

**RAKASTUNEEN KOKEMUS JA KIELI**  
**EKSISTENTIALISTIS-PSYKOANALYTTINEN ESITYS RAKASTUMISESTA**  
**JA SEN KUVAILEMISEN VAIKEUDESTA**

Miio Seppänen  
Maisterintutkielma  
Filosofia  
Yhteiskuntatieteiden ja filo-  
sofian laitos  
Jyväskylän yliopisto  
Kevät 2022

# JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta Humanistis-yhteiskuntatieteellinen	Laitos Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Tekijä Miio Seppänen	
Työn nimi Rakastuneen kokemus ja kieli: eksistentiaalistis-psykoanalyttinen esitys rakastumisesta ja sen kuvailemisen vaikeudesta	
Oppiaine Filosofia	Työn tyyppi Maisterintutkielma
Aika Kevät 2022	Sivumäärä 71
Ohjaaja Joonas Taipale	
Tiivistelmä Tutkimukseni tehtävänä on selvittää rakastumisen kokemuksen ja kielen välistä suhdetta. Tutkin tätä suhdetta analysoimalla etenkin rakastumisen kokemusta, jota rakastunut pyrkii kielellisesti kuvailemaan. Tutkimus vastaa kysymykseen: miksi rakastumisen kokemusta on vaikea kielellisesti kuvailla? Lähestyn tätä kysymystä eksistentiaalististen sekä psykoanalyttisten ajattelu- ja teoriaperinteiden näkökulmista. Keskeisiä ajattelijoita tutkimukseni viitekehysten muodostamisessa ja tutkimuskysymykseni motivoinnissa ovat Francesco Alberoni, Roland Barthes, Søren Kierkegaard, Jacques Lacan sekä Julia Kristeva. Näiden lisäksi tutkimukseni lähdekirjallisuus muodostuu rakastumista ja sen kielellistä kuvailemista käsittelevistä kaunokirjallisista teoksista. Selvitän minän ja toisen välisen suhteen muodostumisen ehtoja, jotka määrittävät rakastumisen kokemuksen kielellisen kuvailemisen mahdollisuuksia. Erittelen erilaisia, ainakin ensinäkemältä vastakkaisina mekanismeina toimivia periaatteita, jotka vaikuttavat rakastuneiden suhteeseen. Esitän rakastumisen voimakkaana tunnekokemuksena, joka saa rakastuneen liikkumaan uteliaana ennalta tuntematonta toista kohtaan. Rakastuminen ei tyhjene vain haluksi toista kohtaan, vaan rakastumisen kokemus jäsentyy mielikuvien, tulkinnan ja merkityksenantojen alueella, joiden perusteella sitä pyritään kuvailemaan toiselle. Rakastajan ja rakastetun välinen suhde rakentuu erilaisten epävarmuuksien varassa, jotka vaikuttavat tuon kokemuksellisen todellisuuden kuvailemiseen. Esitän rakastuneen haluavan epätoivoisesti kuvailla kokemustaan mahdollisimman tarkasti rakastetulleen, mutta olevan kykenemätön tyhjentämään kokemustaan kielellisesti kuvailtaviksi ilmaisuiksi. Hahmottelen tutkimuksessani tämän kaksinaisen kokemuksen merkitystä rakastuneelle. Ei ole täysin selvää, onko kuvailun kohteena edes minä, toinen vai meidän yhteisen suhteen alue. Tutkimukseni perusteella voidaan käsittää rakastumisen kokemuksen monitahoisia ehtoja, jotka tekevät rakastumisen kokemuksesta vaikeasti kuvailtavan ilmiön.	
Asiasanat: rakastuminen, kokemus, kieli, eros, eksistentiaalistisismi, psykoanalyysi	
Säilytyspaikka: Jyväskylän yliopisto	
Muita tietoja	

## SISÄLLYS

1	JOHDANTO .....	3
1.1	Romanttisen rakkauden eroottinen idea.....	4
1.2	Puhetta rakastumisesta.....	7
1.3	Tutkimustehtävä .....	9
2	RAKASTUMISEN KOKEMUS.....	13
2.1	Syntyvaihe: kuva toisesta .....	14
2.2	Pakeneminen maailmasta tai uuden maailman luominen: fantasia todellisuuden rakentajana.....	19
2.3	Mustasukkaisuuden väliintulo: todellisuuden epävarmuus .....	22
2.4	Rakastuminen liikkeenä: kokemuksen juurruttaminen .....	25
3	RAKASTUMISEN PARADOKSIT .....	31
3.1	Toinen: mysteeri.....	32
3.2	Minä: transferenssirakastuminen .....	37
3.3	Eros ja logos.....	42
3.4	Halu ja puute.....	45
4	RAKASTUMISEN KIELI .....	50
4.1	Jotain jää aina sanomatta – mitä ei voi sanoin kuvailla? .....	51
4.2	Rakkaudentunnustus: minä rakastan sinua – rakastatko sinä minua? .....	54
4.3	Toinen kuvailun ulottumattomissa: atopia ja agalma .....	58
4.4	Kokemus ja kieli: halun metonymiasta kielen metaforaan .....	61
5	PÄÄTÄNTÖ .....	65
	LÄHTEET.....	69

# 1 JOHDANTO

Paljon on maailmassa ollut puhetta onnettomasta rakkaudesta ja jokainen tietää, mistä siinä on kyse: rakastavaiset eivät saa toisiaan; ja syitähän voi olla niin lukemattomia. - - Tämän [toisen] lajin onnettomassa rakkaudessa ei rakkautta tee onnettomaksi se, etteivät rakastavaiset voi saada toisiaan, vaan se, etteivät he kykene ymmärtämään toisiaan [korostus omani]. (Kierkegaard 2004, 28–29.)

Rakastuminen on toivon ja varmuuden toimintakenttä. Rakastumisessa herää toiveisuus parhaasta mahdollisesta maailmasta sekä kokemus, että rakastunut on jo siellä: rakastumisen kokemus on rakastuneelle koko maailma, jossa kaikki tuntuu mahdolliselta. Tässä kokemuksellisessa todellisuudessa hän on täysin varma rakkaudestaan toista kohtaan. Rakastuminen on samalla myös epätoivon ja epävarmuuden toimintakenttä. Rakastunut haluaa epätoivoisesti ilmaista itseään ja kokemiaan tunteita rakastetulle sekä saada ehdottoman varmuuden toisen rakkauden luonteesta, toiveenaan ellei jopa vaatimuksenaan vastarakkaus. Näin käsitettynä rakastumisen ensisijaisena ongelmana ei pidetä sellaista rakastumisen mahdottomuutta, jossa rakastavaiset eivät voi saada toisiaan. Sen sijaan rakastumisen onnettomuus rinnastuu rakastumisen kokemuksen kuvailemisen mahdottomuuteen, jolloin rakastavaiset eivät kykene täysin ymmärtämään toisiaan.

Rakastuminen näyttäytyy meille usein ikuisena mysteerinä: sitä luonnehtivat toistuvat kysymykset, kuten ”miksi juuri hän?”, ”miten juuri nyt?” ja ”mitä jos olisi tapahtunut toisin?”. Vaikka rakastunut on täysin varma rakastumisensa kokemuksesta toista kohtaan, hän ei kuitenkaan osaa vastata, mistä syistä tämä kokemus on syntynyt. Toisin sanoen edellä esitettyihin kysymyksiin ei tunnu löytyvän varmoja vastauksia. Käsittelen tässä tutkimuksessa systemaattisesti rakastumisen kokemuksen luonnetta ja siitä johtuvia kielellisen kuvailemisen ongelmia. Nämä ongelmat heräävät yleensä rakastuneen yrittäessä vastata kysymykseen ”miltä minusta tuntuu?”, joskin kaikkien edellä esitettyjen kysymysten merkitykset kytkeytyvät myös toisiinsa rakastuneen kokemuksessa.

Käsitteellisesti rakastumista koskevassa kirjallisuudessa käsitykset rakastumisesta ja rakkaudesta sekoittuvat usein keskenään. Näyttäisikin siltä, että näiden ilmiöiden välille ei ole osattu tehdä täysin selkeitä rajanvetoja. Tässä tutkimuksessa käsitän rakastumisen romanttista rakkaussuhdetta edeltävänä kokemuksellisenä ilmiönä. Mikä tällaisessa rakastumisessa on myyttistä, joka vastustaa artikulaatiota, ja näin ollen vaikeuttaa rakastumisen kokemuksen kuvailemista?

## 1.1 Romanttisen rakkauden eroottinen idea

Susan S. Hendrickin ja Clyde Hendrickin (1992) mukaan kahden ihmisen välinen rakastuminen on modernissa ajassa yleensä hyvin ymmärretty ilmiö, johon viitataan usein esimerkiksi romanttisena rakkautena tai hullaantumisenä. Rakastuminen ymmärretään yleensä monimutkaisena joukkona tunteita, jotka ilmenevät intensiivisenä mutta vain hetkellisenä kokemuksena. (Emt., 18–19.) Rakastuminen on heidän mukaansa käsitetty modernina arkkityyppinä myyttisen yhteenliittymän kokemuksesta, jollaisena se voidaan käsittää kahden ihmisen uuden kokemuksellisen todellisuuden luomisena. Tässä kokemuksellisessa todellisuudessa ”minä” ja ”sinä” (toinen) sulautuvat muotoon ”me”, missä uhrataan enemmän tai vähemmän itsenäisyyttä yhteisen hyvän vuoksi. (Emt., 30–31.)

Romanttisen rakkauden käsitettä on Victor Karandashevin (2017) mukaan käytetty viime vuosikymmeninä erottamaan heteroseksuaalisen rakkauden idea muista rakkauden muodoista.<sup>1</sup> Sanaparilla romanttinen rakkaus on kuitenkin viitattu melko yleisesti ja epäselvästi synonyyminä intohimoiseen rakkauteen ja läheisesti liittyen seksuaaliseen haluun. Tällaisen käsityksen juuret romanttisen rakkauden ideasta voidaan löytää jo keskiajalta, 1100-luvun *amour courtois/fin'amor* eli hovirakkauden/ritaritomantiikan aikakaudelta. Erityisesti tämän aikakauden kiinnittämien konnotaatioiden vuoksi modernin romanttisen rakkauden idea sisältää vahvan ajatuksen intohimosta. (Emt., 7–8.)

1900-luvun alussa Karandashevin (2017) mukaan Sigmund Freud korosti muotoilemansa psykoanalyttisen teorian kautta seksuaalisen halun ensisijaisuutta rakkaussuhteen muodostumisessa. Vaikka seksuaalisuus yleisessä mielessä nähdäänkin oleellisena osatekijänä romanttisessa rakkauskokemuksessa, niin se käsitetään yleensä kuitenkin seksuaalista halua kattavampana tunnekokemuksena. (Emt., 10–11.) Karandashev korostaa kuitenkin näkemystä, jossa romanttinen rakkaus ei redusoidu

---

<sup>1</sup> Karandashev ei tarjoa ainakaan tässä kohtaa syytä sille, miksi hän puhuu vain heteroseksuaalisen rakkauden idean erottamisesta muista rakkauden muodoista, vaan hän tuntuu tyytyvän vain toteamaan, että näin on tehty. Esimerkiksi Verhaeghe (2006, 15) tarjoaa kuitenkin tähän nähdn joustavan, edelleen polaarissa sukupuolidikotomiassa operoivan mutta ei siihen rajoittuvan käsityksen eroottisista suhteista, jonka mukaan ”toinen on fantasia toiselle”.

vain intohimoksi ja haluksi toista kohtaan. Sen sijaan romanttisessa rakkaudessa on edellisten lisäksi myös kyse vastavuoroisuudesta ja toisen arvokkuudesta: toinen ei ole vain halujemme kohde, vaan myös itsenäinen ja ainutlaatuinen toinen. (Emt., 33–34.) Samalla tavalla ajattelee myös Paul Verhaeghe (1955–), jonka (2006, 27–28) mukaan rakastuneiden hullaantumisen haaste piilee siinä, että jokainen haluaa olla rakastettu, mutta pelkän halun korostumisen vaarana on toisen redusoiduminen vain passiiviseksi halun objektiksi.

Tämä tutkimus ei ole historiallinen katsaus rakastumisen aihepiiriin, mutta historiasta on löydettävissä viitepisteitä rakastumisen ilmiön ja sen yhteiskunnallisen merkityksen tunnistamiseksi. Aude Lancelin ja Marie Lemonnierin (2011) mukaan rakkauden tutkimus on kuitenkin erityisesti filosofian historiassa jäänyt vähälle huomiolle. Tämän totesi heidän mukaansa myös Arthur Schopenhauer (1788–1860), joka samaan hengenvetoon tuomitsee jyrkästi sekä rakkauden että naisen yhteiskunnallisen aseman. Yleisesti filosofian ja rakkauden suhde voidaan ymmärtää ainakin jossain määrin toisiaan hylkiviksi, sillä rakkaus näyttää vastustavan kaikkinaista rationalisointia. Schopenhauerin aikalainen Søren Kierkegaard (1813–1855) kuitenkin päinvastoin käsitteli rakkautta yhtenä olemassaolon ymmärtämisen muotona. (Emt., 7–8.) Tästä syystä tämän tutkimuksen kannalta juuri Kierkegaard tarjoaa yhden viitepisteen toiseen kohdistuvan rakastumisen kokemuksen käsittämiseksi.

Tietenkin jo antiikin filosofit ja erityisesti Platon muodostivat ensimmäisen viitepisteen rakkauden idean tunnistamiseksi. Platonin käsite rakkaudelle on *Eros*<sup>2</sup>, johon palaan toistuvasti tässä tutkimuksessa, sillä se liittyy rakastumisen inhimillisen halun kautta käsitettävän kokemuksen perinteeseen. Antiikin filosofian jälkeen, vähintään varhaismodernista aikakaudesta lähtien varsinainen romanttisen rakkauden idea voidaan tunnistaa taiteista, tämän tutkimuksen kannalta erityisesti kaunokirjallisuudesta. Bruce Finkin (1956–) mukaan (2016, 155) käsiteellisesti *romanttinen* (rakkaus) merkitsee juuri narraviitista fiktiota eli jotain, mistä luemme novelleista. Voimme seurata tätä kehitystä nykyaikaan asti löytämällä tällaisen käsityksen romanttisesta rakkaudesta eri kirjoittajien teksteistä. Historian saatossa kehityksellisesti syntyneeseen romanttisen rakkauden ideaan on suhtauduttu vaihtelevasti erilaisten vallitsevien olosuhteiden sekä käytöstapojen mukaisesti. Tämä sosiaalisen todellisuuden taso on samalla järjen ohjauksen taso, joka vastaa rakastumisen kokemuksen heräämiseen eri tavoin.

Tässä tutkimuksessa rajoitan analyysini rakastumista ja osittain siksi myös romanttista rakkautta koskevien käsitysten ympärille. Romanttisen rakkauden ideaan viitataan usein tutkimuskirjallisuudessa käsitteellä *erôs*, tai vaihtelevasti *eros* tai *Eros* kirjoittajan sille antaman konnotaation mukaan, sillä rakastuminen käsitetään tyypil-

---

<sup>2</sup> Kreikkalainen rakkauden jumala, yleisessä merkityksessä eroottinen halu.

lisesti intohimon ja hullaantumisen kokemusten kautta. Eros luonnehtii yleistä käsitystä romanttisesta rakkaudesta sekä eroottisena että intohimoisena rakastumisen kokemuksena. Käsitän rakastumisen kokemuksen edellä esitetyn kaltaisella tavalla seksuaalisuutta ja intohimoa laajempänä kokemuksellisena tilana siinä mielessä, että rakastumisen kokemus suuntautuu minän kokemuksesta siitä erillistä ja itsenäistä toista kohden. Ilman toista rakkaus näyttää vain narsistiselta unelta. Erosta koskevat käsitykset liittyvät nähdäkseni kuitenkin oleellisesti rakastumisen kokemuksen heräämiseen yksilöllisten halujemme kautta. Tämän tutkimuksen kannalta *eros* sekä siihen läheisesti liittyen *halun* ja *puutteen* käsitteet ovat merkityksellisessä asemassa rakastumisen kokemuksen ehtojen erittelemiseksi.

Hendrickin ja Hendrickin (1992, 34) mukaan eros on erotettu käsitteellisesti muista rakkauden muodoista, joita ovat ainakin *agape*, *philia* ja *nomos*. C. D. C. Reeven (1948–) näkemyksessä (2007) erilaiset rakkauden muodot – *eroksen* (sekä *philian*) ja *agapen* – erottaa toisistaan ajatus partikulaarista ja universaalista rakkaudesta. Kaksi ensin mainittua – eroottinen rakkaus ja ystävyys – ovat hänen analyysissään sattumanvaraisia *passioita*, jotka heräävät tietyn henkilön kohdatessamme, ja joiden heräämiseen emme voi suoranaisesti vaikuttaa. Sen sijaan *agape* eli kristillisen rakkauden idea sisältää ajatuksen universaaleista ominaisuuksista, jotka oletetaan täyttyvän jokaisen henkilön kohdalla ja näin ollen jokaisen ihmisen ajatellaan olevan tällaisen rakkauden kohde. Tässä mielessä käsky "[R]akasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi!" on toteutettavissa oleva vaatimus rakastaa toista tahdonalaisesti ja oman harkinnan mukaisesti. Tästä poiketen eroottinen rakkaus edellyttää tiettyjen subjektiivisesti määräytyvien piirteiden arvostamista: rakastun eroottisesti "vain sinun sinisiin silmiisi". (Emt., 3–5.)

Edellä esitetyn lisäksi erilaisiksi rakastamisen tyyleiksi on Hendrickin ja Hendrickin (1992, 64) mukaan erotettu toisistaan osittain samojen käsitteellisten erottelujen kautta *eros*, *ludus*, *storge*, *pragma*, *mania* ja *agape*. Tämän tutkimuksen kannalta sekä eri rakkauden muodot että erityisesti rakkaustyyliä tuntuvat koskettavan kuitenkin vasta usein rakastumista seuraavia rakkauden institutionaalisia, toisin sanoen pysyvyyteen pyrkivän rakkaussuhteen järjestämisen muotoja, joten rajaan ne käsittelyn ulkopuolelle. Tutkimuksen tavoitteena on yksinomaan selvittää rakastumisen kokemuksen olemus ja sen kuvailemisen ongelmia. Rajoitun tutkimuksessani käsittelemään rakastumisen partikulaareja ominaisuuksia, joiden juurisyyksi käsitän löytyvän erityisesti *eroksen* subjektin kokemukseen tunkeutuvasta vaikutuksesta. Näin käsitettynä eros asettuu jännitteiseen tilaan erilaisten universaalien ja järkipäisten vaatimusten kanssa.

Lähes yksinomaan historian saatossa rakastumisen kokemusta on sanoitettu dikotomisen sukupuolikäsityksen miesnäkökulmasta käsin, jossa nainen on rakastettava kohde ja mies rakastava subjekti. Tämä itsessään asettaa näyttämön rakastumi-

sen logiikalle eli sille, kuinka kanssakäymisen mahdollisuudet ymmärretään sukupuolisena, kahden osapuolen välisenä vuorovaikutussuhteena. Tämän lisäksi rakastumisen intensiivisestä kokemuksesta kirjoitetussa kirjallisuudessa esiin on tyypillisesti tullut vain rakastajan (miehen) kokemuksen näkökulma, ja rakastetun (naisen) kokemus on jäänyt pääosin hänen sisäänpäin kääntyvän itsetutkiskelun menetelmin tehtävän havainnoinnin kautta lukijoille tuntemattomaksi. Rakastumisesta näin muodostetut kokemukselliset havainnot eivät kuitenkaan kaikilta osin jakaudu sukupuolisesti vaan soveltuvat osittain kuvaamaan jokaisen subjektin kokemusta tietyin ehdoin, jos esimerkiksi analyysin pääasialliseksi kohteeksi otetaan dikotomia rakastajasta ja rakastettavasta. Esimerkiksi Stendhal<sup>3</sup> (1783–1842) kuvaa ajoittain tutkimuksessaan rakkaudesta naisystäviltään kuulemiaan kokemuksia rakastumisesta (ks. 1949, 70), mutta hän epäilee samalla kuitenkin myös kielen ilmaisuvoimaa sinänsä rakkausasioissa. Myös Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) teoksessaan *Die Leiden des jungen Werther* (1774) kyseenalaistaa ylipäätään rakastumisen kokemuksesta kertovan tiedon mahdollisuuden tarinassaan nuoresta Wertheristä (1992, 125): *järki voi tietää yleisiä asioita, mutta vain sydän tuntee sisäisen kokemuksen [muotoilu ja korostus omiani]*.

## 1.2 Puhetta rakastumisesta

Onko rakastumisesta ja romanttisesta rakkaudesta puhuminen runoilijoiden ja yleensä taiteiden etuoikeus, vai onko tieteillä sanottavaa asiasta? Risto Saarisen (1959–) mukaan (2015) *intimiä eroottista rakkautta* on kuvattu monin eri tavoin, ja näissä kuvauksissa hän katsoo kaunokirjallisuuden kertovan filosofisia erotteluja tarkemman tarinan rakkaudesta. Hänen (emt., 105) mukaansa ”[i]ntiimin rakkauden voi näyttää mutta sitä ei voi juuri selittää”. Lisäksi Saarinen (emt., 106) ajattelee, että intiimiin rakkauteen näyttää liittyvän jotain järjen ylittävää, ”hulluttelua”, jossa on oleellisesti kyse yksilöiden välisestä erityisestä suhteesta. Tässä mielessä universaali järki ja partikulaari kokemus asettuvat nähdäkseni vastakkaiseen asemaan toisiinsa nähden, sillä ensimmäinen ei täysin kykene käsittämään jälkimmäistä. Samansuuntaisesti Julia Kristeva (1941–) ajattelee (2016), että *rakkauden kokemuksesta* voi puhua vain metaforien ja tarinoiden välityksellä. Tällainen näkemys johtaa hänen mukaansa väistämättä keskusteluun *kielestä*, joka pyrkii tavoittamaan rakastuneen kokemuksen. (Emt., 72–73.)

Yleensä ajatellaan, että käyttämämme kielen tulisi pystyä tavoittamaan kokemuksemme rakkaudesta ja kyetä artikuloimaan se toiselle. Mutta vaikka saisimme toiselta kielellisen edustuksen rakkauden tunnustuksen muodossa, kuinka voimme

---

<sup>3</sup> Oikealta nimeltään Marie-Henri Beyle.



olla varmoja esimerkiksi sen sisällön laadusta tai totuudellisuudesta? Joudummeko tulkitsemaan rakkauden kokemuksen laadun toisesta vain epäsuorasti tai ainoastaan luottamaan toisen rakkaudentunnustuksen ilmaisun todenmukaisuuteen? Ihanuksen (1995, 185) mukaan kielellinen viestintä sosiaalisten suhteiden perustana korostaa ”ulkoisia” tekijöitä ”sisäisten” tekijöiden kustannuksella. Toisin sanoen käsitteet viittaavat niiden positiivisiin arvoihin eli nimien edustamiin, kuvailtaviin tai mahdollisesti suoraan kuvailemattomissa oleviin ominaisuuksiin, joihin käsitteillä tavoiteltu kokemus ei kuitenkaan tyhjene. Kahdella subjektilla ei voi olla esimerkiksi täysin identtinen mielikuva siitä, mihin käsite *puu* viittaa, sillä ihmismielellä on käytännössä loputon määrä vaihtoehtoja käsittää tarkka merkitys sanalle puu. Jos näin yksinkertaisenaan objektin kohdalla ei voida päästä yhteisymmärrykseen käsitteen sisällöstä, kuinka sitten niinkin abstraktin käsitteen kohdalla kuin *rakkaus*? Puun kohdalla tyydyimme riittävän läheiseen jaettuun samankaltaisuuteen kahden eri mielikuvan välillä. Myös rakastumisen kokemuksen kohdalla uskomme yleensä puhuvamme riittävällä tarkkuudella samanlaisista kokemuksista, mutta *väitän jälkimmäisen kohdalla joutuvamme luopumaan suuremmasta varmuudesta ja samalla kuitenkin kaipuamme varmuuteen olevan tiedonjanoisempi*.

