, 73–74).

Ero *Helsingfors Dagbladin* linjaan ei tässä asiassa ollut suuri. Konstitutionalismi, vallanjako ja englantilainen parlamentarismi sekä yksilöllinen vapaus olivat *Helsingfors Dagbladin* esikuvia. Ranskan vallankumoukset olivat huonoja esimerkkejä, sillä niissä sentralisaatio esti yksilön poliittisten vapauksien toteutumisen. Tocquevilleltä ja J. S. Milliltä kuulostavin formuloinnein lehti varoitti sentralisaation vaaroista ja korosti yksilöiden vapaan yhteenliittymisen merkitystä. (HD N:o 65, 19.3.1863).

Kansallisuuden työ ja puolueet

Vuoden 1862 *Mehiläisen* ensimmäisessä numerossa Yrjö Koskinen totesi, että ”tammikuun valiokunta” ja erityisesti lupaus valtiopäivistä merkitsivät sitä, että ”Suomen kansallisuuden työssä on alkanut uusi vaihe” (Koskinen 1905, 485). Koskisen mukaan ”kansallisuuden työ” oli säätyjen tehtäväksi annettu. Marraskuussa 1862 ilmestyneen *Helsingin Uutisten* näytenuumerossa hän antoi ymmärtää, että vasta valtiopäiville kokoontuvat säädyt olivat kansallisia:

”Se aika on myöskin täytetty, että kaikki ne säädyt maassamme, jotka historiallisten seikkojen vaikutuksesta ovat vieraantuneet pois omasta kansallisuudestaan, tuntevat tarpeen ja kaipauksen palata siihen jälleen, ja tämä lehti tahtoo voimiansa myöten olla heille siihen avullinen.” (Koskinen 1904–1906, 2).

Koska säädyt eivät olleet päässeet kokoontumaan valtiopäiville yli viiteenkymmeneen vuoteen, ne olivat vieraantuneet kansallisuudestaan ja siten oli kansallisuuden työ ollut pysähdyksissä. Koskisen puheenvuoro muistuttaa käsitystä, että yhteen kokoontuneet ja edustettuna olevat säädyt muodostavat poliittisen ”kansakunnan”. Sellainen käsitys oli yleistynyt 1700-luvun eurooppalaisessa poliittisessä ajattelussa ja myös Ruotsissa 1780-luvulla (ks. Manninen 2000, 237).²² 1800-luvun alkupuolella oli edelleenkin tavallista nähdä säädyt ”poliittisena kansakuntana” suhteessa hallitusvaltaan, joka kuului monarkin alueeseen.

Koskisen kanta näyttäisi tukevan poliittisen edustuksen instituution kautta määrittynyttä ”kansallisuuden” käsitettä. Mutta valtiopäivät ja kansallisuus eivät sittenkään merkinneet samaa asiaa, sillä poliittisen edustuksen ohella kansallista määrittä kieli. *Helsingin Uutisten* näytenuumerossa marraskuussa 1862 hän tarkensi sitä, mitä ”kansallisella” tulisi ymmärtää:

”Me emme sano, että kieli on kansallisuuden ainoa tunnusmerkki, ja että siinä on kansallisuutta missä yksi kieli. Mutta me sanomme, että missä kieli ei ole yksi, siinä on kansallisuus korkeintaan tekeillä.” (Koskinen 1904–1906, 6).

Yhteinen kieli oli siis ”kansallisuuden” ehto, mutta ei vielä riittävä tae. Sen lisäksi tarvittiin valtiollista elämää koolle kutsuttujen valtiopäivien muodossa.

Helsingfors Dagblad kiisti näkemyksen, että yksi kieli oli ehto kansakunnalle. Mutta lehti ei myöskään hyväksynyt sitä, että poliittinen menneisyys olisi ensisijainen peruste kansallisuudelle. Lisäksi lehti ei uskonut ”siveellisyden absoluuttiseen olemassaoloon”, mikä viittasi Snellmanin terminologiaan ja ajatukseen siveellisyydestä (*sedlighet*) kansallishengen tuloksena ja poliittisen toiminnan attribuuttina. Näitä tärkeämpiä olivat yhteinen kieli, rotu ja heimo – yhteinen alkuperä:

”[K]unna vi för ingen del fölika oss med påståendet att gemensamheten uti politiska antecedentier etc. etc. skulle vara den mäktigaste faktor i nationaliteten. Tvärtom anse vi verkan af race och stam och särdeles gemensamheten af språk för den vida vägnar mäktigare faktorn. Vi anse denna gemensamhet oundvikligt verkande; om än icke absolut tillräcklig. Denna senare bestämning, att språket vore absolut tillräckligt, innehåller alldeles detsamma som dogmen: ”en nation, ett språk”, hvilken vi alltså förkaste. Ej heller tro vi på ”sedlighetens absoluta tillvaro” eller öfverhufvud på någonting af det absoluta slaget. Vi hafva ingen lust för sådana abstraktioner.” (HD N:o 191, 20.8.1863).

Poliittiseen yhteiseen menneisyyteen perustunut käsitys kansallisuudesta oli kirjoittajan mukaan peräisin John Stuart Milliltä, johon hän artikkelissaan viittasi. Onkin syytä hieman tarkastella, mitä Mill oli kansakunnasta sanonut. Hän totesi teoksessaan *Considerations on Representative Government* vuodelta 1861:

”A portion of mankind may be said to constitute a Nationality, if they are united among themselves by common symphaties, which do not exist between them and any others – which make them co-operate with each other more willingly than with other people, desire to be under the same government, and desire that it should be governed by themselves or portion of themselves, exclusively.” (Mill 1991 [1861], 427).

Halu olla saman hallituksen alainen ja halu hallita itse itseään on voluntaristisen poliittiseen sitoutumiseen liittyvän kansakuntakäsityksen ydinajatus. Poliittisen sitoutumisen merkitystä korosti myös se, että Mill totesi, että etnisyys, kieli, maantiede ja uskonto olivat merkitykseltään vähäisempiä kuin poliittiset instituutiot (*ibid.*). *Helsingfors Dagblad* otti siis tällaisesta

näkemyksestä etäisyyttä, kun se nosti poliittista sitoutumista ja poliittista menneisyyttä tärkeämmäksi yhteisen alkuperän. *Helsingfors Dagblad* näki kansakunnan paitsi historiallisena myös etnisenä. Mutta ero Millin kansakuntakäsitykseen ei välttämättä ollut niin suuri kuin lehden artikkeli antoi ymmärtää. Mill nimittäin totesi myös, että:

”[W]here the sentiment of nationality exists in any force, there is a prima facie case for uniting all the members of the nationality under under the same government.” (Mill 1991 [1861], 428).

”[I]t is in general a necessary condition of free institutions, that the boundaries of government should coincide in the main with those of nationalities. (ibid. 430).

Mill näyttäisi sittenkin pitävän ”kansallisuutta” jotenkin alkuperäisempänä tunteena kuin haluna muodostaa poliittisia instituutioita. Hän esitti, että yhteiset sympatiat ja niistä seurannut halu olla saman hallituksen alainen loivat kansallisuuden. Tunnesiteet edelsivät poliittisia instituutioita ja poliittinen menneisyys loi puolestaan kansallisen historian (ibid. 427).²³

Aikalaisille Millin kanta kuitenkin merkitsi poliittisiin instituutioihin sidottua kansakuntakäsitystä. Aivan kuten eurooppalaiset kansallisliberaalit yleensäkin, *Helsingfors Dagblad* tasapainoili poliittisia instituutioita ja konstituutiota korostavan ”liberalisminsa” ja luonnollista alkuperää ja kieltä korostavan kansakuntakäsityksensä kanssa. Vaikka Mill oli lehden palstoilla usein myönteisessä valossa esillä, kansallisuuskysymyksessä kuitenkin haluttiin tehdä pesäeroa. Selityksenä on epäilemättä se, että poliittisen menneisyyden merkitystä oli Suomessa vaikea korostaa. Lisäksi Mill ei antanut pienille kansakunnille kovin suurta sijaa:

”When the nationality which succeeds in overpowering the other, is both the most numerous and the most improved; and especially if the subdued nationality is small, and has no hope of reasserting its independence; then, if it is governed with any tolerable justice, and if the members of the more powerful nationality are not made odious by being invested with exclusive privileges, the smaller nationality is gradually reconciled to its position, and becomes amalgamated with the larger.” (ibid. 433).

Vaikka Mill painottikin kansakunnan kehittyneisyyden merkitystä, saattoi hänen kantaansa lukea myös siten, että Suomella ei pienenä kansana ollut edellytyksiä omaksi kansakunnaksi Venäjän yhteydessä. *Helsingfors Dagblad* arvosteli Millin kielen merkityksen väheksymisestä, mutta se voidaan ymmärtää vastauksena fennomaanien kielipolitiikalle. Vaikeuksia aiheutti kenties enemmän se, että yksi kieli tuli Millillä paikoitellen varsin ratkaisevaksi kansallisuuden kriteeriksi:

”Free institutions are next to impossible in a country made up of different nationalities. Among a people without fellow-feeling, especially if they read and speak different languages, the united public opinion, necessary to the working of representative government, cannot exist.” (ibid. 428).

Helsingfors Dagbladin kannalta oli hankalaa, että Millin toteamus voisi olla Koskiselta. Lehti pyrki esittämään kielikysymyksessä suomen kielelle myönteistä linjaa, mutta siten, että kielikysymys ei voinut olla tärkein ja poliittista agenda hallitseva seikka. Lehden mukaan kielikysymyksen korostamisen oli tietoinen pyrkimys polarisoida poliittista tilannetta ja peittää muiden tärkeiden asioiden esilletuominen. Suomen kielestä oltiin tekemässä puoluekysymystä, kun olisi pitänyt ajatella koko kansan asiaa. (HD N:o 261, 10.11.1862). Puolueiden sijasta poliittinen kenttä jakautui ”liberaaleihin” ja ”konservatiiveihin” (ks. esim. HD N:o 190, 19.8. 1863). Lehti halusi puhua aatteista eikä puolueista tai kielestä.

”Puolueen” käsitteen välttäminen *Helsingfors Dagbladin* leirissä oli hyvin oireellista, sillä Koskisen johdolla nuorfennomaanit olivat tehneet eksplisiittisen puolue-erottelun. Koskinen esitteli puolueperiaatteen *Helsingin Uutisten* näytenuumerossa marraskuussa 1862 seuraavasti:

”Luonnollista siis on, että ihmiset kokoontuvat näiden periajatusten ympärille eri leireihin, ja että eri leirit, puolueet, eli kuinka niitä nimitettäneen, hakevat kukin äänenkannattajansa.” (Koskinen 1904–1906, 2).

Jakoa oppositioon ja hallituspuolueeseen ei Koskisen mukaan vallitsevissa oloissa voinut tehdä, sillä hallitusmuoto ei antanut edellytyksiä sellaiselle asetelmalle.²⁴ Jakoa ”liberaaleihin” ja ”konservatiiveihin” ei myöskään voinut tehdä, vaikka *Helsingfors Dagblad* sitä yrittikin. Koskisen mukaan

kaikki olivat sekä vapaamielisiä että ”vanhalla-olijoita”. Hän kirjoitti *Helsingin Uutisten* artikkelissa ”Uusi vuosi 1863”, että hallitus on jossain määrin vapaamielinen ja kaikki ovat vanhalla-olijoita. Jotkut tosin ovat niin konservatiiveja, että haikailevat vuoden 1808 taakse. Koskinen syytti liberaaleja siitä, että nämä kopioivat mallin Sveitsistä, Englannista, Yhdysvalloista tai Italiasta, mutta eivät tunteneet Suomen oloja. Koskisen mukaan:

”Jakoa konservatiiveihin ja liberaaleihin ei siis käy ensinkään sovittaa meidän oloihin. Sitä jakoa ei ole missään havaittavana, ei hallituksessa, ei yleisössä. Ne, jotka täällä senlaisesta jaosta puhuvat, tuntevat kenties Sveitsin olot, tai Amerikan, tai Italian. Mutta Suomen oloja eivät suinkaan tunne, taikka puhuvat vastoin tuntemistaan.” (Koskinen 1904–1906, 16).

Koskinen ilkkui *Helsingfors Dagbladin* pyrkimykselle tehdä jakoa perustuslain puolustajien ja vihamiesten välille. Vapauden ja sivistyksen nimissä esiintyminen oli niin ikään turhaa puhetta, sillä ”missä se puolue saattaisi löytyä, jollenko tämä ei nyt olisi etevin tarkoituksiperä!” (Koskinen 1904–1906, 25). ”Verettömät” yrittivät vain peitellä omia etuoikeuksiaan puhumalla ulkomaalaisesta vapaamielisyydestä (ibid. 19).

Omaa puoluettaan hän kutsui nimellä ”Suomikiihkoiset” eli ”fennomaanit” (Koskinen 1904–1906, 16–17). Paljon huomiota herättäneessä kirjoituksessaan ”Suomikiihko valtiollisena puolueena”, joka julkaistiin *Helsingin Uutisissa* 19.2. 1863, Koskinen jatkoi manööveriään, joka jätti jälkensä suomalaiseen poliittiseen historiaan ja johon vastaaminen oli *Helsingfors Dagbladin* liberaaleille visainen tehtävä. Otsikon ”valtiollinen puolue” oli jotain uutta suomalaisessa poliittisessa kielessä. ”Valtiollinen” viittasi ennen kaikkea valtiopäiviin. Kielikysymys oli ”kansan” kysymys ja siksi ”kansan eduskunnan” tuli ottaa asia esille ”valtion” tasolla. Samalla Koskinen asetti ”verettömän huutajan” isänmaanrakkauden kyseenalaiseksi ja näin positioidi oman puolueensa patrioottiseksi. (Koskinen 1904–1906, 53–54). Mutta fennomanian määrittäminen valtiolliseksi puolueeksi valtiopäiväpuolueen mielessä ei vielä yksin tee Koskisen kannanotosta poikkeuksellisen merkittävää. Se oli uutta Suomessa, mutta eurooppalaisessa kontekstissa tuohon aikaan parlamenttipuolueet kuuluivat asiaan useissa konstitutionaaliseksi katsotuissa poliittisissa järjestelmissä. Koskisen kirjoituksen tekee erityisen merkittäväksi se, että samalla, kun hän viittasi valtiopäiviin, hän meni sen

ohi ja yli ja puhui ”kaikkien Suomen miesten” nimissä. Valtiopäivät merkitsivät sitä, että ”julkisuuden kenttä on avoinna”, mutta se ei tarkoittanut, että ”kansan mieli” tulisi kuuluviin. Valtiopäivät kokoontuivat lausumaan ”muka kansan mielen”. Aikomus oli käyttää ”kaikkia luovallisia keinoja”, kun puolue ryhtyisi ”maan onnen hallinnan” ”ohjiin”. Puolue oli ”kansan” ääni valtiossa. Tämä kansa oli suomenkielistä ja sillä oli yhtä paljon ”taitoa, tointa ja neroa” kuin ruotsinkielisilläkin. (Koskinen 1904–1906, 52–53). Koskinen lausui tässä modernin populistisen poliittisen kulttuurin keskeisiä ajatuksia. Hän ei puhunut ”kansalle”, vaan ”kansan” nimissä poliittisille vastustajilleen (ks. myös Liikanen 1995). Hän ei myöskään pyytänyt ”kansalta” mandaattia, vaan ilmoittautui ”kansan mielen” nimissä ”Suomen maan onnen” ajajaksi.

Vaikka Koskinen sanoi, ettei hän hyväksynyt ”liberaalin” ja ”konservatiivin” käyttökelpoisuutta Suomen oloissa, hän käytti käsitteitä kuitenkin. ”Konservatiivi” sai hänen kielessään nimityksen ”entisellä-olija”. Hänen rakensi retoriikkansa siten, että hän otti aluksi etäisyyttä liian nopeisiin muutoksiin ja sen jälkeen epäili kansaa ja säätyjä liian ”entisellä olemisesta”. Tammikuussa 1863 *Helsingin Uutisissa* julkaistussa artikkelissa hän varoitti säätyjä siitä, että nämä saattavat jäädä liberaalisuudessa hallituksesta jälkeen. (Koskinen 1904–1906, 31). *Helsingfors Dagblad* katsoi Koskisen epäilyjen säätyjen ”vanhalla-olosta” merkitsevän epäluottamusta ”kansanedustusta” (*folkrepresentationen*) kohtaan (HD N:o 74, 31.3.1863). Sanavalinta voidaan tulkita siten, että lehti pyrki yhdistämään edustuksen instituution ja ”kansan” ja siten ikään kuin tuomaan ”kansan” pois Koskisen mainitsemien ”kaikkien Suomen miesten” luota järjestäytyneen poliittisen instituution piiriin.

”Suomikiihko” erottautui Koskisen mukaan vastustajistaan maltillisuutensa puolesta. Silti se ei tulisi olemaan hallitusmielinen puolue. Koskinen moitti senaattia siitä, että se oli puolittain virkakunta ja puolittain hallitus. Pitäisi olla kuten Ruotsissa, jossa virkakunta muodosti omat kollegionsa ja jossa ministerit olivat juridisessa vastuussa teoistaan valtiopäiville. (Koskinen 1904–1906, 55).

Koskinen teki eron myös vanhempiin suomalaisuusmiehiin, joista tärkein oli Snellman. Koskisen mukaan Snellman oli fennomaanien johtajaksi liian itsenäinen ja jäykkä, kokonainen puolue itsessään ja pikemminkin ”vanhalla-olija” kuin suomikiihkoiset yleensä (Koskinen 1904–1906, 18). Koskisen ja Snellmanin kantojen ero tulee esiin muun muassa suhtautumisissa

puolueisiin. Snellmanin holistinen kansallishenki- ja valtiokäsitys ei antanut tilaa tätä kokonaisuutta hajottaville puolueille. Artikkelissaan ”Landtdagen” vuodelta 1863 Snellman tuomitsi reformi-intoilijoiden vetoamisen talonpoikaissäätöön. Talonpoikien tuli Snellmanin mielestä luottaa omaan terveyteen järkeensä. Poliittisten seikkailijoiden ohjeiden seuraaminen merkitsisi isänmaan edun hylkäämistä ja puoluepyrkimyksiä (Snellman 1998, 161).

Helsingfors Dagbladin mukaan se, että Snellman oli nimitetty senaatin jäseneksi 21.3. 1863, antoi mahdollisuuden pyrkimykseen eristää kielikysymys muista ”varsinaisista poliittisista kysymyksistä” (*de egentliga politiska frågorna*). (HD N:o 74, 31.3.1863). Tämä ei kuitenkaan onnistunut. Lehti joutui reagoimaan asiaan muun muassa, kun fennomaanilehdet alkoivat kesällä 1863 julkaista ehdokaslistoja. Lehti yritti kiistää puoluepolitiikan, ”puoluemanööverit”, mutta joutui nyt niin ikään edellyttämään ehdokaslistoja (HD N:o 166, 22.7.1863). Ehdokkaan oma etu ei kuitenkaan saanut *Helsingfors Dagbladin* mukaan olla perusteena ehdokkuudelle. Vaalikokouksessa ehdokkaan hyväksyminen tai hylkääminen oli tapahduttava ilman perusteluita. (ibid.). Puoluejaottelu ei oikein sopinut lehden harmoniseen liberalismitulkintaan ja legalistiseen konstitutionalismiin. Niin liberaali kuin lehti sanoi olevansakin, se oli pulassa, kun se ei pystynyt olemaan aloitteellinen yhdessä liberaalin ja modernin politiikan keskeisessä piirteessä, puoluepolitiikassa.