Vaikka rakkaudesta olisi kirjoitettu filosofiassa usein vain fragmentaarisesti, erityisesti psykoanalyysi on luonut uuden motivaation ja mahdollisuuden rakkauden ajattelemiseksi. Esa Roosin (1942–) mukaan (2001, 129) psykoanalyysin merkitys rakkauden tutkimukselle paljastuu meille rakkaudesta tehdyssä tieteellisessä tutkimuksessa, joka on herännyt ensimmäistä kertaa Antiikin jälkeen todella uudelleen eloon vasta Freudin tekemien löytöjen myötä. Jos tämä pitää paikkansa, psykoanalyttinen tutkimus on ollut viimeisen reilun sadan vuoden aikana merkityksellinen teoriaperinne rakkauden ymmärtämiseksi. Psykoanalyysi asettaa rakkauden keskeiseksi puheenaiheeksi ja analyysin kohteeksi, joten kysymys rakastumisen kokemuksen ja kielen suhteesta on psykoanalyysille hyvin oleellinen.

Kristeva (1987) antaa ainakin yhden selityksen edellä esitettyyn väitteeseen psykoanalyysin merkittävästä asemasta rakkaustutkimuksen kentällä. Hänen mukaansa psykoanalyttinen diskurssi on siirtänyt rakastuneen kokemuksen kuvaamisen idealisoidun rakkauden objektin (toisen/kohteen) kuvaamisesta kohteen vaikeasti tavoitettavan syväluonteen kuvaamiseen. Kristeva näkee tämän johtuvan kahdesta syystä. Ensimmäiseksi psykoanalyttinen käsitys rakastumisen kokemuksen muodostumisesta nojaa edellä mainittua idealisaatiota ohjaavaan perustavasti narsistiseen minään, joka ohjaa subjektin kokemusta rakkaudesta. Toiseksi rakastuneen kieli nojaa tähän kokemukseen, jonka pohjalla on narsistisen minän konstituutio ja sen suhde toiseen narsistiseen minään. Rakastuneen kieli pyrkii tiivistämään kokemuksensa laadun eli

sen, miksi hän on rakastunut juuri toiseen partikulaariin yksilöön. Tämän suhteen kuvaaminen vie yksilöt ainakin psykoanalyttisten huomioiden mukaan tutkimaan minän ja toisen syvällisiä konstitutiivisia rakenteita. (Emt., 267–268.)

Jacques Lacanin (1901–1981) sekä Bruce Finkin (Lacan 2017, 4–5 & Fink 2016, 1–2) mukaan psykoanalyttinen terapia hoitomuotona pelkän puheen välityksellä on itsessään saanut alkunsa Josef Breuerin ja Bertha Pappenheimin hoitosuhteesta. Pappenheim, joka tunnetaan myöhemmin kirjallisuudessa nimellä Anna O., antoi myös tälle tulevalle perinteelle nimen ”talking cure”, keskusteluhoito. Breuerin ja Pappenheimin kliinisen hoitosuhteen toistuvien tapaamisten aikana molemmat kehittivät rakastumiseen viittaavia tunteita toisiaan kohtaan hoidon edetessä ja Pappenheimin voinnin parantuessa. Tämä huomio Breuerin ja Pappenheimin suhteesta sai myös Freudin myöhemmin tunnistamaan transferenssirakkauden psykoanalyttisen tilanteen rakenteellisena osatekijänä. Transferenssi<sup>4</sup> on esimerkki rakastumisen kokemuksen herättämisestä, mutta sen merkitys on välineellinen tavoitteellisessa psykoanalyttisessä tilanteessa. Rakastuminen ja kieli ovat psykoanalyysin työvälineitä, mutta ne ovat samalla perustavanlaatuisia osatekijöitä inhimillisessä kokemusmaailmassa yleensä. Tämä tutkimus selventää rakastuneen kielen merkityksellisyyttä filosofisten ongelmien esittämisen kautta, mutta niiden ratkaiseminen on yhtä lailla merkityksellinen psykoanalyysin praktiikalle.

Juhani Ihanuksen (1954–) erityisesti Lacanin psykoanalyttistä teoriaa koskevin sanoin (1995, 91): ”Filosofia on ollut tiedon (viisauden) rakkautta; psykoanalyttinen tilanne synnyttää tietoa, puhetta rakkaudesta.” Voidaankin ajatella, että psykoanalyttiset projektit etsivät tietoa inhimillisestä kokemuksesta, jonka rakkaus liittyy yhtä lailla filosofisiin päämääriin. Yhtenäinen haaste molemmille on puhua rakkaudesta käsitteellisesti, johon tehtävän selventämiseen käyn tässä tutkimuksessa. Erityisesti esitän Lacanin tarjoavan meille käsitteellisiä työkaluja rakastumisen kokemuksen ymmärtämiseksi esimerkiksi halun ja siihen läheisesti liittyvän puutteen artikulaatioiden avulla. Näiden käsitteellisten erottelujen lisäksi Lacan sekä edellä mainittu Kristeva analysoivat eksplisiittisesti kielen merkitystä (rakastuneen) subjektin kokemuksen rakentajana.

### 1.3 Tutkimustehtävä

Vastaan tässä tutkimuksessa kysymykseen: *miksi rakastumisen kokemusta on vaikea kielellisesti kuvailla?* Lähestyn tätä kysymystä erityisesti eksistentialististen sekä psykoanalyttisten teoriaperinteiden näkökulmista, joiden katson tarjoavan syvällisemmän

---

<sup>4</sup> Tunteensiirto, ks. tarkemmin luku 3.2.

analyysin mahdollisuuden rakastumisen kokemuksen ja kielen yhteenkietoutuneiden rakenteiden ymmärtämiseksi. Näiden filosofisten suuntausten tekemien erottelujen lisäksi hyödynnän kaunokirjallisia esityksiä rakastumisen kokemuksesta. Työni filosofis-teoreettisina lähteinä käytän ensisijaisesti Søren Kierkegaardin, Jacques Lacanin ja Julia Kristevan teoksia, jotka täydentävät analyysiani Francesco Alberonin sekä Roland Barthesin keskeisistä ajatuksista rakastumisen kokemuksesta (ks. jäljempänä).

Voidaan ajatella, että kielen ja yksilöllisen kokemuksen välillä ei ole olemassa yksi yhteen vastaavuutta. Sen sijaan kokemusta kuvaavat kielelliset edustukset sisältävät aina puutteen tai katkoksen todellisuuden ja sitä kuvaavien symbolien välillä. Millä tavoin tämä näkyy erityisesti rakastumisen kokemuksessa? Tutkimusta ohjaava kysymys koskee rajankäyntiä rakastuneen kokemuksen ja kielellisten kuvausten välillä eli sitä, millainen on kielen ja kokemuksen suhde rakastumisessa. Vastatakseni kysymykseen rakastuneen kielestä täytyy käsittää ainakin pääpiirteittäin sen kokemuksen luonne, johon kieli pyrkii pureutumaan. Rakastuminen toiseen värittää kokemustamme maailmasta erityisen vahvasti ja sellaisena se saa yksilön kokemaan pakkottavaa tarvetta järjestää sosiaalisen todellisuuden rakenteita uudella tavalla. Rakkauden tunnustus voidaan katsoa erityiseksi kulminaatiopisteeksi rakastumisen ja rakkauden kokemuksen välillä, mikä muuttaa jotain kokemuksellisesti kahdenkeskisessä ihmissuhteessa.

Valitsin tämän tutkimuksen lähteet niiden eksplisiittisten rakastumisen kokemuksen sekä sen ilmaisemisen kielellisten ulottuvuuksien filosofisen käsittelyn ansiosta. Nämä lähteet ovat Francesco Alberonin *Innamoramento e amore* (1979) (suom. *Rakastuminen*. 1984), Roland Barthesin *Fragments d'un discours amoureux* (1977) (suom. *Rakastuneen kielellä*. 2010) ja Jacques Lacanin kahdeksas seminaari *Le transfert* (1991) (engl. *Transference*. 2017). Lisäksi käytän Søren Kierkegaardin *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi* (1844) (suom. *Filosofisia muruja* 2004) ja Julia Kristevan *Histoires d'amour* (1983) (engl. *Tales of Love* 1987) -teoksia, jotka tutkimuksen edetessä auttoivat viimeisteleämään analyysini tärkeillä huomioilla. Näistä teoksista ainakin filosofisessa tutkimuskirjallisuudessa Alberonia on tietämykseni mukaan luettu vain vähän. Alberonin lukeminen ja tulkinta on siksi tämän työn kannalta perusteltu keskustelunavaus. Barthes käsittelee tutkimuksessaan yksinomaan rakastuneen kokemusta, mikä ilmenee diskurssin tasolla. Lacan ja Kristeva tarjoavat käsitteellisiä välineitä rakastuneen subjektin kokemuksen jäsentämiseksi sekä arvioivat kielen merkitystä tuon kokemuksen rakentamiselle. Kierkegaard puolestaan määrittelee sitä paradoksaalista suhdetta, joka muodostuu minän ja toisen kokemuksellisuuden välillä. Toisenlaisen lähestymistavan ja lähdekirjallisuuden valitseminen voisi tarjota erilaisia näkökulmia rakastumisen kokemuksen ja kielen suhteen ymmärtämiseksi. Ajattelen valitsemieni lähtökohtien tarjoavan kuitenkin syväulotteisen analyysin mahdollisuuden rakastumisen

kokemuksen ja sen kielellisen kuvailemisen ongelmien suhteen käsittämiseksi johdannon luvuissa 1.1 ja 1.2 esitettyjen perustelujen nojalla.

Selvitän tässä tutkimuksessa Alberonin käsityksen rakastumisen kokemuksesta ja sen seurauksista subjektin sosiaalisen todellisuuden kannalta. Esitän tältä pohjalta rakastumisen yllättävänä ja ennakoimattomana kokemuksena, joka saa rakastuneet yksilöt tutkimaan uteliaasti toisiaan ja käsittämään toisen erilaisuuden ainutlaatuisuutena. Minän ja toisen suhde määrittyy molempien halujen yhteensovittamisesta ja tässä prosessissa on vaarana rakastumisen kokemuksen herättäneen alkuperäisen kohteen menettäminen. Tältä pohjalta rakastuminen näyttää rakenteellisesti vaativan luovuutta ja tarjoavan motivaation muutokselle, jonka perusteella rakastunut pyrkii juurruttamaan kokemuksensa rakkaussuhteeksi.

Pääsy toisen kokemukseen ei ole kuitenkaan suora, minkä vuoksi analysoin erilaisia vastakkainasetteluja, jotka asettavat rajoja minän ja toisen kokemusten välille. Selvitän minän ja toisen välisen suhteen kannalta, kuinka rakastunut kykenee yleisesti ajattelemaan toiseutta. Havaintomme toisesta eivät ole kuitenkaan välttämättä yksiselitteisiä, kuten eivät ole myöskään havaintomme omasta kokemuksestamme ainakaan psykoanalyttisen teoriaperinteen käsitysten mukaan. Selvitän psykoanalyttisen teoriaperinteen avulla edelleen minän ja toisen suhdetta sekä rakastumisen kokemuksen rakentumisen ehtoja. Panoksena on molempien osapuolten narsistisen minän varaan rakennettu käsitys toisesta, mikä voidaan käsittää kirkkaammin tutustumalla minän yksilöhistoriaan psykoanalyttisellä kiinnostuksella. Tämä tutustuminen vaatii kuitenkin tarkemman käsityksen rakastumisen määräytymisperusteista tunteen ja järjen välisessä vuorovaikutuksessa. Kyse ei ole pelkästään tunteen ja järjen ainakin näennäisen vastakkaisista asemista subjektin kokemuksessa, vaan niiden vastakkainasettelun osoittaman halun ja puutteen logiikassa erityisesti Lacanin psykoanalyttisessä ajattelussa. Nämä erilaiset ongelmat selittävät, miksi rakastumisen kokemusta on vaikea tarkasti kuvailla.

Rakastuneen kieli kumpuaa esitykseni mukaan rakastumisen kokemuksesta edellä kuvailtujen prosessien varassa. Tästä syystä edellä esitettyjen prosessien analyysi on nähdäkseni perusteltua rakastumisen kielellisen kuvailemisen ongelmien ymmärtämiseksi. Vasta tältä pohjalta voidaan käsittää, mitä kaikkea on panoksena silloin, kun pyritään kuvailemaan rakastumisen kokemusta. Selvennän rakastuneen kielen luonnetta Barthesin kuvauksen kautta ja syvennän hänen huomioitaan koskevaa analyysiani Lacanin ja Kristevan rakastumisen kokemuksen kielellisiä ulottuvuuksia koskevien käsitysten avulla.

Hyödynnän tutkimuksessa myös kaunokirjallisuuden tunnettuja teoksia. Kuten edellä (luvussa 1.2) esitin, on olemassa vahva käsitys, että historian saatossa kaunokirjallinen ilmaisu on pyrkinyt kenties tutkimuskirjallisuutta vahvemmin käsittelemään rakastumisen kokemusta. Tulkitsen ja esitän joidenkin kaunokirjallisten teosten

esimerkkien avulla edelleen, kuinka rakastumisen kokemuksen ja sitä kuvaavan kielien suhde on pyritty käsittämään. Tutkimukseni kannalta keskeisiä kaunokirjallisia tekstejä ovat esimerkiksi André Bretonin *L'amour fou* (1937) (suom. *Hullu rakkaus*. 2010) sekä *Nadja* (1928) (suom. *Nadja*. 2007), Johann. W. von Goethen *Die Leiden des jungen Werther* (1774) (suom. *Nuoren Wertherin kärsimykset*. 1992), William Shakespearen *Romeo and Juliet* (1597) (suom. *Romeo ja Julia*. 1997) ja Stendhalin *De l'amour* (1822) (suom. *Rakkaudesta*. 1949). Filosofia ei nähdäkseni tapahdu yksinomaan akateemisissa julkaisuissa, vaan se on viisauden rakastamista ajattelun kaikissa muodoissa.

## 2 RAKASTUMISEN KOKEMUS

Lokakuun neljäntenä päivänä vuonna 1926 André Breton (1896–1966) kohtaa (2007, 51) kadulla vastaantulevan naisen, joka – toisin kuin muut ohikulkijat – kävelee pää pystyssä. Tällainen sattuman aiheuttama kohtaaminen on nykyään mahdollinen kadulla myös pää painuksissa, sillä tapaaminen voi tapahtua informaatioteknologian välityksellä deittisovelluksissa. Yhtäläistä kohtaamisen olemukselle on kuitenkin juuri ihmisen kohtaaminen sattumanvaraisena ajallisena ilmiönä. Jälkimmäinen tilanne on kenties vähemmän ihmeellinen ja enemmän tarkoituksenhakuinen, mutta yhtä lailla yllättävä toisen kohtaaminen, jossa huomio kiinnittyy tuohon toiseen ihmiseen. Bretonin (emt., 52) mukaan huomion kiinnittymisessä kyse oli siitä, että hän ei ”ollut koskaan nähnyt sellaisia silmiä”, jotka saivat hänet pelon vallassa mutta hetkeäkään epäröimättä puhuttelemaan tuntematonta ihmistä.

Bretonin edellä kuvaileman *partikulaarin kohtaamisen sattumanvaraisuus* luo pohjan rakastumisen mahdollisuudelle. Jokin havaittu tai kuviteltu piirre toisessa vangitsee huomiomme. Toisin sanoen rakastuminen on aina yllättävää, sillä sitä ei voi suunnitella etukäteen. Jokin toisessa vain vangitsee huomiomme. Breton kutsuu tätä kauneudeksi. Breton (2007, 133) käsittää kauneuden tiettyinä hetkenä tapahtuvana nykyksenä, joka ”yhdisti sinut minuun”. Bretonin (emt., 134) sanoin: ”Kauneus on KOURISTAVAA [sic!] tai sitä ei ole.” Breton (2010, 12) on myös määritellyt kouristavaa kauneutta liikkeen päättymisen hetkeksi, jollaisena se tulee olevaiseksi sekä merkitykselliseksi. Jokin kokemuksessamme saa meidät pysähtymään ja ajattelemaan toista totutusta poikkeuksellisella tavalla.

Rakastuminen mahdollistuu Bretonin kertomuksen mukaan edellä kuvaillun kohtaamisen seurauksena. Usein arkikielessä saatetaan puhua ”rakkaudesta ensisilmäyksellä”<sup>5</sup>, mutta tästä ei ole ainakaan eksplisiittisesti kyse Bretonin kuvauksessa,

---

<sup>5</sup> Ransk. (*un coup de foudre* (salamanisku) tarkoittaa yhtäkkistä ja sattumanvaraista tapahtumaa, ja se erityisesti konnotoi *rakastumista* ensisilmäyksellä, vaikka esimerkiksi suomen kielessä puhutaan tämän sanaparin kohdalla yleensä ”rakkaudesta”.

eikä tällainen kohtaaminen ole nähdäkseni myöskään vaatimuksena rakastumisen mahdollisuudelle. Oleellista rakastumisen mahdollisuudelle on sen sijaan Bretonin kuvauksessa huomion kiinnittyminen toiseen sellaisella tavalla, joka saa yksilön haluamaan enemmän – tutustumaan toiseen ihmiseen. Ehkä rakastumisesta ensisilmäyksellä voidaan puhua, mitä pakottavampi tuo halu on, mutta varmaa tietoa asiasta on oletettavasti vaikea saada. Oleellista tässä tapahtumassa on kuitenkin halumme kiinnittyminen tiettyinä merkitykselliseksi koettuna hetkenä, mikä saa meidät edelleen selvittämään halumme syvempää luonnetta.

Käsittelen tässä luvussa yleisesti rakastumista eli tietyntaista ohimenevää ja huuomaavaa kokemusta, joka edeltää mahdollisesti pysyvämpää (romanttisen) rakkauden kokemusta. Hyödynnän erityisesti Francesco Alberonin (1929–) muotoiluja hänen teoksensa *Innamoramento e amore* (1979) suomennoksessa *Rakastuminen* (1984). Esitän oman tulkintani lisäksi esimerkiksi Alain Badioun, Byung-Chul Hanin sekä André Bretonin käsityksiä rakastumisesta. Alberoni tarjoaa tämän tutkimuksen kannalta tukevan viitepisteen, sillä hänen teoksensa tavoittaa rakastumisen ilmiön yleisiä periaatteita antamalla ainakin yhden mahdollisen esityksen rakastumisen kokemuksen käsittämiseksi.

Käsittelen luvussa kokemusta rakastumisesta rakkauteen ja takaisin etsien määritelmiä näiden kokemusten erottamiseksi toisistaan. Ei ole kuitenkaan täysin selvää, milloin rakastuminen alkaa, milloin se loppuu ja milloin on kyse vuorostaan rakkaudesta. Kielellisesti tekstiä on kuitenkin sujuvaa seurata siinä mielessä, että rakastuminen ja rakkaus erottuvat käsitteellisesti näin ilmaistuna selkeästi toisistaan.<sup>6</sup> Haasteen erottelun tekemiselle asettaa kuitenkin näiden käsitteiden osittainen samankaltaisuus niiden viittamien ilmiöiden sekoittuneisuuden takia, mikä on syytä huomioida.

## 2.1 Syntyvaihe: kuva toisesta

Rakastuminen muokkaa erityisen vahvalla ja perustavanlaatuisella tavalla kokemustamme maailmassa. Esitän tässä alaluvussa Alberonin käsityksen, jonka mukaan rakastuminen tuntuu kokemuksellisesti pakottavana voimana, joka ravistelee elämän totunnaisia rakenteita ja vaatii muutosta sosiaalisen todellisuuden uudelleenjärjestämiseksi. Kokemus rakastumisesta tuntuu yksilön sisäiseltä samalla, kun rakastumisen

---

<sup>6</sup> Esimerkiksi englannin ja ranskan kielissä vastaava erottelu tapahtuu toisen verbin kanssa: ”fall in love” sekä ”tomber amoureux”, jotka viittaavat suomen kielessä suoran käännon mukaan ”rakkauteen tipahtamiseen”, joka vahvasti konnotoi rakastumisen yllätyksellistä ja sattumanvaraista luonnetta. Italian kielessä rakastuminen ”innamorarsi” ei viittaa tipahtamiseen, vaan on suomen kielen kanssa konnotaatioltaan staattisempi käsite. Esitän nämä esimerkkikielen vuoksi, että tämän tutkimuksen lähdekirjallisuus on käännetty pääasiassa näiden kielten kesken.

kohde on itsestä erillinen, toinen ihminen. Tästä syystä rakastuneiden kokemus jäsenyyty heidän muodostamansa suhteen alueella, joka on esimerkiksi kielellisesti jaettu, mutta johon kummallakaan ei ole suoraan pääsyä samalla tavalla, kuin omaan sisäiseen kokemukseensa.

Alberoni (1984, 5) määrittelee rakastumisen olevan ”kahden ihmisen muodostaman joukkoliikkeen syntyvaihe”. *Joukkoliike* sekä *syntyvaihe* ovat Alberonin käsitteitä, joista ensimmäisen määrittelen tässä työssä yksinkertaisesti subjektien väliseksi yhteistoiminnaksi ja jälkimmäisen samaistan rakastumiseksi. Alberoni puhuu esimerkiksi rakastumisesta syntyvaiheena ja rakastumisen syntyvaiheesta nähdäkseni samassa merkityksessä. Alberonin käsite syntyvaihe samaistuu rakastumisen kokemukseen, ja siinä korostuu nähdäkseni käsitteellisesti rakastumisen voima jonkin alkuna, syntymänä, sekä toisaalta sen kesto ajallisuudessa rajattuna, vaiheena elämässä. Lainaen tässä tutkimuksessa Alberonin käsitteen syntyvaihe edellä esittämäni rajauksen mukaisesti samaistettuna rakastumisen kokemukseen. Hän ottaa rakastumisen analyysinsä lähtökohdaksi kenen tahansa kahden ihmisen välisen suhteen, jonka pohjalta voi syntyä molemminpuolinen, yhdessä elettyvä arkielämän rakenteita mullistava liikehdintä.

Tutkimukseni kannalta Alberonin käsite *joukkoliike* saattaa kuulostaa sikäli hämentävältä, koska rajoitun käsittelemään vain yksilöllistä rakastumisen kokemusta. Yksilöllinen rakastajan suhde rakastettuun on myös Alberonin analyysissä nähdäkseni ensisijainen suhteessa hänen käsitykseensä laajemmasta joukkoliikkeen muodostumisen mahdollisuudesta. Varsinaisesti joukkoliikkeen merkityksen käsittelyssä Alberoni on hyvin hiljainen, jonka tulkitsen merkitsevän myös hänelle vain implisiittistä samankaltaisuutta yksilöllisen rakastumisen kokemuksen ja sitä laajemman yhteiskunnallisen liikehdinnän kanssa. Vertauksena Pascal Bruckner (1948–) erottaa (2012, 173) kahden ja monen välisen rakkauden erillisiksi toisistaan sillä huomiolla, että kahden välinen rakkaus on yleisempää ja moneuden yhteenliittävä rakkaus harvinaisempaa. Alberonin käsite joukkoliike on näin ollen hyvä tunnistaa ja hänen tarkoituksensa näyttää olevan korostaa *joukon* sijaan ennen kaikkea *liikkeen* merkitystä. Rajaajan joukkoliikkeen käsitteellisen analyysin työn ulkopuolelle edellä esittämäni nojalla.

Alberonin (1984, 9) mukaan rakastuminen ei ole arkinen ilmiö, vaan se kuuluu epätavanomaisen alueelle. Rakastumisessa on jotain tavallisesta poikkeavaa ja erityislaatuista, mikä korostuu intensiivisesti tässä kokemuksessa. Esimerkkinä rakastumisen kokemuksen erityislaadusta Alberoni (emt., 15) toteaa, että rakastuessaan subjekti ilmaisee itseään ”runouden, pyhyiden ja myytin” kielellä, joka kumpuaa tästä syntyvaiheen elämyksestä. Vaikka rakastuneen kielen analyysi kulkee nähdäkseni myös läpi Alberonin ajattelun, keskityn erityisesti myöhemmin luvussa 4 kielen ja ilmaisun asemaan rakastumisen kokemuksessa. Tässä kohden on kuitenkin syytä huomata Al-



beronin väite koskien rakastuneen diskurssin erityisyyttä, josta toistaiseksi tyydyn toteamaan vain sen, että rakastuneen kieli (pakottava tarve tulla kuulluksi ja ymmärretyksi) motivoituu tästä erityisestä kokemuksesta, jonka ilmaisuun ei tunnu löytyvän sanoja.

Alberoni (1984, 50–51) kuvailee syntyvaihetta eli rakastumista näin:

Syntyvaihe on siis yritys luoda maailma uudestaan lähtien tästä uudesta tavasta ajatella ja elää - - rakastuminen on siis mahdollisen tutkimista lähtökohtana mahdottomuus, se on maanpäällisen paratiisin toteuttamista. [*Mutta rakastuminen ei kestä ikuisesti:*] epätavanomainen elää rinnan tavanomaisen kanssa ja muuttuu aikaa myöten tavanomaiseksi. Ja silti se on Eedenin puutarha. Kaikki me tiedämme sen, olemme olleet siellä, olemme sen kadottaneet ja tunnemme sen kun sen näemme.

Psykoanalyttikot tulkitsisivat Alberonin viittaavan äidin ja lapsen välisen suhteen perustavaan, myöhemmin myyttisenä<sup>7</sup> ykseytenä käsitettyyn kokemukseen rakkaudesta, josta lapsen täytyy väistämättä ennen pitkää luopua tavalla tai toisella. Varmaa on vain, että äiti ei voi olla yhtä ”lähellä” lasta koko tämän elämän ajan. Tämä kadotettu kokemus tarjoaa kuitenkin perustavan mallin tuleville rakkaussuhteille, joista sitä saatetaan etsiä, mutta joissa se samalla täytyy toteuttaa täysin erilaisella tavalla uudestaan. Tämä tukee myös Alberonin lainauksen loppuosan ajatusta, että kaikki ovat olleet rakastuneita aikaisemmin, minkä vuoksi osaamme etsiä sitä ja voimme tunnistaa sen, kun sen löydämme. Rakastuminen vaikuttaa kokemukselta, joka saa meidät ajattelemaan asioita uudella tavalla; eikä varmasti vähiten siitä syystä, että rakastumisen kohde on toinen (ks. luku 3).

Alberonin (1984, 16) mukaan rakastuminen erottaa jotain sellaista, mikä on ollut yhdistynyttä, ja yhdistää jotakin, mikä on ollut erillään. Tulkitsen tämän vähimmillään tarkoittavan, että kaksi rakastunutta subjektia ovat yksilöllisyytensä määrittämiä ja tulevat joka tapauksessa erilaisista sosiaalisista suhteista, joiden täytyy antaa tilaa muodostuvalle rakastumisen kokemukselle ja sen seurauksille. Alberonin (emt., 17) mukaan asioiden aikaisempi järjestys menettää merkitystään, koska rakastumisen voimakas kokemus vaatii elämän uudenlaista järjestystä. Aikaisemmat olemisen muodot täytyy tästä syystä ainakin osittain purkaa ja uusille tavoille täytyy tehdä tilaa. Tämän liikkeen mahdollistamiseksi rakastuminen on aina lähtökohdiltaan ”sallitun ylittämistä”, mikä vaatii rakenteellisesti vastakohtaisuuden syntyäkseen: vähintään toisen, joka en ole minä. Rakastumisessa on siis aina kyse jonkin uuden rakentamisesta kahden erillisen rakenteen pohjalta, missä ”uusi” on rakastuneiden välille syntynyt suhde. (Emt., 17–18.) Alberoni (1984, 82) kuvailee myöhemmin teoksessaan näitä ajatuksia näin:

---

<sup>7</sup> *Myytti* eli yleisesti tunnettu tarina tai kertomus viittaa tässä tutkimuksessa yleensä käsitykseen rakastumisesta kahden ihmisen halujen kohtaamisena ja niiden yllättävästä sopivuudesta toistensa kanssa. Tarkennan sen merkitystä läpi työn ja ilmaisen edellä esitetystä poikkeavat merkitykset aina tekstissä.

Rakastuminen kuten jokainen syntyvaihe on mahdollisen tutkimista mahdottoman pohjalta, se on mielikuvituksen yritys tunkeutua olevaiseen. Mitä suurempi tehtävä on, mitä pitempi taival, sitä epävarmempi on perille pääsy.

Löydämme Alberonin ajatteluun läheisesti vertautuvan muotoilun Ihanuksen (1995, 191) sanoista:

Tulevaisuuden ennakoinnissa näyttäytyy vaaroja ja kammottavuuksia. Ne juuri murtavat vakiintunutta, säröttävät sen mitä pidetään mahdollisena. Tulevaisuus ei ole mahdollinen ilman mahdotonta, kuilua jo olemassa olevan ja näkymättömän välillä.

Näissä käsityksissä rakastuminen kohdistuu toiseen ja tulevaan, joita yhdistää ennakoimattomuus ja epävarmuus (ks. luku 3.1). Alain Badioun (1937–) käsittein (2012b, 27–28) on kyse tapahtumasta (tapaamisesta/yhteydenotosta), joka ei suoraan sovi olemassa olevaan asioiden järjestykseen, vaan joka irrottaa ja erittelee aikaisempia olemassaolon muotoja. Tapahtuma on nähdäkseni samalla tapaaminen sekä yhteydenotto, sillä siinä kohdataan toinen, joka on kuitenkin väistämättä erilainen kuin minä. Rakastumisen tapahtumassa on kyse kokonaisuudesta, jossa kohdataan toinen, joka herättää minussa rakastumisen tunteita ja saa minut toimimaan niiden pohjalta. Näin rakastuminen ravistelee todellisuuden rakenteita, ja saa meidät kääntymään itsestä ja totunnaisuudesta ulospäin, kohti toista. Samansuuntaisesti Byung-Chul Hanin (1959–) käsittein (2017, 1–2) rakkaus vaatii äärimmäisen Toiseuden<sup>8</sup> mahdollisuuden ja sen olemassaolon, sillä muuten se jää narsistiseksi samuuden kokemukseksi, jossa ei ole tilaa Toiselle. Ilman todellista toista rakastuminen voi kohdistua vain itseeseen (ks. luvut 3.1 & 3.2).

Kuinka voimme käsittää alustavasti minän ja toisen välinen suhteellinen asetelma rakastumisen kokemuksen pohjana? Jo tavanomaisenkin esineen tarkastelu saa Bretonin (2010, 119) mukaan aikaan kuva-arvoituksen, joka on yhtä halumme ainoan todellisen ja aktuaalin kohteen kanssa. Tällainen ihannekuva rakastetusta noudattaa täydellisyyden vaatimusta, mutta se ei voi jäädä pysyväksi käsitykseksi, sillä tämä rakastumisen herättämä mielikuva ei voi koskaan todellisuudessa vastata toisen itseenäisen olemisen moninaisuutta. Rakastumisessa syntyy siis vahva mielikuva toisesta, mutta tämä kuva on kuitenkin enemmän omien ennakkokäsitystemme tai toiveidemme sävyttämä, kuin tarkka kuvaus toisesta. Näin käsitettynä esimerkiksi Reeve (2007, 172; *oma suomennokseni*) ajattelee, että ”se, mitä rakastajamme näkee meissä ei ole sellaista, mitä kukaan muu ei näe, vaan suurempi kokonaisuus, joka sisältää sen”. Rakastuneiden yksilöllisessä suhteessa korostuvat jotkin tietyt ominaisu-

---

<sup>8</sup> Hanin merkitsemä ”Toinen” pyrkii nähdäkseni vain korostamaan äärimmäistä ja tosiasiallista käsitystä toiseudesta. Hanin käyttämä Toinen ei ole tässä mielessä identtinen esimerkiksi Lacanin ”Toisen” käsitteen kanssa, joka viittaa laajemmin kaikkeen symbolisen järjestyksen toiseuteen.

det, mikä tekee siitä erityisen ja muista suhteista poikkeavan. Tällaisena se myös kykenee luomaan uutta tuottamalla merkityksiä, jotka ilmenevät vain toisen kautta vastavuoroisessa suhteessa, jossa molemmat korostavat joitain toisen ominaisuuksia yksilöllisellä tavalla.

Stendhalin (1949, 53) mukaan rakastumisessa on kyse hullaantumisesta, jonka herättämän kohteen alkuperä on meidän itsemme sisällä:

Ennen kuin tämä kohde ennättää herättää luonteensa mukaisen tunteen, siihen liitetään jo etäältä, sitä näkemättä, kuviteltu viehätys, jonka ehtymätön lähde on omassa sisimmässä. Sitten, lähemmäksi tultua, *nähdään sen ominaisuudet, ei sellaisina kuin ne ovat, vaan sellaisina, miksi ne on etukäteen ajateltu, ja nautinto, minkä luullaan olevan peräisin tunteen kohteesta, onkin lähtöisin omista kuvitelmissa [korostus omani].*

Stendhalin (1949, 53) mukaan jonakin päivänä todellisuus kuitenkin korjaa hullaantumisen harhat ja huomataan, että *kohde kohotettiin liian suureen arvoon*. Hanin (2017, 3) käsittein narsistis-depressiivisestä<sup>9</sup> positioista on siis luovuttava, jotta Eros voi avautua Toiseutta kohtaan, sillä vain Eros mahdollistaa Toisen lahjan<sup>10</sup> vastaanottamisen, jota narsistinen subjekti ei tunnista ja jonka hän näin ollen väistämättä hylkää. Tarkennan Hanin esittämän käsitteistön tämän tutkimuksen aikana, mutta tässä kohden on oleellista tunnistaa kokonaisuudessaan edellä esitty haaste minän ja toisen kohtaamiselle, jossa subjektin itserakkaus täytyy kyetä tavalla tai toisella ylittämään. Vain näin kohtaaminen tai tulevat kohtaamiset eivät ole vain yksinomaan narsistisen subjektin mielikuvituksen määrittämiä.<sup>11</sup>

Rakastuminen näyttää siis tässä vaiheessa rakentuvan subjektin toista koskevan, vahvasti hullaantuneen mielikuvituksen varaan. Todellisuuden vaatimus asettuu nähdäkseni rakastumisen ja mahdollisesti pysyvemmän rakkauden kokemuksen väliin: rakastumisen herättämä psykeen sisäinen mielikuva ei mahdollista rakkauteen siirtymistä, sillä se, mikä rakastumisessa vastaanotetaan, on vain huumaava mielikuva toisesta, kun taas kestävässä rakkaudessa toinen aletaan nähdä ja hyväksyä Toiseudessaan aidommin. Ihanus (1993, 191–193) jatkaa:

Rakkaus on matka laajenevaan avaruuteen. - - Meidän on vaikea myöntää, että toisenlaiset totuudet ovat ajateltavissa, että rinnakkaisia todellisuuksia on olemassa, että ruumistamme ja aistimistamme voidaan jatkaa toiseen avaruuteen. Kuitenkin toisin aistiminen ja muuntavat näyt osallistuvat viettymysten ja mieltymysten levottomuuteen, perustusten järjestyttämiseen.

<sup>9</sup> Narsismi ks. luvut 3.1 ja 3.2, depressio ks. luvut 2.4 ja 4.4.

<sup>10</sup> Saman kielikuvan mukaisesti Alberonin (1984, 46–47) ajattelussa spontaani toiselle lahjan antamisen ele symbolisoi itsensä lahjoittamista, mikä ei edellytä varsinaisesti vastalahjaa toiselta, vaan ilon ja arvostuksen aikaansaamisen toisessa.

<sup>11</sup> Minän ja toisen jännitteisestä suhteesta ks. tarkemmin luku 3.

Rakastuminen on ensi askel matkalla kohti tuota laajenevaa avaruutta, yksilöllisen minän perspektiivin laajentamista aikaisemmin kuvittelemattomiin todellisuuksiin. Rakastuessa kohdataan jotain uutta, mikä ei ollut läsnä kokemuksessamme ennen tuota sattumanvaraista tapahtumaa. Ainutlaatuinen toinen on se rakkauden kohde, joka saa meidät epäilemään asioiden nykyistä järjestystä. Alberonin (1984) mukaan rakastumisen tunnistaa pakottavan eros-objektin toistuvasta paluusta kokemukseen: haluamme järjestää toimintamme uudella tavalla tämän pakottavan tarpeen tähden. Vaikka hänen mukaansa ”tiedostamaton on kuolematon”, toisin sanoen menneisyyttä ei voi muuttaa, niin kuitenkin rakastuminen mahdollistaa kokemuksellisen uudelleen syntymisen ja todellisuuden järjestämiseksi toisella tavalla. (Emt., 22–23.)

Näissä sanoissa voi tunnistaa rakastumisen menneisyyden haavoja korjaavan potentiaalin, mikä yhdistyy huomioitavalla tavalla psykoanalyttisen tilanteen vastaavaan tavoitteeseen (ks. luku 3.2). Alberonin (1984, 24) sanoin ”[m]enneisyyttä ei salata eikä kielletä, siltä viedään arvo”. Rakastumisen transgressiosta<sup>12</sup> ja kielloista huolimatta, pikemminkin juuri niiden vuoksi täytyy kuitenkin tehdä valinta, ja tämä valitseminen on rakastumisessa syntyvä *dilemma*<sup>13</sup>: mitä säilyttää menneisyydestä, mikä ei ole enää säilyttämisen arvoista? Menneisyyden rakenteista täytyy ainakin osittain luopua, jotta rakastuminen voi rakentaa jotain uutta. Rakkaus pyrkii väistämättä erottamaan subjektin menneisyyden valinnoista ja pyrkii uudistamaan sekä vapauttamaan aikaisemmin määräävät lait. Lopulta annettu vastaus eli ratkaisu rakastumisen herättämään dilemmaan kertoo Alberonin (emt., 27) mukaan yksilöllisen rakastumisen kokemuksen laadusta: mitä säilyttää menneisyydestä ja miten suhtautua tulevaisuuteen rakastumisen yksilöllisen kokemuksen asettamien vaatimusten mukaisesti.

## 2.2 Pakeneminen maailmasta tai uuden maailman luominen: fantasia todellisuuden rakentajana

Esitin edellä rakastumisen arjen totunnaisia rakenteita ravistelevana ja pakottavana kokemuksellisenä muutosvoimana. Siirryn nyt käsittelemään, kuinka rakastumisessa syntynyt mielikuva toisesta jäsentyy erityisesti Alberonin ajattelussa. Alberoni käsittelee rakastumista sen synnyttämän *fantasian*<sup>14</sup> käsitteen kautta, joka luonnehtii rakastuneiden psyykkistä kokemusta ja näin ollen määrittää heidän suhdettaan toisiinsa nähden.

---

<sup>12</sup> *Transgression* käsitteellä viitataan laajassa mielessä lain rikkomiseen tai rajojen ylittämiseen.

<sup>13</sup> Pulma tai ongelma.

<sup>14</sup> Mielikuvituksen värittävä kuvitelma todellisuudesta.

Alberonin (1984) mukaan rakkaus herättää muutosalitiutta, mutta myös muutosvastarintaa. Aikaisempiin rakenteisiin kiinnittynyt ja niistä kiinnipitävä subjekti näkee rakkauden mahdollisuuden vain hetkellisenä pakona maailmasta, kun taas muutokseen tähtäävä ja siihen valmis subjekti haluaisi luoda uuden maailman. Ensimmäisessä tapauksessa rakastumista luonnehtii ja kannattelee elämyksellisyys ja väliaikaisuus, jälkimmäisessä tapauksessa toivo paremmasta ja pysyvyys. Sillä edelleen rakastuminen on prosessi, jossa järjestetään uudelleen kaikki yksilöä ympäröivät suhteet. Uusi rakastuminen osoittaa suunnan, johon täytyy kulkea, jotta rakkaus voi täytyä. Kaksi rakastumista samaan aikaan on käytännöllisesti seurauksiltaan mahdotonta, koska silloin pitäisi liikkua kahteen suuntaan samanaikaisesti. (Emt., 42–43.) Tällaisena eri suuntiin kiskovana voimana rakastuminen voi näyttäytyä subjektille hyvinkin ristiriitaisena kokemuksena, mikä osaltaan rikkoo aikaisemmin syntynyttä yksipuolista mielikuvaa toisesta.

Rakastuminen synnyttää Alberonin (1984) mukaan täydellisyyden fantasian toisesta, mutta samalla se myös herättää vastustusta toisen joitain tapoja tai piirteitä kohtaan. Kumpikaan suhteen osapuoli ei ole muodostettuun mielikuvaan nähden täydellinen, kestävä fantasiarakennelma, vaan tie totuuteen. Rakkaussuhteessa muodostettu ontologinen<sup>15</sup> ”me” korvaa kaksi yksilöä, ja tässä suhteessa toisen subjektiivisuus eli toisen näkökulman ainutlaatuisuus kohotetaan itseisarvoiseen asemaan. (Emt., 64–65.) Alberonin (emt., 65–66) sanoin: ”Rakastuminen on siten tuon subjektiivisen näkökulman ikkuna olevaiseen, kun taas rakkaus on sen vaalija”; rakastumisessa niin toisen vahvuudet kuin heikkoudetkin kohotetaan arvokkaaseen asemaan, mikä on rakkauksessa kaikkein tärkeintä. Rakastuminen ”tienä totuuteen” osoittaa subjektin halun erityisyyden suhteessa toiseen, ja vastaavasti rakkaussuhteessa toisen halu korostuu vastavuoroisesti huomionarvoisena suhteen totuudellisuuden määrittäjänä.

Hanin (2017) mukaan toinen on aina jo edellä hahmotellun fantasian asuttama, sillä muuten se ei olisi Toinen, määrittelemätön. Jos toiseuden mysteeri katoaa ja redusoituu hallittavaksi informaatioksi niin samalla fantasia Toisesta katoaa, mikä merkitsee eroksen tukahduttamista.<sup>16</sup> (Emt., 37 & 41.) Näin ollen, vaikka rakkauden kokemuksen laatua koskeva informaatio olisi lopullisesti vajavaista, niin tällainen toisen salaperäisyys konstituoitui kuitenkin rakastumisen kokemuksen ja tuottaa pakottavan motivaation refleksiiviseen havaitsemiseen arjen uudelleenjärjestelemiseksi.

Veikko Tähkä (1935–2012) on artikuloinut (1996, 207) muutoksen alttiuden ja vastarinnan suhteen mielen rakenteiden ja kehityksen näkökulmasta nähdäkseen tarkkasanaisesti:

Menetyks on ihmiselämän olennainen osa, jota yksilön on jatkuvasti käsiteltävä säilyttääkseen elämänsä merkityksellisenä kokemuksena. - - Paitsi näitä [*psykososiaalisia vaihespesifejä*]

<sup>15</sup> Olemisen perustava jäsentymisen.

<sup>16</sup> Käsittelen tarkemmin näitä Hanin hyvin merkittäviä väitteitä luvuissa 3 ja 4.

*tehtäviä*] normatiivisia kriisejä jokainen elämän muutos merkitsee totuttujen itsen ja objektin mielikuvien tiettyjen aspektien menettämistä, joka tekee välttämättömäksi näiden mielikuvien jatkuvan testauksen ja tarkentamisen. Tämä oman representaatiomaailman jatkuva testaaminen ja modifioiminen on riippuvaista yksilön säilyneestä avoimuudesta uusille kokemuksille ulkoisen objektimaailman suhteen. Kun tämä ei enää ole mahdollista, mieli sulkeutuu, menettää valmiutensa uudistumiseen ja pystyy enää ainoastaan toistamaan ennen kokemaansa. Tällaista representaatiomaailman suhteellista sulkeutumista edustaa monien tapa elää joko kaipauksella tai katumuksella muistellussa menneisyydessä, jota ei enää ole olemassa, tai huolekkaasti ennakoidussa tulevaisuudessa, joka ei vielä ole olemassa. Ihmisten etuoikeus on muistaa ja ennakoida, oppia erehdyksistään ja suunnitella tulevaisuuttaan voidakseen elää merkitsevää nykyisyyttä tarvitsematta katua mennyttä tai pelätä tulevaisuutta. Kuitenkin päämäärinä sinänsä sekä muistaminen että ennakointi väistämättä tuhoavat sen ainoan asian, mitä ihminen ei elinaikanaan menetä ja joka on *nykyhetken kokemisen mahdollisuus*.

Edellisessä lainauksessa Tähkä painottaa yksilön mielen *avoimuuden* säilyttämistä tärkeänä keinona vastata muutokseen elämässä. Alberonin ajatusten nojalla huomasimme, kuinka rakastumisessa on ensinnäkin kyse muutoksesta ja toiseksi, kuinka siinä joudutaan välttämättä menettämään jotain samalla, kun rakastunut on suuntautunut toista kohden. Kuitenkaan niin kutsuttu *sulkeutunut* mieli ei kykene korjaamaan suhdettaan muuttuvaan todellisuuteen ja kokemusten moninaisuuteen, vaan on kääntynyt vahvasti sisäänpäin ja tarrautunut kiinni aikaisemmin elettyyn kokemusmaailmaan. Liiallinen sulkeutuneisuus ja sisäänpäinkääntyneisyys vahvistaa vain aikaisempia käsityksiä itsen ulkopuolisesta, havaittavasta ja tulkittavasta todellisuudesta, eikä näin ollen mahdollista itserakkauden ylittämistä ja erilaisuuden kohtaamista ainutlaatuisena. Tämä on todelliseen toiseen kohdistuvan rakastumisen kokemukselle välttämätöntä (ks. luku 3.1).

Alberonin (1984) mukaan emme voi itse rakastua vain tahtomalla rakastua, mutta voimme saada toisen rakastumaan meihin vastaamalla toisen haluihin tämän ollessa altis rakastumaan, kuten psykoanalyttisen tilanteen tapauksessa (ks. luku 3.2). Kuitenkin sekä arjessa että analyttikon sohvallla tällaisessa tapauksessa on kyse yksipuolisesta rakastumisesta, joka paljastuu viimeistään siinä vaiheessa, kun ei pystytä vastaamaan toistuvaan kysymykseen ”rakastatko minua?” (ks. luku 4.2). Petos paljastuu ja mitään molemminpuolista rakastumista ei koskaan ollutkaan. Toisin on epäsuhtaisen rakkauden kokemuksen dilemmassa, jossa on kyse sen tiedon mahdottomuudesta, kumpi rakasti enemmän, mistä johtuva epävarmuus voi merkitä rakkauten menettämistä. (Emt., 60–62.) Molemmat tilanteet mahdollistavat vain hetkittäisen pakenemisen maailmasta, mutta eivät uuden maailman luomista rakastuneiden kokemuksessa sikäli, kuin toinen osapuoli ei ole valmis sitoutumaan yhteiseen suhteeseen.

Alberonin (1984) mukaan rakastumisen yritys yleensä epäonnistuu, koska rakastunut ei saa vastakaikua tai vastausta omille tunteilleen. Mutta jos kaksi ihmistä ovat valmiita rakastumaan, niin he todennäköisesti rakastuvat toisiinsa. Koska rakastumisen ”syntyvaihe on täysin [*arjesta*] erilainen tapa ajatella, nähdä, tuntea ja elää” niin rakastuneilla on toisiinsa nähden ”samanlainen suhtautuminen maailmaan”. (Emt.,

53.) Kaksi voi tunnistaa tässä yhden, kahta erilaista yksilöä yhdistävän päämäärän. Alberonin (emt., 54) sanoin “[r]akastuminen on sisäinen henkinen muutos joka etsii kohdettaan”<sup>17</sup>, halua vastarakkauteen, tulla rakastetuksi. Lisäksi (emt., 55) “[k]un luova ihminen rakastuu - - hän rakentaa ihmeellisiä labyrinthtejä ja lumottuja kaupunkoja ja asuu niissä niin kuin ne olisivat todellisia”. Rakastunut on määrällisesti enemmän tai vähemmän luova runoilija, sillä syntyvaiheen kieli on ”mystiikan, teologian ja runouden kieli” (emt., 56) (ks. luku 4), josta voidaan myös päätellä rakkauden intensiteettiä: vähemmän rakastunut pakenee keinotekoista maailmaa, enemmän rakastunut haluaa luoda fantasian ja elää siinä.