”Kansalaismieli”, *medborgerligt tänkesätt*, oli se mitä tarvittiin, ei kieli-intoilu (HD N:o 166, 22.7.1863). Lehti yritti operoida klassisella *medborgare*-kielellä (vrt. *citoyen, civic, bürgerlich*), kun sen fennomaaniset kilpailijat ottivat käyttöön ”kansallisen” yhdistäen kansan ja kansakunnan (*folk, nation*). *Helsingfors Dagblad* syytti ”konservatiiveja” kansan tahdon nimissä puhumisesta ja kyseenalaisti sen. Lehden mukaan sen tehtävä oli opettaa ja vakuuttaa kansalle lehden omia kantoja eikä puhua ”kansan” nimissä. (HD N:o 190, 19.8.1863). Valtiopäivämiehen oli osoitettava ”intressitöntä isänmaanrakkautta”:

”Hvad man af landtdagsmannen bör fordra är främst en *ointresserad fosterlandskärlek*, en håg riktad på det allmännas, icke på sina enskilda fördelars befrämjande.” (HD N:o 168, 24.7.1863).

Kysymys oli siitä, ettei edustaja saa ajaa yksityisiä intressejä, vaan yleistä hyvää, mikä on ollut ”patriotismin” käsitteen keskeinen merkitys niin

republikaanisessa traditiossa kuin valistuksen ajan hyötypatriotismissakin (ks. esim. Dietz 1989, Kurunmäki 1996). Intressittömyyden korostaminen *Helsingfors Dagbladin* sivuilla liittyi paitsi harmoniseen utilitaristis- ja edistyspohjaiseen liberalismikäsitukseen myös poliittiseen strategiaan. Lehti ei halunnut leimautua ruotsinkielisen sivistyneistön etujen ajajaksi, mutta ei myöskään pystynyt esiintymään ”kansan” nimissä samalla tavalla kuin koskislaiset fennomaanit. Tässä asiassa suomalaiset kansallisliberaalit olivat hyvin toisenlaisessa asemassa kuin heidän ruotsalaiset aatetoverinsa, joiden poliittiseen retoriikkaan liittyi huomattavissa määrin ”kansan” nimissä puhuminen byrokraatiaan ja privilegioihin yhdistettyä poliittista eliittiä vastaan (ks. Kurunmäki 2000, 154–231).

Poliittinen reformi ja ajoitus

Kuten Koskisen käyttämä sana ”valtiotyö” antaa ymmärtää, hän oli pikeminkin kiirehtijä kuin jarruttaja kysyttäessä, oliko valtiopäivien kokoon-tumisen ajankohta myöhäinen vai sopiva. Samaa voi sanoa *Helsingfors Dagbladista*, jonka ”konstitutionaaliseen” ohjelmaan kuului jopa ajatus Suomen neutraliteetista Puolan kapinan nostattamassa mahdollisen suur-sodan ilmapöirissä (HD N:o 85, 15.4.1863). Snellman ei jakanut käsitystä valtiopäivien kiirehtimisestä, kuten hänen suhtautumisensa tammikuun valiokuntaan antoi olettaa.

Snellman totesi artikkelissaan ”Om medborgerlig och politisk frihet”, että kansalaisvapaudet olivat lisääntyneet. Kansalaisvapaudet edelsivät poliittisia vapauksia, mutta eivät välttämättä edellyttäneet niitä. Vasta, kun kansakunta on saavuttanut riittävän materiaalisen ja henkisen tason, se on valmis poliittisiin vapauksiin. Snellman käytti Englannin esimerkkiä osoit-takseen, kuinka kansalaisvapaudet olivat edeltäneet poliittisia vapauksia. Todetessaan kuinka yksi yhteiskuntaluokkka toisensa jälkeen lisääntyneen hyvinvointinsa ja riippumattomuutensa asiasta oli saavuttanut poliittiset oikeudet hän samalla implisiittisesti esitti ajalleen tyypillisen legitimaation poliittisia oikeuksia rajoittavalle sensukselle. (Snellman 1998 [1863], 153). Tässä asiassa liberaali poliittinen ajattelu ja hegeliläinen valtioidealismi eivät eronneet.

Snellmanin mukaan valitukset valtiopäivien puuttumisesta ja konstitu-tionaalisen elämän puutteista olivat perusteettomia. Vasta nyt oltiin tultu siihen kehityksen vaiheeseen, jossa voitiin tällaista vapautta edellyttää, ja tarpeeseen oli myös vastattu. (ibid. 155). Vaikka Snellman yleisesti ottaen

rakensikin perustelunsa kansan sivistystason ja materiaalisen kehityksen varaan, oli hänen perustelunsa tässä asiassa pikemminkin reaalipoliittinen kuin historianfilosofinen. Vielä kymmenen vuotta sitten valtiopäivät olisivat todennäköisesti joutuneet leimasimen asemaan ei-toivotun hallitsijan käsissä (ibid. 156). *Litteraturbladetin* artikkelissa ”Landtdagen” perusteena oli varsin synkkä käsitys Nikolai I:n hallitsijakaudesta (ibid. 158–159). Snellman käytti liberaalien omaa synkkää kuvaa lähimenneisyydestä perustelemaan omaa kantaansa. Hän argumentoi siis kahdella tasolla: historianfilosofiaansa vedoten hän katsoi, ettei Suomessa olisi aikaisemmin ollut edellytyksiä valtiopäiville; käytännön politiikkaan vedoten hän katsoi, etteivät valtiopäivät olisi olleet toivottavia.

Snellman oli kirjoittanut *Litteraturbladetiin* tarkoitettussa artikkelissa ”Nyåret 1861” poliittisten oikeuksien puuttumisesta sekä edustuksellisen poliittisen järjestelmän välttämättömyydestä tavalla, joka oli lähellä Koskisen kantaa. Artikkelin kuitenkin sensuroitiin.²⁵ Snellmanin mukaan Suomi oli uinunut puoli vuosisataa. Edustuksellinen järjestelmä oli välttämätön ennemmin tai myöhemmin, mutta kansallistietoisuus oli ratkaiseva tekijä. (Censur-Kalender [Snellman] 1861, 29).²⁶ ”Jokainen kansa luo kohtalonsa” (ibid. 34).

Snellmanin käsite ”kansallistietoisuus” (*nationalmedvetande*) liittyi ajatukseen kansallishengestä, joka puolestaan oli ilmaus siveellisestä (*sedlig*) toiminnasta valtiossa (*stat*) erotuksena toiminnasta kansalaisten yhteiskunnassa (*medborgerligt samhälle*). Kysymys ei ollut siitä, että valtio ja yhteiskunta olisivat olleet toisilleen vastakkaisia tai edes toisistaan erotettavia poliittisen toiminnan sfäärejä, vaan siitä, että toimiessaan yhteiskunnan jäsenenä (*medborgare*) ihminen noudatti lakeja ja toimi omien etujensa mukaisesti kuitenkin loukkaamatta muiden etuja, kun taas toimiessaan valtion jäsenenä (*statsborgare*) hänen toimintansa kohde oli yleinen, pikemminkin lakien säätäminen kuin pelkkä niiden noudattaminen. (ks. Pulkkinen 2000, 142–143). Tästä voluntaristisesta, republikanistisestakin, lähtökohdasta huolimatta Snellmanin kansallistietoisuus perustui lopulta yhteiseen alkuperään ja yhteiseen kieleen:

”Men på grund häraf har äfven hvarje folk, hos hvilket ett nationalmedvetande finnes, som vet sin enhet i ett gemensamt fädernesland, en gemensam härstamning, ett språk, ett vetande och en sed, tillerkännts ett berättigande att fylla sin plats, sträfva till sitt mål i historien.” (Censur-Kalender [Snellman] 1861, 19–20).

Kansoilla ja valtioilla oli kullakin oma kehityskaarensa ihmiskunnan täydellistyvässä historiassa (ibid. 19). Ja koska jokainen kansa loi kohtalonsa, ei Suomen rinnastaminen suoraan muihin kansakuntiin ollut Snellmanin mielestä oikeutettua (ibid. 37). Tämä oli selvä viesti liberaaleille, jotka mielellään katsoivat Englannin ja Ruotsin suuntaan mallia hakien. Toisin kuin *Helsingfors Dagblad* Snellman ei hyväksynyt ”konstitutionalismia” ja ”sivilisaation” nimissä tapahtuvaa muiden matkimista. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut sitä, etteikö kansakuntien vertaaminen olisi ollut oikeutettua. Snellmanin ajattelu tässä asiassa voidaan tiivistää siten, että kukin kansakunta kulki ja loi kohtaloaan universaalia kansojen kehityksen ja edistyksen tietä pitkin. Tällä tiellä kansakunnat olivat eri vaiheissa. Suoraa mallia ei pitänyt ottaa kansakunnalta toiselle, mutta kansakuntia oli mahdollista verrata siltä kannalta, missä kukin partikulaarinen kansakunta sijaitisi tällä universaalilla historiantiellä. Korkeammalla tasolla olevalta kansakunnalta ei siis tullut ottaa suoraa mallia alemmalle tasolle, mutta vertailu oli perusteltua erilaisten mahdollisuuksien ja uhkien ennakoinnin mielessä.²⁷

Artikkelissaan ”Om medborgerlig och politisk frihet” Snellman totesi kansallistietoisuuden liittyvän ”vapaaseen valtiomuotoon” ja ”moderneihin valtioihin” sekä ”maailmanhistorialliseen toimintaan” (Snellman 1998, 157). Snellmanin mukaan oli tunnistettava oikea hetki, jolloin kansallistietoisuus oli riittävä poliittisen reformin toteuttamiselle. Tunnetussa artikkelissaan ”Krig eller fred för Finland”, jossa hän hyökkäsi ruotsalaisia ja suomalaisia skandinavisteja vastaan ja syytti näitä Venäjän vastaisen sotailmapiiirin lietsomisesta samoin kuin tuomitsi *Helsingfors Dagblad*in nostaman ajatuksen Suomen puolueettomuudesta mahdollisen sodan syttyessä, Snellman lausui julki käsityksensä reformien ajoittamisesta siten, että saavutettuja etuja ei menetetä reformipyrkimysten seurauksena. Hän kirjoitti:

”Reformerna, utvecklingen måste vara underkastad vexlande, mer eller mindre gynnsama tidskiften. /.../ Men att bevara, hvad som redan förefinnes, att derföre höja sig för det oundvikliga och manligt bära det, att afvakta den tidpunkt, då reformen är möjlig, och att äfven då icke eftersträfva annat, än det som under kommande skiften kan med egen makt försvaras och bibehållas – detta förmår äfven ett ringa folk” (Snellman 1998, 147).

Vain sitä, mitä voidaan omin voimin puolustaa, on syytä tavoitella. Snellmanin retoriikka pitää sisällään ajoittamiseen ja oikean hetken tunnistami-

seen kansakuntien universaalilla tiellä liittyviä muotoiluja. Mutta tällainen aikaretoriikka ei välttämättä korostanut poliittista aloitteellisuutta oikean ajankohdan luomisen mielessä, sillä sopiva ajankohta liittyi päivittäisen poliittisen toiminnan yläpuolella olevaan ”kansallishenkeen”, joka puolestaan liittyi maailmanhistorialliseen kehityskulkuun ja ”materiaalisiin intresseihin” (ks. Snellman 1998, 156). Artikkelissaan kansalaisvapauksista ja poliittisista vapauksista Snellman päätyi varsin tyypilliseen 1800-luvun konservatiiviseen johtopäätökseen:

”Till intet folk i verlden dessutom har ännu den fria statsformen kommit för sent: men ganska många hafva pröfvat den för tidigt, och åter nödgats bortkasta densamma.” (Snellman 1998, 156).

Koskisen yhteys Snellmanin ajatteluun tuli hyvin esille, kun hän kuvasi hallitusmuodon ja kansallishengen suhdetta *Helsingin Uutisten* artikkelissaan ”Mitä kansalta vaaditaan” 6.7. 1863. Koskinen kirjoitti:

”Se ei ole yksistään hallitus-muoto, joka tämmöisessä tapauksessa muodostaa kansan, vaan paljoo enemmän kansallishenki, joka luopi hallitusmuodon; – ja se kansa, joka kurjuuteensa ei tietäisi muuta syytä kuin ulkonaiset kohdat, osoittaisi samalla olevansa kokonaan sitä jänteveyttä vailla, joka on ainoa todellinen auttaja parempaan päin.” (Koskinen 1904–1906, 106).

Minkäänlainen vallankumouksellinen konstitutionalismi, jossa poliittisesta järjestyksestä päätettäisiin erityisesti sitä varten koolle kutsutussa kansalliskokouksessa, ei kuulunut Koskisen ”kansanvaltaiseen” retoriikkaan. Artikkelissaan ”Tarpeellisia muutoksia perustus-la'eissamme” hän käsitteli sitä, olivatko muutokset tai niiden puuttuminen hallitusmuodoissa kiinni hallituksista vai kansasta. Kritiikin kohteena oli ”vallattomuuden puolue”, joka toimillaan tukahdutti vapauden eikä suinkaan lisännyt sitä. Koskinen otti esimerkiksi Kaarle XII:n ja vapauden ajan ”hattujen” välisen eron. Jälkimmäiset olivat yhtä itsevaltaisia kuin edelliset, mutta vailla edellisen loistoa. Koskinen siis rinnasti nykyiset vapauden puolesta puhujat ja ”hattupuolueen”. (Koskinen 1904–1906, 132).

Snellmanin ja Koskisen tapaa nähdä poliittinen reformi tai ”vallattomuuden puolue” uhkana vakaalle kehitykselle voidaan pitää 1800-luvun reaktio-

näärisen retoriikan tyyppiesimerkinä. Tällainen retoriikka oli yleistä niin Ranskan vallankumouksen kritikoilla, jotka käyttivät vallankumousta esimerkkinä perustellessaan konservatiivista politiikkaansa, kuin äänoikeuden laajentamisen vastustajillakin. Albert O. Hirschman on kutsunut tällaista retoriikkaa nimellä *jeopardy thesis*, jolla hän tarkoittaa sitä, että mahdollisen reformin katsotaan vaarantavan jo saavutetun tai ainakin osan siitä. Toinen käytössä ollut trooppi, joka oli tavallinen varsinkin Ranskan vallankumouksen esimerkin valossa, oli *perversity thesis*. Sen mukaan tavoiteltu muutos ei ainoastaan vaarantaisi olemassa olevaa, vaan johtaisi päinvastaiseen lopputulokseen kuin, mihin pyritään. (Hirschman 1991, 7, 11–26, 81–109).

”Vapauden puolestapuhujat” – tai Snellmanin sanoin ”housuttomat seikkailijat” (Snellman 1998, 156) – olivat kuitenkin mielellään ottamassa mallia kehittyneemmiksi katsotuista poliittisista järjestelmistä. *Helsingfors Dagbladin* mukaan Suomi oli jälkijunassa sivilisaation kehityksessä, mutta siitä seurasi se hyvä seikka, että muiden virheistä voitiin oppia (HD N:o 65, 19.3.1863). Tällainen kanta piti sisällään ajatuksen paitsi muiden maiden jäljittelemisestä, myös jälkeenjäneisyyden tietoisesta hyväksikäyttämisestä (ks. Kettunen 2001, 222–223). Erinomainen esimerkki siitä, kuinka jälkeenjäneisyys pyrittiin retorisesti kääntämään eduksi on nähtävissä nuorliberaali J. A. von Essenin tammikuun valiokunnassa esittämässä säätykriitikissä. Hän piti sitä tosiseikkaa, etteivät säädöt olleet yli viiteenkymmeneen vuoteen kokoontuneet valtiopäiville, pikemminkin mahdollisuutena koko säätyedustuksen lakkauttamiselle kuin esteenä ”ajanmukaiselle muutokselle”:

”Man har sagt, att frågan hos oss vore för tidigt väckt, och att man dock först under någon tid borde försöka, hvartill vår representation duger, innan man öfver densamma uttalar förkastelsesdomen. Härtill genmäler jag, att vi äga andras erfarenhet att åberopa och att det kan vara godt att akta derpå, hvarföre min öfvertygelse är, att denna fråga icke nog tidigt kan väckas, emedan en reform härutinnan helt säkert har vida större utsigt för sig att gå igenom nu än framdeles, då de ännu slumrande ståndsintressena hunnit vakna till lif och verksamhet.” (lainattu Bergh 1884, 87).

Koska säätyintressit eivät olleet päässeet vaikuttamaan ja kehittymään, oli säädystä helpompi päästä eroon pikaisesti kuin odottamalla ensin ja katso-malla, miten säätyvaltiopäivät tulisivat toimimaan. von Essen sai vastaansa

muun muassa tuomiorovasti T. T. Renvallin, joka korosti säätyintressien elinvoimaisuutta. Tammikuun valiokunta ja tulevat valtiopäivät olivat hänen mielestään osoitus säätyjen elinvoimaisuudesta (Bergh 1884, 94).

Keskustelu poliittisen muutoksen luonteesta ja reformien ajoittamisesta sekä esimerkiksi von Essenin ja Renvallin välinen sananvaihto säädyistä osoittaa, etteivät valtiopäivien toteutumiseksi yleisesti asetetut toiveet tarkoittaneet sitä, että keskeisen poliittisen instituution henkiin herättäminen olisi automaattisesti katsottu riittäväksi. Varsinkin kysymys poliittisista säädyistä nousi esiin Ruotsin poliittista järjestelmää ja sen edustuslaitoksen reformipyrkimyksiä kommentoivissa puheenvuoroissa.

Ruotsin malli ja säätykritiikki

Helsingfors Dagblad: Ruotsin reformiesitys lähes kotimainen kysymys

Ruotsin poliittinen järjestelmä oli monessakin mielessä erityisen huomion kohteena *Helsingfors Dagblad*in toimituksessa. Lehti esiintyi konstitutionalismien nimissä ja se konstituutio, johon viitattiin, oli peräisin Ruotsin ajalta. Ruotsissa oli muutettu niitä perustuslakeja, jotka Suomessa nyt katsottiin omiksi, jo vuosina 1809–1810. Vuoden 1863 alussa Ruotsin hallitus jätti valtiopäiville reformiesityksen, jonka tarkoituksena oli luopua säädyistä poliittisen edustuksen instituutiona ja siirtyä kaksikamariseen, yksilölliseen äänioikeuteen perustuvaan valtiopäivälaitokseen.

Oikeusministeri (*justitiestatsminister*) Louis De Geerin laatima ehdotus uudeksi valtiopäiväjärjestykseksi hyväksyttiin vilkkaan keskustelun jälkeen joulukuussa 1865 ja se astui voimaan 1866. Reformin myötä valtiopäivät muuttuivat neljän säädyn muodostamasta kaksikamariseksi vuosittain kokoontuvaksi edustuslaitokseksi. Alemman kamarin (*andrakammaren*) vaalissa äänioikeus oli yhtäläinen, mutta rajattu korkealla tulo- ja varallisuusrajalla, niin sanotulla sensuksella. Ensimmäisen kamarin (*förstakammaren*) tulivat valitsemaan maakäräjät ja suurimpien kaupunkien valtuutetut veroista riippuvan äänioikeuden mukaan. Äänioikeus oli asteittainen ja se oli myös yhtiöllä. Vaalikelpoisia olivat vain erittäin varakkaat, yhteensä noin 6000 miestä. Periaatteessa ensimmäisen kamarin vaaleissa myös naisilla oli äänioikeus kunnallisen äänioikeuden seurauksena, mutta käytännössä varallisuusraja esti sen toteutumisen. Toisen kamarin äänioikeus koski muodollisestikin vain miehiä. Reformin jälkeen äänioikeus oli noin viidellä prosentilla koko väestöstä, mikä vastasi suunnilleen tilannetta ennen

reformia. Toisen kamarin vaaleihin saattoi ottaa osaa noin kaksikymmentä prosenttia täysi-ikäisistä miehistä. De Geerin esitystä tukivat talonpoikaista ja porvarisääty. Papisto odotti aatelin kantaa, joka ratkesi reformin eduksi tiukan äänestyksen jälkeen. Säätyvaltiopäivät päättivät lakkauttaa poliittiset säädyt ja siirtyä henkilöperiaatteiseen poliittisen edustuksen järjestelmään. (ks. Kurunmäki 2000).

Helsingfors Dagblad kommentoi valtiopäivien alkamista Tukholmassa syksyllä 1862 ja totesi, että Ruotsi oli muinoin ollut suurvalta, mutta nyttemmin menettänyt tämän aseman. Se olisi kuitenkin mahdollista saada takaisin, mikäli maassa olisi tälle ajalle sopiva poliittinen järjestelmä. 1600-luku oli ollut suurten kuninkaiden aikaa, 1800-luku puolestaan ”det folkens, den parlamentariska regeringens och de konstitutionella statsskickens tid” (HD N:o 251, 29.10.1862). Ruotsissa oli hylätty kustavilaiset perustuslait vuonna 1809, mikä on lehden mukaan ruotsalaisten vuoden 1809 miesten suuri ansio. Suomessa ansio oli puolestaan se, että ne pystyttiin säilyttämään vuonna 1809. Mutta Ruotsin uusi valtiosääntö ei kuitenkaan merkinnyt, että puutteet olisivat tulleet korjatuiksi. Puutteita olivat muun muassa kolmen vuoden väli valtiopäivien kokoontumisessa ja edustuslaitoksen jakautuminen neljään säätyyn sekä kunnan yleisen mielipiteen puuttuminen (HD N:o 251, 29.10.1862). De Geerin reformiesityksen tultua julkisuuteen tammikuussa 1863 *Helsingfors Dagblad* esitteli sen sisältöä ja totesi Ruotsin liittyneen liberaalien hallitusten joukkoon (HD N:o 18, 23.1.1863). Lehti kehui hallitusta aloitteellisuudesta ja samalla sivuutti sen seikan, että reformia oli yritetty saada aikaan viimeiset runsaat puoli vuosisataa, mutta hallitus oli pikemminkin jarruttanut kuin edesauttanut pyrkimyksiä.

Reformiesitys yhdisti *Helsingfors Dagblad*in mukaan kansan ja hallituksen. Selostuksessa seurattiin De Geerin esitykselleen antamia perusteluja. Säätyerot olivat menettäneet merkityksensä, reformi oli saatava aikaan ennen kuin oli liian myöhäistä ja kansallisen edustuksen oli perustuttava ”poliittisia intressejä” omaavien kansalaisten enemmistöön (HD N:o 18, 23.1.1863). Reformiesityksen kuvaaminen oli tarkoitettu kotimaiseen käyttöön. Se myös sanottiin suoraan:

”[Ä]fven vi måste förr eller sednare försöka en i samma anda utförd omändring af vårt statsskick[.]” (HD N:o 18, 23.1.1863).

”Det nya förslaget till representationsförändring i Sverige förtjänar att äfven hos oss noga tagas i betraktande. Vårt och Sveriges statskick hänga historiskt så nära tillsammans – vårt är endast det svenska, som för en tid stannat i vexten – de olägenheter, som vidlåda det hittills existerande representationssystemet i Sverige äro desamma som de, hvarmed vårt eget är befästadt, och de sociala förhållanden, som måste utgöra grundvalen för ett nytt uppförande, äro hos oss och hos svenskarne i hufvudsaken så lika, att frågan om den svenska representationsreformen på visst sätt kan betraktas nästan såsom en inhemsk fråga för oss. I alla händelser är den åtminstone en af de utländska frågor, af hvilka vi hafva de mesta direkta lärdomar att inhämta för våra egna förhållanden. Att följa med det nu pågående försöket till ombildning af riksdagsorganisationen i Sverige är helt säkert det bästa sätt, hvarpå vi kunna förbereda oss till den ombildning af vår egen representation, som uppenbarligen förr eller sednare, och såsom vi hoppas ganska snart, skall vara förestående.” (HD N:o 23, 29.1.1863).

Ruotsalainen reformiesitys oli lehden mukaan otettava lähes kotimaisena kysymyksenä, sillä suomalainen valtiomuoto liittyi historiallisesti yhteen ruotsalaisen kanssa. Edustuslaitoksen puutteet ja sosiaaliset olosuhteet olivat kummassakin maassa samankaltaisia. Ruotsalaisen reformipyrkimyksen seuraaminen lehden palstoilla oli paras tapa suomalaisen edustuslaitoksen uudistamisen valmistelussa. Reformi oli edessä ennemmin tai myöhemmin, mieluummin aika pian.

De Geerin kanta, että edustuksen perustana tuli olla poliittisia intressejä omaavien kansalaisten enemmistö, nosti esiin kysymyksen poliittisen kansalaisen kvalifikaatiokriteereistä. *Helsingfors Dagblad* piti äänioikeutettujen rajaamista yhtenä parhaista kohdista ruotsalaisessa esityksessä:

”Man har derigenom inom valmännens krets sökt att innefatta alla de personer hvilkas åsigter utgöra integrerande faktorer i den allmänna opinionen och att derifrån utesluta endast dem, hvilka, emedan de icke hafva några åsigter, icke heller göra något till eller ifrån i afseende å den allmänna meningen. – Detta anse vi vara en af de bäst uttänkta punkterna i det nya svenska representationsförslaget. (HD N:o 23, 29.1.1863).

Vaikka ”kansasta” helposti monessa yhteydessä puhuttiin ilman tarkempia määritelmiä, oli lehden linjana selkeä ja *citoyen capacitaire* -ajattelu, joka

käytännössä sovellettiin *citoyen propriétaire* -muodossa. Euroopalaista ”liberaalia” poliittista ajattelua leimasi ”kykykansalaisen” ja ”omistavan kansalaisen” periaatteiden yhdistelmä, vaikka nämä periaatteet usein pyrittiin esittämään toisistaan erillisinä. Kun aikaisemmin poliittiset oikeudet sidottiin esimerkiksi fysiokraattisessa ajattelussa maaomaisuuteen, niin 1800-luvun puoliväliin tultaessa oli sivistyksellisen kyvyn ajatus tullut hallitsevammaksi. Kykyperiaatteen ongelmana oli kuitenkin se, että kyvystä oli oltava jotain konkreettista näyttöä. Periaatteessa poliittisia oikeuksia omaavalta kansalaiselta edellytettiin riittäviä sivistyksellisiä ja itsenäisyyttä osoittavia ominaisuuksia, mikä käytännössä tarkoitti sitä, että varallisuus – tulot ja kiinteä omaisuus – määräisivät, keillä tuli olla ääni- ja vaalioikeus. (ks. Kurunmäki 2000, 97–104).

Yleinen äänioikeus ei saanut kannatusta. *Helsingfors Dagbladin* mukaan Ranskan mallin mukaisessa vaalissa tulos oli aivan toinen kuin ilmaus yleisestä mielipiteestä. *Helsingfors Dagblad* kuitenkin totesi, että rajan vetäminen sen välille, ketkä ovat sopivia ja ketkä eivät, oli käytännössä aina enemmän tai vähemmän mielivaltaista. Esimerkiksi Tanskassa raja oli vedetty miesten 30 vuoden ikään eikä tulo- ja varallisuuskriteereihin. Mutta koska periaate oli lehden mielestä ongelmaton, ei käytännön eksklusiivisella menetelmällä ollut niin väliä. (HD N:o 23, 29.1.1863). Liberaaleiksi itseään kutsuneet eivät suinkaan olleet demokraatteja sanan nykyisessä merkityksessä. Esimerkiksi naisten äänioikeudesta ei ollut mitään puhetta. Lehden kirjoittajakunnassa uskottiin liberaalien reformien johtavan automaattisesti yhteiskunnallisten ongelmien vähenemiseen, mikä puolestaan loisi tilaa uusille reformeille. Tällainen harmonialiberaali näkemys perustui eri intressien yhteennivoutumiseen ja häivytti liberaalien oman intressipolitiikan.

Kaksikamarisella edustuksen järjestelmällä tavoiteltiin 1800-luvulla eräänlaista absolutismin ja demokratian välimuotoa. Se yhdistettiin konstitutionalismiin ja vallanjako-oppiin. Ajatus vallanjaosta oli sinänsä vanha ja se on löydetävissä erilaisista ”sekoitetun valtiomuodon” (*mixed government*) versioista. Tunnetuin viittauskohde on ollut Montesquieu’n vallan kolmijako-oppi, mutta se ei pitänyt sisällään ajatusta edustuslaitoksen sisäisestä vallanjaosta, vaikka hän tunnetusti kommentoikin englantilaista poliittista järjestelmää. Kun ajatus siitä, että ”kansan” on edustettuna parlamentissa yleistyi Euroopassa, alettiin kiinnittää huomiota myös siihen, miten kansan ja hallitsijan välinen suhde tuli rakentaa. Kaksikamarisessa mallissa yläkamari on yleensä nähty yhtäältä välittäjänä kansan ja hallitsijan välillä.

Toisaalta yläkamarin tehtävänä on ollut ehkäistä hätiköidyiksi tai liian radikaaleiksi katsottuja päätöksiä. Aristokraattisen kokoonpanon ohella on tällöin sovellettu myös alueellisesti tai federalistisesti koottuja yläkamareita. Ruotsin ehdotettu järjestelmä piti sisällään ajatuksen yläkamarin konservoivasta roolista. Sen sijaan ajatus alueellisesta edustavuudesta vesittyi siksi, että ehdokkaita ei sitonut kotipaikka. Joissakin tapauksissa, kuten Norjan *Stortingetissä*, alahuone valitsi keskuudestaan ylähuoneen.

Helsingfors Dagblad kirjoitti kaksikamarisesta järjestelmästä varsin kriittisesti. Lehden mukaan yläkamari sopi sellaisiin maihin, joissa oli luonnollinen ja historiallinen aristokratia, kuten Englannissa. Sen sijaan yläkamarin rakentaminen jollekin keinotekoiselle periaatteelle, kuten rikkaus tai alueellinen edustavuus, ei saanut kannatusta. Itse asiassa jo se, että ylempi kamari valittiin vaalilla, oli lehden mielestä osoitus siitä, ettei tällaista kamaria tarvita lainkaan. Tästä kannasta seurasi kritiikki myös ruotsalaista esitystä kohtaan. Tosin samalla todettiin myös, että tulevaisuuden annettakoon näyttää ensimmäisen kamarin onnistuneisuus. (HD N:o 29, 5.2.1863; ks. myös HD N:o 27, 3.2.1863). Lehden mukaan niin Ruotsista kuin Suomestakin puuttui sellainen luonnollinen aristokratia, joka olisi voinut muodostaa ylemmän kamarin. Tämä ei tarkoita kuitenkaan sitä, että lehti olisi luopunut mielipiteen punnitsemisen vaatimuksesta. Harkinta oli mahdollista tehdä muita proseduraalisia keinoja käyttäen, kuten asioiden käsittelyjärjestystä muuttamalla. (HD N:o 29, 5.2.1863).

Myöhemmissä kommentaareissa lehti kuitenkin yritti löytää perusteita sille, että ylempi kamari olisi tarpeellinen. Näin voisi olla, jos sen tehtäväksi katsottiin tuoda asioiden käsittelyyn lisää argumentteja ja eriäviä mielipiteitä. Tällainen kamari ei kuitenkaan saisi omata yhtä suurta valtaa kuin yleiseen mielipiteeseen perustuva alempi kamari, vaan sillä tulisi olla ratkaisua määrääjäksi lykkäävä valta. Yläkamari ei saisi olla perinnölliseen jäsenyyteen perustuva, vaan vaaleilla valittava. Oli myös mahdollista, että sen valitsisi alahuone tai hallitus. Yläkamari voisi myös olla asiantuntijaelin, jossa istuisi muun muassa korkeampia virkamiehiä ja entisiä ministereitä. (HD N:o 47, 26.2.1863). Norjan *Stortinget* oli epäilemättä kirjoittajan mielessä, kun hän esitti, että yläkamarin valitsisi alahuone. Korkeista virkamiehistä ja entisistä ministereistä koostuva ylähuone puolestaan muistutti J. S. Millin suunnitelmaa, jossa ylempi kamari olisi – jos sellaista ylipäätään tarvittiin – Rooman senaatin esikuvan kaltainen ”Chamber of Statesmen” (Mill 1991 [1861], 388).

Ruotsia koskevista kommentteistaan *Helsingfors Dagblad* oli siis kriittinen poliittisia säätyjä kohtaan. Suomen oloihin tätä kritiikkiä oli hankalampi soveltaa. Miten olla poliittisia säätyjä vastaan ja samalla puolustaa kustavilaisia perustuslakeja? Lehden politiikan ongelmana oli pikemminkin, miten puolustaa säätyjä kuin miten kyseenalaistaa niiden asema. Tätä tarkoitusta varten historiaa oli tulkittava sopivalla tavalla:

”Det är sannt, att den [författningen, JK] inrymmer åt regenten en vidsträckt myndighet – kanske alltför vidsträckt efter mångens tycke. Detta förklarar sig lätt derigenom, att den är frukten af en *reaktion* emot frihetstidens missbruk. Den röjer alltigenom sitt sträfvande att befästa konungamakten. Men hvad den befäster och hvad den tryggar förblifver dock – och detta är hufvudsaken – *ett konungadöme med ständer*. Det finnes väl icke bestämdt, huru ofta landets ständer skola sammankomma – och det har visat sig att detta är ett fel. Det är dock klart, att hela författningen afser denna den andra statsmaktens medverkan såsom något så nödvändigt, att statsmaskineriet, i saknad deraf, förr eller sednare måste afstanna.” (HD N:o 248, 25.10.1862).

Vapauden aika esitettiin huonossa valossa, mikä oli lähes sääntö myös ruotsalaisessa 1800-luvun keskustelussa. Lehden mukaan Suomen perustuslakeiksi tulkitut lait oli säädetty nimenomaan vapauden ajan väärinkäytöksiä silmällä pitäen. Siksi hallitsijalla oli perustuslain mukaista valtaa niin paljon. Mutta tämä valta oli tarkoitettu käytettäväksi yhdessä säätyjen kanssa. Vaikka perustuslaissa ei ollutkaan mainintaa siitä, kuinka usein säätyjen tuli kokoontua, oli kuitenkin selvää, että ”toisen valtiomahdin” toiminta oli katsottu välttämättömäksi.

Pikemminkin kuin säätyedustukseen perustuvan järjestelmän arvostelu, lehden linjana oli sen idealisointi Ruotsista tutulla kansan ja hallitsijan harmonista yhteyttä korostavalla figuurilla, jossa korostettiin konstituution jatkuvuutta ja sen perustumista useisiin lakeihin ja muutoksiin eikä yhteen kerralla säädettyyn kirjoitettuun konstituutioon. Vertaus englantilaiseen konstitutionaaliseen traditioon oli Ruotsissa yleinen ja nyt käytössä myös Suomen konstitutionaalista jatkuvuutta turvaamaan. Traditionaalinen konstitutionalismi merkitsi *Helsingfors Dagbladin* mukaan sitä, että suomalaisen poliittisen järjestelmän perusta oli luotu jo maanlain kuninkaankaareissa 1300-luvulla.²⁸ Kun haluttiin puolustaa konstitutionaalisia oikeuksia, oli

tärkeää pyrkiä osoittamaan, että nämä oikeudet olivat vanhoja ja aikojen kuluessa hallitsijan ja kansan yhteistoimin hioutuneet vastaamaan kansan tarpeita ja suojaamaan ”aikojen vaihteluilta”. (ks. HD N:o 152, 6.7.1863). Kysymys oli siitä, että haluttiin antaa vakuuttava näyttö poliittisen järjestelmän vakaudesta. Oikeudet eivät olleet muodostuneet vastoin vastahankkaisen hallitsijan tahtoa äkillisen vallankumouksen seurauksena.

Konstituutioon liitetty traditionalismi toi dagbladistit lähelle sitä käsitystä, joka edellä on tullut esiin Koskisen ja Snellmanin kansallisen tietoisuuden varaan rakentuvassa näkemyksessä. Eräällä tavalla suhde poliittiseen muutokseen oli jopa jäykempi kuin fennomaaneilla, sillä se oli vahvasti legalistinen ja vanhoja oikeuksia puolustava. Siitä puuttui fennomaanien kansallistietoisuudelle antama dynaaminen aspekti.

Ruotsin reformiesityksen kommentoinnin yhteydessä esitetty kritiikki säätyjakoa kohtaan perustui sekin pikemminkin teknisiin kuin poliittisten oikeuksien laajentamista esittäviin argumentteihin. Olihan juuri sensusperiaatteen käyttöönotto lehden mukaan eräs De Geerin esityksen parhaita puolia. Tämäkin säätyjä kohtaan suunnattu kritiikki oli varsin vähäistä Suomen oloihin yhdistettynä, vaikka samalla suoraan todettiin, että ennemmin tai myöhemmin olisi reformin aika myös Suomessa. Säätyjen puhtaudesta käydyn keskustelun yhteydessä, kun keskusteltiin siitä, keillä tulisi olla oikeus kuulua talonpoikais- ja porvarisäätöön, *Helsingfors Dagblad* tosin ilmoitti, että nelisäätöjärjestelmä pitäisi muuttua ”ajanmukaisemmaksi vaaliedustukseksi”, mutta säätykritiikki ei saanut ohittaa ”laillisuuden tietä” (HD N:o 165, 21.7.1863). Konstitutionaalinen legalismi oli se tuki ja turva, johon *Helsingfors Dagblad* sitoi itsensä. Pikemminkin kuin vaatia reformia, lehti halusi turvata, että sen tulkinta konstitutionalismista tulisi hyväksytyksi. *Helsingfors Dagblad* tosin vaati heinäkuussa 1863 artikkelissaan ”Den första och sista laddagsfrågan” valtiopäiväjärjestyksen aikaansaamista. Mutta konkreettisten tavoitteiden listalla ei ollut säätyjen lakkauttaminen tai valtiopäivälaitoksen muu radikaali uudistaminen, vaan vanhan palauttaminen: säätyjen aloiteoikeus tuli palauttaa vuoden 1772 hallitusmuodon mukaiseksi (HD N:o 171, 28.7.1863). ”Liberaalien” hankalan tilanteen kuvasi J. A. von Essen jo tammikuun valiokunnassa, kun hän totesi:

”Om jag äfven nödgas förklara oftanämnde statsförfattning [1772, JK] fullkomligt antiqverad, är det dock gifvet, att den, sådan den är, bör helghållas och respekteras, intill dess den kan blifva af en tidsenligare

substituerad.” (lainattu Bergh 1884, 89).

Kun koko edustuksellisuusperiaatetta piti erikseen puolustaa, oli vaikea radikaalisti vaatia edustuslaitoksen perusteellista reformia. Kommentoidessaan kysymystä historiallisen muutoksen luonteesta, edistyksellisyydestä ja konservatismista *Helsingfors Dagblad* totesi, että ”edistys” itse asiassa otti oppia historiasta, mutta ei ”konservoinut” sitä (HD N:o 135, 15.6.1863). ”Edistyksestä” puhuminen tällaisissa olosuhteissa ei ollut helppoa, jos keskustelu siirrettiin yleiseltä tasolta suomalaisen politiikkaan. Minkäänlaista Ranskan vallankumouksen kansalliskokouksen inspiroimaa privilegioihin perustumattoman poliittisen edustuksen ja jakamattoman ”kansakunnan” yhdistelmää ei pyritty tematisoimaan. Sikäli kuin säätyedustuksesta haluttiin eroon, oli kysymys pikemminkin tehokkuuden lisäämisestä ja ajanmukaistamisesta kuin avoimesti ilmaistusta poliittisesta radikalismista ja egalitarismista. Näin siitä huolimatta, että *Helsingfors Dagblad* oli lukuisine muun muassa Garibaldia ylistävine artikkeleineen selvästi sidoksissa eurooppalaiseen kansallisliberaaliin suuntaukseen, jossa kansallisia pyrkimyksiä yhdistettiin poliittisten vapauksien ja oikeuksien vaatimuksiin.