### 2.3 Mustasukkaisuuden väliintulo: todellisuuden epävarmuus

Erottelin edellä Alberonin käsityksiä rakastumisen kokemuksen erilaisista seurauksista subjektin mielikuvituksen muodostaman fantasian kautta. Rakastuneen kokemusta määrittää tiivistetysti fantasia toisesta, jolla on merkitystä suhteessa jaetulle todellisuudelle. Puhuttaessa rakastuneiden jo muodostetusta suhteesta ei ole kuitenkaan ollenkaan selvää, kuinka erottaa rakastumisen ja rakkauden muodot toisistaan, sillä ne sekoittuvat kokemuksellisesti keskenään. Rakastuminen instensiivisenä kokemuksena saa yksilön tuntemaan olonsa varmaksi tunteistaan ja haluistaan toista kohtaan. Samalla rakastumisen kokemus on kuitenkin myös altis epävarmuuksien heräämiselle erityisesti toista kohtaan, koska emme pääse suoraan näkemään toisen kokemukseen. Tällöin saatamme kyseenalaistaa toisen kokemuksen eli rakastumisen luonteen, mikä edelleen lisää epävarmuutta. Jos emme voi olla täysin varmoja toisen tunteista, meidän täytyy vain uskoa ja luottaa toisen sanaan tässä suhteessa. Käsittelen mustasukkaisuutta esimerkkitapauksena kokemuksesta, jossa rakastuneen mielikuva toisesta joutuu epävarmuutensa takia koetukselle.

Breton (2010) kritisoi sellaista näkemystä, jonka mukaan rakastumisen kokemuksen kahden ihmisen välille luoma jännite ehtyisi luonnostaan seksuaalisen kanssakäymisen seurauksena. Rakastuneet riittäisivät toisilleen aina vain vähemmän ja rakkaus olisi tuomittu epäonnistumaan toteutumista tavoitellessaan, lopulta sammuen. Romeo ja Julia eivät olisi ikuisia. (Emt., 123.) Bretonin mukaan ongelma ei ole rakkaudessa, vaan kahtalaisesti sekä yhteiskunnallisessa järjestyksessä että tuon järjestyksen hengessä rakkaudelle asetetuissa moraalisisissa vaatimuksissa. Hänen mukaansa taloudellisesti laskelmoiva järki (ks. luku 3.3) ei salli tosiasiallisesti vapaata

---

<sup>17</sup> Teoksen suomennoksessa esiintyy harvinaisen paljon pilkkuvirheitä, mutta olen kuitenkin päättänyt säilyttää teoksesta otetut lainaukset kaikilta osin niiden alkuperäisissä muotoiluissaan. Saman päätöksen olen tehnyt myös kaikkien muiden työssä esiintyvien lainausten kohdalla.

valintaa sitoutumisesta rakkauden kohteeseen. Toiseksi käsitys ajan mittaan taantuvasta rakkaudesta altistaa yksilöt peloille ja epäilyksille toisiaan kohtaan. (Emt., 126.)

Vaikka rakkaus olisi kykenevä säilymään koskemattomana, niin Breton (2010, 139) tunnistaa kuitenkin rakastavan olennon haurauden; hänet on tuomittu kärsimään. Ihminen on taipuvainen syyttämään rakkautta, vaikka Bretonin (emt., 139) sanoin ”erhe löytyy ainoastaan elämästä”. Tulkitsen Bretonin paikantavan rakastuneen epävarmuuksien juurisyyt sosiaalisen todellisuuden tasolle, jossa hän käsittää kontingentit yhteiskunnalliset rakenteet esteiksi tai vähintään haasteiksi myytille ikuisesta rakkaudesta. Tämä on myös nähdäkseni se sama todellisuuden taso, josta Erich Fromm (1900–1980) esittää kritiikkinsä rakkauden luonteesta teoksessaan *The Art of Loving* (1957). Fromm erottaa teoksessaan kuitenkin toisistaan rakastumisen ja pysyvän rakkauden olemuksen, ja vaikka hän ajattelee ensimmäisen ehtyvänä kokemukseksi, niin samalla hänen mukaansa jälkimmäistä tietoisesti kultivoimalla rakkaus voi ikuistua.

Alberonin (1984, 83) sanoin ”[r]akastuessamme löydämme jotain joka on arvokkaampaa kuin mikään muu”, jonka myötä tajuamme oman arvomme ja erityisyytemme, sillä ”henkilö jota rakastamme, jossa ruumiillistuvat kaikki mahdolliset arvot, antaa meille arvoa”, ja saa näin meidät tuntemaan, että ”olemme ainutlaatuisia ja korvaamattomia”. Rakastumisessa tämä arvokkuus kuuluu yksinomaan toiselle ja muu maailma menettää silloin merkitystään. Ei rakastuminen vaan rakkaus noudata Alberonin (emt., 37) mukaan ”he elivät onnellisina elämänsä loppuun asti” -kaavaa, sillä edellinen on intensiivinen mutta lopulta häviävä elämys, ja jälkimmäisestä tarinat taas vaikenevat täysin. Rakastuminen väistämättä häviää omaan logiikkaansa, jos tavoitteena on rakkaussuhteen pysyvyys. Tässä prosessissa rakastumisesta rakkauteen mahdollistuu samalla mustasukkaisuuden väliintulo, joka voi muodostaa toistuvan esteen vakauden saavuttamiseksi.

Alberonin (1984, 84) mukaan mustasukkaisuus<sup>18</sup> on sitä, että jokin viehättää rakastetussa häntä, jota rakastajassa ei ole: jossain toisessa on samanlaista vetovoimaa rakastettuun, kuin minussa, mutta erityisesti silloin, kun rakastaja kuvittelee tuon vetovoiman johtuvan sellaisista (arvokkaista) ominaisuuksista, jota rakastajalla ei ole (antaa) rakastetulle. Myös Stendhal (1949, 105) ylistää mielikuvituksen keksintöjen

---

<sup>18</sup> Alberoni (1984) katsoo homoseksuaalisen ja heteroseksuaalisen rakastumisen syntyvaiheen kategoriat kaikilla tavoin samanlaisiksi sillä erotuksella, että homoseksuaalisen rakastumisen mustasukkaisuus on heteroseksuaalisen rakastumisen mustasukkaisuutta vakavampi este rakkauden insituution syntymiselle. Syy tähän on hänen mukaansa se, että homoseksuaalisuus sulkee a priori pois lapsen saamisen mahdollisuuden, joka herättää mustasukkaisen epäilyksen suhteen kestäväydestä. (Emt., 90.) Tällaiselle käsitykselle rakastumisesta on toki olennaista uuden synnyttäminen, mutta se ei tyhjene lapsen synnyttämiseksi, vaan rakkauden mahdollisuudet ovat kaikkialla rakkaussuhteen luomisprosesseissa. Esimerkiksi Miira Tuomisen (2015, 54) Diotima-Sokrates tulkinnan mukaan ”kauniissa siittäminen ja synnyttäminen voi tarkoittaa joko jälkeläisten tai kauniiden puheiden tai argumenttien (logos) luomista”.



mahdollistavan hurmiotumisen hetket, mutta tunnistaa mielikuvituksen kääntöpuolelta mielikuvituksen olevan yhtä kyvykäs myös kuvittelemaan rakastetun rakastamassa jotakuta toista. Rakastuneen mielessä vain rakastetun ainutlaatuisuudella pitäisi olla arvoa, ei suhteen ulkopuolisella erilaisuudella, mikä uhkaa rakastavaista uuden rakastumisen mahdollisuudella. Varmuus molemminpuolisesta rakastumisesta joutuu mustasukkaisuuden tunteissa koetukselle.

Roland Barthesin (1915–1980) mukaan (2010, 183) ”mustasukkaisuus on mukautuvaisuutta”, jossa kärsitään nelin verroin: ”siitä että olen mustasukkainen, siitä että moitin itseäni siitä, siitä että pelkään mustasukkaisuuteni haavoittavan toista, siitä että annan niin tyhjänpäiväisen asian vaivata mieleni: kärsin ulkopuolisuudestani, aggressiivisuudestani, hulluudestani ja tavallisuudestani.” Barthesin puheessa mustasukkaisuus kuulostaa rakastuneen kannalta liioitellulta ja turhamaiselta reaktiolta toista kohtaan, mutta se palvelee samalla minän ja toisen välisten erojen osoittimena. Juuri nämä eroavaisuudet vaativat mukautuvaisuutta yhteisen suhteen kannalta.

Alberonin (1984, 86) mukaan mustasukkaisuus voi olla oire pelostamme rakastua ja luottaa rakkauteen, toisin sanoen pelosta tulla hylätyksi. Barthes (2010, 33–34) puhuu myös rakkausahdistuksesta, jossa ”pelätään surua, jota on koettu aina ensi hetkistä, hullaantumisen hetkestä lähtien”. Rinnastan tällaiseen rakastumisen hullaantumiseen ja sen kääntöpuolen Kierkegaardin (1996, 58) kuvaaman ihailun herättämän kaksinaisen kokemuksen:

Kukapa voisikaan tietää, mikä onnen hetki on, kukapa olisikaan käsittänyt sen hurmion kokematta ahdistusta siitä, että yllättäen sattuu jotakin, mitä merkityksettömin pikku-seikka, joka kuitenkin kykenee tuhoamaan kaiken!

Alberonin (1984) mukaan ahdistavat kokemukset herättävät taas kysymyksen ”rakastatko sinä minua?” uudelleen merkitykselliseksi. Kyseessä voi aina olla yksipuolinen rakastuminen, jolloin tietenkin menetetään molemminpuolisen rakkauden mahdollisuus vakauteen ja varmuuteen. Varmaa on vain, että rakastuminen täytyy tukahduttaa. Uuden rakastumisen syntymisestä tai sen mahdollisuudesta täytyisi olla toisen puolesta onnellinen, mutta rakastuneelle ”ainoa jäljelle jäävä tosi ja syvä tunne, joka on vielä tuskallisen aito, on *nostalgia*, menetetyin todellisuuden kaipaus”, jonka pakottavuutta vastaan suojaudutaan vihan tunteilla. (Emt., 87–88.) Epävarmuus toisen kokemuksen laadusta voi näin saada meidät omalta osaltaan epäilemään rakkauden mahdollisuuksia, ja tämä edelleen motivoi rakastuneen kaipuuta kokemukseensa sanoittamiseen (ks. luku 4).

## 2.4 Rakastuminen liikkeenä: kokemuksen juurruttaminen

Esitän tässä alaluvussa, kuinka rakastuminen toimii vahvasti yksilöä motivoivana muutosvoimana eli liikkeenä jotain uutta kohti. Rakastumisen kokemus voidaan ”juurruttaa” liikkeen hillitsemiseksi rakkaussuhteessa järjestämällä sosiaalinen todellisuus uudella tavalla. Rakastumisen liikkeen ja rakkauden pysyvyyden välinen ongelma näyttäisi olevan niiden vastakkaisissa vaatimuksissa. Vaikka rakkaussuhde juurruttaisi näin kahden subjektin kokemuksen maailmasta, on esimerkiksi avioliitto institutiivisena sopimuksena vain yksi vaihtoehto sosiaalisen todellisuuden uudelleenjärjestämisen muodoksi tiellä rakastumisen kokemuksesta rakkauden pysyvyyden kokemuksen tukemiseksi.

Keskustellessaan avioliitosta(an) Julia Kristeva ja Philippe Sollers (2016, vii, x; *oma suomennokseni*) kuvaavat heidän yhteisessä haastattelussaan kokemuksiaan rakastumisesta:

Philippe: En koskaan ajatellut naimisiinmenoa. Paitsi kerran. Kertaalleen ja lopullisesti.

Julia: Mitkä olivat ne todennäköisyydet, että Julia ja Philippe - - tapaisivat Pariisissa vuonna 1966? - - Sattuma oli niin pieni, että mikä tahansa todennäköisyyksien laskelmointi vaatisi astronomisen määrän nolliä.

Edellisissä kuvauksissa korostuu nähdäkseni rakastumisen sattumanvarainen ja myyttinen luonne. Rakastumista ei suunniteltu, mutta kun se tapahtui, se vaikutti heidän elämänsä järjestykseen. Rakastuminen tuntui hämmästyttävältä, sillä miten juuri he tapasivat juuri tuolloin ja miten mitään yhteistä ei olisi tapahtunut, jos he eivät olisikaan tavanneet? Rakastumisen sattuma johti heidät kuitenkin järjestämään sosiaalisen todellisuutensa avioliiton kautta, joka Kristevan (2016, xi; *oma suomennokseni*) sanoin ”pitää minut paikallaan juuri siellä, missä minun täytyy olla”. Kristevalle avioliitto *edustaa* tarkkarajaisesti sitoutumista, ja näin heijastaa sisäistä kokemusta, jonka perusteella päätös avioliitosta on tehty. Tarkoitan kokemuksen juurruttamisella edellä kuvattua tapaa organisoida sosiaalisen todellisuuden rakenteet uudella tavalla. Rakastuminen on liike, joka on johtanut rakastuneet tähän tilanteeseen.

Rakastuminen herättää Alberonin (1984) mukaan sarjan kokeita, joiden tarkoituksena on selvittää, voiko rakkaus kukoistaa vai täytyykö siitä luopua. ”Totuuskoheet” tarkoittavat hänelle kysymystä, kuinka voin *tietää* tai *olla varma* rakkaudesta tai sen määrästä. Etsimme toisesta merkkejä, rakastaako hän meitä todella, rakastaako hän meitä niin kuin me häntä tai voiko hän rakastaa meitä tulevaisuudessa. Ilman takeita pelkäämme antautua täysin rakkaudelle. Me asetamme totuuskokeita tietääksemme rakastammeko vai emme, tietääksemme totuuden. (Emt., 74–76.) Totuuden voidaan katsoa viittaavan yksilölliseen haluun, jonka kannalta totuus tarkoittaa, että rakkaussuhteen osapuolten halut kohtaavat toisensa.

Vastoin tällaista totuuden etsimistä "vastavuoroisuuskokeet" merkitsevät Alberonin (1984) ajattelussa molemminpuolista tutkimista sekä molemminpuolisia vaatimuksia ja muutoksia koskien elämän uudelleenjärjestelyä rakastumisen kokemuksen vuoksi. Kysymys "rakastatko minua?" esitetään aina *vaatimuksena* toiselle itsensä hyväksymisestä ja toisaalta jostain luopumisesta. Halut uudelleen järjestellään yhteisen suhteen hyväksi: yksilön "minä" muuttuu "me" muotoon (ks. luvut 3.4 & 4.2). (Emt., 76–77.) Kaikissa kokeissa törmätään Alberonin (emt., 80) mukaan "pisteisiin, joista ei ole paluuta", ratkaisemattomiin ongelmiin, jotka "meidän" täytyy hyväksyä kahden "minän" hyväksi, sillä kaikkea ei voi sulauttaa "meihin":

Ratkaisun avain on siinä että pisteeseen josta ei ole paluuta saavutaan pyynnöstä, ei vaatimuksesta; se on allekirjoitettu mutta ei lunastettu shekki. - - Kumpikin on selviytynyt kokeesta. Kumpikin on saanut todisteen, mutta kumpikin on kieltäytynyt olennaisesta seikasta, kumpikin on saavuttanut ja tunnustanut ylittämättömän rajan. Rakkaus tulee mahdolliseksi vasta silloin kun vastapuolen piste jolta ei ole paluuta hyväksytään omaksi todelliseksi rajaksi, hyväksytään se omasta vapaasta tahdosta.

Tätä seuraa Alberonin (1984) mukaan *sopimus*, jonka tuoma varmuus muodostaa luottamuksen kiinteän pisteen, *vastavuoroisuuden instituution*. Rakkaus kumpuaa siis instituutiosta, tästä sopimuksesta, johon rakastumisen kokemus on johdattanut ja joka on selvinnyt erilaisista suhdetta koettelevista haasteista. Kaikki ei ole tässä suhteessa mahdollista – on jotain mahdotontakin, jota ei ole haluttu, johon rajat on asetettu. Rajat määrittävät suhteen varmuuden, mutta rajat voidaan aina asettaa uudestaan saman prosessin myötä. Ei ole kuitenkaan koskaan varmuutta, muuttuuko rakastuminen rakkaudeksi, onko rajojen asettamisen dilemma ratkaisematon. Kummankin osapuolen vaatimuksesta jotain joudutaan menettämään. Mitä erilaisimmista yksilöhistorioista on kyse, sitä mullistavampi on rakastuminen ja sen vaatimus uudelleen luomisesta. Rakastumisen muutosvoima on vallankumouksellinen, sillä rakastumisessa juuri toisen yksilöhistoria kohotetaan kaikista arvokkaimmaksi, mutta mitä vaikeampaa kaksi yksilöhistoriaa on sovittaa yhteen, sitä vaikeampaa on rakastumisen muuttua vakaaksi rakkaudeksi. Paradoksaalisesti kuitenkin "helppo" rakastuminen on vähemmän intensiivinen siinä mielessä, että sen vallankumouksellinen sisältö on vähäisempi. (Emt., 80–82.)

Lancelin ja Lemonnierin (2011, 155) mukaan Kierkegaardin filosofiassa avioliitto instituutiona merkitsee siirtymistä esteettisen tason kokemuksesta (Eros) eettiselle tasolle tässä päättäväisessä tahdossa sitoutumiseen, jonka tarkoituksena on ankkuroida ihmisen kokemus konkreettiseen syventämällä rakkauden ensihetki, rakastuminen. Kuitenkin juuri vakiintuneena institutionaalisenä muotona avioliitto ei takaa todellista rakkautta, jos se perustuu vain sovinnaisiin tapoihin ja käytänteisiin. Näin samalla Kierkegaard esittää heidän mukaansa epäilynsä siitä, kuinka intohimoista rakkautta voisi tietää, selittää ja järjestää rakenteellisesti. (Emt., 157–158.) Kierkegaardin (emt., 163) filosofiassa rakkaus on uskon asia ja uhraamisen teko, ja tällaisena haaste

ajattelulle, joka vastustaa sellaista, mikä pakenee sen valtaa.<sup>19</sup> Ainakin Kierkegaardin ajattelussa avioliitto instituutiona merkitsee edellä esitetyn mukaisesti siirtymistä yksilöllisestä kokemuksesta universaalien rakenteen piiriin, järjen valinnanvaraisesta sitoutumisesta kokemuksen ankkuroimaan/juurruttamaan todellisuuteen.

Badioun (2012a) ajattelussa avioliiton institutionaalinen sopimus näyttäytyy kaksinaisena ääripäänä. Hän kutsuu rakkauden reaktiiviseksi subjektiksi sellaista subjektia, joka ei hyväksy riskiä rakastumisesta ilman vankkoja takuita. Yksi yleinen tällainen varotoimi on sopimus, "aviollisuus" varovaisuudessaan juridisena ja sopimusteknisenä lähestymistapana hallitsemaan rakastumisen oikullisuutta sekä ennakoinnattomuutta, sillä rakastuminen on "odottamaton kohtaaminen, josta lähtien elämä on omistettu sen seurausten varauksettomalle tutkimiselle" (emt., 175). Tätä vastoin Badiou nimeää hämärän ja vihamielisen subjektin vastaavan rakkauden vallankumouksellista subjektin muotoa, joka ei tyydy aviollisuuteen. Rakkauden takeena ei voi toimia mikään, ellei sitten sen oma prosessi, mikä näyttäytyy hämärän ja vihan subjektille fiktiivisenä, kuviteltuna ruumiina *yhdestä*. Myyttinen yksi on kuitenkin väistämättä fantasia, ja tästä fantasiasta poikkeaminen koetaan uhkaavana, mikä johtaa mustasukkaisuuden manifestoitumiseen. Mustasukkaisuus ei salli pienintäkään poikkeavuutta tai sattumanvaraisuutta, vaan se muistuttaa tätä subjektia vain toisen rakastumisen mahdollisuudesta. Todellinen rakkaus asettuu Badioun mukaan näiden ääripäiden välille, missä toiselle uskollinen subjekti jättää avoimeksi sen, miten kahden uhkayrityksessä lopulta käy - kestää epävarman ikuisuutensa haaste. (Emt., 175-177.)

Badiou (2012b, 16) ajattelee, että rakkaus mahdollistaa Platonin näkemyksiä seuraten siirtymisen sattumanvaraisen rakastumisen kokemuksesta universaaleihin arvoihin. Samaan tapaan Alberoni (1984) katsoo rakastumisen onnistuessaan päätyvän rakkauteen, jossa rakastumisen syntyvaiheen liike voi muodostaa instituution, pysyvän suhteen. Rakkaus ihmissuhteena eli arkielämän instituutiona unohtaa kuitenkin rakastumisen vallankumouksellisen potentiaalin, sillä se maailma, jota tavoiteltiin, on jo tässä prosessissa luotu, ja muuttunut arkiseksi. (Emt., 45.) Arkinen voidaan käsittää tarkoittavan pysyvyyttä ja ennakoitavuutta, mutta näin se samalla väistämättä kahlitsee paikoilleen sitä edeltäneen rakastumisen muutosvoimaa, sillä sellaisena rakastuminen on jo saavuttanut tässä prosessissa tavoitteensa.

Alberoni (1984, 97) ajattelee, että "[r]akastuminen merkitsee oman elämän tarkoituksen etsimistä". Rakastuminen tähtää todellisuuden uudelleen luomiseen, jossa asetetaan uudet lait ja rajat. Rakastumista seuraavassa yhteensulauttamisessa on vaarana kuitenkin rakastumisen alkuperäisen kohteen menettäminen. Yhteensulauttamisen prosessissa toisesta on tullut edellä kuvaillun myötä jotain muuta, kuin se, johon

---

<sup>19</sup> Käsittelen tarkemmin Kierkegaardin ajattelua ja edellä esitettyjä väitteitä sekä laajemmin toisuteen kohdistuvan ajattelun rajoja rakastumisen ehtoina luvussa 3.

alun perin rakastuttiin (emt., 98): ”Hän pyysi toista muuttumaan, ja nyt hänen edessä on hänen omien pelkojensa, hänen oman tyhjyytensä aikaansaannos, eikä hän rakasta sitä.”

Edellä esitetty tilanne havainnollistuu erinomaisesti Damien Chazellen käsikirjoittamassa ja ohjaamassa musikaali-draamakomediassa *La La Land* (2016), jossa elokuvan päähenkilöt Mia ja Sebastian rakastuvat toisiinsa. Heidän molemminpuolinen rakastumisensa mahdollisti heidän molempien yksilöllisten unelmiensa toteutumisen, sillä he sekä näkivät toistensa sisimpien toiveiden erityispiirteet että tukivat toisiaan matkalla kohti näiden esiin nostettujen toiveiden täyttymistä. Heidän rakastumisensa mahdollisti näin molempien halujen tunnistamisen, mutta samalla tässä prosessissa he joutuivat luopumaan rakkaussuhteestaan, sillä se oli esteenä heidän pyrkimystensä toteuttamiselle. Vaikka rakkauden institutionaalisesta muodosta jouduttiin näin luopumaan ja siitä muodostui vain nostalginen, menetetty mahdollisuus, niin samalla rakastumisen kohde kykeni säilymään puhtaana. Ne ominaispiirteet, joihin molemmat alun perin rakastuivat toisessa, kykenivät säilymään olemassa olevina tämän prosessin aikana. Tämä on tulkittavissa elokuvan viimeisessä kohtauksessa, jossa henkilöt näkevät toisensa viisi vuotta edellisen kohtaamisensa jälkeen. Tuona aikana he ovat toteuttaneet unelmansa toisistaan erillään. Mia on nyt uudessa parisuhteessa sekä yhden lapsen vanhempi, mikä vaikuttaa myös sulkeneen ainakin perinteisessä mielessä toistaiseksi heidän yhteen palaamisen mahdollisuuden. Mia ja Sebastian eivät puhu toisilleen, vaan jakavat lopuksi vain katsekontaktin kaukana toisistaan, mikä saa heidät molemmat hymyilemään. Tulkitsen tämän viimeisen eleen merkitsevän alkuperäisen rakastumisen kohteen säilymistä ennallaan.