Yrjö Koskinen: ”Vapauden käsitys on vähän erilainen eri puolilla Rauman merta”

Nuorfennomaanien kieleen perustunut kansallinen projekti ei välttämättä ollut samalla tavalla riippuvainen ruotsalaisen konstitutionaalisen tradition korostamisesta kuin skandinavistisesti suuntautuneiden dagbladistien. Koskinen kommentoikin ivallisesti liberaalien Ruotsi-intoa *Mehiläisessä* vuonna 1861 kirjoittaessaan tammikuun valiokunnasta ja suomen kielen asemasta (Koskinen 1905, 480). Hän oli kuitenkin hyvin perillä Ruotsin valtiopäivien toiminnasta. Hän vieraili vuonna 1860 Tukholmassa ja kirjoitti sieltä ”Kirjeitä ulkomailta”, joissa hän totesi *Mehiläisen* lukijoille, että säätyedustuksessa oli puutteita ja että se aiheutti haittoja.²⁹ Eikä ollut yhdentekevää, minkälainen poliittinen edustuslaitos Ruotsissa oli, sillä maan asioilla oli taipumus olla vaikutusta myös Suomeen:

”Sen sijaan katselkaamme vähäisen tätä sääty-rakennusta yleensä. Sillä on epäilemättä suuria haittoja, joita minun onkin aikomus tässä tarkemmin osoittaa; mutta ennen kuin niihin ryhdyn, pitää minun ensin muistuttaman, että mitä haittoja lieneekin, on tämä kuitenkin vapautta suojeleva

rakennus, jonka vanha tukeva perustus on ollut ja on vieläkin voimallinen kasvattamaan kansallista onnea ja edistystä. Kysymys on vaan, eikö sen vaikutus olisi toisella laitoksella voimallisempi. Asia koskee vähän meihinkin, ei ainoastaan sen vuoksi, että meillä on jotenkin yhtäläinen laitos, vaan vielä toisestakin syystä. Jos kellään vieraalla kansalla on syytä toivottamaan, että tämän Ruotsin onni ja edistys enenisi, niin Suomen kansalla tosiaan on semmoinen syy. Se ei ole meille yhtä-kaikki, josko vapaus vai orjuus läntisellä rajallamme vallitsee. Lukemattomat pienet ojat juoksuttavat vielä tänäkin hetkenä valtiollista vaikutusta Ruotsin puolelta meille, ja jos vanhastaan olemme suuressa kiitollisuuden velassa Ruotsin hurskaalle la'ille, ei ole asiat nytkään niin peräti muuttuneet.” (Koskinen 1905, 336).

Koskinen kommentoi ulkomaisia oppeja ja poliittisia järjestelmiä siinä tarkoituksessa, että ne olivat mallina Suomelle. Ruotsin järjestelmä ”koski vähän meitäkin”. Kielen ympärillä käyty poliittinen kamppailu kenties häivytti Koskisen retoriikasta Ruotsin mallin kuvaamista seuraavina vuosina, mutta tietämätön tai välinpitämätön Ruotsin poliittisen edustuksen järjestelmän suhteen hän ei ollut. Koskisen mukaan Ruotsin säätyedustus oli puutteineenkin vapautta suojeleva. Lukijalle ei kuitenkaan jää epäselväksi se, että Koskinen piti parempana, että säädyistä poliittisen edustuksen muotona päästäisiin eroon:

”Välttämättömästi nämä näin jaetut säädyt tulevat toisinansa ajamaan yksipuolisia etujansa, maan yleistä parasta katsomatta; ja jos eivät sitä aina tekisikkään, jääpihän kuitenkin aina se luulo yleisölle. Tästäpä syntyy yleinen sala-viha ja ylen-katse säätyjen välillä.” (Koskinen 1905, 336–337).

Viesti oli sama kuin siinä ruotsalaisessa säätykriitikkissä, jossa viitattiin vuoden 1810 konstituutiovaliokunnan mietintöön ja jossa oli todettu säätyjaon hajottaneen kansakuntaa ja olleen sen onnettomuuksien syynä (KU 1844 [1810], 110, 117–118). Koskinen arvosteli kutakin säätyä vuorollaan ja lisäksi sitä, että neljän säädyn ulkopuolelle jäi suuri joukko ”kansakunnan sivistyneimpiä miehiä”. Hän myös totesi, että ruotsalaiset olivat itsekin tietoisia puutteista. Lisäksi hän esitteli ruotsalaisia reformipyrkimyksiä vuoden 1809 jälkeen ja totesi, että Ruotsissa olisi nyt mahdollista siirtyä kaksikamariin edustuslaitokseen. (Koskinen 1905, 339–343).

Koskinen oli siis varsin kriittinen suhteessa säätyihin perustuneeseen

poliittisen edustuksen instituutioon, kun kyse oli Ruotsista. Suomen oloihin ei kuitenkaan samanlainen kritiikki käynyt. Syyksi hän sanoi, että ”vapauden käsitys” oli maissa erilainen:

”Kun joku Suomalainen, joka kotimaassaan on vapaamieliseksi tunnettu, muuttaa Ruotsin puolelle, hän tavallisesti ennen pitkää joutuu niiden luokkaan, jotka muka tahtovat pidättää vapauden edistystä. Niin Ruotsalaiset valittavat ja esimerkiksi asettavat Arvidssonin ja Nordströmin. Jos oikeassa ovat, niin-kuin minä luulen, niin syy nähtävästi ei ole muu, kuin että vapauden käsitys on vähän erilainen eri puolilla Rauman merta.” (Koskinen 1905, 350).

Koskinen puuttui tässä tärkeään kysymykseen. Poliittiset käsitteet muuttavat merkitystään, kun niitä käytetään historiallisissa konteksteissa. Sama käsite voi merkitä aivan eri asioita eri aikoina tai eri paikoissa. Poliittiset olosuhteet olivat kovin erilaiset Suomessa ja Ruotsissa. Koskisen mainitsema J. J. Nordström oli ruotsalaisen reformihankkeen näkyvimpiä vastustajia, mutta samalla tärkeä taustatekijä, kun senaatti Suomessa valmisteli valtiopäiväinstituution elvyttämistä. Toisin kuin Koskinen tai tämän nuorliberaalit kilpakumppaninsa Nordström oli säätyihin perustuvan poliittisen edustuksen kannattaja kummassakin maassa. Hän pystyi olemaan tässä asiassa johdonmukainen, mutta Koskinen joutui tekemään eron Suomen ja Ruotsin välille aivan kuten dagbladistitkin. Heidän oli valittava, tulkittava ja sovellettava, kun ”vapauden” käsitettä käytettiin Suomessa.

Koskisen retoriikka poliittisen edustuksen eksklusiivisuuden suhteen poikkesi siitä, mitä *Helsingfors Dagblad* kirjoitti. Se, että suuri joukko kansasta – miehistä – oli vailla poliittisia oikeuksia oli ”vääryys ja vahinko”. Hän kirjoitti *Helsingin Uutisissa* artikkelissaan ”Suomen Eduskunta eli Valtio-säädyt” huhtikuussa 1863:

”Sitä vastoin, kuten jo sanoimme, koko kansa varsin hyvin kykenee valitsemaan edusmiehiä ja jos näissä vaaleissa olisikin syrjä-vaikutuksilla tilaa, niin kansa ei kuitenkaan ylipäänsä valitse kelvottomia tai kunnottomia edusmiehikseen. Monenmoisia määräyksiä on milloin missäkin maassa yritetty säätää, estämään muka kelvotonten edusmiesten valitsemista. Milloin on määrätty, että valittavalla pitäisi oleman joku korkeampi ikä tai joku vähin vuotuinen saalis, milloin taas, että valitsijallakin pitäisi

oleman joku omaisuuden määrä. Tällaiset määräykset, joiden perustuksena on esim. se ajatus, että varallisemmalla tavallisesti on enemmän tietoa tai ainakin parempi tilaisuus tietoja hankkimaan, saattavat kuitenkin vahingollisia olla, jos ne sulkevat jonkun melkoisen osan kansalaisia pois oikeudesta valita tai tulla valituiksi. Mutta ylipäänsä ovat tarpeettomia ja turhasta pelosta lähteneet; sillä tyhimmäkään eivät kuitenkaan valitse muita tyhmiä edusmiehikseen, ja varakkailla on aina tuhat keinoa vaikuttamaan köyhempien tekemään vaaliin. Useissa maissa esim. Ruotsissa, Englannissa ja Suomessakin, seisoo koko eduslaitos sillä kannalla, että iso osa kansasta ei ole ollenkaan osallisena vaaleissa. Tämä tosin on väärä ja vahinko; mutta kokemus kuitenkin osoittaa, että koko kansan vapautta jokseenkin hyvin saatetaan valvoa, vaikka joku osa kansaa on suljettu pois vallasta. Oikeinta on, että kaikki kansanluokat ja kaikki paikkakunnat jokseenkin tasan ovat vaaleissa osalliset. Suomen hallitusmuodossa on tätä koetettu noudattaa sillä tavoin, että eri säädyt valitsevat erinänsä, vieläpä niiden edusmiehet sitten eri huoneissa keskustelevat ja päättävät; mutta koska ennen muinoin ainoastaan papit, porvarit ja talonpojat olivat ne ihmisluokat, joihin asukkaat jakaantuivat, ja virkamiehet ja sotapäälliköt tavallisesti kuuluivat aatelissäätöön, niin ovat ainoastaan nämä neljä säätyä päässeet eduskuntaamme, vieläpä niin ahtaasti rajoitettuina, että esim. papistoon eivät kuulu kaikki opettajat, ja talonpoikaissäätöön eivät kaikki tilallisetkaan talonpojat. Mutta nämä epäkohdat jääkööt tällä kertaa siksensä.” (Koskinen 1904–1906, 81–82).

Koskisen kansaretoriikka näyttäisi torjuvan edustukselliseen järjestelmään usein liitetyn ”kykykansalaisen” ja ”omistavan kansalaisen” ajatuksen. Sen sijaan ajatus valittujen edustajien tiedollisesta paremmuudesta suhteessa valinnan tekevään kansaan on ilmeinen. Kysymyksessä on ylhäältä päin kansaa tarkkaileva ja puolustava populistinen asetelma. Koskinen puhui ”kansan” nimissä ja arvosteli poliittisten oikeuksien eksklusiivisuutta, mutta siitä huolimatta hän teki johtopäätöksen, että ”koko kansan vapautta [...] saatetaan valvoa, vaikka joku osa kansaa on suljettu pois vallasta”. Hän ei esittänyt suoraa vaatimusta säätyjen poistamisesta, vaan kirjoitti niistä sekä puolustavaan sävyyn että arvostellen. Yhtäältä hän antoi ymmärtää, että ”kaikki kansanluokat” ovat säätyjen kautta edustettuina, mutta toisaalta hän arvosteli säätyrajojen jyrkkyyttä. Syntyperä ei hänen mielestään saanut olla edustus-oikeuden peruste. Koskinen arvostelikin suorasti aatelissäätöä,

jonka asema valtiopäivillä perustui syntyperään (Koskinen 1904–1906, 84). Vaikka säätyjärjestelmässä oli Koskinen mukaan puutteita ja vaikka yhtäläisiin vaaleihin perustuva edustuslaitos olisi epäilemättä ollut toivottavampi, oli nyt valtiopäivien lähestyessä parempi saada säädyt koolle kuin arvostella liiaksi niitä. Oli tärkeämpää saada aikaan säätyvaltiopäivät kuin kyseenalistaa säätyjen asema, joka oli joka tapauksessa kyseenalainen.

Koskinen mukaan Suomen järjestelmä oli enimmiltään yksinvaltainen, sillä hallitsijasta riippui, milloin säädyt kutsutaan koolle (Koskinen 1904–1906, 73–74). Mutta hän jätti ikään kuin mahdolliseksi, että se oli myös jotain muuta. Hän päätyikin kuvaamaan Suomen järjestelmää kahden valtiomahdin vallanjakomallina:

”Oikeastaan on Suomessa ainoastaan kaksi valtiomahtia, toinen hallitsija, toinen valtakunnan säädyt. Mutta itse säädyt ovat nelijakoisia ja sisältävät sekä ylimyksellisiä että kansallisia aineita. Ensimmäinen sääty eli aatelisto on jotakin ylimys-kunnan kaltaista, – ei kuitenkaan millään muotoa verrattava esim. Englannin ylihuoneeseen. Sia Englannin ylihuoneessa, näet, seuraa suurten maatilusten tai jonkun korkean viran kanssa. Aateliston sääty-kokouksessa taas istuu jokaisen aatelis-suvun päämies, s. t. s. vanhimman sarjan vanhin jäsen, olkoonpa köyhä tai varakas, virallinen tai viraton. Kun lisäksi tulee, että hallitsija yksin koroittaa aateliseen säätyyn, niin on helppo huomata, että aateliston merkitys ylimys-kuntana on varsin vähäinen. Muut säädyt: papisto, porvaristo ja talonpoikaissäädyt, ovat eri kansan-luokkien edustajina ja tekevät siis kansanvaltaisen aineen. Mutta kaikki neljä säätyä ovat lain-laatimuksessa yhtenä ainoana valtiomahtina; sillä tavallisissa kysymyksissä kolmen säädyn päätös vie neljännen säädyn vastahakoisenakin mukaansa.” (Koskinen 1904–1906, 76).

Koskinen tulkitsi historiaa nykyhetken poliittisten pyrkimystensä mukaisesti. Pyrkimyksenä oli osoittaa, että poliittinen järjestelmä rakentui kahden poliittisen instituution varaan. Kuten olemme huomanneet, säätyjen tehtävänä oli ”kansallisuuden työ”. Säädyt itse asiassa muodostivat poliittisen järjestelmän ”kansanvaltaisen aineen”. Ajoittain esiintyneestä säätykritiikistä huolimatta Koskinen piti selvänä, että säädyt edustivat koko kansaa eivätkä vain erityisiä intressejään. Tämä periaate oli kirjattu muun muassa ruotsin vuoden 1810 valtiopäiväjärjestykseen, josta nyt oltiin Ruotsissa pyrkimässä eroon (ks. Fahlbeck 1934, 96).

Lopuksi: suomalaisen *polityn* muodostaminen

Yrjö Koskisen ja *Helsingfors Dagbladin* kirjoitukset valtiopäiväkysymyksestä 1860-luvun alussa osoittavat selvästi, että niin nuorfennomaanin kuin nuorliberaalitkin pitivät toimivaa poliittisen edustuksen instituutiota modernin poliittisen kulttuurin edellytyksenä. Kumpikin osapuoli viittasi mielellään Englannin parlamentaarisen politiikan esimerkkiin. Yhteistä oli myös Ruotsin valtiopäiväreformihankkeen kommentointi ja sen yhteydessä esitetty säätykriittikki, jota ei kuitenkaan oltu valmiita soveltamaan Suomen oloihin. Tällaisten yhtäläisyyksien havaitseminen nostaa esiin kaksi toisiinsa nivoutuvaa kysymystä. Ensinnäkin: olivatko Koskinen ja dagbladistit eri mieltä oikeastaan muusta kuin kieleen perustuvasta ”kansakunnan” käsitteestä? Toiseksi: oliko ”liberaalisuuden” ero niin suuri nuorfennomaanien ja nuorliberaalien välillä kuin usein on esitetty?

Ei, poliittista kamppailua ei käyty ajoittain jyrkistäkin sanamuodoista huolimatta ideologisen puhdasoppisuuden merkeissä. ”Liberalismin” osalta kysymys oli pikemminkin käsitteellisestä eklektismistä ja käytännöllisestä joustavuudesta kuin jyrkästä jaosta snellmanilais-hegeliläisen ja eurooppalaisen liberalismien välillä (ks. myös Stenius & Turunen 1995, 51, 54). Myös suhtautuminen suomalaisiin konstitutionaalisiin oikeuksiin oli pohjimmiltaan samankaltainen. Vuosien 1772 ja 1789 kustavilaiset säädökset katsottiin suomalaisiksi perustuslaeiksi (ks. myös Alapuro 1988, 97–100; Stenius & Turunen 1995, 58). Poliittisia oikeuksia nauttivien ihmisten joukon laajentaminen ei ollut keskeisellä sijalla kummankaan osapuolen agendalla. Vaikka Koskinen puhuikin enemmän ”kansan” nimissä kuin dagbladistien ryhmä, hänen retoriikkansa oli pikemminkin paternalistista kuin egalitaristista. Siinä missä, Koskinen puhui ”kansan” puolesta vastustajilleen, *Helsingfors Dagblad* puhui ”kansojen” oikeuksista ja kansalaisvapauksista yleisellä tasolla. Tähän retoriikkaan liittyi olennaisesti vetoaminen ”sivilisaation” kehitykseen ja jälkeenjääneisyyden korjaamiseen. Suomalaisesta ”kansasta” rahvaan merkityksessä puhuminen oli lehdelle vaikeampaa kuin ”kansoista” ja ”vapaudesta” puhuminen. Tässä asiassa he olivat selvästi heikommassa asemassa kuin ruotsalaiset kansallisliberaalit. Skandinavismiin, Garibaldiin ja Puolan kapinallisiin myönteisesti suhtautuneet suomalaiset nuorliberaalit olivat vaikeuksissa yrittäessään yhdistää eurooppalaisen poliittisen radikalismien ja kansallisen liberalismien aatteita suomalaiseen tilanteeseen. Itse asiassa Koskisen yksi kieli, yksi kansa -asenne oli lähempänä eurooppalaisen kansallisen liberalismien valtavirtaa kuin *Helsingfors Dagbladin* monikielisen

ja -kulttuurisen ”kansakunnan” konseptio.³⁰

Koskinen onnistui liittämään Snellmanin ajaman kielen ja kansallisuuden yhdistelmän valtiopäiväkysymykseen tekemällä selvän kieliperusteisen puoluejaon. Se avasi mahdollisuuden radikaaliin ”kansaan” viittaavaan ja etuoikeuksia vastustavaan retoriikkaan. Koskinen puuttui siihen, että suuri joukko kansasta oli vailla äänioikeutta. Hän myös arvosteli säätyjen eksklusiivisuutta, mutta jyrkälle kritiikille valtiopäivien elvyttämisen ajankohta ei ollut sopiva. Koskinen viittasi myös perustuslaillisiin oikeuksiin ja tulkitsi menneisyyttä tarkoituksenmukaisella tavalla, mutta hän ei ollut tämän menneisyyden vanki samalla tavoin kuin *Helsingfors Dagbladin* kirjoittajakunta. Poliittinen agenda oli rakennettu nykyhetken kielikamppailun ympärille. Radikaalejakin esikuvia hellineen *Helsingfors Dagbladin* ongelmana oli se, että konstitutionalismiin nimissä vaatimuksiaan esittänyt liberaali lehti joutui puolustamaan näkemyksiään käyttämällä viittauskohteenaan kustavilaisen ajan lähes itsevaltaisia perustuslakeja. Oli hankalaa vaatia esimerkiksi säätyjen lakkauttamista samalla, kun piti vedota perustuslakeihin, jotka hädin tuskin takasivat säädyille poliittisia oikeuksia. Säädyt merkitsivätkin dagbladisteille useimmiten pikemminkin edustuslaitosta instituutiona kuin sosiaalis-taloudellisia kategorioita. Säädyt edustivat, mutta eivät välttämättä olleet edustettuina. Näin pyrittiin välttämään kannan ottamista siihen, ketkä saivat olla mukana päättämässä edustuslaitoksen kokoonpanosta. Nuorliberaalien tulevaisuusretoriikka vetosi sivilisaation kehityksen seuraamisen tarpeellisuuteen, mutta käytännössä politiikka perustui vallitsevien oikeuksien puolustamiseen. Puoluepolitiikkakaan ei tuntunut siinä tilanteessa houkuttelevalta.

On huomautettu, että muissa kielissä edustuslaitoksen, ”valtiopäivät”, ja ”valtion” yhteys ei ole niin läheinen kuin suomen kielessä. Sen on tulkittu merkitsevän heikkoa parlamentaarista traditiota eli sitä, ettei Suomessa ole ollut selvää vastakkainasettelua hallituksen/virkamiehistön ja edustuslaitoksen välillä. (Pulkkinen 2000, 147–148). On kuitenkin huomattava, että Koskinen puhui paljon myös ”kansan eduskunnasta”. Termi ”valtiopäivät” ei myöskään välttämättä eroa suuresti ruotsinkielisestä sanasta ”riksdag” tai saksalaisesta sanasta ”Reichstag”. ”Riket” ei ole sama asia kuin ”valtio”, mutta yhteys hallituksen ja parlamentin välillä on yhtä ilmeinen kuin suomen kielessä. 1860-luvun alun suomalaisessa keskustelussa herättää kuitenkin huomiota se, että valtiopäivien eroa hallitukseen tai virkakuntaan ei tematisoitu mitenkään jyrkästi, vaikka *Helsingfors Dagblad* kirjoittikin

”opposition” puuttumisesta ja ”byrokratiasta”. Selitystä voi hakea siitä, että poliittista keskustelua käytiin varsin pienilukuisen eliitin keskuudessa, josta saattoi hyvinkin nopeasti päätyä hallituksen virkamieheksi. Mutta tärkeämpi selitys lienee se, että vastakkainasettelua edustuslaitoksen ja hallituksen välille ei haluttu tehdä niin kauan kuin hallitsija oli suopea valtiopäivien kokoontumiselle ja senaatti sekä virkamiehistö puolustivat suomalaista polityä. Valtiopäivien alkamiseen liittyneestä keskustelusta käykin ilmi, että valtiopäiville asetetut toiveet eivät liittyneet kielilakia lukuunottamatta niinkään jälkeenjääneen lainsäädännön korjaamiseen kuin Suomen kansallisen ja konstitutionaalisen jälkeenjääneisyyden korjaamiseen – polityn muodostamiseen. Ruotsi tarjosi siinä tarkoituksessa sekä tavoiteltavan mallin että kotimaisen konstitutionaalisen tradition.

Viitteet

- ¹ Emmanuel Joseph Sieyès oli kirjoituksessaan *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* vuonna 1789 yhdistänyt ”edustuksen” ja ”kansakunnan” käsitteet esittämällä, että ”kansakunta” on ”a body of associates living under common laws and represented by the same legislative assembly” (Sieyès 1963 [1789], 58). Edustuksellisen järjestelmän ja ”kansakunnan” liittyminen toisiinsa tuli esiin useissa parlamenttireformeihin liittyneissä debateissa 1800-luvun kuluessa (ks. esim. Podlech 1984, 509; Colley 1992, 336). Esimerkiksi ruotsalaisessa vuoden 1866 valtiopäiväreformiin liittyneessä keskustelussa viitattiin niin poliittisen edustuksen kansakuntaa kuvastavaan kuin sitä muodostavaan aspektiin (Kurunmäki 2000).
- ² Poliittisen kielen käsitteet saavat merkityksensä niiden käytössä, ne ovat historiallisia ja aina vähintäänkin potentiaalisesti kiistanalaisia (ks. Koselleck 1972, xxii).
- ³ *Helsingfors Dagblad* oli maan suurin lehti, joka ilmestyi kaikkina viikon arkipäivinä ja esiintyi mielellään ”yleisen mielipiteen” (*allmänna opinion*) ja ”edistyksen” (*framåtskridande*) nimissä puolustamassa ”vapautta” (*frihet*). Vuonna 1861 perustetun *Helsingfors Dagblad*in ensimmäinen päätoimittaja oli Otto Reinhold Frenckell, joka oli merkittävä pankkimies ja erityisesti kiinnostunut kansantaloudellisista kysymyksistä. Poliittisista linjauksista vastasivat seuraavat päätoimittajat Edvard Bergh ja Robert Lagerborg. Muita keskeisiä toimittajia olivat Theodor Sederholm, Anders Herman Chydenius, Carl Gustaf Estlander ja Jacob Estlander. Lehteä avustivat myös tunnetut nimet J. J. Chydenius, Ernst Linder, August Scauman ja Wilhelm Bolin. (ks. Landgren 1995, 67–78). Ellei toisina mainita tarkastelen *Helsingfors Dagbladia* yhtenä poliittisena toimijana.
- ⁴ Hallitsijan ja kansan yhteyden tunnetuimmat kuvaajat olivat Erik Gustaf Geijer Ruotsissa ja Zachris Topelius Suomessa.

- ⁵ Valtiopäiväkysymyksen esille nouseminen loi uutta poliittista pelitilaa, jossa ensimmäisen kerran julkisuudessa puhuttiin moniäänisesti siitä, millainen suomalainen poliittinen järjestelmä oli ja tulisi olla. Aikaisempi poliittinen keskustelu oli tapahtunut pääasiassa virkamieskunnan sisällä, yksityisissä kirjeissä ja yliopiston piirissä sekä yksittäisten ”kansallisten herättäjien” puheenvuoroissa. *Suomettaren* julkaisemat raportit vallankumousvuoden tapahtumista Euroopassa vuonna 1848 olivat merkittäväällä tavalla tuottaneet suomenkielistä poliittista käsitteistöä.
- ⁶ Suomalaisessa poliittisessa keskustelussa oli 1860-luvun alussa lyhyesti sanottuna viisi pääryhmittymää: Koskisen johtamat nuorfennomaanit, suomettarelaiset vanhat fennomaanit, nuorliberaalit, maltilliset liberaalit ja niin sanottu ”hallituspuolue”. Nuorliberaalit olivat skandinavistisesti suuntautuneita, mutta heidän ero maltillisiin liberaaleihin ei aina ollut kovin suuri. Vanhat fennomaanit olivat kielikysymyksessä vähemmän jyrkkiä kuin Koskisen nuorfennomaanit. Heillä oli myös myönteisempi suhtautuminen Suomen ruotsalaiseen kulttuuriperintöön ja joissakin kysymyksissä he lähestyivät pikemminkin liberaaleja ryhmittymiä kuin nuorsuomalaisia. ”Hallituspuolueeksi” laskettiin antifennomaaniset ja antiliberaalit virkamiehet ja korkeat upseerit. (ks. Krusius-Ahrenberg 1981, 55, 106–107).
- ⁷ Olen rajannut tämän artikkelin ulkopuolelle muun muassa senaatin ja Suomen asiain komitean sekä muun virkamiesvalmisteisen valtiopäiväkysymyksen liittyneen keskustelun (ks. keskustelusta Krusius-Ahrenberg 1981, 32–51). Rajoitaudun myös ainoastaan valtiopäivien alkuvaiheeseen liittyneeseen keskusteluun vuosina 1860–1863.
- ⁸ Pietarissa 1808 aloitettujen valmistelujen yhteydessä oli Suomeen suunniteltavasta säätykokouksesta ryhdytty käyttämään nimitystä *landtdag*. Suomen kielellä asia ilmaistiin sanoilla ”Herrain päivät” ja ”Maa-päivät”. Venäläiset käyttivät Porvoossa nimitystä *diète* ja venäjänkielistä sanaa *seim* sekä myöhemmin myös venäjäksi sanaa *landtdag*. Ruotsin valtiopäivistä venäläiset käyttivät nimitystä *riksdag*. (Halila 1962, 497–498; Jussila 1999, 14). Suomessa sanan *landtdag* rinnalla käytettiin myös Ruotsista tuttua sanaa *riksdag*. Esimerkiksi *Åbo Tidning* julkaisi samalla sivulla kaksi asiaa koskevaa kuulutusta, joissa toisessa käytettiin sanaa *landtdag* ja toisessa sanaa *riksdag*. Osaltaan terminologinen horjuvuus selittyi sillä, että monille aikalaisille oli epäselvää, minkälaisesta kokouksesta Porvoossa tulisi olemaan kyse. (Jussila 1987, 185).
- ⁹ ”Herrainpäivillä” (*herredagar*) tarkoitettiin aristokraattisia neuvoa-antavia kokouksia 1400–1500-luvuilla, joissa tärkeimmät aatelismiehet ja piispat kokoontuivat kuninkaan johdolla. Säätyjen kokoontumisesta käytettiin usein nimitystä *herredagar* vielä sen jälkeenkin, kun sana *riksdag* alkoi tulla käyttöön 1500-luvun jälkipuoliskolla. (ks. Stjernqvist 1999, 15–17; Edén 1935, 9; Metcalf 1987, 1; Schück 1987, 7–8, 44–45, 58).

- ¹⁰ Kenraalikuvernööri Berg antoi maaliskuussa 1859 sensuuriviranomaisille määräyksen, ettei mitään kirjoitusta menneistä tai tulevista valtiopäivistä saa julkaista Suomen sanomalehdissä. (ks. Schauman 1967, 155, 174, 188).
- ¹¹ Syyskuun 5. päivänä 1861 julkaistiin lehdissä keisarillinen julistus valiokunnalle esitettävistä 52 kysymyksestä. Siinä todettiin monia rauhoittanut seikka, että valiokunnan edustajien tehtäviä ei tullut ulottaa pitemmälle kuin siihen, että heillä oli oikeus esittää mielipiteensä ja ehdottaa, minkälaisen perusteiden nojalla ja missä tarkoituksessa lainmuutoksia tai uusia määräyksiä tarvittaisiin (Schauman 1967, 240).
- ¹² Vuonna 1861 ilmestynyttä juridiikan professori Johan Philip Palménin kirja *Storfurstendömet Finlands Grundlagar jemte till dem hörande Statshandlingar* myytiin *Vänrikki Stoolin tarinoiden* toista kokoelmaa lukuun ottamatta enemmän kuin mitään muuta teosta tuon ajan Suomessa. Julkaisupäivänä sitä myytiin lähes kolmesataa kappaletta. (Schauman 1967, 241; ks. myös Estlander 1929, 275).
- ¹³ Itse asiassa Snellmanille oli tarjottu paikkaa senaatissa vuonna 1862, kuten myös Ruotsiin emigroituneelle valtiosääntöjuristille, J. J. Nordströmille (Rein 1905, 390-391).
- ¹⁴ Yrjö Koskinen perusti yhdessä veljensä Jacob Forsmanin kanssa sanomalehden *Helsingin Uutisia* vuonna 1863. Sitä ennen hän kirjoitti säännöllisesti Rietrikki Polénin *Mehiläiseen*. *Helsingin Uutisten* joukkoon kuului myös Agathon Meurman. (ks. Koskimies 1974, 45-47).
- ¹⁵ ”Se aika tosin voi tässäkin maassa tulla, että valtiopäivät eivät enää olisi niin suuri kummitus kuin nykyänsä ovat; kuitenkin ovat aina ja joka tilassa valtio-elämän korkein toimitus. Niiden tärkeys tällä hetkellä enenee monenkertaiseksi siitä, että edellisistä valtiopäivistä jo on kulunut enemmän kuin puoli vuosisataa. Puolen vuosisadan valtio-yö! Kuinka paljon nukuttua aikaa, kuinka paljon jäänyttä tointa! Kansa ei tosin ole kokonansa ollut uupumuksen vallassa, mutta se väli-kappale, jolla korkein kansallinen toimi tehdään, on siltä puuttunut. Onko ihmettä siis, että vuosiluku 1863, joka lupaa vihdoin muuttaa yön hämärät selkeäksi päiväksi, kantaa helmat täynnänsä toiveita Suomen maalle ja kansalle!” (Koskinen 1904-1906, 13).
- ¹⁶ Lehden ohjelmakirjoitukseksi ymmärrettyssä artikkelissa ”Hvad Finland har att önska?” Anders Herman Chydenius kirjoitti: ”Den har utgjort ett mål för allas hopp; man har emotsett den såsom gryningen till ett nytt tidskifte af större lycka och större frihet för Finland, såsom den första begynnelsen till en pånyttfödelse för vårt land.” (HD N:o 148, 1.7.1863).
- ¹⁷ Päiväyksestä huolimatta lehti ilmestyi 11.8. 1863 (Rein 1905, 407).
- ¹⁸ Myös Tocqueville tuli lehden lukijoille tutuksi kahdessa artikkelissa ”Tocqueville om den demokratiska samhällsformen” (HD N:o 158, 12.7. 1862; N:o 159, 14.7.1862).

- ¹⁹ ”Ellei olisi niin, että valta ja vapaus ovat eri asioita, ei löytyisi vapaimmillaan kansoilla mitään vapautta muulloin kuin sinä hetkenä, jolloin valitsevat edusmiehensä ja niillen uskovat pois valtansa. Semmoinen ajatus oli J. J. Rousseau'lla, joka lausui: ”Englannin kansa luulee itsensä vapaaksi, mutta se pettyy. Se on vapaana ainoastaan valitessaan edusmiehiä parlamenttiin; niin pian kuin on vaalinsa tehnyt, on se orja, eikä mitään.” Rousseau'n mielestä oli valta ja vapaus yhtä ja hän ei katsonut mitään kansaa vapaaksi, ellei jokainen kansalainen ryhtyisi itse hallitukseen; mutta ymmärsi myöskin varsin hyvin, että siinä tapauksessa tarvittaisiin orja-sääty, joka tekisi työtä, sillä aikaa kuin jokainen vapaa vallitsisi. Englannin kansa ei ole ollut millänsäkään näistä ja tämmöisistä mielipiteistä; se on pitänyt vapautensa ilman orjitta, mutta valtansa se heittää valitulle edusmiehistölleen.” (Koskinen 1904–1906, 78–79; vrt Rousseau 1968 [1762], 141).
- ²⁰ Edustuksellisen järjestelmän välttämättömyyden osoittaminen sai jatkoa *Helsingin Uutisten* artikkelissa ”Suomen Eduskunta eli Valtio-säädty 1.”, joka ilmestyi 16.4. 1863. Koskinen kirjoitti: ”Olemme ennen maininneet, että nyky-ajan laveissa valtakunnissa kansan on mahdoton itse harjoittaa sitä vallan-osallisuutta, mikä sille tulee, ja että se sen vuoksi valitsee eduskunnan, joka kansan nimessä ja puolesta harjoittaa tätä valtaa. [...] Meidän on muistaminen, että enimmäkseen ihmiset niistäkin, jotka ovat edusmiehen vaalissa osalliset, eivät kykene millään muotoa itse harjoittamaan valtaa, vaikka varsin hyvin saattavat kyetä valitsemaan kelpoisen edusmiehen. [...] Edusmies tietää ja tuntee, että hän on luottamusmies, jonka haltuun on uskottu ei ainoastaan oma vaan muidenkin valta, ja hän punnitsee paraan ymmärryksensä mukaan annettavan äänensä, karttaen vähintäkin vilpin muotoa.” (Koskinen 1904–1906, 80–81).
- ²¹ Constant kehitteli muun muassa Montesquieu'n ja Humen tekemää vastakkainasettelua antiikkisen ja modernin poliittisen kulttuurin välillä puheessaan ”De la liberte des anciens comparée à celle des modernes”, jonka hän piti Pariisissa 1819 ja joka julkaistiin 1820 (ks. Constant 1988, 307–328).
- ²² Esimerkiksi *ancien régime*n Ranskassa ”kansakunnan” oli katsottu personoituvan absoluuttisessa hallitsijassa. Absoluuttisesti hallittu valtio alkoi kuitenkin saada aikaisempaa kiinteämmän poliittisen yksikön piirteitä, jotka oli erotettavissa hallitsijan persoonasta. Mutta yleissäätyjä ei oltu kutsuttu koolle Ranskassa sitten vuoden 1614. Pariisin *parlement*, joka oli korkein tuomioistuin, katsoi edustavansa kuningasta ”kansakunnalle” ja ”kansakuntaa” kuninkaalle. Tämän dualismin painopiste alkoi kuitenkin 1700-luvun kuluessa siirtyä jälkimmäisen edustuskäsityksen hyväksi. Paljolti juuri siitä syystä, että säädty eivät olleet saaneet lupaa kokoontua, oli Ranskassa ennen vallankumousta muodostunut yleiseksi käsitys, että ”kansakunta” ja kuningas olivat toisilleen vastakkaisia ja että tämä ”kansakunta” oli parlamentissa koolla olevat säädty. Vaatimukset säätöjen koollekutsumiseksi yhdistyivät käsitykseen, että ne edustivat ”kansa-

kuntaa”, joka oli hallitsijasta erillinen alue. (ks. Baker 1990, 228–233; Podlech 1984, 521–522; Sewell, Jr. 1994, 3; Dann 1988, 7–8; Fehrenbach 1986, 83–86, 90–91; Schöneman 1992, 321).

- ²³ Tällainen näkemys on löydettävissä muissakin voluntaristisiksi ymmärrettyissä kansakuntakäsityksissä. Esimerkiksi Sieyès oli tunnetussa kirjoituksessaan ”Qu’ est-ce que le Tiers Etat” (1789) esittänyt, että ”kansakunta” on: ”[A] body of associates living under common laws and represented by the same legislative assembly.” (Sieyès 1963 [1789], 58). Poliittinen edustuslaitos näyttäisi siis luovan kansakunnan. Mutta myös Sieyès viittasi viimekädessä luonnollisesti ymmärrettyyn kansakuntaan, joka edelsi sitä poliittista tekoa, joka konstituoivat kansakunnan. Hän kirjoitti myös, että: ”The nation is prior to everything. It is the source of everything. Its will is always legal; indeed it is the law itself. Prior to and above the nation, there is only natural law.” (ibid. 124).
- ²⁴ Hän totesi kuitenkin lehtensä olevan hallituksen vastapuolena.
- ²⁵ Radikaaliliberaali skandinavisti, republikaanina tunnettu ja viipurilaista *Otava-lehteä* toimittanut Carl Qvist toimitti haltuunsa saamista sensuurin poistamista artikkeleista kokoelman *Censur-Kalender*, joka julkaistiin Ruotsissa 1861. Sieltä se salakuljetettiin takaisin Suomeen. Kokoelman aloittaminen hallitusmieliseksi koetun Snellmanin artikkelilla tarjosi Snellmanin vastustajille oivan mahdollisuuden sensuurin voimakkuuden korostamiseen. Sama artikkeli julkaistiin *Litteraturbladetin* joulukuun numerossa 1861 sen jälkeen, kun kenraalikuvernööri Berg oli jättänyt virkansa (Rein 1905, 355–356).
- ²⁶ Snellman kirjoitti: ”Förr eller senare måste en representativ statsförfattning blifva ett vilkor för hvarje europeisk stats bestånd och för hvarje folkets materiella och andliga fortskridande. När så sker, kan äfven Finland hoppas på en representativ författning, för hvilken det icke mera är tillfälligt, om den slumrar ett halfsekel i sender. Det för tiden vigtigaste i Finska folkets lif, är uppenbarligen icke den ena eller andra politiska institutionen, utan ett medvetande, som förmår upprätthålla och bevara detsamma såsom nation.” (*Censur-Kalender* [Snellman] 1861, 29).
- ²⁷ Haluan kiittää Pauli Kettusta kansakuntien vertailtavuuteen liittyneestä selvästä kommentista.
- ²⁸ Kuningas Magnus Erikssonin maanlaki on noin vuodelta 1350 ja uudistettu versio, kuningas Kristofferin maanlaki vuodelta 1442 (ks. esim. Stjernquist 1999, 13).
- ²⁹ ”Tämmöinen neli-jako kansan edusmiehistössä ei olekaan edullinen asiain elähyttämiseksi, mutta nämä säädyt ovat hyvin arkoja kaikille parannuksille säätölaitoksessaan.” (Koskinen 1905, 310).
- ³⁰ ”Kansallisen” ja ”kansakunnan” korostuminen suomenkielisessä poliittisessä kielessä tulee selvästi esiin tarkasteltaessa Johan Philip Palménin kirjaa *Juridisk handbok för medborgerlig bildning* vuodelta 1859 ja sen käännöstä *Lain-opillinen*

käsikirja yhteiseksi sivistyukseksi, joka oli Elias Lönnrotin käsialaa vuodelta 1863. Esimerkiksi Palménin käyttämä valtion esiaistetta kuvannut ”borgerligt samhälle” kääntyi Lönnrotilla ”kansakunnaksi” (Palmén 1859, 8; Palmén [Lönnrot] 1863, 6). Lönnrot oli tietoinen käännöksensä innovatiivisesta luonteesta. Palménin elämäkerran kirjoittaja E. G. Palmén kertoo, että Lönnrot oli leikkisästi todennut Palménille, että ”nu skall du få se, att en svensk bonde inte begriper hvad du har skrivit, men en finsk bonde förstår hvad jag skrivit” (Palmén 1917, 390). Kirjoilla oli epäilemättä eri yleisöt. Esipuheessaan Palmén totesi kirjan olevan suunnatun ”kansalaisten sivistyneelle luokalle” (den bildade klassen af medborgare) (Palmén 1859, IV). Lönnrotin käännöksestä tämä esipuhe on jätetty pois. Se, mitä Lönnrot kenties puolileikillään sanoi, on otettava todesta, sillä suomenkielinen poliittinen kieli oli sivistyneen eliitin talonpojille suuntamaa kieltä, jossa ”me”-henki oli tietoisena elementtinä. Palménin ensisijaisena tarkoituksena puolestaan oli kiinnittää Suomen lait ja poliittiset instituutiot ruotsalaiseen konstitutionaaliseen traditioon.