Tällaisesta tilanteesta huolimatta tai sitä vastoin Alberonin (1984, 111) mukaan rakastumisen syntyvaiheen vallankumouksellinen luonne voi vakiintua pysyväksi rakkaussuhteeksi, jos tämä suhde kykenee säilyttämään syntyvaiheen yhteensulauttavan ja luovan voiman, yhteisten sisäisten mallien (projektien) puolesta toimimisen mahdollisuuden. Alberonin (emt., 112) sanoin ”[k]okea yhdessä uutta: siinä on avain aktiivisen rakastumisen jatkumiseen”. Voimakkaimmillaan uudet yhteiset kokemukset vaikuttavat jokapäiväiseen elämään luomalla todellisia vaihtoehtoja, ja saavat molemmat keksimään, etsimään sekä näkemään todellisuuden uusin silmin (emt., 113). Yleensä tuo uusi kokemus luodaan ulkoisen toiminnan kautta, kulkemalla uusia polkuja. Yhtä lailla on kuitenkin myös mahdollisuus luoda uutta matkalla sisäiseen kokemukseen, ja nämä mahdollisuudet asettuvatkin Alberonin (emt., 114–115) ajatuksissa vastavuoroiseen asemaan: ”Ulkoisen matka on siksi vain keino, väline jatkuvaan sisäiseen matkaan, samaten kuin sisäinen matka on jatkuva kannustin ulkoiseen matkaan”. Alberonin (emt., 115, 121) mukaan rakastuminen jatkuu, koska *rakastuneet jälleen-rakastuvat* yhteen ja samaan henkilöön yhä uudestaan: ”Hän on se epätavanomai-

nen eros, tahto joka löytää kohteensa.” Rakkaus ei siis voi olla rakenteellisesti passiivista, Alberonin käsittelen arkista ja tavanomaista, sillä tällöin rakkaus sammuu, vaan sen tulee olla aktiivista ja epätavanomaista suhteen uudistumista ja (uudelleen)etsimistä.

Badioun (2012b, 45–46) mukaan rakastuminen on vielä syntyvaiheena sattumanvaraista, mutta rakkaus sitoutuu uskollisesti rakentamaan jotain pysyvämpää: minä tulen aina rakastamaan sinua. Sattumanvarainen rakastumisen ihme mahdollistaa lupauksen ikuisesta rakkaudesta, mutta rakkauden kestämiseksi tuo ikuisuus täytyy Badioun (emt., 80) muotoilun mukaan luoda aina uudestaan ”Kahden kokemuksessa”<sup>20</sup>. Vaikka rakastuminen käsitettäisiin vain tunteena, se kuitenkin mahdollistaa ja motivoi Alberonin *arjen* käsitteeseen rinnaustautuvan passiivisuuden ylittämisen aktiiviseen ajatteluun nojautuen. Tämä ajattelu suuntautuu uteliaasti ennalta käsittämättömään sekä välittömän itseä koskevan kokemuksen ylittämisen ajattelemiseen, sillä se pyrkii ajattelemaan toisen olemusta yhteisen elämän järjestämiseksi (ks. luku 3.1). Barthes (2010, 172) tunnistaa tämän periaatteen rakkauden molemminpuolisesta tunnustamisesta:

*Niin minäkin sinua käynnistää muutoksen: vanhat säännöt putoavat pois, kaikki on mahdollista – jopa tämä: että luovun halustani omistaa sinut.*

Alberonin (1984) mukaan rakastuminen syntyy yksilötasolla depressiivisestä ylikuormituksesta eli tyytymättömyydestä ja arjen arvottomuudesta. Tällöin rakastumisen valmiuden ”oire” ei ole tietoinen rakastumisen halu, vaan tuo arvottomuuden kokemus. (Emt., 58, 132.) Tässä kohden esimerkiksi Alberoni ja Han poikkeavat eksplisiittisesti näkemyksiltään toisistaan. Hanin (2017, 3) ajattelussa depressiivisyys johtaa ainoastaan subjektin sisäänpäinkääntymiseen, jonka vastavoimana Eros avautuu ulospäin kohti Toista. Alberonin (1984, 137) ajattelussa depressiivisyys toimii motivaationa ja johtaa yksilötasolla vaihtoehtojen tutkimiseen, toisin sanoen mahdollisuutena toisenlaiseen tapaan nähdä, tuntea, ajatella, toimia, olla yhdessä: rakastua. Yleisesti voidaan ajatella, että masentuneisuus on hidastavaa ja jähmettävää eikä toimintaa motivoivaa. Näin ajateltuna Alberonin depressiivisyydelle antama merkitys rakastumiselle tuntuu liioitellulta tai konnotaatioiltaan epäselvältä. Nähdäkseni näiden kantojen ero sijoittuu toiminnan motivaation tasolle, mutta lopputuloksena molemmissa katsotaan olevan rakastumisen mahdollisuus.

Mikäli rakastuminen koetaan uhkaavaksi mahdollisuudeksi ja vaatimukseksi muuttaa vallitsevia institutionaalisia rakenteita, se Alberonin (1984) mukaan yleensä tuomitaan. Institutionalisoituminen vastustaa itsessään rakenteellisesti rakastumisen

---

<sup>20</sup> Badiou viittaa isolla kirjoitettuna ”Kahden kokemuksella” rakastuneiden muodostaman suhteen alueeseen.

vallankumouksellista voimaa, sillä rakastumisen pakottava muutosvoima uhkaa tar-koituksellista pysyvyyttä. (Emt., 137–138.) Tämä kaksijakoisuus näkyi jo mustasukkaisuuden kokemuksissa, jotka nousevat rakastumisen tunteista ja suuntautuvat suh-teen ulkopuolelle suuntautuvan rakastumisen mahdollisuutta vastaan. Mustasukkai-suuden lisäksi rakastumisen kokemuksen täytyy tehdä tilaa sopimukselle pysyvistä rakkaudesta ja sen institutionaalista muodosta, jotta jotain pysyvyyttä voidaan saa-vuttaa. Mutta juuri siksi rakkauden täytyy olla luonteeltaan uudistuva ja luova onnis-tuakseen tehtävässään. Siksi myös Badiou (2012b, 39) korostaa rakkauden yksilön identiteetin ylittävää voimaa, jossa rakkauden totuus on Kahden kokemus maail-masta, lähtökohtanaan tämä erilaisuus, mikä mahdollistaa vallankumouksellisen suuntautumisen yksilön asennoitumisessa maailmassa.

Rakastumisen syntyvaihe edeltää siis sen institutionaalista muotoa sopimuksena, jonka muodostamisesta rakastumisen syntyvaiheen prosessissa on usein kyse. Sopi-muksessa annetaan Alberonin (1984, 117) mukaan lupaus tulevasta, joka on symboli-sesti täysin toteutunut, mutta samalla käytännössä vielä täysin toteutumatta. Symbo-lista lupausta seuraa pyrkimys toteuttaa annettu lupaus tulevasta, jolloin Alberoni (emt., 121) sanoin "[t]ahtoisimme lahjoittaa kaiken ja tuntuu ettei mikään riitä". Ehkä rakkauden arvoinen lahja on se rakastumisen aiheuttama ja sen kannattelema fantasia, joka mahdollistaa rakkaussuhteen luomisen ja itsemme antamisen lahjana toiselle: ha-luan elää kanssasi ja luoda kanssasi sellaisen maailman, jossa haluaisimme elää. Pelkkä rakastumisen syntyvaiheessa tehty lupaus tulevasta ei riitä rakkauden saavut-tamiseksi, vaan lupaus täytyy myös pitää rakastumisen kokemuksen juurruttamiseksi, ikuisen rakkauden mahdollisuuden ankkuroimiseksi ja kokemuksen kannattele-miseksi.

Tiivistin ja erittelin tässä luvussa lähinnä Alberonin keskeisiä käsityksiä rakas-tumisen kokemuksesta sekä tulkitsin hänen ajatteluaan asettamalla sen muun rakas-tumista koskevan filosofisen tutkimuksen kontekstiin. Muodostin tässä luvussa yhte-näisen näkemyksen rakastumisen kokemuksesta yksilöllisen subjektin kannalta. Siir-ryn seuraavassa luvussa analysoimaan tarkemmin rakastumisen kokemuksen ehtoja, jotka selventävät tässä luvussa hahmottamaani kokemusta tarkemmin ja samalla aset-tavat näyttämön viimeisen luvun esitykselle tämän kokemuksen kuvailemisen mah-dollisuuksista.

### 3 RAKASTUMISEN PARADOKSIT

Mystinen rakkaus osoittaa selvästi sen tosiasian että rakastumisen tila ei millään tavalla riipu rakastetun ominaisuuksista, se on yksinkertaisesti meidän oma tapamme nähdä (ajattella, tuntea, tajuta, kuvitella jne.), toisin sanoen kategoriasysteemi oman psyykkisen rakenteemme sisällä. Emme näe asioita sellaisina kuin ne ovat, vaan sellaisina miksi me ne teemme. - - Onko rakastettu oikeastaan missään rakkaussuhteessa 'todellinen'? (Alberoni 1984, 106–107.)

Omalaatuisen logiikan mukaan rakastunut havaitsee toisen Kokonaisuutena - - ja samaan aikaan tämä Kokonaisuus tuntuu kantavan jäännöstä, jota hän ei pysty pukemaan sanoiksi. Toinen kokonaisuutena loihtii hänen eteensä esteettisen näyn: hän ylistää tätä täydelliseksi olennoksi, hän ylistää itseään siitä että on tehnyt täydellisen valinnan; hän kuvittelee että toinen haluaa tulla rakastetuksi - niin kuin hän itse haluaisi - ei jonkin ominaisuutensa vaan *kokonaisuuden* takia, ja tämän *kokonaisuuden* hän suo toiselle tyhjän sanan muodossa, sillä Kokonaisuutta ei voisi luetteloida tyypistämättä sitä. (Barthes 2010, 100.)

Luvussa 2 esitin rakastumisen kokemuksellisenä tapahtumana, joka mullistaa arjen tavanomaisia rakenteita. Edelliset lainaukset osoittavat ja tiivistävät edellisessä luvussa esittämäni Alberonin kannan rakastumisen kokemuksesta minän ja toisen välisen suhteen varaan rakentuvan todellisuuden luonteesta. Barthes ajattelee ainakin yhtäältä samansuuntaisesti, painottaen toisen toiseutta. Rakkaus tai rakastumisen tila on Alberonin ajattelussa siksi olemukseltaan mystinen, että se kohdistuu toiseen, mutta tuo toinen on vahvasti määrittynyt lähinnä vain omien (ennakko)käsitteisiemme kautta. Tämä ajatus johtaa nähdäkseni Barthesin lainauksessaan osoittamaan huomiioon, jonka mukaan toinen ei tiivisty yksinkertaisesti määriteltäviksi ominaisuuksiksi, vaan määrittyä kokonaisuutena rakkauden kohteena. Jotain jää yli tästä kokonaisuudesta, mitä ei osata sanoiksi pukea. Syvennyn näistä jälkimmäisen eli rakastumisen kokemuksen kielellisen kuvailemisen analyysiin tutkimuksen luvussa 4, sillä tätä ennen on tarpeen vielä ymmärtää paremmin sitä kahden välistä kokemusta, jota lopulta pyritään kuvailemaan.

Erittelen tässä luvussa tarkemmin periaatteita ja ehtoja, jotka johtavat edellä esitettyyn tilanteeseen rakastumisessa. Millainen on se *minä*, joka havainnoi sekä sisäistä



kokemusta että kehon ulkopuolista todellisuutta? Rakastuttaessa kohdataan toinen minä, jonka kanssa asetutaan vuorovaikutukselliseen suhteeseen. Kuinka tosiasiallisesti on mahdollista kohdata toinen täysin, vai onko toiseus väistämättä vain omien halujemme määrittämää? Nämä kysymykset johtavat minua erittelemään myös järjen ja tunteen ainakin näennäisen polaarista suhdetta rakastuneen kokemuksen jäsentämiseksi. Kiinnitän huomion sekä siihen, mitä me olemme inhimillisinä yksilöinä (halu), että siihen, mitä me emme ole (puute). Nämä erottelut auttavat meitä näkemään, millaisten vaikeasti tavoitettavien periaatteiden ja jännitteisten vastakkaisuuksien varaan rakastuminen rakentuu kokemuksellisenä ilmiönä.

### 3.1 Toinen: mysteeri

Selvitän tässä aluvussa erityisesti Søren Kierkegaardin esittämien huomioiden avulla, kuinka *minä* kohtaa ennalta tuntemattoman toisen. Tulkitsen Kierkegaardia myös suhteessa Alberonin ja Badioun näkemyksiin. Kohtaamisessa panoksena on tuon toiseuden käsittäminen itsestä erilaisena olemisen muotona. Tahdonvarainen ponnistelu mahdollistaa tietyin ehdoin tutustumisen toiseen ja herättää mahdollisesti minän halun syventää näin muodostunutta suhdetta. Kuinka toinen lopulta tarjoaa yksilön itserakkauden ylittävän, toiseen kohdistuvan rakastumisen mahdollisuuden?

Kierkegaardin teoksen *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi* (1844) suomenoksessa *Filosofisia muruja* (2004) puhuu hänen kirjallinen hahmonsa Johannes Climacus. Vittaan tässä kuitenkin kirjoittajana Kierkegaardiin. Hänen mukaansa Sokrateen ajattelun paradoksi on siinä, että tämän on kautta aikojen katsottu parhaiten tunteneen ihmisen, mutta samalla myöntäneen olleensa vastahakoinen tutkimaan myyttisten olentojen olemusta siitä syystä, että ei tunne kunnolla edes itseään. Kierkegaard käsittää paradoksaalisuuden kuitenkin ajattelulle oleelliseksi piirteeksi sillä perusteella, että paradoksi synnyttää intohimon eli kohdistaa ja motivoi ajattelun suhteessa paradoksiin. Ajattelun korkein paradoksi on Kierkegaardin näkemyksessä sen intohimoisuus, sillä ajattelu ”tahtoo löytää jotain, mitä se ei itse kykene ajattelemaan”. (Emt., 42–43.) Hänen (emt., 43) sanoin: ”Ajattelija ilman paradoksia on kuin rakastaja ilman intohimoa: keskinkertainen kaveri.” Toisin sanoen ilman paradoksia ei ole ajattelua, joka suuntautuu ennalta käsittämättömään ja näin kykenee löytämään tai luomaan jotain uutta.

Ajattelun paradoksi rinnastuu Kierkegaardin (2004) tekstissä myös rakkauden paradoksiin. Ensin ihminen elää itsekeskeistä elämäänsä minkään häiritsemättä

häntä, mutta yhtäkkiä toisen kaivattu läsnäolo muuttaa kaiken. Itserakkaus<sup>21</sup> muuttuu rakkaudeksi toista kohtaan. (Emt., 45.) Niin ajattelun kuin rakkauden paradokseissa ihminen kohtaa toiseuden, Kierkegaardin (emt., 46) käsittein ”Tuntemattoman”, ”johon ymmärrys paradoksaalisen intohimonsa vallassa törmää ja joka saa ihmisen käsityksen omasta itsestäänkin hämmentymään”. Kierkegaard (emt., 46) nimeää Tuntemattoman *jumalaksi*, joksikin, mistä voimme saada vain rajoitetusti tietoa. Kierkegaardille (2004, 53) kyse on jumalan olemassaolon todistuksesta eli siitä, kuinka ajattelu voi ajatella tai tietää jotain sellaista, mitä se ei voi käsittää:

Ymmärryksen paradoksaalinen intohimo törmää siis jatkuvasti tuohon Tuntemattomaan, joka tosin on olemassa, mutta joka on tuntematon ja sikäli ei ole olemassa. Sen pitemmälle ymmärrys ei pääse, mutta paradoksaalisuutensa vuoksi se ei voi lakata saapumasta Tuntemattoman äärelle ja ajattelemasta sitä; se ei näet voi ilmaista suhdettaan tuohon Tuntemattomaan julistamalla, ettei sitä ole olemassa, sillä tuo lausunto itse edellyttää suhteen olemassaolon.

Kierkegaardin (2004) mukaan Tuntematonta/jumalaa ei voi ymmärtää, tai vaikka voisikin, ymmärrystä ei voi pukea sanoiksi, vaan sen sijaan Tuntematon/jumala määrittyy rajaksi, joka herättää intohimossa tuskaa. Ymmärrys ei kykene ajattelemaan rajan merkitsevää Absoluuttista Erilaisuutta, sillä se kykenee ajattelemaan vain ”sellaista itsessään olevaa erilaisuutta, josta se on muodostanut ajatuksen itsensä perusteella”.<sup>22</sup> (Emt., 53.) Ellei yleisesti tyydytä pelkän Tuntemattoman eli jumalan rajan ajattelemiseen vaan pyritään sen positiiviseen luonnehtimiseen, niin Kierkegaardin (emt., 54) sanoin ”yksi ajatus Erilaisesta hämmentyykin moniksi ajatuksiksi Erilaisesta”, jolloin ”ymmärrys kokoaa mielensä mukaan valikoiman siitä, mikä käsillä olevissa asioissa ja mielikuvituksen keksinnöissä sitä sattuu viehättämään”. Hämentynyt mieli tunnistaa toisessa valikoivasti ensin vain itsensä, toisen määrittyneenä subjektin omien halujen mukaisesti.

Finkin (2016) mukaan Kierkegaardin esitys kyseenalaistaa Platonin teorian kauneuden rakastamisesta, sillä Kierkegaard korostaa ajattelussaan nimenomaan rumuuden rakastamista eli sen rakastamista, *mikä toisissa on ajattelullemme luotaantyöntävää*. Kierkegaard itse rinnasti ajattelun paradoksin rakkauden paradoksiin, jossa on helppompaa nähdä paradoksaalisen kohtaaminen, toisen tunkeutuminen omaan kokemukseen. Juuri toisen vieraus saa rakastumisessa aikaan tahdon tutkia tuon kokemuksen herättävää ilmiötä eli toista ihmistä. (Emt., 118–119) Barthesin (2010) mukaan tässä nousee kuitenkin esille ristiriita, joka muodostuu siitä, että koen tuntevani toisen samalla sekä läpikotaisin että läpitunkemattomana – toinen määräytyy minulle vain oman haluni, toisen minulle aiheuttaman kärsimyksen ja mielihyvän kautta. Koska

<sup>21</sup> Ks. lisää itserakkaus ja narsismi alaluvussa 3.2.

<sup>22</sup> Tuntematon, Absoluuttinen ja Erilaisuus ovat kirjoitettuna isolla alkukirjaimella Kierkegaardin tekstissä. Tätä vastoin on huomionarvoista, että hän kirjoittaa tässä kohden jumalan pienellä.

rakastan syvästi siis *jotakuta tuntematonta*, Barthes päättelee, on minulla näin pääsy tuntemattoman tuntemiseen. (Emt., 267–268.)

Kierkekaardin (2004) mukaan ymmärrys käy paradoksia vastaan, sillä paradoksi merkitsee ymmärryksen varmaa häviötä. Kuitenkin paradoksaalisen intohimonsa vallassa ymmärrys toisaalta tahtoo myös omaa häviötään. Niinpä se intohimon hetkellä on yhteisymmärryksessä paradoksin kanssa. Kaiken rakkauden perustana on itserakkaus, mutta huipentuessaan itserakkauden paradoksaalinen intohimo tahtoo omaa häviötään toisen rakkauden kohdatessaan. Pelkkä itserakkaus ei kykene tätä paradoksia käsittämään eikä uskalla antautua sen valtaan, sillä antautuminen merkitsee tämän rakkauden häviötä. Itserakkaus piiloutuu rakkaudessa omaan perustaansa, mutta ei pysyvästi, vaan toisen rakkaus on ikään kuin ottanut sen panttivangikseen. Tämä mahdollistaa sen, että itserakkaus voi myöhemmin herätä henkiin. Sen henkiinheräämisen mahdollisuus jää ikuisesti koettelemaan rakkautta. (Emt., 57–58.)

Alberonin (1984, 58) mukaan rakastumisen alttius on mahdollista vasta, kun rakastumista etsitään mahdottomasta eli siitä, mitä ei ole. Tämä väite voidaan käsittää niin, että perustava itserakkaus täytyy ylittää, jotta rakastuminen voi kohdistua toiseen. Rakastuminen on Alberonin (emt., 28) näkemyksessä aina epävarmaa: epävarmaa vastarakkaudesta, ja samalla avautumista uudelle olemassaololle, josta ei voida etukäteen tietää. Oleellinen yhtymäkohta Kierkegaardiin ajatteluun on rakastumisen herättämässä epävarmuudessa, sen sietämisessä sekä tahdossa suunnata oma kokemus tätä tuntematonta toista kohden avoimin mielin. Hanin (2017) mukaan toinen ei olisi tosiasiallisesti toinen ilman tätä negativiteettia, tiedon puutetta. Se juuri konstituoii rakkauden kokemuksen. (Emt., 13.) Elämän totunnaisia rakenteita ravisteleva rakastuminen edellyttää tässä suhteessa uskoa, joka ylittää tunnetun, ja synnyttää samalla luottamusta. Barthesin (2010, 80) sanoin:

En voi lakata ihmettelemästä, kuinka onnekas olinkaan, kun kohtasin olennon joka sopii haluuni kuin valettu; tai sitä että otin noin valtavan riskin: antauduin kertaheitolla tuntemattoman kuvan valtaan.

Barthesin (2010, 128) sanoin kohtaamisessa olen löytänyt toisen ”ihmisen, joka viimeistelee fantasiani taulun varmoin, toinen toistaan onnistuneemmin siveltimivedoin”, ja ajattelen voivani jatkaa tämän onnekkaan kohtaamisen mahdollistamaa toisen uteliasta löytämistä ikuisesti. Rakastuminen pyrkii kahden erilaisen ihmisen yhteensulauttamiseen, ja sen edellytyksenä on vastakohtaisuus. Juuri tämä erilaisuus ”toinen on erilainen kuin kukaan muu” näkyy Alberonin (1984, 30–31) mukaan *ainutlaatuisuutena* rakastumisen kokemuksessa, jossa ”[h]aluamme olla ainutlaatuisia, epätavanomaisia, välttämättömiä sille joka on ainutlaatuinen, epätavanomainen ja välttämätön”. Rakastuminen herättää näin vahvan vastakkaisen vaatimuksen sekä yksilöllisyydestä että yhteensulauttamisesta, toisen ainutlaatuisuuden sekä yhteisen suhteen tärkeyden tunnustamisesta. Rakastumisen jännite on yhtäältä sekä minun ja

toisen ainutlaatuisuuden huomioimisen välillä, että meidän omimpien piirteidemme yhteensulauttamisen vaatimusten välillä. Alberonin (emt., 32) mukaan usko ongelman ratkaisuun on toisen huomioimisessa: ”Koska rakkaus saa meidät omaksumaan rakastetun näkökantoja, meidän on arvioitava itsemme uudestaan - - halu miellyttää rakastettua saa meidät muuttamaan itseämme.”

Rakastumisen mahdollistama muutosvoima nousee nähdäkseni tästä kaksinaisesta vaikutuksesta, jossa ensin avaudutaan täysin tutkimaan toista ja toiseksi huomioidaan erityisesti tämä havaittu toisen *erilaisuus* käsitettynä *ainutlaatuisuutena* suhteessa oman itseni ainutlaatuisuuteen nähden. Pelkkä toisen havaittu erilaisuus ei takaa välttämättä tahtoani muutokseen, mutta rakastumisen kokemuksessa tämä erilaisuus tuntuu välttämättä ainutlaatuiselta, jonka vuoksi haluan tutkia itseäni ja toista. Lisäksi koettujen havaintojen pohjalta motivoitutaan myös muuttumaan toisen vuoksi, kuitenkin unohtamatta tai menettämättä itseä tässä suhteessa. Huomionarvoista on nähdäkseni myös, että rakastumisen kokemus sekoittuu vahvasti rakkauden kokemuksen kanssa siinä mielessä, että rakastuminen käsitetään tässä ajallisesti hetkellisenä, rakkautta edeltävänä hullaantumisen kokemuksena. Rajanvetoa rakastumisen ja rakkauden käsitteiden välille on kuitenkin vaikea määrittää, ja yleensä rakkaudesta voidaan puhua jo syntyneen ja olemassa olevan suhteen syventymisen sekä vaikiutumisen vaiheena.