Lähteet

Primaarilähteet

- Censur-Kalender [Snellman] (1861): *Censur-Kalender. Samling af skeppsbrutet gods, tillhörigt den finska pressen jemte skizzer från de finska censurförhållandenas område*. Fösta häftet. [Carl Qvist (red.)]. Stockholm: E. Westrell.
- Constant, Benjamin (1988): *Political Writings. Cambridge Texts in the History of Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Helsingfors Dagblad* 1862–1863
- Koskinen, Yrjö (1905): *Kansallisia ja yhteiskunnallisia kirjoituksia. Ensimmäinen osa 1851–1862, 2. vihko*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Koskinen, Yrjö (1904-1906): *Kansallisia ja yhteiskunnallisia kirjoituksia. Toinen osa 1863–1871*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjapainon osakeyhtiö.
- [KU] 1844 [1810]: 1810 års Konstitutions Utskotts Memorial rörande National-Representationen. Teoksessa: *Sveriges Grundlagar*. Stockholm: P. A. Norstedt & Söner.
- Mill, John Stuart (1991) [1861]: *Considerations on Representative Government*. Teoksessa: J. S. Mill. *On Liberty And Other Essays*. The World's Classics. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Palmén, J. Ph. (1859): *Juridisk hadbok för medborgerlig bildning*. Helsingfors: J. C. Frenckell & Son.

- Palmén [Lönnrot] (1863): *Lain-opillinen käsikirja yhteiseksi sivistykseksi*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- [Protokoll, Ridderskapet och Adeln] (1905) [1809]. *Protokoll, förda hos höglofliga ridderskapet och adeln vid landtdagen i Borgå år 1809*. Helsingfors.
- Rousseau, J. J. (1968) [1762]: *The Social Contract*. Translated and introduced by Maurice Cranston. Harmondsworth: Penguin Books.
- Sieyès, E. J. 1963 [1789] *What is the Third Estate?* Translated by M. Blondel. London and Dunmow: Pall Mall Press.
- Snellman, J. V. (1998) [1863]: *Samlade arbeten XI*. Helsingfors: Edita.

Tutkimuskirjallisuus

- Alapuro, Risto (1988): *State and Revolution in Finland*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Baker, Keith Michael (1990): *Inventing the French Revolution. Essays on French political culture in the eighteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bergh, Edv. (1884): *Vår styrelse och våra landtdagar. Återblick på Finlands konstitutionella utveckling*. Första Bandet. 1855–1867. Helsingfors: G. W. Edlund.
- Colley, Linda (1992): *Britons. Forging the Nation 1707–1837*. New Haven and London: Yale University Press.
- Dann, O. (1988): Introduction. Teoksessa Dann O & Dinwiddy J. (Eds.): *Nationalism in the Age of the French Revolution*. London and Ronceverte: The Hambleton Press, 1–11.
- Dietz, Mary (1989): Patriotism. Teoksessa T. Ball, J. Farr & R. L. Hanson (toim.): *Political innovation and conceptual change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edén, Nils. 1935. *Den svenska riksdagen under femhundra år*. Stockholm: P.A. Norstedt & Söners Förlag.
- Estlander, Bernh. (1929): *Elva årtionden ur Finlands historia I: 1808-1878*. Andra upplagan. Helsingfors: Söderström & C:o förlagsaktiebolag.
- Fahlbeck, Erik (1934): *Ståndsriksdagens sista skede 1809–1866. Sveriges Riksdag. Förra avdelningen. Riksdagens historia intill 1865*. Band XIII. Stockholm: Victor Pettersons bokindustriaktiebolag.
- Fehrenbach, E. (1986): Nation. Teoksessa Reichardt R. et al. (Hg.): *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820*. Heft 7. R. München: Oldenbourg Verlag, 75–107.
- Haila, Aimo (1962): Porvoon valtiopäivät ja autonomian alkuaika. Teoksessa: *Suomen kansanedustalaitoksen historia I*. Helsinki: Eduskunnan historiakomitea.
- Hirschman, Albert O. (1991): *The Rhetoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy*. Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

- Jussila, Osmo (1987): *Maakunnasta valtioksi. Suomen valtion synty*. Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY.
- Jussila, Osmo (1999): Finland as a Grand Duchy 1809—1917. Teoksessa Osmo Jussila, Seppo Hentilä, Jukka Nevakivi: *From Grand Duchy to a Modern State. A Political History of Finland since 1809*. London: Hurst & Company.
- Kettunen, Pauli (2001): *Kansallinen työ. Suomalaisen suorituskyvyn vaalimisesta*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Klinge, Matti (1967): *Kansalaismielen synty. Suomen ylioppilaiden aatteet ja järjestyminen ilmentämässä yleisen mielipiteen ja kansalaistietoisuuden kehittymistä v. 1853–1871*. Helsinki.
- Koselleck, Reinhart (1972): Einleitung. Teoksessa O. Brunner, W. Conze ja R. Koselleck (toim.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 1. Stuttgart: Ernst Klett, xiii–xxviii.
- Koskimies, Rafael (1974): *Y.S. Yrjö-Koskisen elämä II. Nuijamieliseksi luotu*. Historian Ystävien Liitto. Kustannusosakeyhtiö Otava, Werner Söderström Oy.
- Krusius-Ahrenberg, Lolo (1981): Valtiopäiväajatus etsii toteutumistaan. Teoksessa: *Suomen kansanedustuslaitoksen historia II*. Helsinki: Eduskunnan historiakomitea.
- Kurunmäki, Jussi (1996): *Patriotismi poliittisena käsitteenä Ruotsissa 1860-luvulla. Käsitys isänmaallisuudesta valtiopäiväreformikeskustelun valossa*. Lisensiaatin tutkimus. Jyväskylä: Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto. (Julkaisematon)
- Kurunmäki, Jussi (2000): *Representation, Nation and Time. The Political Rhetoric of the 1866 Parliamentary Reform in Sweden*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto
- Landgren, Lars-Folke (1995): *För frihet och framåtskridande. Helsingfors Dagblads etableringsskede 1861–1864*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- Liikanen, Ilkka (1995): *Fennomania ja kansa. Joukkojärjestytyksen läpimurto ja Suomalaisen puolueen synty*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Maninen, Juha (2000): *Valistus ja kansallinen identiteetti. Aatehistoriallinen tutkimus 1700-luvun Pohjolasta*. Helsinki: SKS.
- Metcalf, Michael (1987): Introduction. Teoksessa Metcalf (toim.): *The Riksdag. A History of the Swedish Parliament*. Stockholm: The Swedish Riksdag, The Bank of Sweden Trecentenary Foundation, 1–4.
- Palmén, E. G. (1916): *Valtaistuinpuheet valtiopäivillä 1863–64. Tutkimus niiden synnystä*. Hist. Ark. XXVI, 3.
- Palmén, E. G. (1917): *Till hundraårsminnet af Johan Philip Palmén, II Lefnadsteckning, förra delen*. Helsingfors: Aktiebolaget F. Tilgmanns bok- och stentryckeri.
- Podlech, A. (1984): Repräsentation. Teoksessa O. Brunner, W Conze, R. Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 5. Stuttgart: Klett-Cotta, 509–545.

- Pulkkinen, Tuija (2000): Valtio – On the Conceptual History of the Finnish 'State'. *Finnish Yearbook of Political Thought*. vol. 4, 129–158.
- Rein, Th. (1905): *Juhana Vilhelm Snellmanin elämä*. Jälkimmäinen osa. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Saastamoinen, Kari (1998): *Eurooppalainen liberalismi. Etiikka, talous, politiikka*. Jyväskylä: Atena.
- Schauman, August (1967): *Kuudelta vuosikymmeneltä. Muistoja elämän varrelta*. Toinen osa. Porvoo, Helsinki: Werner Söderströmin Osakeyhtiö.
- Schück, Herman (1987): Sweden's Early Parliamentary Institutions from the Thirteenth Century to 1611. Teoksessa Metcalf (ed.): *The Riksdag. A History of the Swedish Parliament*. Stockholm: The Swedish Riksdag, The Bank of Sweden Trecentenary Foundation, 5–60.
- Schönemann, B. (1992): Volk, Nation, Nationalismus, Masse. Teoksessa O. Brunner, W Conze, R. Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 7. Stuttgart: Klett-Cotta, 281–380.
- Sewell, W. Jr. (1994): *A Rhetoric of Bourgeois Revolution*. Durham and London: Duke University Press.
- Skinner, Quentin (1996): *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stenius, Henrik & Turunen, Ilkka (1995): Finnish Liberalism. Teoksessa Ilkka K. Lakaniemi, Anna Rotkirch ja Henrik Stenius: *"Liberalism". Seminars on Historical and Political Keywords in Northern Europe*. Helsinki: Renvall-instituutti, Helsingin yliopisto, 49–62.
- Stjernquist, Nils (1999): Land skall med lag byggas. Sveriges författningshistoria. Teoksessa: *Sveriges konstitutionella urkunder*. Stockholm: SNS Förlag, 9–45.
- Wokler, Robert (1998): The Enlightenment and the French Revolutionary Birth Pangs of Modernity. Teoksessa J. Heilborn, L. Magnusson & B. Wittrock (eds.): *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity. Conceptual Change in Context, 1750–1850*. Dordrecht, Boston and London: Kluwer Academic Publishers, 35–76.

Poliittisen kuvittelemisen uudelleen

Kerronnalliset häirinnät

Olivia Guaraldo

Tarinankerronta ja politiikka

Voidaanko kirjallisuutta käyttää poliittisesti hyväksi teorian normatiivisten, mukaansa lukevien ja etnosentristen ulottuvuuksien häiritsemiseksi? Argumenttini on, että sekä kirjoitetun tekstin että kerrotun tarinan poetiikka eivät tarjoa vain tärkeitä väyliä tieteellisen diskurssin normatiivisten ulottuvuuksien kritiikkiin, vaan se tekee myös arvokkaalla tavalla mahdolliseksi ajatella poliittinen uudelleen. Hannah Arendt kehitti kiinnostavan ajatuksen poliittisesta toimijuudesta, joka perustuu sekä poliittisesti toimimisen julkisuuteen että uutuuteen. Hänelle poliittisesti toimiminen merkitsee kykyä saattaa maailmaan tekoja ja sanoja, jotka voidaan ymmärtää niiden julkisuuden *tähden* ja jotka voidaan myöhemmin kertoa tarinan muodossa.

Arendtin mukaan poliittisessa tilassa aktivoituu narratiivinen käytäntö, jota hän kutsuu "tarinankerronnaksi". Käyttämällä hyväksi kreikkalaisen *poliksen* ikivanhaa mallia hän korostaa merkitystä, joka maineikkaitten tekojen kertomisella oli poliittiselle yhteisölle. Sekä *agoralla* liikkuvat poliittiset toimijat että Troijansodan legendaariset sankarit luottivat vankasti kykyynsä tuottaa suuria tarinoita, kykyynsä tehdä muistamisen arvoisia tekoja ja sanoa muistamisen arvoisia sanoja, joista runoilijoiden ja historioitsijoiden olisi helppo kertoa. (Arendt BPF, 43, 64.)

Arendt tuo esille tämän narratiivisen käytännön poliittisen merkityksen; politiikan kontingentti valtakunta saattoi saavuttaa kuolemattomuuden

vain runoilijan sanojen kautta. Arendt kontekstualisoi edelleen narratiivista käytäntöä seuraavasti. Tekemällä ideaalityyppisen oletuksen poliittisesta tilasta, jossa jokainen yksittäinen henkilö näyttää ainutkertaisuutensa, tarinankerronnasta tulee pätevä keino ymmärtää toiminnan kontingenttia tilaa; kerrotut ja kuullut tarinat ovat väline, joka takaa poliittisen tilan merkityksellisyys. Arendtin tarinankerronnan ajatus ei ole käyttökelpoinen vain sankarillisten tekojen tekemisessä kuolemattomiksi tai menneisyyden tekojen muiston säilyttämisessä vaan myös poliittisen todellisuuden ymmärtämisessä ei-hegemonisella tavalla.

Käyttämällä hyväksi Arendtin ajatusta tarinankerronnasta puolustan tässä esseessä historiallisen ja poliittisen diskurssin jäykkien rajojen ”kerronnallistamista”. Haluan tutkia erilaisia tapoja ymmärtää poliittisen toimijuuden ja kanssakäymisen tila, ja tehdäkseni niin nojaan Arendtin ajatukseen poliittisesta tilasta väliin jäävänä tilana (the ’in-between’), erityisenä ja performatiivisena tilana, joka on olemassa vain siinä määrin kuin se tapahtuu. Arendtin mukaan politiikka on itsensä muille ilmi tuomisen julkisuutta sillä tavoin ja sellaisissa paikoissa, jotka hylkivät vahvaa alueellista kuulumista. (ks. Arendt HC, 184–190 ja Guaraldo 2001, 30–44.)

Tästä näkökulmasta on kiinnostavaa verrata Arendtin käsitystä tarinankerronnasta ja politiikasta viimeaikaisiin jälkikolonialistisiin tapoihin lähestyä politiikkaa ja poliittista toimijuutta globaalien muutosten aikana. Kiinnostavimman näkökulman tarjoaa historioitsija Dipesh Chakrabarty, joka on yksi *Subaltern Historiography* -projektin oivaltavimmista edustajista. Chakrabarty (2000) on esittänyt, että historiallinen diskurssi on yhteydessä sekä kansallisvaltio-muotoon että sen emansipaatioretoriikkaan.

Eurosentristen universalismiväitteiden paljastamiseksi Chakrabarty ehdottaa historian ymmärtämistä radikaalisti kontingentiksi, tai jos halutaan, alisteisten tarinoiden jatkuvasti häiritsemäksi, tarinoiden, jotka ovat paikallisia keinoja torjua länsimaisen sivilisaation vastustamaton kulku. Eri-laisten kokemusten ja rinnakkaiselon tapojen täydellisen yhdenmukaistamisen välttämiseksi Historian ja Modernin valtion universalisoivat väitteet on pyrittävä provinsialisoimaan. Tämä tehtävä ei kuitenkaan yksinkertaisesti merkitse ”modernin, liberaalien arvojen, universaalien [jne] torjumista” (Chakrabarty 2000, 42). Euroopan provinsialisoiminen ei tarkoita syntype-raiseen, atavistiseen tai muuhun sellaiseen palaamista.

Toisaalta on kysymys perustavan väkivallan, tai jos halutaan, demokration epädemokraattisen perustan – joka kuuluu tasa-arvoa, oikeuksia ja

emansipaatiota koskevaan moderniin diskurssiin - tunnistamisesta ja tekemisestä näkyväksi. Chakrabartyn mukaan tämä tarkoittaa myös, että hyper-todellinen Eurooppa siirretään pois paikoiltaan tarinoiden kautta, joiden täytyy ”säälimättä etsiä väkivallan ja idealismin välistä yhteyttä sen prosessin ytimestä, jonka kautta kansalaisuutta ja moderniteettia koskevat kertomukset kotiutuvat luontevasti ’historiaan’” (Chakrabarty 2000, 45).

Siksi hänen projektinsa on ”Euroopan provinsialisoiminen”, joka pyrkii siirtämään pois paikoiltaan ja häiritsemään modernin historiallisen diskurssin universalistisia väitteitä – usein intialaisen työväenluokan kokemuksista peräisin olevin esimerkein – osoittamalla, että on monia erilaisia tapoja tehdä selkoa sosiaalisista ja poliittisista todellisuuksista, tapoja, jotka eivät yksinkertaisesti tai naiivisti pääse eroon moderniteetin universaalista kielellisestä koodista vaan jotka omaksuvat sen kriittisestä näkökulmasta asettamalla sen yhteyteen sille tavoittamattoman, olemattoman ja käsittämättömän kanssa:

”Pyrkä provinsialisoimaan tämä Eurooppa on nähdä moderni väistämättä kiistanalaiseksi, kirjoittaa annettujen ja etuoikeutettujen kansalaisuus-kertomusten päälle toisia kertomuksia ihmisyyhteisistä, jotka hakevat tukea kuvitelluista menneisyyksistä ja tulevaisuuksista, missä kollektiiveja ei määritellä sen enempää kansalaisuusrituaalien kuin moderniteetin luoman ’perinteen’ painajaisenaan avulla.” (Chakrabarty 2000, 46.)

On kiinnostavaa, että Chakrabartylle tämä projekti, joka asettaa kyseenalaiseksi ja siirtää pois paikoiltaan oletuksen ”Euroopasta” sääntelevänä ihanteena, pyrkii tuomaan esille sen mitä historia ei pysty (eikä halua) paljastamaan. Jos pääomaa ja tavaratuotantoa koskeva marxilainen historiallinen kertomus omaksutaan kriittisesti, se ei yksinkertaisesti enteile (Intian kaltaisille maille) ”täysin kehittyneen kapitalismin” teleologista saavuttamista aivan kuin olisi olemassa vain yksi historia – länsimaisen sivilisaation historia – johon kaikkien muiden maiden pitäisi mukautua. Sen sijaan on olemassa mahdollisuus, että ”pääoman” universaali kieli – joka on yksi Chakrabartyn eniten tutkimista tapauksista – saastuu ”kehityksen” kokemuksista, jotka luonnostaan eroavat läntisen kehityksen tai edistyksen mallin käytettävissä olevasta tiestä.

Historiaa – kokonaisuutena, ”Euroopan” kielellisen koodin mukaisesti – pitäisi rikastuttaa ”alistushistorioilla”, jotka paljastamalla radikaalin eri-

tyisyytensä – ja myös niiden ei-maalliset, usein ylikuonnolliset, maagiset piirteet – ”provinsialisoivat” universaalien historian, johon niitä tuskin voi liittää.

Samalla tavoin Hannah Arendtin ajatus tarinankerronnasta tarjoaa mielestäni kuvitteellisen suhdetilan, joka pyrkii haastamaan sekä poliittisen filosofian että historian ottaman vertikaalisen suunnan ja tällä tavoin dekonstruoimaan länsimaisen poliittisen tradition vastustamattomat väitteet. Teksteissään Arendt usein palauttaa mieleen kreikkalaisen käsityksen historiasta ja asettaa sen vastakkain hegeliläisen/modernin käsityksen kanssa. Herodotuksen – ensimmäisen historioitsijan – käsityksen mukaan historia koski ihmisiä ja heidän kuolevaisuuttaan. Historian tarkoitus oli ylistää sankareiden yksittäisiä saavutuksia ja tekoja, jotta niitä ei unohdettaisi; historiallisen kerronnan päämäärä oli kuolemattomuus. Historioitsijan tehtävä oli ”pelastaa ihmisten teot turhuudelta, joka on peräisin unohtamisesta” (Arendt BPF, 41).

Historioitsijan tekniikka ei nojannut kontemplaation kautta saavutettuun ”kokonaisuuteen” vaan yksinkertaisesti kykyyn sepittää muisto. Jokainen teko tai tapahtuma saattoi olla merkityksellinen itselleen. Toisin sanoen merkitys oli tavoitettavissa myös tapahtuman yksittäisen hahmon rajoissa. Arendt kritisoi modernia kykenemättömyyttä tarkastella yksittäistapauksia ja –tapahtumia merkityksellisinä. Toisin sanoen hän pyrkii elvyttämään erilaisen käsityksen historiallisesta ymmärtämisestä korostamalla tarinoiden merkitystä. Hän väittää uskaliaasti, että historia ei ole muuta kuin ”tarina, jolla on monta alkua mutta ei yhtään loppua” (Arendt EIU, 320).

Historia on uutuuden ja odottamattomuuden valtakunta. Arvioidaksemme oikeudenmukaisesti historian kontingenttia ulottuvuutta, meidän on hylättävä metafyyminen unelma rationaalisesta järjestelmästä; historia on tarinoiden yhdessäoloa. Historia on kontingenssin valtakunta, jossa vain tarinat ovat merkityksellisiä. Arendtilaisessa analyysissä historia saavuttaa uuden ulottuvuuden: se hahmottuu ja dramatisoituu uudelleen tarinoiden verkoksi, jonka mutkikkuutta ei pysty kuvaamaan mietiskelevä filosofi vaan tarinankertaja tai runoilija.

Kerronnalliset häirinnät

Otan esille kaksi kertomusta, jotka voivat toimia alistushistorioina (tai tarinoina yllä mainitussa arendtilaisessa mielessä) länsimaisessa poliittisen teorian ja/tai filosofian diskurssissa. Tarkoitukseni on käyttää näitä kerto-

muksia esimerkkeinä eron näyttämisestä, poliittisesti vaihtoehtoisen ”rinnakkainolemisen” tavan esittämisestä, jos niitä tarkastellaan narratiivisesta näkökulmasta. Olisi naiivia odottaa näiden tapausten olevan täysin vieraita länsimaiselle traditiolle. Homerosta pidetään meidän kirjallisen ja yleisemmin eurooppalaisen kulttuuritradition isänä; Chatwin menee Australiaan tyyppillisestä länsimaisesta tarpeesta tutkia eksoottisia paikkoja ja löytää ikaikaisen esi-isiltä perityn merkityksen ihmisenä olemisen ehdoille.

Kumpikin näistä tapauksista kuitenkin esittää mahdollisen tilan poliittisille suhteille – arendtilaisessa mielessä – nimittäin tilan, jossa suhteiden ehdot eivät palaudu kolmanteen korkeampaan kokonaisuuteen, vaan ne jäävät horisontaalisesti rinnan. Kummatkin esille ottamani tarinat saavuttavat häirinnän potentiaalin siinä määrin kuin ne onnistuvat kiistämään ja korostamaan ”traditiota”, josta ne irrottautuvat. Toisin sanoen niistä tulee poliittisesti merkityksellisiä sen tähden, että ne ovat marginaalisessa asemassa suhteessa ”valtavirran” suuntaan. Traditiomme narratiivin kiistäminen – tai mihin viittaa yksinkertaisesti filosofisen diskurssin traditiona abstraktiksi ja manipuloivaksi ymmärrettyä – on mahdollista vain, jos emme hylkää sitä ”väkivaltaisena” tai ”vääränä” vaan saastutamme sitä erilaisilla muistin ja mielikuvituksen tuotteilla.

Seuraavassa retorinen siirtoni on verrata kulttuurimme vaikutusvaltaisinta kertomusta, Platonin luolamyytistä, Homeroksen ja Chatwinin horisontaaliseen käsitykseen tilasta. Vain tämän vertailun tai vastakkainasettelun avulla ne paljastavat kerronnallisen voimansa tai sen mitä minä kutsun vertikaalisen totuuskäsityksen horisontaaliseksi siirtämiseksi pois paikoiltaan.

Platonin luolamyytin on tarina filosofin vapautumisesta ilmiömaailman kahleista. Maanalaisen luolan symbolisoima maailmallinen ulottuvuus, johon me kaikki synnymme, kuvataan luolassa asuvan ihmisryhmän orjuutetuksi tilanteeksi, ”jaloistaan ja kaulastaan samaan paikkaan kytkettyinä. He pystyvät katsomaan vain sisäänpäin, koska katse estää heitä kääntämästä päätänsä” (514a)¹. Siten heidän on pakko katsella, mitä heidän eteensä seinälle heijastetaan, nimittäin luolan ulkopuolella kulkevien hahmojen varjoja. Itse asiassa heidän takanaan palaa tuli, ja heidän ja tulen välissä kulkee poikkitie, jota ”pitkin on rakennettu matala muuri, aivan kuin nukketheaterin suojus, jonka ylitse sen takana ovat esiintyjät näyttävät temppujaan” (514b). Suojuksen takana ihmiset kantavat kaikenlaisia esineitä, ”jotka näkyvät muurin yli, myös ihmisten ja eläinten kuvia, kivisiä, puisia ja niin edelleen” (514c–515a). Kysymyksessä on monimutkainen mekanismi (sama

tekniikka kuin elokuvassa, kuten on huomautettu), joka näyttää tehokkaasti vankien ainoaksi tavoitettavissa olevaksi luuleman todellisuuden valheellisuuden. ”Kaiken kaikkiaan nämä vangit pitäisivät siis totuutena vain noiden keinotekkoisten esineiden varjoja” (515c).

Sankarillisiin ponnistuksiin yksi vangeista onnistuu vapauttamaan itsensä kahleista, kääntämään muurille selkensä ja suuntaamaan katseensa luolan uloskäyntiin vain huomatakseen, että hänen ainoana todellisuutena kerran pitämänsä varjot ovat itse asiassa vain luolan ulkopuolella kulkevien olioiden varjoja. Suora tulenloimotus saa hänen silmänsä polttamaan ja hän tuntee kiusausta palata luolaan olioiden luokse, jotka hän pystyi näkemään selvästi. Sitten häntä raahataan väkisin eteenpäin ”ylös tuota epätasaista ja jyrkkää käytävää” (515e) kunnes hän on ulkona luolasta. Suora auringonvalo häikäisee niin, että hän ei pysty näkemään ”mitään kaikesta siitä mitä me sanomme todelliseksi” (516a). Hän tarvitsee aikaa tottuakseen näkemään ”ylemmässä maailmassa”. Ensin hänen silmänsä tottuvat varjoihin ja veden kuvajaisiin ja myöhemmin olioihin itseensä. ”Tämän jälkeen hän voi siirtyä katselemaan taivaan ilmiöitä ja itse taivasta. Kuitenkin hänen on helpompi katsoa yöllä tähtien ja kuun valoa kuin päivällä aurinkoa ja sen loistetta.” (516a–b.) Kun hänen silmänsä ovat lopulta tarpeeksi tottuneet, ”hän sitten voi varmaankin katsoa ja tarkastella aurinkoa ... sen oikealla paikalla” (516b).

Tämän tarinan sankari on siis filosofi, jonka onnistuu vapauttaa itsensä todellisuuden ilmiasuista (varjoista) ja saavuttaa etuoikeutettu näkökulma. Hän käsittää – ja mitä muut eivät voi nähdä – että se mitä hän luuli ainoaksi todellisuudeksi onkin vain kopion kopio. Jos hänen pitäisi palata maanlaiseen luolaan, pimeyteen palaamisen vastakkainen prosessi olisi hänen silmilleen yhtä kivulias kuin ensimmäinen valoon totutteleminen prosessi, ja voisi ottaa aikaa tottua jälleen pimeyteen. Sitä paitsi hänen aikaisemmat toverinsa nauraisivat hänelle sanoen että ”hän on käymällä ylhäällä tarvellyt silmänsä ja ettei kannata yrittääkään nousta ylemmäs” (517a).

Siispä Platonin *Valtion* suunnitelmassa vain filosofi pystyy vapauttamaan itsensä aistien todellisuuden kahleista, pelkkien ilmiasujen maailmasta, ja kohoaminen korkeampaan maailmaan merkitsee ”sielun kohoamista ajatuksella tavoitettavaan maailmaan” (517b). Vain ylemmästä näkökulmasta filosofi voi astua sisään tiedon maailmaan, jossa ”on viimeisenä ja vain vaivoin nähtävissä hyvä idea”. ”Ja on todettava myös, että sen, joka haluaa toimia järkevästi yksityisessä tai julkisessa elämässä, on täytynyt nähdä tämä

idea.” (517c.) Filosofin ei vain saavuta korkeampaa näkökulmaa totuuden ja hyvyyden kysymyksiin vaan hänen on myös sovellettava niitä alempaan maailmaan. Tämä tehtävä on filosofin, joka haluaisi jäädä ihmiselämän kurjuuden yläpuolelle, mutta joka uhraa mietiskelyn mielihyvän valistumattoman ihmiskunnan tähden. ”... etteivät ne jotka ovat tähän asti päässeet, välitä tavallisista ihmisten puuhailuista” (517c). Totuuden vertikaalinen suunta, olennainen tie, joka johtaa korkeampaan valtakuntaan, saavutetaan kärsimyksen ja luolaan jäävien ymmärtämättömyyden hinnalla: ”Ja jos joku yrittäisi vapauttaa heidät ja viedä heidät ylös, eivätkö he surmaisi häntä, jos vain saisivat hänet käsiinsä?” (517a)

Australialaisilla takamailla

Toinen tarina on sekä ajassa että tilassa hyvin etäällä ensimmäisestä. Sillä ei ole yllä käsitellyn tarinan auktoriteettia eikä ikää. Itse asiassa se on kirjoitettu noin 2000 vuotta Platonin myytin jälkeen ja se tapahtuu Australiassa. Tämän tarinan kertoja on Bruce Chatwin (Chatwin 1987). Se alkaa kuvauksella nykypäivän Australian alkuasukkaista, heidän vaikeuksistaan integroitua siirtomaavallan kulttuurin normeihin, heidän siitä huolimatta kiinnostavasta tavastaan ylittää valkoisen miehen heidän maassaan asettamat jyrkät ja ihanteelliset rajat.

Ikiaikaisen tavan mukaan alkuasukkaat usein jättävät meneillään olevat toimensa ja lähtevät pitkälle taivalukselle läpi Keski-Australian alueen: tämä on Vaellus (the Walkabout). ”He astuivat ulos työvaatteistaan ja lähtivät; viikkokausia, kuukausia ja jopa vuosia he taivalsivat halki puolen manteren vain jotakuta tapaamaan ja taivalsivat sitten muina miehinä takaisin.” (Chatwin 1987, 102.) Vapaana velvollisuuksien kahleista, jättäen jälkeensä vain ”paitansa ja hattunsa ja housuista esiin pistävät saappaat” (Chatwin 1987, 14) he kävelevät esi-isiensä maiden halki toistaen näiden alkuperäisen eleen, joka on maan laulaminen ja kertominen esiin laulamisen ja kävelemisen tekojen kautta.

Uniajan esi-isät, jotka loivat itsensä maan tomusta, auttoivat maailmaan loputtoman määrän toteemilajeja, joista kullakin on oma ”ni”, toteemieläimensä. Jokaisella elollisella muodolla on uni: ”Virus voi olla uni, ihmisellä voi olla vesirokkouni, sadeuni, erämaa-appelsiiniuni, täiuni.” (Chatwin 1987, 12.)

Jokaisen näistä toteemisista esi-isistä ”uskottiin maan halki matkattaessaan sirotelleen jalanjälkiinsä sanoja ja nuotteja ja että nämä unipolut

kulkivat kautta maan kauimmas hajaantuneita heimoja yhdistävinä 'teinä'" (Chatwin 1987, 13). Hämmäntynyt alkuperäiskansaansa kuuluva työntekijä, joka jättää karjatilansa ja vaatteensa seuratakseen alkuaikejen esi-isiä, yksinkertaisesti luo maan uudelleen laulullaan ja kävelyllään. "Ainakin teoriassa koko Australia voitaisiin lukea musiikkisovitukseksi. Maassa oli tuskin kalliota tai puroa, josta ei voitu tai ei ollut laulettu ... Missä tahansa salomailla voi osoittaa piirrettä maisemassa ja kysyä mukana olevalta alkupe- räisasukkaalta, 'Mikä tarina tuolla on?' tai 'Kuka tuo on?'. On mahdollista, että hän vastaa 'Kenguru' tai 'Undulaatti' tai 'Juutalaislisko' riippuen siitä, kuka esi-ististä käveli sitä tietä." (Chatwin 1987, 13.)

Siten laulu on sekä kartta että kompassi. Jos tuntee laulun, löytää tiensä maan poikki. Verrattuna platoniseen kohoamiseen kohti totuutta, tila on tässä "maanläheisessä filosofiassa" kokonaan toisenlaatuista: vastakohta alkuasukkaiden ja Australian hallituksen välillä toistuu jatkuvasti siinä, että alkuasukkaille jokainen kallio ja puu Australiassa on pyhä, se on osa laulureittiä, heidän esi-isiensä maagista ja runollista laulua. Hallitusviranomaiset kuitenkin nimeäisivät ja eristäisivät tiettyjä reservaattien kaltaisia pyhiä paikkoja, jotta he voisivat vapaasti rakentaa teitään ja rautateitään muualle.

Ongelma on, että alkuasukkaat eivät tunne mitään sisäpuolisen ja ulko- puolisen tilan välistä rajaa, he eivät "voineet kuvitella maa-alueita rajoilla suljetuksi maapalaseksi, pikemminkin 'reittien' tai läpikulkuteiden' yhtenäiseksi verkostoksi" (Chatwin 1987, 56). Kaikki heidän "maata" merkitsevät sanansa merkitsivät samalla "viivaa". Chatwinin kertoma tarina vaeltavista alkuasukkaista on täynnä vihjauksia; hän tutkii australialaisia takamaita ja selostaa vanhoja legendoja. Kiinnostavaa tässä alkuasukkaiden ikivanhojen tapojen kuvaamisessa on heidän "maanläheisen filosofiansa" horisontaalinen näkökulma.

Platonisen vangin tavoin modernit alkuasukkaat "kääntyvät ympäri", jättävät orjanasemansa kolonisoituina ihmisinä ja ottavat uudelleen haltuunsa oman kokemuksellisen ulottuvuutensa seurauksista piittaamatta. Päinvastoin kuin platonisen sankarin, heidän tiensä ei kuitenkaan koho kohti korkeampaa totuutta, joka asettuu vertikaalisesti ilmiömaailman valheellisuuden vastakohtaksi. Heidän kulkemansa laulureitit ovat horisontaalisia polkuja, jotka rakentavat heidän maansa, missä laulettujen sanojen aineeton virta nimeää ja uudelleen nimeää sattumukset, joita he kohtaavat vaelluksensa aikana: kallio, puro, spinifex, kakadu, samanaikaisesti nimen ja tutkien maata.

”...jokainen esi-isä avasi suunsa ja huusi: ’MINÄ OLEN!’ Minä olen – Käärme ... Kakadu ... Hunajamuurahainen ... Kuusama ... Ja tämä ensimmäinen ’Minä olen!’, tämä alkuperäinen nimeäminen, katsottiin silloin ja siitä eteenpäin ikuisesti esi-isän laulun salaisimmaksi ja pyhimmäksi säepariksi.

Jokainen Ikivanha (jotka nyt kylpivät auringossa) siirsi vasemman jalkansa eteenpäin ja huusi toisen nimen. Hän siirsi oikean jalkansa eteenpäin ja huusi kolmannen nimen. Hän nimesi lammikon, ruovikot, eukalyptuspuut – huuteli oikealle ja vasemmalle, kutsui kaiken eloon ja punoi nimistä säkeitä.

Vanhat lauloivat tiensä halki koko maailman. He lauloivat joet ja vuoristot, suolatasangot ja hiekkadyynit. He metsästivät, söivät, rakastelivat, tanssivat, tappoivat; minne heidän polkunsa veikin, sinne he jättivät jälkeensä musiikkivanan.

He kietoivat koko maailman lauluseittiin...” (Chatwin 1987, 73/76.)

Faiakilaisten hovissa

Tarinan mutkistamiseksi entisestään haluaisin palata hetkeksi Kreikkaan – en filosofien Kreikkaan vaan runoilijoiden Kreikkaan, sankareiden ja jumalten legendaariseen maahan, Homeroksen maahan. Odysseuksessa kerrotaan, kuinka bardin lumoavat ja jumalaiset sanat viihdyttävät vieraita yhdessä lukemattomista pidoista, joihin huono-onninen mutta neuvokas Odysseus osallistuu. Oli tavallista ylistää bardia ja tarjota hänelle ruokaa, kun hän lauloi sankareiden ja jumalten teoista.

Kuvitellaan seuraava tilanne. Odysseus on kuulemaisillaan oman elämäntarinansa Demodokokselta, faiakilaisten hovin bardilta. Vaikka hän ei sillä hetkellä tunne sitä, hän on purskahtamaisillaan itkuun kuunnellessaan laulua omista teoistaan toisen laulamana. Tunnistamatta itseään laulussa Odysseus ylistää bardia ja tarjoaa hänelle ruokaa:

”Huusipa luokseen airuen tuon monineuvo Odysseus,
veitsellään palan viils, osan suuremman toki jättäin,
karjun valkehampaisen silavaista hän selkää:
'Airut, täss' ota' vie osa tää sinä Demodokolle!
Huolten on allakin mun halu huomata häntä ja muistaa.
Palvoo laulajiaan kaikk' ihmiset ilmojen alla,

arvon, kunnian suo; Runotarpa se näät sulot heille
laulelot lahjoittaa, runoniekkain heimoa hellii.”
(Homeros: Odyseeia. 8.474-81)³

Bardia on kunnioitettava ja arvostettava, koska hän on se jonka huomaan muusa jättää ihmisten teot laulun muodossa. Useimpien bardien (ja runoilijoiden) tunnettu sokeus viittaa heidän ylikehittyneeseen kuuloaistiinsa. Heillä on kyky ”kuunnella” tai ”kuulla” muusaa, kaikkitietävää ihmisten ja jumalten tekojen tarkkailijaa, ja toistaa hänen tarinansa lauluina. Yllä olevassa katkelmassa laulua merkitsevä kreikankielen sana on *oim-e*, (”oimas Mous’ edidaxe”), joka alun perin tarkoitti *sekä* polkua, tietä että laulua. Tämä tarkoittaa, että muusan inspiroima bardin laulu on myös polku tai tie aivan kuin maagisen tilan lakkauttamisen kautta homerisen perinteen laulut olisivat samanlaisia kuin laulureitit, joiden kautta Australian alkuasukkaat tilallistavat kokemuksensa ja tulkitsevat maailmaa. Voisiko tämä siirtää vertikaalista totuuskäsitystä hiukan enemmän pois paikoiltaan? Haluan ajatella, että se voi.

Alueen provinsialisoiminen

Tässä etymologiassa minut yllätti meidän vuosisatoja lukemaamme tekstiin liittyvä merkityspotentiali, joka pystyy vieläkin merkityksellistymään siten, että se värähtelee nykykirjallisuudessa (tai *vice versa*). ”Välineellinen” tapani käyttää Homerosta osoittautuu arvokkaaksi tässä kokeilussa, jossa horisontaaliset tulkinnat tilasta (ja totuudesta ja vallasta) saastutetaan vertikaalilla ja hegemonisella totuuskäsityksellä (Platonista eteenpäin). Minusta näyttää, että jos omaksumme Euroopan mahdollisen provinsialisoimisen näkökulman (siinä määrin kuin osana sen suurta kertomusta pystymme niin tekemään), esille nousee uusia merkityksiä ja uusia muistoja ja toimijuuksia kuten esimerkiksi halu astua ulos modernin kansallisvaltiomallin ja historian perinteisistä kaiken sisäänsä sulkevista tavoista identifoida ja edustaa. Käsittäakseni näiden mukaansa lukevien ja paradoksaalisten tapojen feministinen kritiikki (ks. Braidotti 1991 & 1994; Cavarero 1999) ennakoii monia niistä poliittisista kysymyksistä, jotka nyt nousevat jälkikolonialistisesta näkökulmasta.