Badiou (2012b) kysyy, minkälaisena maailma koetaan näin kahden näkökulmasta yhden näkökulman sijaan. Eletty rakastumisen kokemus kehittyi eroavuuden eikä identiteetin, syntyneen suhteen näkökulmasta: eksistentiaalisena projektina rakkaussuhde rakentaa uudenlaista maailmaa, mikä kykenee ylittämään subjektin henkilökohtaisen identiteetin vaatimukset. (Emt., 22.) Tulkitsen Badioun viittaavan identiteetillä narsistiseen minään, joka täytyy ylittää rakastaakseen toista. Tätä vastoin tulkitsen Badioun viittaavan eroavaisuudella juuri toisen huomioimisen mahdollisuuden ja täten itsen sekä toisen välisen suhteen vaikutukseen rakastumisen kokemuksena. Tällaisena rakkauden muodostama subjekti on siinä mielessä erityinen maailman kokemisen muoto, että se tapahtuu kahden näkökulmasta. Rakastuneiden ruumiissa maailma näyttäytyy entistä intensiivisemmin yhteisenä sen sijaan, että rakastuminen palvelisi kahta yksilöllistä narsistista tyydytystä. Näin Badioun (2012a) mukaan rakastumisen vaikutus yhden kokemuksen muuntautumisena kahden kokemukseksi mahdollistaa yksilöllisyyden ylittämisen ja universaaliksi muuttumisen. Elämä ei palaudu vain yksilön intresseihin vaan altistuu ”meille” ja ”meidän” rakentamiselle sekä siitä johtuvalle epävarmuudelle ”meistä” ja tämän ruumiin ennakoimattomissa oleville tapahtumille. (Emt., 174–175.)

Rakkaus koskee näin ollen käsitettynä kahta, ei yhtä. Alberonin (1984, 32) mukaan rakastuminen herättää ”jatkovaa halua tulkita ja ymmärtää”, muuttaa itseään

miellyttääkseen toista vastavuoroisessa prosessissa. Tämän ajatuksen mukaan rakastuminen tapahtuu riittävän samankaltaisten halujen yllättävässä kohtaamisessa, joka osaltaan motivoi myös jatkamaan ennakoimattoman tutkimista siellä, missä halut eivät enää kohtaa. Arkielämässä muiden halut eivät yleensä osu yhteen oman halumme kanssa, vaan joudumme tekemään asioita muiden vaatimusten takia. Sen sijaan Alberonin (emt., 34–35) mukaan rakastumisessa tuntuu kuin halumme kohtaisivat rakastetun kanssa:

[Arkielämässä] [e]mme koskaan toteuta sitä mitä todella tahdomme, ja lopulta emme tiedä tahdommeko edes sitä. - - Rakastuminen vapauttaa halumme ja tekee sen keskeiseksi. - - Se minkä teemme rakastetun vuoksi ei ole 'jonkin muun tekemistä' eikä muiden käskystä tekemistä, teemme sen itsemme takia, ollaksemme onnellisia.

Edellä esitetty näkemys rakastumisen kokemuksesta halujen harmonisena kohtaamisena sekoittaa kokemusta yhdestä ja kahdesta sulauttamalla niitä toisiinsa. Näin ollen rakastumisen kokemuksen syntyminen ehtona voidaan ajatella olevan oman halumme herääminen toiseutta kohden ja sen pohjalta ennalta tuntemattoman toiseuden tutkiminen, joka kykenee muuttamaan käsitystämme sekä itsestämme että toisesta. Yhdessä tahdomme samaa asiaa, vaikka sen kohteet ovatkin vastakkaiset: minä sinua ja sinä minua. Molemmat palvelevat toista itsen kustannuksella, joka näyttäisi vahvistavan ”meitä”, mutta tätä kautta samalla sittenkin myös itseä tässä suhteessa. Tulkitsen Kierkegaardin puhuvan samasta asiasta, kun hän pohtii Tuntemattoman toisen paradoksaalista vaikutusta itsemme ja ajattelumme suhteen. Toinen toiseudessaan mahdollistaa halun tutkimisen. Ihanuksen (1995, 26) sanoin:

Juuri puutteellinen objekti kirvoittaa halun, halun liikkeen kohti sitä, mikä puuttuu, kohti tuntematonta. Subjekti, minuus, kehkeytyy ja kirjoittuu jatkuvasti uudelleen ihmiselle tuntemattomasta halusta, toisenlaisesta tiedosta. Jokainen havainto on toisesta, kaikki, mitä sanotaan, on toiselle sanottua. Tämä toinen ei välttämättä ole läsnä muuten kuin kuvitteellisesti.

Yhteenvedona esitän Bretonin ja Alberonin kuvaukset rakastumisen herättämän halun vallasta. Bretonin (2010) mukaan ”halun ihmeellisen saostuman” voi tunnistaa nautinnosta, joka muodostuu mielikuvituksen mukaisen toiveen ja sitä vastaavan onnekkaan löydön välisenä erona. Bretonin (emt., 16) sanoin: ”Vain löydöllä on valta laajentaa maailmankaikkeutta, hälventää osittain sen läpinäkymättömyyttä ja paljastaa meille sen suurenmoisen piilottamisen kyvyt, jotka vastaavat mielen lukemattomia tarpeita.” Näin käsitettynä halu ja sitä seuraava nautinto eivät ilmene ainoastaan toisen kehoon kohdistuvana haluna, vaan nautintoa tuottaa löytämisen yllätyksellisyys ja siihen liittyvä mahdollisuus aikaisemmin kuvitellun ylittämiseen. Yksin kokemukseni rajoittuu vahvasti omaan kehooni ja omaan ajatteluuni, kaksin voin yllättää toisen aidosti tavalla, johon yksin en kykene. Alberonin (1984, 37) sanoin ”[r]akkautemme ei ole meidän käsissämme, se ylittää meidät, se vetää meitä, se pakottaa meidät

muuttumaan”. Toisen eli rakastetun meissä herättämä pakottava muutosvoima on enigma<sup>23</sup>, mysteeri, jolle haluamme yleensä antautua, kun olemme sen tunnistaneeet.

### 3.2 Minä: transferenssirakastuminen

Tässä alaluvussa selvitän, kuinka minän ja toisen suhde rakentuu psykoanalyttisessä terapiatilanteessa *transferenssirakkauden*<sup>24</sup> eli analysandin (potilaan) analyttikkoon kohdistuvan rakastumisen varassa. Tällaisen yksipuolisen ja ”keinotekoisena” rakastumisen analysoiminen auttaa meitä ymmärtämään myös arjessa tapahtuvan rakastumisen rakennetta psykoanalyttisen teorian ja käsitteistön avulla. Edellä keskityin selvittämään minän suhdetta tuntemattomaan toiseen, josta siirryn nyt analysoimaan muodostuvan suhteen kokemuksellisia ehtoja aiempaa syvällisemmin. Keskeisenä seikkana on ymmärtää jo edellä alustavasti käsitelty rakenteellinen siirtymä perustavasta itserakkaudesta toiseen kohdistuvaan rakastumisen mahdollisuuteen.

Tähkä (1996) käsittää rakastumisen ja rakkauden tulevan mahdollisiksi subjektin *kehityksellisten valmiuksien* kautta. Rakkauden emotionaalinen kokemus vaatii hänen mukaansa yksilöityneen itsen sekä yksilönä koetun objektin, jolla on itseän verrattava oma yksityinen sisäinen kokemusmaailmansa.<sup>25</sup> Yksilöitymistapahtumassa löydetään objektin sisäinen maailma, ”jonne hänet kuitenkin samalla kokemuksellisesti kadotteaan ja josta hänet täytyy etsiä ja uudelleen tavoittaa informatiivisten samaistusten avulla”. (Emt., 432–433.) Tähkä tarkoittaa tällä sitä, että samalla kun tunnistamme toisen toiseksi myös ymmärrämme, että emme pääse suoraan käsiksi toisen kokemukseen samalla tavalla kuin omaamme, vaan toista täytyy tulkita esimerkiksi kielen välityksellä. Kuitenkin juuri tämä kokemus täysin itsestä erillisestä toisesta mahdollistaa Tähkän (1996, 434) mukaan rakkauden kokemuksen:

Rakkaus on uusi tapa kokea objekti, jonka motivoi ja tekee mahdolliseksi oman itsekokemuksen yksilöityminen ja samanaikainen objektin yksilöllisyyden löytäminen. Yksilöitymisen tuotteena rakkaus näyttää spesifisti sisältävän itsen ja objektin välisten *erilaisuuksien* hyväksymisen ja lisääntyvän arvostamisen.

<sup>23</sup> Vaikeasti ymmärrettävä tai selitettävä, salaperäinen, epämääräinen.

<sup>24</sup> Suomenkielisessä tutkimuskirjallisuudessa puhutaan nähdäkseni synonyymisesti transferenssista sekä rakkautena että rakastumisena, joten samaistan nämä muotoilut myös tässä työssä toisiinsa. Tämän lisäksi psykoanalyttisissä teorioissa puhutaan myös vastatransferenssista eli analyttikon tunteista analysandia kohtaan, mikä voi herätä samalla tavalla intiimissä terapiasuhteessa.

<sup>25</sup> Subjekti-objekti-jako tarkoittaa tässä yhteydessä minän ja toisen rajoja eli toisin sanoen subjekti on yhtä kuin itsenäinen, lapsesta aikuiseksi kasvanut (yksilöitynyt) minä-toimija ja objekti on tälle minä-perspektiiville mikä tahansa ulkoinen kohde, erityisesti toinen ihminen, jonka kokemukseen en pääse samalla tavalla suoraan havainnoimaan, kuten omaani.

Toiseen kohdistuvan rakastumisen valmius näyttää pohjautuvan oman itsen eli oman yksilöllisyyden rakastamiselle sekä sen huomion tekemiselle, että toinen on yhtä lailla samalla tavalla yksilöllisyyden määrittämä. Roosin (2001, 136) mukaan kahden ihmisen kohtaamisessa kohdataan kaksi erilaista narsismia<sup>26</sup>, kaksi erilaista kuvaa maailmasta, ja tässä kohtaamisessa kaksi yksilöä yrittää ottaa selvää toisistaan. Liiallinen itserakkaus ei kuitenkaan kykene tunnistamaan toista todellisena toisena ja huomioimaan tämän erityisyyttä, vaan näkee toisessa vain narsistisen kuvan omien toiveiden värityksenä, mahdollisimman puhtaana ja täydellisenä (emt., 137–138). Tämä tuntuisi olevan nimenomaan se edellä esittämäni haaste rakastumiselle, jossa kohdataan ennalta tuntematon toinen.

Arkikäsitteemme havaintojen ja todellisuuden suhteesta on rakentunut Eero Rechartin (1926–2012) mukaan (2001) pitkälti yhä Aristoteleen varaan, joka käsitti havainnon virheettömänä kuvana todellisuudesta. Tämänkaltaisen käsityksen ”moitteettomasta havainnosta” kyseenalaisti kuitenkin viimeistään Immanuel Kant, joka osoitti havaintomme todellisuudesta rakentuvan mielen omien funktioiden varaan, sillä emme voi tehdä päätelmiä havaintojen perusteella ”asioista sinänsä”. Tieto-opillisesti kyse on subjektista aktiivisena havaitsijana, joka tuo jotain lisää mukanaan havaitsemiseensa. Tällaisia subjektista kumpuavia elementtejä ovat esimerkiksi kokemusta jäsentävät käsitteet sekä muistot aikaisempien kokemusten muodossa. Freud ulotti tämän havaintoa koskevan huomion koskemaan myös subjektin sisäisen maailman havainnointia. Freud kiinnittyi ajattelussaan virheettömän havainnon kyseenalaistavaan teoriaperinteeseen, ja lisäksi sellaiseen, jossa ymmärtämisen ajatellaan alkavan aina aikaisemman kokemuksen ohjaamasta väärinymmärryksestä, jota kokemus todellisuudesta alati korjaa. (Emt., 41–44.) Tutut muistot ja vieras nykyhetki sekoittuvat keskenään, mikä ilmenee ennen muuta transferenssin ilmiössä.

Rechartin (2001) mukaan transferenssi eli tunteensiirto on Freudin antama nimitys psyykkiselle tapahtumalle, joka sisältää motivoitua väärintulkintaa. Freud nojaa esikuvansa Herman von Helmholtzin havaintopsykologiseen käsitykseen jo edellä mainitusta aktiivisesta havaitsijasta. Tämän käsityksen mukaan epätavallinen tunnistamaton ärsyke tunnistetaan virheellisesti joksikin tutuksi muistoksi. Freudin teoriassa tunnistamisvirhe ei tapahdu sattumanvaraisesti, vaan sen motivaationa toimii tiedostamaton toive, joka etsii mahdollisuutta toteutua. Freud korostaa sitä, kuinka vahvalla intensiteetillä menneisyyden merkitykselliseksi mielletyt kokemukset kykenevät vääristämään nykyisyydessä muodostuneita havaintoja ja näin vaikuttavat niiden tulkintaan. (Emt., 46.)

---

<sup>26</sup> Narsismilla tarkoitetaan psykoanalyttisessä kirjallisuudessa yleensä yksilölle rakenteellisesti välttämätöntä itserakkautta. Näin käsitettynä narsismi on ensisijaisesti yksilölle terve ominaispiirre, mutta se voi myös kehittyä laadullisesti haitalliseksi oireeksi. Vrt. esimerkiksi Roosin (2001, 140–141) ajatus: ”Patologisesta narsistisesta suhteesta puuttuu molemminpuolisuus, koska sitä hallitsee suora pyrkimys narsistisen tarpeen toteuttamiseen.”

Rechardt (2001) toteaa, että tällaisella käsityksellä transferenssista on merkitystä ihmiskuvallamme. Se tarjoaa selityksen sille, kuinka ”tiedostamattomat mentaaliset prosessit vääristävät ja subjektivoivat valvekokemuksia, vaikutelmia ja ajatuksia” sekä värittävät havaintoja miellyttävillä ja epämiellyttävillä tunteilla, joiden alkuperä on muissa yhteyksissä ja muissa kanssakäymissuhteissa. (Emt., 47.) Näin myös käsityksemme havaintojen luonteesta ja transferenssin osuudesta määrittävät yksilön asemaa vastavuoroisissa suhteissa toisten kanssa. Kun kohtaamme toisen, emme tule tilanteeseen ilman ennakkokäsityksiä, vaan havaintomme toisesta määräytyvät vahvasti aikaisempien kokemustemme mukaisesti. Toisen kanssa jaettu todellisuus kykenee kuitenkin korjaamaan näitä käsityksiä muodostuvan suhteen aikana. Mikael Enckell (1932–) tiivistää (2001, 71) asian näin:

Eivätkö Freudin ja hänen seuraajiensa tekstit korosta sitä, kuinka meidän puheemme, kirjoituksemme ja tekomme sisältävät paljon enemmän kuin olemme tietoisesti tarkoittaneet ja että tämä tietoisesti tahatonkin sisältö tavoittaa vastaanottajat, aiheuttaa seurauksia ja joutuu tärkeiden muutosten alaiseksi? Tuskin on mitään syytä – kaikkein vähiten psykoanalyytikolla – kieltää tätä kommunikaatiokenttää.

Edellisessä lainauksessa on nähdäkseni toisaalta kyse sisäisen havainnon luonteesta ja toisaalta siirtymästä sisäisestä havainnosta sen viestimiseen toiselle. Siltä osin kuin kokemuksemme motivoituu tiedostamattomista yllykkeistä, viestimme toiselle väistämättä hallitsemattomasti halumme laadun, sillä emme edes itse tiedä mitä oikeastaan haluamme. Toinen henkilö voi tunnistaa tiedostamattoman halumme ennen meitä. Juuri tästä psykoanalyysissä on osittain kyse, eikä ilmiö ole tavatonta myöskään arjessa. Finkin (2016, 176) mukaan rakkaus voi nimenomaan toimia tällaisena epäsuorana viestin välittäjänä tiedostamattoman ja tietoisuuden välillä, sillä se paljastaa meille halumme laadun ilman, että se täsmentäisi tiedostamattoman syviä yllykkeitä sen kummemmin.

Kiistanalaiseksi vuorovaikutussuhteessa tuleeekin usein tulkinta sanojen varsinaisesta tarkoituksesta, esimerkiksi niiden motiiveista: sanoit noin, mutta miksi, mitä oikeasti tarkoitat? Olemme ensin motivoituneet puhumaan ja antaneet omille sanavainnoillemme merkityksen. Toinen voi kuitenkin kyseenalaistaa antamamme merkityksen, jolloin merkitys joudutaan mahdollisesti muotoilemaan uudestaan, ja sen lähteeksi voi osoittautua yhtä lailla toisen muotoilema tulkinta kuin alkuperäinen omamme. Kun toinen haastaa selityksemme omasta toiminnastamme, saattaa se herättää ahdistusta ja vastustusta toisen tulkintaa kohtaan. Kuitenkin juuri kiistanalaisen todellisuuden kohdalla James Penney (1971–) näkee (2012, 56) yksilön mahdollisuuden vapaudesta, jossa ahdistus merkitsee muutoksen mahdollisuutta aikaisemmin mahdottomana pidettyä kohtaan.

Analyytikko tyypillisesti pidättäytyy viestimästä arvostelmaansa koskien analyсандin kirjaimellisia väitteitä, ja sen sijaan kysyy analyсандin omaa tulkintaa ja yrittää selvittää väitteiden takana vaikuttavia motivaatiota. Arjessa tilanne voi olla toinen,



jolloin ymmärrys alkuperäisestä toiminnan motiivista tai halusta toimia voi jäädä hämärän peittoon ja mielikuva todellisuudesta muodostetaan vain viestien ja niiden seurausten perusteella, jotka ovat molemmat alttiita väärintulkinnoille. Erityisesti tässä mielessä psykoanalyttinen tieto on emansipatorista, sillä se pyrkii paljastamaan toiminnan taustalla olevan, sitä ohjaavan motiivin sen sijaan, että tyytyisi operoimaan vain toiminnan seuraamusten tasolla. Tämä väite seuraa erityisesti Lacanin (1998, 144) ajatusta siitä, että kaikki rakkaus perustuu kahden tiedostamattoman tuntemisen/tietämisen (engl. *knowledge*) varaan. Nähdäkseni tutustumalla toiseen tutustumme (samalla) toisen tiedostamattomaan, mikä voi paljastua meille eri tavoin syntyvän rakkaussuhteen aikana.

Ainakin Stendhalin voidaan katsoa tunnistanee transferenssirakkauden ehdon jo ennen psykoanalyysin syntyä teoksessaan *De l'amour* (1822), vaikka ilmiö olisi jossain muodossa tätäkin ennen ollut jo tunnettu. Teoksen suomennoksessa *Rakkaudesta* (1949) hänen mukaansa ensimmäinen askel hyväksytyksi tulemisen ja rakastumisen rohkeuden herättämiseen on toisen astuminen alas ylhäisestä asemastaan: "Kuka uskaltaisi rakastua kuningattareen, ellei tämä astu ensimmäistä askelta?" (Emt., 38.) Toisin sanoen emme välttämättä uskalla rakastua toiseen ennen kuin olemme saaneet häneltä hyväksyvän (esi)merkin. Stendhalin ajattelussa on kyse lähinnä hovielämän tanssiaisten tarjoamista tilaisuuksista toisen kohtaamiselle ja rakastumiselle, minkä rinnastan analyyttiseen tilanteeseen ja analyytikon tehtävään saman lopputuloksen aikaansaamiseksi. Analyytikon asema on kuningattaren valta-asema, josta käsin analyytikon tulee suhtautua hyväksyvästi analysandiin transferenssirakkauden muodostumiseksi. Analyysissä on kuitenkin tavoitteellisesti kyse vain yksipuolisesta, analysandin rakastumisesta analyytikkoon, vaikka vastatransferenssi on yhtä lailla tunnistettu ja mahdollinen ilmiö.

Tätä edellä kuvattua ajatusta Stendhalin (1949, 245) tunnistamasta rakkauden rakenteellisesta vaatimuksesta voi tukea huomautuksella, että hän toteaa rakkausinto-himojen voivan syntyä myös keinotekoisesti. Keinotekoisuus tarkoittaa siis yksipuolisen rakastumisen herättämistä, missä kokemuksellisesti rakastuminen on aitoa, mutta mahdollinen vaatimus vastarakkaudesta jää väistämättä vain toiveen tasolle. Analyysissä tiedostamme ja ymmärrämme keinotekoisuuden olevan tavoitteellista, mutta arjessa meillä ei ole takeita toisen kokemuksesta tai aikomuksista. Arjessa keinotekoisuus on petollista ja juuri tästä syystä haluaisimme niin epätoivoisesti saada varmuuden toisen rakastumisen laadusta eli tiedon mahdollisesta vastarakkaudesta.

Roosin (2001, 146) mukaan rakkaus voi toimia lupauksena, joka kykenee herättämään luottamusta, kun se tuottaa kokemuksen "täydellisestä hyväksytyksi tulemisestä". Vaikka rakastumisen alkujuuri olisi romanttisen rakkauden täydellistymisen kaipuussa ja minän rakenteiden suojaamisessa omien narsististen mielikuvien sävyt-

tämänä, niin todellisen molemminpuolisen kokemuksen rakkaussuhteesta mahdollistaa vain toisen huomioiminen Toisena. Rakkaussuhde kohderakkautena sisältää väistämättä ambivalenssin kokemuksia silloin, kun toista ei nähdä vain omien halujen tyydyttämisen välineenä, vaan toinen huomioidaan itsenäisenä toimijana. Tässä suhteessa rakkauden tarjoaminen toiselle voi toimia viitepisteinä molemminpuolisen rakkauden mahdollistajana ja narsistisen kokemuksen ylittäjänä.

Roos (2001) ajattelee, että ainakin analyysissä mahdollistuvan transferenssirakkauden voi käsittää muodostuvan sen toiveen ympärille, että yksilö haluaa tulla rakastetuksi. Tämä toive voi toteutua todellisessa henkilössä tai tästä muodostetussa fantasiassa, joka kykenee vastaamaan subjektin yksilölliseen haluun juuri oikealla tavalla. Transferenssi-ilmiö mahdollistaa aikaisempien kokemusten käsittelyn nykyisyydessä ja lopulta uudenlaisen suhteen muodostamisen todellisuuden ja fantasian jännitteisessä tilassa. (Emt., 151.) Penneyn (2012, 11) mukaan ei voida kuitenkaan vetää kaikilta osin rajaa analyttisen tilanteen ja laajemman sosiaalisen todellisuuden välille, paitsi ehkä siinä mielessä, että analyttisessä tilanteessa toinen eli analyttikko on sitoutunut tiettyyn "neutraaliuteen" suhteessa analysandiin. Analyysissä ja arjessa rakkaussuhteelle asetetaan siis erilaiset rajat. Analyysissä pyritään herättämään vain yksipuolinen rakastuminen, kun taas arjessa rakastuneet pyrkivät yleensä molemminpuolisen rakastumisen pohjalta muodostuvan suhteen luomiseen.

Alberonin (1984) mukaan emme hallitse rakastumisen rakenteita, sillä kyse on mahdottomasta tiedosta: en voi tietää toisen rakastumisen seurauksista. Rakastuminen johtaa subjektin kuitenkin totuudellisuuteen ja aitouteen, sillä kyse on syvimmän totuutemme etsimisestä ja tuon oman itsemme toisen tunnustamaksi ja hyväksymiseksi tulemista. Aikaisempaa syvemmän itseymmärryksen voi saavuttaa kumppanin avulla, keskustelemalla vapautua "menneisyyden kahleista" ja olemalla rehellinen, sillä vain "totuus voi vapauttaa". (Emt., 47.) Tulkitsen Alberonin ajattelevan tässä rinnasteisesti sekä analyysin että arjessa tapahtuvan rakastumisen emansipoivia mahdollisuuksia. Hänen (emt., 48) mukaansa "[p]sykoanalyysissä potilas kertoo totuuden koska hän siirtämisen kautta osittain luo uudestaan sen prosessin joka tapahtuu spontaanisti rakastumisessa". Rakastuneet tutkivat toistensa ajatuksia. Kysymys: "Mitä sinä ajattelet?" tarkoittaa "Ajatteletko sinä minua?", mutta vastaus "sinua" ei riitä. (Emt., 48.) Tulkintani mukaan vastaus "sinua" ei myöskään tyhjennä tuon kysymyksen varsinaista tarkoitusta, joka on esitetty vaatimus pukea sanoiksi kaikki se, mitä "sinua" pitää oikeastaan sisällään. Paradoksaalisesti "sinua" voi näin joutua kuitenkin tyytymään vain tyhjään performatiivisuuteen sikäli, kuin sen kohdetta ("minua") ei voida sanoiksi pukea (ks. luku 4). Sama epäsuoran performatiivisen ilmaisun logiikka saa Barthesin (2010, 170) ajattelemaan, että: "Nautintoa ei sanota; mutta se puhuu ja se sanoo: *minä-rakastan-sinua.*"

Brucknerin (2012) mukaan psykoanalyysi mahdollistaa edellä kuvatulla tavalla subjektin emansipaation, jossa hän tutustuu paremmin yksilöllisesti kehittyneeseen neuroottiseen ja narsistiseen minään. Me emme ole kuitenkaan vain sellaisia yksilöitä, joihin tutustumalla saa paremman kuvan totuudesta. Valistuksen hengessä me voimme olla enemmän. Näin ajateltuna me synnymme ainakin kahdesti: toisella kerralla luomme uuden minän aikaisemman perusteella, johon tutustuimme. Rakastuminen eksistentiaalisena kokemuksena konstituoii itsen toisen (rakkauden) kautta, joka herättää meissä innostuneisuuden ja rakastetuksi tulemisen nautinnon. Näin käsiteltynä rakastuminen tuottaa uuden cogiton: *"Sinä rakastat minua, siis olen; minä rakastan sinua, siis olemme."* (Emt., 65–68; oma suomennokseni.)

### 3.3 Eros ja logos

Kahdessa edellisessä aluvussa selvitin kahden subjektin suhdetta toisiinsa rakastumisen perustana. Selvitän tässä aluvussa, millainen on tunteen (eros) ja järjen (logos<sup>27</sup>) suhde rakastumisen kokemuksessa. Tunteen ja järjen vastakkainasettelussa näkyy edelleen jäljet minän ja toisen välisestä suhteellisuudesta. Esitän tunteen rakastumisen motivoivana voimana, mitä järki pyrkii selittämään ja hallitsemaan eri tavoin. Käsitän tunteen ja järjen vastavuoroisina voimina rakastumisen kokemuksen muodostumisessa sekä rinnasteisesti laajemmin ajattelun liikkeenä samojen toimintaperiaatteiden mukaisesti.

Myytin mukaan Aatamilla ja Eevalla oli kyky hallita kiihottuneisuuttaan toisiaan kohtaan ennen kielletyn hedelmän syömistä (Reeve 2007, 36). Yleensä rakastuminen käsitetään tahdosta riippumattomana nautinnollisena kokemuksena, jota ei voi järjellä hallita eikä tarvitse rationaalisesti perustella. Järkevyyttä kuitenkin usein suositetaan kaikenlaista tunteellisuutta merkityksellisempänä toiminnan määrätymisperusteena. Silti samanaikaisesti rakastuminen voidaan tunnustaa inhimillisesti tärkeäksi kokemukseksi, jossa haluamme antautua tunteen valtaan. Liiallinen vaatimus rationaalisen hallinnan ensisijaisuudesta tuomitsee kuitenkin rakastumisen eikä mahdollista nautinnollisten tunteiden heräämistä tai luottamusta heittäytyä tunteen valtaan. Toisaalta Reeve (emt., 39) käsittää, että psykoanalyysin yhtenä tavoitteena on mahdollisuus sitoa tätä nautinnon ja järjen välistä rakoa yhteen, sen tehdessä meidät aikaisempaa tietoisemmiksi haluistamme ja niiden määrittymisperusteista.

---

<sup>27</sup> Annan tämän tutkimuksen lähdekirjallisuuden perusteella sanalle *logos* ensisijaisesti järkeä tarkoittavan merkityksen. Logoksen konnotaatiot puheeseen ja kieleen ovat samalla kuitenkin myös hyväksyttäviä käännöksiä, sillä ne kääntyvät nähdäkseni järjen ohjauksen puolelle tunteen sijaan.

Goethen (1992, 124–125) esittämän romanttisen rakkauden perikuvan, rakastumisesta kärsivän nuoren Wertherin kritiikki eroksen ja logoksen suhteesta menee näin:

Hiukan minua myöskin kiusaa se, että ruhtinas puhuu usein asioista, joista hän on ainoastaan kuullut tai lukenut, ja omaksuu saman näkökulman kuin kulloinenkin puhuja tai kirjoittaja. Sitä paitsi hän pitää järkeäni ja kykyjäni suuremmassa arvossa kuin sydäntäni, joka sentään on ainoa ylpeyteni ja kaiken minuuteni keskus, kaiken voimani, kaiken onnellisuuteni, kaikkien kärsimysteni keskus. *Ah, sen mitä järkeni nojalla tiedän, voi tietää kuka tahansa – sydämeni sen sijaan on yksin minun [korostus omani].*

Edellä esitetystä tehdään tiukka kahtiajako siinä, millaista tietoa järkipäiväinen päättely voi saavuttaa verrattuna siihen, millaista tietoa tunteet tarjoavat kokemuksesta. Järki universalisoi tiedon symbolien kautta, mutta kokemus merkitsee aina partikulaaria kokemusta, jonka ei ainakaan ongelmitta voida katsoa kääntyvän universaaleiksi merkitysiksi. Myös Barthes (2010, 29) näkee tietynlaisen ristiriitaisuuden niissä yrityksissä, jotka pyrkivät rakastumisen selittämiseen:

“Parantumattomasti rakastuneen ääni” affirmoi rakkauden myönteisyyden arvon niitä perusteluja vastaan, jotka pyrkivät hälventämään rakkauden tunteet ja perustelevaan järkevästi rakkauden toimintatavat; demystifioimaan rakkauden.

Samaan sävyyn Han (2017, 18) ajattelee, että rakkauden positiivisen demystifioimisen vaarana on sen ennakoimattoman negatiivisuuden poispyyhkiminen ja redusointi laskelmoivan järjen hedonistiseksi mielihyvän sekä nautinnon määrittämäksi kauppatavaraksi. Yleisesti ei-rakastuneiden kylmä järki herkästi epäilee ja tuomitsee rakastuneiden toiminnan. Rakastumisessa (eros) on järjen (logos) mukaan jotain järjetöntä, koska se vaatii ennakoimatonta toisen tutkimista tai tunteen valtaan heittäytymistä, jota järki ei kykene laskelmoimaan. Ilman erosta logos rapistuu Hanin (emt., 43) mukaan vain tietoa käsitteleväksi laskimeksi, joka ei tunnista laskettavissa olematonta. Rakastuneen toiminta näyttää järjen näkökulmasta suoraan sanoen käsittelemättömältä. Tämä voi osaltaan saada loogis-deduktiivisesti merkityn järjen kääntymään tieteissä pois päin rakkauden herättämistä kysymyksistä.

Historiallisesti 1700-luvun romantiikka pyrki Lancelin ja Lemonnierin (2011) mukaan entisöimään tunteen voimaa suhteessa järkeen, ja se tunnisti rakkauden epäitsekkyuden mahdollisuudet suhteessa laskelmoivaan järkeen. Tästä esimerkkinä toimii historian ensimmäinen bestseller, Jean-Jacques Rousseau’n (1712–1778) romaani *La Nouvelle Héloïse* (1761). (Emt., 68–70.) Rousseau tunnistaa Lancelin ja Lemonnierin (emt., 76) mukaan rakkauden kohteen olevan kuvitteellinen, mutta rakkauden tunteiden synnyttämien seurausten olevan täysin todellisia. Tämä sama huomio on saanut nähdäkseni myös yleisemmin filosofit jakautumaan kahtia kysymyksessä siitä, pitäisikö kultivoida järjen ylivoimaa tämän illuusion purkamiseksi vai antautua rakkauden tarjoamille tunteille ja mielikuville.

Brucknerin (2012) mukaan aina valistuksen ajoilta lähtien enemmän tai vähemmän on ollut suosiossa ajatus, että idea rakkaudesta on vain naamio halulle, toisin sanoen valhe peittämään himoa. Tämän ajatuksen mukaan emme sano enää ”Minä rakastan sinua” vaan se korvautuu lauseella ”Minä haluan sinua”. Näin käsitettynä idea rakkaudesta uhkaa redusoitua sen materialistisiin ehtoihin kohdistuessa yksinomaan toisen kehoon ja sen mahdollistamiin nautintoihin. (Emt., 15–17.) Brucknerin (emt., 17; *oma suomennokseni*) sanoin: ”Antiikissa Eros oli Jumala; me modernit olemme Eroksen tekvän meistä jumalia.” Edellä esitetty ajatus (halujen) myyttisestä yhteenliittymästä toisen kanssa voi mahdollisesti toteutua seksuaalisuudessa, mutta tällaisena myytti ei kykene huomioimaan toista kokonaisuudessaan ajattelevana yksilönä.

Bruckner (2012) huomauttaa myös, että erityisesti länsimäinen filosofia on halunnut liittää rakastumiseksi kutsuttuun tunnekokemukseen toisen poliittisen tai henkisen merkityksen. Tästä esimerkkinä hän esittää rakkauden merkitsevän Platonilla Ideoiden mietiskelyä, kristityille Jumalan Valtakuntaa ja marxilaisille vallankumousta. (Emt., 27–28.) Filosofian luonne itsessään samaistetaan yleensä ensimmäiseen näistä viisauden rakastamisena. Esimerkiksi Emanuele Coccian (1976–) mukaan (2020) filosofiaa ei voida määrittää vain yhdeksi menetelmäksi, vaan filosofista ajattelua ohjaa ”äärimmäisen voimakas tiedonrakkaus, villi, raaka ja kesytön intohimo tietoon sen kaikissa muodoissa mikä ikinä sen kohde onkaan. Filosofia on tietoa Eroksen, jumalista kurittomimman ja karkeimman, vallassa.” (Emt., 119.) Kaikkein äärimmäisenkin kurinalaisen ajattelun taustalla on sen alulle laittanut tunteellinen motivaatio. Tällaisena rakastuminen on filosofiaa siinä mielessä, että sen liikkeelle laittava voima on toiseuteen kohdistuva ennalta määrittämätön halu ymmärtää ja kuvitella jotain uutta.

Nina Belmonte (2017) on ajatellut käsityksen filosofiasta viisauden rakastamisena pohjautuvan eroavaisuuteen ja haluun. Tälle käsitykselle hän antaa nimen *Erosophia*. Belmonte esittää ajattelun sisältävän eroottisen, puutteeseen pohjautuvan halun (ks. luku 3.4), jollaisena ajattelu pyrkii ajattelemaan jotain uutta, jotain toista. Hän käsittää eroksen meihin ulkoapäin tulevana voimana, jonka myötä ymmärtäminen ei voi perustua samuuden vaan eroavaisuuden logiikkaan ja eroihin vastaamiseen. (Emt., 3–11.) Eros samaistuu ajattelussa mielikuvituksen liikkeeseen, tämän tutkimuksen kannalta jo Alberonin (ks. luku 2.2) esittämään käsitykseen rakastuneiden mielikuvituksen luomasta fantasiasta. Belmonten (emt., 12) mukaan eroottisen ajattelun paradoksi on kuitenkin siinä, että sitä ei voi tahdonalaisesti pakottaa, sillä sen alkuperä on meihin nähden ulkopuolisessa pakottavuudessa, toisessa. Tällainen käsitys eroksesta perustuu puutteen logiikkaan, mikä valtaa meidät rakastuessamme. Ajattelun siemenenä se tarkoittaa toiseuden tunnistamista, sen tiedostamista, että ei tiedä kaikkea (toisesta). Belmonten *erosophia* merkitsee toisen (engl. *not-me*) minussa herättämää halua

ajatella tulevaa (engl. *not-yet*) sekä luoda merkityksiä sitomalla minän ja toisen suhdetta yhteen mielikuvituksen ja metaforan (ks. luku 4.4) avulla (emt., 14–15). Rakastuminen on siis se kokemukseen tunkeutuva, alkuperältään toisesta tuleva pakottava voima, mikä saa meidät ajattelemaan toiseutta ja vastaamaan toisen meissä herättämään kokemukseen uteliaasti, kuten nähdäkseni myös Ihanus (1995, 176) ajattelee:

Rakastava sana soljuu pakottomasti puheiden ja hiljaisuuksien virroissa ja antaa rinnakkaisten todellisuuksien olla olemassa toisilleen avoimina, yhä uudelleen sanoitettavina ja kerrottavina.

Harry G. Frankfurtin (1929–) mukaan (2004) rakkaus itsessään toimii järkisyyntä rakastajan toiminnalle. Hänen mukaansa usein ajatellaan rakkauden pohjautuvan kokemukselle, että rakastaja näkee rakastetussa jotain arvokasta. Frankfurt kääntää kuitenkin tämän ympäri ajattelemalla, että ennemmin *koska* rakastamme toista, niin hän on meille arvokas. Kuten yleensä vanhempien rakkaudessa lapsiaan kohtaan, rakkauden ehtona ei ole kohteiden tosiasialliset tai kuvitellut ominaisuudet, vaan rakkaus itsessään käsitetään arvokkaana ja jo ennalta asetettuna tässä suhteessa. Frankfurtin mukaan tällainen käsitys rakkaudesta pätee yleisesti rakkaussuhteissa. (Emt., 37–40.)

Edelleen Frankfurt (2004, 47–48) ajattelee, että järjen universaalisuuden vaatimusten sijaan rakkaus koskee meissä erityisesti partikulaaria, toisin sanoen persoonallista kokemusta yksilöllisenä ihmisenä olemisesta. Yksilölliselle subjektille rakkaus on riskialtista siinä mielessä, että hänen intohimoinen rakkautensa voi kohdistua vain rajallisiin kohteisiin. Vain jumalallinen rakkaus voi olla universaalialia, ehdotonta ja rajoittamatonta. Inhimillinen rakkaus joutuu asettamaan rajat rakkautensa ilmaisulle, jolloin olemme kaikkein haavoittuvaisimmillamme. Emme voi varsinaisesti vaikuttaa omaan rakastumiseemme, mutta voimme epäsuorasti esimerkiksi sitoutua tai olla sitoutumatta asioihin tai valita, mihin suuntaan kuljemme elämässämme. Juuri tällainen inhimillinen vapaus mahdollistaa valinnaisen antautumisen sekä järjen, että rakkauden rajoihin, jotka molemmat voivat toimia toimintaamme ohjaavina välttämättömyyksinä. Antautuminen järjen tai rakkauden rajoille on näin ymmärrettyä vapauttavaa, sillä ne poistavat sitä epävarmuutta, joka oli aluksi riski toiminnalle. Näin sekä järki että rakkaus voivat toimia lopullisina toiminnan päämäärinä sinänsä sillä erotuksella, että ensimmäisen perusta on vaatimuksessa persoonattomasta universaalialista ja jälkimmäisen perusta on partikulaarissa kokemuksessa. (Emt., 62–66.)

### 3.4 Halu ja puute

Minä ja toinen sekä tunne ja järki ovat olleet edellä erittelyn aiheina. Rakastumisen kokemus näyttäytyy edellisen perusteella ainakin näennäisesti syntyperusteeltaan järkeä hylkivänä, mutta samalla rakastumisessa voi kuitenkin tunnistaa järjen aseman

Toista kohti pyrkivän ajattelun ohjaajana. Rakastumisen partikulaarin kokemuksen muodostumisen kannalta inhimillinen *halu*<sup>28</sup> on ollut esillä läpi tämän työn oleellisena osatekijänä sekä itsenäisesti että *eros*-käsitteen kautta. Tässä alaluvussa tarkennan edelleen halun merkitystä rakastumisessa ja sen suhdetta *puutteen* logiikkaan. Esitän halun ja puutteen käsitteet Lacanin esityksen mukaisesti yhdistettynä keskusteluun rakkaudesta, minkä juuret ovat Platonin ajattelussa. Näiden kahden käsitteen kautta käy entistä selvemmäksi myös se, minkä vuoksi rakastumisen henkilökohtaisen kokemuksen kuvaileminen on lähtökohtaisesti vaikeaa.

Platonin *Pidot*-dialogin (alkup. 387–355 eaa.) suomentaja Niilo Lehmuskoski (Platon 1919, 11) kirjoittaa Platonin olevan enemmän taiteilija kuin ajattelijana, enemmän runoilija kuin dialektikko. Dialogissa Sokrates ja muut juhliin osallistujat kukin vuorollaan esittävät kiitosrunoja Eroksen, rakkauden jumalan kunniaksi. Sokrates puhuu viimeisenä, mutta hän ei puhu omin sanoin, vaan lainaa mantineialaisen naisen Diotiman esittämän käsityksen eroksesta. Lopuksi Alkibiades tulee yllättäen paikalle ja muuttaa juhlan kulkua. Tämän tutkimuksen kannalta merkityksellisessä asemassa ovat Diotiman sanat Sokrateen kertoman mukaan sekä Alkibiadeen rooli suhteessa Sokrateehen. Myöhemmin tässä työssä Diotiman ja Sokrateen välinen asetelma viittaa kielellisiin merkitysrakenteisiin sekä Alkibiadeen ja Sokrateen välinen suhde rakastajan ja rakastetun väliseen suhteeseen, jolloin selvennän niitä tarkemmin (ks. luvut 4.3 ja 4.4).

Diotiman sanat auttavat meitä edelleen viitoittamaan tietä kohti ymmärrystä logoksen ja eroksen suhteesta. Diotiman dialogissa luonnehtima *erôs*<sup>29</sup> on Miira Tuomisen (2015) mukaan halun saumaton jatkumo toisia ihmisyksilöitä ja kauneuden tai hyvyden sinänsä korkeinta ilmentymää kohtaan. Muinaisen myytin Puutteen (*Penia*) ja Yltäkylläisyyden (*Poros*) lapsi *Erôs* on jatkuvassa liikkeessä ihmisten ja jumalten välillä. *Eros* haluna ei löydä kuitenkaan pysyvää täyttymystä kauneuden omistamisesta eli korkeimmasta ideasta ja sen saavuttamisesta, vaan halu kohdistuu uudistuen ja muutuen aina uuden luomiseen eri kohteissaan toisten ja ideoiden välillä. (Emt., 53.)

Tuomisen (2015) mukaan Diotiman ajatukset *erôs*stä viittaavat usein tietämiseen. Tuomisen kuitenkin haastaa sellaisen kannan, jonka mukaan ”halun tai rakkau-

---

<sup>28</sup> *Halu* on läpikotaisin tämän tutkimuksen lähdekirjallisuudessa yksi keskeinen käsite. Vaikka olen pyrkinyt säilyttämään sen sekä alkuperäistekstien että käännettötekstien mukaisesti ennallaan, niin ei ole kuitenkaan täysin selvää, että kaikki kirjoittajat antavat sille täysin samanlaisen merkityksen. Tämän tutkimuksen kannalta olen kuitenkin tyytynyt riittävään samankaltaisuuteen tämän toistuvan käsitteen kohdalla, sillä sen tarkkaa merkitystä ei useinkaan eksplikoita lähdekirjallisuudessa.

<sup>29</sup> Tuomisen (2015) mukaan *Erôs* ei samaistu eroottisen halun konnotaation vuoksi täysin *rakkauden* käsitteeseen, mutta ne usein kirjallisuudessa liitetään tai jopa samaistetaan yhdeksi. Tämän lisäksi hänen tekstissään pienellä alkukirjaimella *erôs* viittaa haluun, kun taas isolla alkukirjaimella *Erôs* viittaa myytin personifioituun poikaan. (Emt., 54.)

den kohteena voi olla vain se, mitä voidaan tietää”, koska silloin ihmisyksilöt ruumiillisina halun kohteina näyttäisivät jäävän Diotiman käsittämän eröksen ulkopuolelle. (Emt., 54.) Tuomisen (emt., 56) sanoin:

Erösta luonnehtii jatkuva äärimmäinen muutos ja ristiriitaisuus: Eroottinen halu herää henkiin juuri kuoltuaan, kohdistuu niin lihallisiin yksilöihin sukupuolisena haluna kuin kauneuden aavaan mereen korkeimman tietämisen muodon, teoreettisen ymmärryksen haluna, joka voi täytyä kauneuden käsittämisessä.

Tuomisen (2015) mukaan Diotima myös korostaa, että halun luonteeseen kuuluu sen jatkuva uusiutuminen, eikä se siis voi saavuttaa pysyvää täyttymyksen tilaa. Näin käsitettynä jatkuva uuden luominen edellyttää eröksen liikettä, ja sellaisena kuin Diotima sen syntymyytissään kuvaa se ei voi jähmettyä paikoilleen. (Emt., 57.) Nähdäkseni samanlaisen halun tunnistaa Reeve (2007), jonka mukaan platonilaisen rakkauden täytyy kyetä rakentamaan koko maailma. Sokrates tunnetusti ei tiedä muuta kuin sen ettei hän tiedä. Ainoa asia, jonka hän tuntee, on rakkauden taito; toisin sanoen hän tuntee Freudia edeltäneen sokraattisen kysymisen taidon, jonka muuten tietämätön Sokrates voi omistaa. Näin syntyy viisauden rakastaja, filosofi, joka osaa tunnistaa sen mitä ei tiedä. Samalla näin käsitettynä rakkaus paljastaa puutteen tai tarpeen, joka luo puolestaan (kyltymättömän) halun. (Emt., 106–108.)

Reeven (2007) mukaan tällainen on myös oleellisesti lacanilainen käsitys subjektista, jonka ytimessä on halu (engl. *desire*). Platonin älyllisestä viisauden rakkaudesta poiketen lacanilainen halu on olemukseltaan tiedostamatonta ja näin myös aina seksuaalista halua. Halu kohdistuu olemisen puutteeseen: olemme olemuksellisesti haluavia subjekteja ja meihin ei sisälly kaikki, vaan jotain puuttuu. Lacanilainen käsitys halusta ei tyhjene tiedoksi, toisin sanoen sanoiksi, vaan konstituoi ylimäärän, josta Lacan käyttää nimeä *objet petit a*, objekti pieni  $a^{30}$ . Koska haluamme vain sitä mitä emme omista, emme myöskään halua fyysisessä mielessä omistaa rakkautemme kohdetta, vaan haluamme täyttymystä alati uusiutuvan halun kokemukselliseen tyhjyyteen. (Emt., 114–116.) Tällaisena halun subjektina etsimme toisesta sitä, mitä ainakin kuvitteleme meiltä puuttuvan.

Finkin (2016) kommenttien avulla voimme tarkentaa, että intohimoisen rakastumisen kokemuksen kohde on aina sama, olla täydellisen ainutlaatuinen toiselle, mutta halun kohde on aina muuttuva, haluna jostain muusta. Tällaisen ”halun metonymisen liukumisen” eli ”halun aina johonkin muuhun” voi pysäyttää vain objekti *a*, edellä

---

<sup>30</sup> Tästä eteenpäin tässä työssä muodossa *objekti a* tai pelkkä *a*. Alun perin sana ”pieni” perustuu siihen, että Lacan esitti ajatuksensa seminaareissaan puheen välityksellä, jolloin kuulija ei voi erottaa ilman tarkennusta kirjaimen ulkoasua.



mainitun ainutlaatuisuuden löytäminen.<sup>31</sup> (Emt., 159–160.) Tämän tutkimuksen tarkoituksessa objekti *a* samaistuu myöhemmin käsitteeseen *agalma*<sup>32</sup>. Brucknerin (2012) mukaan juuri tässä mielessä on mahdollista haluta ilman rakkautta tai rakastaa ilman halua, vaikka ne usein sekoitetaan merkityksellisesti keskenään. Hänen mukaansa sen sijaan todellinen tragedia on näiden molempien, uusiutuvan voiman ja toistamisen mahdollisuuden menettäminen, elämään väsyminen. (Emt., 178.)