Subjektiviteetin ajattelemisen Lännen historian ja kertomuksen ulkopuolella (so. modernin valtion, oikeuksien, kehitystarinan, emansipaation)

merkitsee, että käsitys maaperästä poliittisen identiteetin ja edustamisen perimmäisenä takuuna hylätään. Kuten Hannah Arendt huomautti viitaten valtiottomien tilanteeseen 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla, ihmisoi-keuksia ei voi väkisin hankkia ja ne ovat merkityksettömiä valtion rajojen ulkopuolella (ks. Arendt OT, 280–284 ja 291).

Horisontaalis-narratiivinen näkökulma ymmärrettyä erilaisena tilan metaforisointina voi ehkä antaa meille mahdollisuuden muotoilla uudestaan kysymys tilasta, ei suljettuna rajojen sisälle, ei ehdettuna homogeenisuuden alueelle, vaan runollisesti kerrotun tarinan avautumisena ja lähtemisenä liike-keelle. Laulu ja polku kietoutuvat yhteen – maagisesti Homeroksesta Chatwiniin – tutkien moninaisuuden horisontaalista ulottuvuutta nimeämällä ja kertomalla polun varrella kohdatut sattumukset ja oliot. Kerronnan rikkaus on siinä, että se avautuu ajallisesti ja säilyttää tapahtumat ja olennot olen- naisena osana itseään. Erityistapaukset, ainutkertaiset yksilöt ovat tarinan protagonisteja – kuten Odyssiassa tai alkuperäiskansan myytissä.

En tarkoita, että tarinoiden pitäisi syrjäyttää teorit tai historia, vaan että ne laajentaisivat ja rikastuttaisivat universaalia, objektiivista ja abstraktia näkökulmaa tuoden esille sen mitä ei-kerronnallinen näkökulma peittää ja tukahduttaa. Kuten Chakrabarty osoittaa, olisi mahdotonta päästä eroon modernin tai lännen globaalista kertomuksesta. Jos on vielä olemassa haaste, joka pitää ottaa vastaan, se on vertikaalisen saastuttaminen ja ris- teyttäminen horisontaalisella. Esimerkiksi alkuperäiskansan käsitys tilasta avaa uusia metaforia tai mielikuvia, jotka voisivat auttaa meitä ajattelemaan ei-territoriaalisen käsityksen tilasta ja sen mukana ei-mukaansa lukevan käsityksen identiteetistä ja horisontaalisen käsityksen totuudesta – ei siis kaikenkattavaa korkeampaa totuutta vaan horisontaalisen, konkreettisen aina yllättävän kohtaamisen ulottuvuuden, joka on maanläheinen juuri niin kuin alkuperäiskansan vaellus.

Mielestäni kiinnostavaa tässä alkuaasukas-chatwiniläisessä vihjauksessa on mahdollisuus hahmottaa uusi poliittisen identiteetin muoto, joka ei ole maaperään sidottu mutta ei myöskään yksinkertaisesti abstrahoitu siitä irralleen kvasiaineettomaksi subjektiviteetiksi. Vaelluksen kulttuurin ja käy- tännön tarjoama ei-territoriaalinen käsitys tilasta ei ole pelkästään meidän postmodernien kaupunkiemme ”nomadisten” subjektien tai Marc Augén teoretisoiman ei-paikan taustametafora. *Territoriaalinen* sisäänsä sulkevana, omakseen identifioivana, ulkopuolisesta erottavana (latinankielen *hostis*: alun perin vieras, myöhemmin vihollinen, ks. Benveniste 1969) pitäisi erot-

taa ”maanläheisestä” horisontaalisesta ulottuvuudesta, joka ei sulje sisäänsä vaan tuottaa ”läpikulkuverkoston”. Adriana Cavarero kutsuu tätä ulottuvuutta ”paikallisuudeksi ilman aluetta” ja viittaa tähän tilalliseen ulottuvuuteen ”ei heimona eikä yhteisöllisenä” (Cavarero 2002, 517⁴) tarkoittaen, että se on poliittisen näkyvyyden ja kanssakäymisen paikallinen ulottuvuus (arendtilainen välissä-oleminen), joka on vapaa todellisesta territoriaalisesta yhdenmukaisuudesta, johon moderniteetin poliittiset identiteetit nojaavat.

Vaeltajan ja maan välillä on tärkeä, sanoisinko perustava yhteys: heti kun hän kävelee, hän nimeää maan ihmeet esi-isiensä runollisen kielen avulla: puu, joki, kallio, eläin. Mutta vasta sitten kun hän kohtaa ja ylittää muita polkuja, vasta sitten kun vaeltaja voi vaihtaa lauluja muiden kanssa, vaelluksesta tulee merkityksellinen ihmisille, jotka harjoittavat sitä. Side maahan on erilainen kuin kuuluminen tietylle alueelle. Alueen yhdenmukaisuuden ulkopuolella tai sen jälkeen voi olla – lainatakseni Chakrabartya vielä kerran – laulujen, vaellusten ja tarinoiden epäyhtenäisyys, jossa ne leikkaavat toisiansa ja jossa niitä vaihdetaan, kaikki läsnä ja olemassa yhtä aikaa ilman tarvetta tulla korkeamman, suuremman alueellisen ykseyden hyväksymäksi.

Tarve kerronnallistaa, siis panna liikkeelle modernin eurooppalaisen perinnön ”välttämättömyys” tai vastaansanomattomuus ja sen paradoksaalinen mukaan lukemisen historia ja universalisointi todistaa myös tarpeesta epäyhtenäistää se. Perintö on toisin sanoen epäyhtenäinen mutta homogeenisuuden retoriikka on asteittain valloittanut sen. Haasteena on paljastaa nuo epäyhtenäisyydet ja repeämät, jotta länsimaisen tradition vastustamattomuus muiden kokemusten ja rinnakkainelön muotojen vaikutukselle tulisi esiin.

”Alistushistoriat (...) ovat sisäisesti kahtiajakoisia. Toisaalta ne ovat ’historioita’ siinä mielessä, että ne konstruoidaan maallisen historian herrakoodin sisällä ja ne käyttävät hyväksytyjä akateemisia kirjoituskoodeja (...). Toisaalta niillä ei ole varaa tunnustaa herrakoodin väitettä, jonka mukaan se on ajattelumuoto, joka kuuluu kaikille ihmisille luonnostaan tai on jotakin, joka olemassa luonnossa itsessään.” (Chakrabarty 2000, 93.)

Chakrabartyin näkökulma on huomattavan poliittinen sikäli kuin se ei pyri vain kritisoimaan siirtomaamentaliteettia (ja sen johdannaismuotoja kuten esimerkiksi nationalismia itsenäisyystaistelun aikana) vaan myös

keskeyttämään, lykkäämään ja estämään modernin projektin täydellistä itsensä toteuttamista (kapitalistisine seuraamuksineen). Toisin sanoen historian lineaarisuuden, ainutkertaisuuden ja läpitukenavuuden kiistäminen kokonaisuutena ja jatkuvuutena (*continuum*) – johon olen viitannut historiallisena välttämättömyytenä tai väistämättömyytenä – on kiireellinen ja tärkeä tehtävä, koska kyseessä on poliittinen pyrkimys kiistää tulevaisuuden todennäköinen suunta. ”Tehtävämme on kysyä, kuinka tämä näennäisesti ylimielinen, kaikkialle tunkeva koodi voitaisiin valjastaa tai ajatella siten, että voisimme nähdä edes vilauksen sen omasta rajallisuudesta, vilauksen sen mahdollisesta ulkopuolesta.” (Chakrabarty 2000, 93.)

Chakrabarty ei puhu sen enempää nurkkakuntaisuuden kuin ”kulttuurirelativisminkaan” puolesta. Hän pyrkii näennäisesti ei-käännettävissä olevien kokemusten ”kääntämiseen” olettamatta korkeampaa, kaiken yli kaa-reutuvaa kieltä, joka sulkisi sisäänsä esimerkiksi hindu- ja muslimi-Intian uskonnollisten kokemusten palautumattomat erityisyydet. Jotta tämä olisi mahdollista, hän esittää, että yhteiskuntatieteiden lumouksesta vapautunut, maallinen kieli täytyy hylätä ja ottaa käyttöön poikkikulttuurisia kään-ös- muotoja, ”jotka ovat ei-moderneja ja kiinnostavia siinä määrin kuin ne eivät omaksu yleistä nimittäjää, joka sulkee sisäänsä erityiset erikoisuudet, vaan vaihtavat erityisyyksiä toisten erityisyyksien kanssa” (Chakrabarty 2000, 83). Tällaisen vaihdon esikuva on vaihtokauppa, kääntämismuoto, joka ”ei vetoa mihinkään sosiologiselle mielikuvitukselle ominaisista implisiittisistä universaaleista” (Chakrabarty 2000, 85).

Alistushistorioiden tekeminen näkyviksi ja käännettäviksi edellyttää, että yhteiskuntatieteiden lumouksesta vapautunut kieli yhdistetään ei-maalliseen, maagiseen, ei-realistiseen fiktion, joka on tyypillistä jumalia ja henkiä sisältäville kertomuksille. Toisin sanoen Chakrabarty ei vain yksinkertaisesti puolusta historian korvaamista fiktiolla, käännettä yhteiskuntatieteiden luomouksesta vapaasta ja abstraktista kielestä hindu-uskonnon maagiseen kieleen. Pikemminkin kaksi syvästi erilaista kieltä pitäisi sekoittaa keskenään ja sillä tavoin edellisen universalistiset väitteet saattaisivat provinsialisoitua yhteydessä jälkimmäisen kanssa. Kumpikaan niistä ei pyri läpinäkyvään ymmärtämiseen – so. täydelliseen toiseen tunkeutumiseen.

Pääoman historia, joka on kirjoittajan ”provinsialisoima” ensisijainen ja ratkaiseva tapaus, voi vielä saada aikaan tärkeitä poliittisia ja taloudellisia analyyseja vain siinä määrin kuin niitä saastuttavat ja siirtävät pois paikoiltaan yksittäiset alistushistoriat, jotka paljastavat radikaalin mahdottomuu-

tensa tulla käännettyiksi abstraktin teorian kielelle. Alistushistoriat kytkeytyvät filosofisesti eron kysymyksiin, joita marxismin hallitsevat perinteet eivät ottaneet esille. Samaan aikaan, aivan kuten todellista työtä ei voi ajatella abstraktin työn problematiikan ulkopuolella, alistushistoriaa ei kuitenkaan voi ajatella pääoman globaalien kertomuksen ulkopuolella – mukaan lukien kapitalismiin siirtyminen – vaikka se ei perustukaan tähän kertomukseen.

Chakrabartyin projektin mukaan pääoman historian ulkopuolelle ei jää yksinkertaisesti se mitä on ”ennen ja jälkeen pääoman”, sillä tämä ajallinen ulottuvuus kuuluu yhä historisistiseen näkökulmaan. ”Ajattelen tätä ulkopuolta Derridaa seuraten jonain, joka liittyy pääoman itsensä käsitteeseen, jonain joka levittäytyy temporaalisuuden raja-alueen kahta puolta, joka mukautuu ajalliseen koodiin, jonka puitteissa, olkoonkin, että se teki väkivaltaa tuolle koodille, syntyy jotakin, jonka pystymme näkemään vain, koska pystymme ajattelemaan/teoretisoimaan pääoman, mutta joka myös aina muistuttaa meitä, että muita ajallisuuksia, muita maailmallistuksia on olemassa ja ne ovat mahdollisia.” (Chakrabarty 2000, 95.)

Samalla tavoin yritin lukea Chatwinia ja Homerosta mahdollisina Platonin kerronnan ”raja-alueina”. Vain kykenemällä teoretisoimaan ja ymmärtämään Platonin hyvän ulottuvuuden – seuraamalla teorian vertikaalista ulottuvuutta – voimme samalla ymmärtää sen horisontaalisen paikaltaan siirtämisen arvon. Ehdotin, että se voisi olla Homeroksen ”oimen” (tie ja laulu) ja Chatwinin vaelluksen kerronnallinen, lähes maaginen voima. Tämä ei kuitenkaan ole enempää kuin runouden ja politiikan välistä suhdetta koskeva kokeilu. Siinä määrin kuin runous muovaa mielikuvitustamme ja vaikuttaa todellisuutta, menneisyyttä, nykyhetkeä ja tulevaisuutta koskeviin käsityksiin, meidän on jatkuvasti tutkittava sen kykyä oikeuttaa tietyt poliittiset muodot ja sen tehokkuutta tuhota jotkut toiset.

Väitän, että vaihtoehtoiset kuvitteelliset mallit erilaisina tapoina ymmärtää kokemuksemme ovat tarpeen enemmän kuin koskaan. Globaalien ideologian ”runsassäkeisyys” näyttää avaavan rajattomia mahdollisuuksia niin teoreettisesti kuin käytännöllisesti. Tarve omaksua poliittinen mielikuvitus, joka pystyy ajattelemaan uudelleen tilan, identiteetin ja vapauden käy yhteen ei-logoa -efektin torjumisen kanssa. Perinteisten toimijuuksien ja instituutioiden tilat jäävät merkitsemättä, avoimiksi ja käytettäviksi uusille merkityksille. Kosumerismin kaikkialla läsnä oleva ja kyltymätön ideologia on valmis astumaan noihin paikkoihin. Jotta vältettäisiin kapitalismin omalla maallaan jahtaamisen (boikotit, kuluttajatietoisuus jne.) halvaan-

nuttava ja puuduttava vaikutus – etukäteen hävitty taistelu – meidän on pyrittävä koettelemaan, dekonstruoimaan, saastuttamaan, muotoilemaan uudelleen poliittinen mielikuvituksemme. Uskon, että tämä on olennaisesti symbolista toimintaa, joka tarvitsee uutta runokieltä.

Uudet mielikuvat, vanhat painajaiset

Ehdotan, että mielikuva ei-territoriaalisesta tilasta, nimittäin mielikuva tilasta, jota rajat eivät sulje, vaan joka on yksinkertaisesti vieras rajojen, keskustan ja periferian ideoille, on kaksijakoinen. Toisaalta se voidaan nähdä maailman välttämättömänä yhdenmukaistamisena, niin sanottuna *kulttuurin mcdonaldisoitumisena*, joka on väistämättömän globalisaatioprosessin väistämätön seuraus. Toisaalta ei-territoriaalinen käsitys tilasta, johon kuuluu implisiittinen kieläytyminen normalisoinnin ja nöyryyttämisen mukaan ja poissulkevista käytännöistä, voidaan nähdä globalisaation ”kollon toinen puoli –ulottuvuutena”. Se on tila, jossa poliittisen representaatian ja toimijuuden ehdot pannaan liikkeelle ja siirretään pois paikoiltaan, pois kategorioiden, käsitteiden ja määritelmien jäykistä *lokuksista*.

Mielestäni tilalla, joka ei vain sulkeudu rajoihinsa, vaan joka pannaan liikkeelle siten, että se jatkuvasti esitetään uudelleen, kerrotaan uudelleen, jossa tarinoiden kertomisen aktiviteetin pääpiirre itsensä ymmärtämisen käytäntönä, poliittisena toimintana, muistamisena, tapana ymmärtää historia, on olennainen kyky avata, panna liikkeelle, purkaa ja paloitella vertikaalisesta näkökulmasta tarkastellun identiteetin, politiikan ja historian jäykkyys. Olisi kiehtovaa kuvitella jonkinlainen vaelteleva identiteetti, joka ei sulkeutu territorioon mutta ei myöskään halun aineettomaan subjektiin: yhtäkkisen ja eläytyneen maailmaan kävelemisen ja horisontaalisen läpikulkuverkoston avulla hän voisi kohdata muita, vaihtaa tarinoita ja tutkia uusia reittejä.

Chakrabarty ehdottaa, että siirtämällä historia sellaisenaan pois paikoiltaan emme voi yksinkertaisesti juhliä ”alkuasukkaan paluuta” vaan pikemminkin paneutua ajattelemaan poliittista valtakuntana, joka täytyy omaksua välttämättä korjattavissa ja saastutettavissa olevana, missä eurosentriseen malliin kuuluvan väkivallan ja idealismin jäljet asettuvat historian sisäisen jännitteen välttämättömiksi lähtökohdiksi. Positiivinen tai vielä paremmin provokatiivinen käyttö, jota tällä jännitteellä voi olla, tulee tehokkaaksi vain jos historia siirretään pois paikoiltaan ja siten ”provinsialisoidaan” ”alistustarinoiden” (Chakrabarty) tai yksittäisten tarinoiden (Arendt) avulla.

Tämä jännite saattaa sallia meidän tarkastella globalisaatiota ja länsimaisen unelman voittoa kiistanalaisena, täynnä ”täytymättömiä lupauksia”, jotka ironisesti nousevat pintaan unelman itsensä *sisältä* – huolimatta sen pyrkimyksestä tukahduttaa hyvällä nuo kumoukselliset tapaukset – ja vainota sitä niin, että se ehkä muuttuu painajaiseksi.

Englannin kielestä suomentanut Tuija Parvikko

Viitteet

- ¹ Tässä seurataan Marja Itkonen-Kailan suomenkielistä käännöstä. Suom. Huom.
- ² Tässä seurataan Leena Tammisen suomenkielistä käännöstä. Suom. Huom.
- ³ Tässä seurataan Otto Mannisen suomenkielistä käännöstä. Suom. Huom.
- ⁴ Kiitän Adriana Cavareroa käsikirjoituksen jakamisesta ennen sen julkaisemista.

Kirjallisuus

- Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition*. Chicago: The Chicago University Press. HC.
- Arendt, Hannah (1961) *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. Reprint edition in 1968 with two additional essays. New York: Viking Press. Reprint New York: Viking Penguin 1977. BPE.
- Arendt, Hannah (1951) *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace and Co. Harvest/HBJ edition 1979. OT.
- Arendt, Hannah (1994) *Essays in Understanding: 1930–1954*. Toim. Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace and Co. EIU.
- Benveniste, Emile (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2. vol. Paris: Les Editions du Minuit.
- Braidotti, Rosi (1991) *Patterns of Dissonance*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, Rosi (1994) *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- Cavarero, Adriana (1997) *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*. Milano: Feltrinelli. Relating Narratives. Lontoo: Routledge 2000.
- Cavarero, Adriana & Restaino, Franco (1999) *Le filosofie femministe*. Milano: Paravia.
- Cavarero, Adriana (2002) Politicizing Theory. *Political Theory* 30:4, 498–524.
- Chakrabarty Dipesh (2000) *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton UP.

- Chatwin, Bruce (1987) *The Songlines*. London: Penguin. Näkymättömät Polut. Suom. Leena Tamminen. Tammi: Helsinki 1988.
- Crane, Gregory, R. (toim.) (1997) *The Perseus Project*. <http://www.perseus.tufts.edu>
- Guaraldo, Olivia (2001) *Storylines. Politics, History and Narrative from an Arendtian Perspective*. SoPhi: Jyväskylä.
- Herodotus, *The History*. Engl. käännös David Grene. Chicago: The University of Chicago Press.
- Homer, *Odyssey*. Engl. käännös S. Butler 1898. Odysseia. Suom. Otto Manninen. WSOY: Helsinki 1924/1997.
- Plato, *The Republic*. Engl. käännös F.M. Cornford. Oxford: Oxford University Press. Valtio. Teokset IV. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Otava: Helsinki 1999.