Lacanin vuosina 1960–1961 pitämän seminaarin kokoavan teoksen *Le transfert* (1991)<sup>33</sup> englanninkielisessä käännöksessä *Transference* (2017, 34; oma suomennokseni) hän on tehnyt jo varsin tunnetun muotoilun, jonka mukaan ”rakkaus on sen antamista, mitä sinulla ei ole”. Lacanin analyysin lähtökohtana on antiikin kreikkalaisille tyypillisen käsityksen mukainen rakastajan (*erastés*) ja rakastetun (*éromenon*) muodostama polaarinen suhde. Yksinkertaisemmillaan kyse on siitä, että rakastaja käsitetään haluavaksi subjektiksi ja rakastettu on se, kenellä voidaan katsoa olevan jotain haluttavaa. (Emt., 34.) Tätä rakkaussuhdetta luonnehtii tietämättömyys tai tiedon *puute*: Rakastajaa määrittää se, mitä häneltä puuttuu ja samalla hän ei tiedä, mitä se on – se on tiedostamatonta. Rakastettu ei myöskään tiedä, mitä sellaista hänellä on, mikä tekee hänestä toisen silmissä halutun. Se mitä rakkaussuhteessa annetaan, on tämä puute, oman puutteellisuuden myöntäminen. Vain rakkaussuhteessa tulee olevalle se, mikä oli sitä ennen vain mahdollista. Ei ole kuitenkaan mitään rakenteellista ja näin ollen välttämätöntä syytä, mikä johtaisi näin käsitettynä käsitteiden rakastaja ja rakastettu vastaamaan toisiaan. Se mitä yhdeltä puuttuu ei ole se, mitä toisella on piilotettuna, mikä johtaa rakkauden eripurään. Tämä asetelma on Lacanin ajattelussa rakkauden käsittämisen ongelma, jonka ymmärtämistä ei kuitenkaan vaadita ollakseen rakastunut. (Emt., 39–40.) Tulkitsen Lacanin tarkoittavan ”rakkauden eripuralla” sitä, että toiseen rakastuminen ei tarkoita täydellistä myyttistä yhteenliittymistä, vaan rakastuneet lopulta ja väistämättä löytävät toisistaan myös puolia, jotka johtavat erimielisyyksiin.

Finkin (2016) mukaan edellä kuvattu lacanilainen *puute* (engl. *lack*) merkitsee meidän yksilöllisyyttämme ja erityisyyttämme suhteessa toisiin. Myöntämällä toiselle, että minulta puuttuu jotain, on avautumista toisen olemassaololle. Rakastaminen on puutteen antamista, toiveena vastarakkaus. Puheessa annamme partikulaarille toiselle sen, mitä meillä ei ole, samalla kaivaten vastakaikua sanoillemme. Lopulta antamalla puheellemme puutetta korreloivan myöntämisen merkityksen kaikki puhe voi-

<sup>31</sup> Tässä alaluvussa alustavasti esitetyt käsitteet metonymia, objekti *a* ja *agalma* selitetään tarkemmin niiden syvällisemmissä käsittelyluvuissa 4.3 sekä 4.4.

<sup>32</sup> Muinaiskreikan sana, joka tarkoittaa koriste-esinettä, helyä tai jalokiveä ts. *agalma* (monikko *agalmata*) merkityksessä kunnioitettava muistomerkki tai patsas. Fink (2016, 193–194) huomauttaa, että myöhemmin Lacanin ajattelussa *objekti a* saa hienovaraisempia muotoiluja, mutta se samaistuu ”Asiaan” Lacanin seminaarissa VII ja *agalmaan* seminaarissa VIII.

<sup>33</sup> Teoksen koko nimi *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII, Le transfert, 1960–1961*.

daan tulkita vaatimukseksi rakkaudesta. Kaikki puhe suuntautuu puutteen sanelemana toiselle, jolta kaipaamme vastausta. Annamme puuttemme toiselle rakkauden-tunnustuksessa ”Minä rakastan sinua”. Toisin sanoen tämä tarkoittaa, että minulta puuttuu jotain, johon sinä olet intiimisti suhteessa. Finkin sanoin: ”On helppoa antaa se, mitä sinulla on – jokainen voi tehdä niin. Sen antaminen mitä sinulla ei ole on paljon merkityksellisempää.” (Emt., 36–40; *oma suomennokseni*.)

Fink (2016) vie Lacanin asetelman vielä pidemmälle ehdottamalla, että ehkä tahdomme tulla rakastetuiksi juuri omassa erityisyydessämme jonakin, jota toisilla ehdokkailla ei ole. Jos rakkaus on alistainen vertailulle esimerkiksi kumppanin valinnassa tai sen myötä mahdollistuvan mustasukkaisuuden tunteissa, niin haluamme kokea olevamme erityisiä toiselle ja saada näin varmuutta suhteen laadusta. Psykoanalyttisesti muotoiltuna tämä oma erityisyys tai ”minä” rakentuu erityisesti tiedostamattoman, oireiden sekä perustavan fantasian ympärille, mikä määrittää olemistani suhteessa muihin. Nämä tekijät määrittävät oleellisesti minuutta, mutta eivät ole aina erityisen toivottuja tai edes tiedostettuja piirteitä minussa, vaan jopa ongelmallisina piirteinä pidettyjä ominaisuuksia minussa. Fink päättää tämän ajatuksen siihen, että näin käsitettynä *emme rakasta toista yleisen sanaparin mukaan tämän vioista huolimatta, vaan juuri niiden takia [korostus omani]*. (Emt., 40–41.) Nämä piirteet ovat yleensä myös hyvin piilotettuja eli vaikeasti havaittavia ja eriteltäviä ominaisuuksia minussa, minkä vuoksi sekä rakastuneen subjektin kokemuksen että rakastumisen kohteen kuvaaminen tuntuisivat tämän ajatuksen perusteella olevan hankalia.

Tämä pääluku selvensi eri tavoin minän ja toisen välisen suhteen muodostumista rakastumisen kokemuksen pohjana. Siirryn lopuksi analysoimaan edellä esitetyn pohjalta käsitetyn rakastuneen kokemuksen ja sen kielellisen kuvailemisen mahdollisuuksia.

## 4 RAKASTUMISEN KIELI

Rakastuneen kieli sulkeutuu siihen mistä se avautuikin: hullaantumiseen. (Barthes 2010, 102.)

Siirryn tässä luvussa analysoimaan rakastumisen kokemuksen kielellisen kuvailemisen mahdollisuuksia. Mitkä ovat kielellisen ilmaisun rajat suhteessa rakastumisen kokemukseen ja mitä merkitystä havaituilla rajoilla on toisaalta tuolle kokemukselle? Rakastuneen kieli tavoittelee epätoivoisesti rakkauden kokemuksen totaalista haltuun ottamista mutta epäonnistuu siinä, sillä jotain tuntuu jäävän aina kielellisen kuvailemisen saavuttamattomiin. Barthesin edellisen lainauksen mukaan rakastumisen kokemus kirvoittaa kielen, mutta saman kokemuksen hiipuminen vastaavasti hiljentää subjektin kaipuun ilmaista itseään rakastuneen kielellä. Toisaalta Barthes tuntuu ehdottavan, että vain rakastunut kykenee tulkitsemaan rakastumisen kokemuksen motivoimaa kieltä, joka kumpuaa jo edellä luvussa 3.3 tekemäni järjen ja tunteen vastakkaisuuden erottelusta.

Vahva vaikuttaja ja ensisijainen lähde tämän luvun teemalle on Barthesin rakastuneen kieltä käsittelevän teoksen *Fragments d'un discours amoureux* (1977) suomennos *Rakastuneen kielellä* (2010). Esitän vielä myös joitain huomioita Alberonin tekstistä koskien rakastumisen kokemusta ja sen suhdetta kieleen. Tämän lisäksi tarkennan edelleen Lacanin käsityksiä rakastumisesta hänen tulkinnassaan *Pidot*-dialogista. Jo aikaisemmin tässä tutkimuksessa esitettyjen näkemysten pohjalta voidaan nyt ajatella, että rakastuminen hullaantumisen kokemuksena sisältää vahvan mielikuvan toisesta, jota pyritään kielellisesti kuvailemaan. Rakastunut haluaisi samalla myös varmuuden toisen rakkaudesta itseään kohtaan, mikä kohtaa samat haasteet rakastuneen kokemuksen kuvailemisessa. Tässä tapahtuu siis siirtymä yksinomaan kuvitellusta todellisuudesta intersubjektiiviseen, kielellisesti jaettuun todellisuuteen, jotka eivät täysin vastaa toisiaan.

Selvitän tässä luvussa aikaisemman pohjalta sitä, millainen on rakastuneen kokemuksen ja sen kielellisen kuvailemisen suhde. Myötäillen rakastuneen kokemuksen esittämisessä Barthesin muotoiluja rakastuneen perspektiivistä (persoonallinen *minä*), sillä se on eksplisiittisesti myös hänen esityksensä metodinen valinta.<sup>34</sup> Esitän siirtymän rakastuneen kokemuksesta sen kielelliseen kuvailemiseen tapahtuvan lacanilaisen käsityksen nojalla siirtymänä halun metonymian liikkeestä halun kohteen metaforiseen kuvailemiseen. Lopuksi syvennän käsitystä metaforisen kielen luonteesta rakastumisen kuvaamisessa Julia Kristevan ajattelun avulla.

#### 4.1 Jotain jää aina sanomatta – mitä ei voi sanoin kuvailla?

Rakastuminen merkitsee Alberonin (1984, 45) mukaan arjesta erilaista ajattelutapaa, erilaista *kielijärjestelmää*. Alberonin käsitys rakastumisen erilaisesta kielijärjestelmästä havainnollistuu tavassa, jolla hän pyrkii kuvailemaan eroksen ilmiötä runouden kielellä sekä rakastuneiden erityisen vahvaa tarvetta kielellistää rakastumisen kokemukseensa toisilleen. Alberonin ilmaisu ”erilainen kielijärjestelmä” tuntuisi tarkoittavan kuitenkin vain sitä, että kielellisen kuvailemisen mahdollisuus sen ongelmista huolimatta on silti siis olemassa edellä mainittua tarkoitusta varten. Selvitän tässä alaluvussa, kuinka Alberonin kuvauksen lisäksi erityisesti Barthes pyrkii lähestymään rakastuneen kieltä.

Alberoni (1984, 125) esittää, että kulttuurisivilisaatio on rakentunut erilaisten syntyvaiheen eli rakastumisen kategorioiden varaan ja tarjoaa ne mallit, joita on käytettävä tulkittaessa elämyksiä, jolloin muun ilmaisuun *ei ole sanoja*. Hänen (emt., 129) mukaansa ”[k]un kieltä ei ole, kellä ei ole mahdollisuutta ajatella sitä mitä tuntee, pohtia sitä, puhua tunteistaan, kommunikoida toisten kanssa”. Kielelliset kategoriat vääristävät kokemusta, jonka kuvailemiseen ne tähtäävät. Alberoni antaa esimerkin, jonka mukaan psykoanalyttinen diskurssi painottaa seksuaalisuutta ja tulkitsee kaikki kokemukset seksuaalisuuden ilmentymiksi, ja tällaisena sen käyttämä kieli tukahduttaa rakkaudesta puhumisen mahdollisuuden. Viime vuosisadan romanttisen rakkauden kieli toimi Alberonin kuvauksessa päinvastaisesti tukahduttaen seksuaalisuuden muiden eroksen muotojen sijaan. (Emt., 130.) Tulkitsen Alberonin muotoileman haasteen piilevän ainakin osittain siinä, kuinka on mahdollista ylittää ennalta asetetut kategoriset ilmaukset rakastumisen yksilöllisen kokemuksen kuvaamiseksi.

---

<sup>34</sup> Barthes (2010, 19) kuvaa hankettaan: ”[R]akastunutta ei tule palauttaa oirehtivaksi subjektiksi, vaan on tuotava kuuluviin se mikä hänen äänessään on epäajanmukaista, toisin sanoen parantumatonta. Siksi olen valinnut ’dramaattisen’ metodin, joka jättää esimerkit sikseen ja perustuu yksinomaan ensimmäisen asteen kielen toimintaan (metakieltä ei käytetä).”

Myös Barthes esittää epäilynsä koskien rakastumisen modernia diskurssia. *Pidot-dialogissa* pieni seurapiiri omistaa keskustelunsa Erokselle, Barthesin (2010) mukaan yleensä vaietun Rakkauden ylistämiselle politiikan sijaan, Halusta Tarpeen sijaan [*alkuperäinen muotoilu*]. Hänen mukaansa Platonin dialogin keskustelijoille Eros on *järjestelmä*, jota ei ole nykyään enää löydettävissä. Nykypäivän järjestelmät eivät puhu rakkauden kieltä, eivät vastaa ja puhuttele rakastunutta, ellei sitten kääntääkseen hänet pois rakkaudesta. Esimerkiksi kristillinen diskurssi kehottaa häntä tukahduttamaan ja ylevöittämään rakkautensa. Psykoanalyttinen diskurssi kyllä kuvaa rakkautta, mutta velvoittaa hänet suremaan imaginaaristaan. Marxilainen diskurssi puolestaan ei sano yhtään mitään. Näiden tekemiensä huomioiden perusteella Barthes ajattelee, että totuus rakkaudesta jää kaikkien näiden kielijärjestelmien ulkopuolelle.<sup>35</sup> (Emt., 294.) Tulkitsen totuuden viittaavan tässä kohtaa totuuteen subjektin yksilöllisestä halusta toista kohtaan, puheeseen rakastumisen totuudesta. Barthesin ajattelussa subjekti jää kovin yksin, jos se ei saa vastakaikua kokemukselleen edellä mainittujen vallitsevien yhteiskunnallisten diskurssien kielijärjestelmistä.

Stendhal (1949, 85) jakoi jo edellisiä ajattelijoita aikaisemmin tuon saman skeptismin koskien kielen ilmaisuvoimaa yleensä rakastuneen kokemuksen kuvailemiseksi:

Olen antanut hyvin köyhän kuvan todellisesta rakkaudesta, rakkaudesta, joka valtaa koko sielun täyttäen sen milloin mitä onnellisimmilla, milloin epätoivoisilla, mutta aina *ylevillä kuvilla* ja joka tekee sen täysin tunteettomaksi kaikelle muulle maailmassa. *En tiedä miten ilmaisisin sen, minkä ymmärrän niin hyvin*. Lahjakkuuden puute ei ole milloinkaan tuntunut minusta näin piinalliselta. Kuinka osaisi tehdä selväksi eleitten ja tunteiden koruttomuuden, syvän vakavuuden, katseen, joka niin osuvasti ja niin rehellisesti kuvastaa tunteen viuhduksia ja ennen kaikkea, toistan vielä, tuon sanoin kuvaamattoman välinpitämättömyyden kaikkea kohtaan, mikä ei liity rakastettuun? Ei tai kyllä saa rakastavan ihmisen lausumana *sellaisen painokkuuden*, jota muuten ei tapaa missään ja jota ei tuon ihmisen sanoissakaan tapaisi muina aikoina [*korostukset omiani*].

Stendhalin epäily koskee vahvasti kielen mahdollisuuksia kuvailla rakastumisen kokemusta, mutta hän tunnistaa samalla tekojen takaa mahdollisesti paljastuvan ilmaisuvoiman.<sup>36</sup> Barthesin (2010, 50) mukaan rakastuneen haltioituminen on tapahtunut ennen diskurssia ja tietoisuuden takana, jonka ”tapahtuman lausuminen on rakastuneen diskurssia”. Lausuminen pyrkii kuitenkin tavoittamaan jotain ajan ja välit-

<sup>35</sup> Vastaavasti osittain samojen kategorioiden eli tässä yhteydessä kielijärjestelmien mukaisesti Alberonin (1984, 140) mukaan ”[m]eitä houkuttaa aina maailman aamun jumalallinen aika, joka on uskonnollisissa myyteissä sijoitettu menneisyyteen, marxilaisuudessa tulevaisuuteen ja rakastumisessa nykyhetkeen”.

<sup>36</sup> Vaikka esimerkiksi Stendhal viittaa tässä lainauksessa vain ”rakastavan ihmisen” kokemukseen ja rakkauteen, niin hänen kuvailemansa kokemus näyttää kytkeytyvän vahvasti rakastumiseen ainakin tämän tutkimuksen perusteella käsitettynä hullaantumisen kokemuksena. Toisaalta tulkitsemisen lainauksessa esitetyn puheen myös vahvistavan esittämäni kantaa, jonka mukaan rakkauden ja rakastumisen kokemukset ovat sekoittuneet ja ainakin jossain määrin vaikeasti erotettavissa toisistaan.

tömän ymmärryksen tuolta puolen, jotain mikä ei ole ainakaan yksinkertaisesti sanoitettavissa. Kieli ja kokemus eivät Barthesin (emt., 122) näkemyksessä vastaa toisiaan, sillä "[r]akkaus on toki samalla puolella kieleni kanssa - - mutta se ei voi *asettua asumaan* kirjoitukseeni". Ei ole sama asia havainnoida omaa kokemusta kuin tulkita kirjoituksesta/puheesta se, mihin siinä käytetyt käsitteet viittaavat ja mitä merkityksiä kantavat mukanaan. Barthes (emt., 123) kutsuu tätä ilmaisevuuden harhaluuloksi, vääräksi käsitykseksi kielen vaikutuksista, minkä mukaan esimerkiksi sana "kärsimys" ei ilmaise minkäänlaista reaalista kärsimystä, vaan edustaa parhaimmillaankin vain kielen imaginaarista utopiaa.

Näkemystä kielen ja kokemuksen vastaamattomuudesta voisi kuvailla myös rakastumisen kokemuksesta edelleen kehittämälläni muotoilulla, jonka mukaan rakkaus on toiveen suhde todellisuuteen<sup>37</sup>. Tämän perustan löydän jo ainakin Kierkegaardin (1996, 62) ajatuksista:

Miten köyhä onkaan kieli verrattuna siihen mitäänsanomattomaan, mutta kuitenkin niin merkitsevään äänten yhteisointiin taistelussa tai pidoissa, jota edes teatteriesitys ei voi kuvata ja jolle kielessä on vain pari sanaa! Mutta kuinka rikas onkaan kieli toiveen palveluksessa verrattuna siihen, millainen se on todellisuutta kuvattaessaan.

Kierkegaardin lainauksessa korostuu nähdäkseni kielen ilmaisuvoiman motivaatio suhteessa ilmennettävään kokemukseen. Rakastunut ilmaisee itseään myyttisen toiveen kielellä, jossa todellisuus värityy erityisen vahvasti rakastuneen kokemuksen kautta. Toiveet perustuvat rakastuneen fantasiaan toisesta, joka ensin määrittyy vahvasti hänen ennakkokäsitystensä perusteella, mutta ajan myötä jaettu todellisuus ja vuorovaikutussuhde kykenee korvaamaan fantasian virhetulkintoja toisesta, kuten tämän tutkimuksen aiemmissa luvuissa on esitetty. Oman tulkintani mukaan myöskään edellä esitetyn "toiveen" ja "todellisuuden" rajat eivät ole selkeät vaan keskenään sekoittuneet, mutta tästä huolimatta voidaan huomata, että rakastuneen kieli operoi vahvemmin fantasian/toiveen välityksellä, ja ei-rakastuneen todellisuus näyttyy kielellisesti selvärajaisemmalta.

Rakastunut pyrkii Barthesin (2010, 100) mukaan tiivistämään jäännöksettä rakautensa (kohteen) yhteen sanaan: jumalainen! Tällä rakastunut pyrkii viittaamaan siihen kokonaisuuteen, jollaisena toisen täydellisyys rakastumisessa koetaan. Nähdäkseni rakastuneen käyttämä ilmaisu "jumalainen" pyrkii viittaamaan totaalisesti kuitenkin vain toisen positiivisina koettuihin ominaisuuksiin, eikä esimerkiksi käsitykseen kaiken sisältävästä yliluonnollisesta. Ei täydellinen hyvä ja paha, vaan ainoastaan täydellinen hyvä suhteessa haluni erityisyyteen. Barthesin (emt., 100) mukaan käsite *jumalainen* ei kuitenkaan onnistu tyydyttävästi osoittamaan toisessa mitään

---

<sup>37</sup> Muotoilu on omani, mutta se on motivoitunut samannimisestä, tässä tutkimuksessa viitatussa artikkelikokoelmasta *Rakkaus, toive, todellisuus: psykoanalyttisiä tutkielmia* (Roos, Manninen & Välimäki 2001).

ominaisuuksia, vaan se sanoo sen, mitä kokonaisuudesta puuttuu: ”se haluaa osoittaa toisesta paikan johon haluni *erityisesti* kiinnittyy, mutta tuo paikka ei ole osoitettavissa; en saa koskaan tietää siitä mitään - - en onnistu tuottamaan muuta kuin tyhjän sanan.”

Kysymykseen ”Miksi haluan juuri Häntä?” en saa Barthesin (2010, 101) mukaan koskaan tietää ratkaisua. Barthes kysyy tämän kysymyksen nähdäkseni siksi, että vaikka subjekti olisi täysin varma omasta rakastumisen kokemuksesta toista kohtaan, hän ei kuitenkaan välttämättä voi ymmärtää niitä syitä, miksi rakastaa juuri toista. Rakastunut tyytyy vain toteamaan, että näin se on. Barthes (emt., 101) jatkaa: ”Mitä selvemmin koen haluni erityisyyden, sen vaikeampi minun on kuitenkin nimetä sitä; täsmällistä maalia vastaa häilyvä nimi; oikeaan osuva halu voi tuottaa vain harhaan osuvan lausuman.” Vaikka ajattelemme yleensä halun olevan oma haluni, niin täytyisikö se kuitenkin käsittää olevan lähtöisin toisesta tai toisen kanssa muodostetusta suhteesta, jolloin sitä ei olekaan aivan ongelmattomasti havainnoida suoraan omassa kokemuksessa? Kuinka kuvailla halua, jonka syy on enemmän kuin minä itse? Palaan tähän kysymykseen alaluvussa 4.3.

Reeve (2007, 13) selventää edellistä kysymystä ajatuksella, jonka mukaan emme voi antaa listaa määrällisistä ominaisuuksista miksi rakastamme samasta syystä, kuin emme voi korvata *Hamletia* tiivistelmällä. Molemmat tapaukset vastustavat täsmällisiä kiertoilmauksia. Ilmaiseimme rakastumisen kokemustamme yleensä rakkaudentunnustuksella, joka jättää tuon kokemuksen kuvaamisen edelleen kuitenkin mielikuvituksen varaan.

## 4.2 Rakkaudentunnustus: minä rakastan sinua - rakastatko sinä minua?

Rakastuneen kieli nousee Barthesin (2010, 63) mukaan sellaisesta kokemuksesta, joka ”käsitetään, vahvistetaan ja eletään ikuisuuden näkökulmasta”. Toisin sanoen rakastuneen nykyisyys - jossa ei haikailla kadotetun menneisyyden perään eikä suunnitella tulevaa vallankumousta - on itsessään sekä kokemuksellisesti intensiivinen että vallankumouksellinen. Barthesin (emt., 97) kuvauksessa ”[j]okainen kohtaaminen rakastetun kanssa on rakastuneelle subjektille juhlaa”. Juhlat huipentuvat siihen hetkeen, kun kuulen toiselta ensimmäisen kerran tunnustuksen hänen rakkaudestaan minua kohtaan. Mutta kuinka toisen/toiselta saama rakkaudentunnustus täytyy tulkita? Seuraavaksi selvitän rakkaudentunnustuksen merkitystä sekä sen tulkinnallisia haasteita enimmäkseen Barthesin ajattelun nojalla.

Brucknerin (2012) mukaan rakkauden kieli on lainattua, me vaikutamme siihen ja se edeltää meitä. Olemme aina kuulleet puhuttavan rakkaudesta ja sen kauniista

lupauksista, me olemme pyhittäneet ja harjoitelleet sen mekanismit ennen kuin olemme kokeneet sen. Lause "Minä rakastan sinua!" on samanaikaisesti sekä intiimein ja anonymiä tunnus. Tunnistamme ainakin rakastumisen sosiaaliset mekanismit rakastumiseksi osittain siksi, että ne ovat kopioituja muilta. (Emt., 58.) Bruckner korostaa nähdäkseni rakastumisen jännitteistä luonnetta yksityisen ja yleisen välillä: rakastuminen on henkilökohtainen intiimi kokemus, mutta tunnustaessamme rakkautemme toiselle toistamme vain sen, mitä muut ovat sanoneet äärettömiä kertoja toisilleen ennen meitä. Anonymi on kuka tahansa, mutta rakastuminen ei koske ketä tahansa. Näin esimerkiksi rakkaudentunnustus "kopioituna" ilmaisuna ei pysty täysin tavoittamaan ainutlaatuisuutta kokemuksessamme. Bruckner kykenee kyllä vastamaan siihen, kuinka käyttämämme kieli liittyy meidät menneeseen ja jo tunnettuun rakkauden perinteeseen, mutta edelleen voimme esittää epävarmuutemme koskien sitä, kuinka rakastumisen kokemus vastaa sen kielellisiä edustuksia.

Ensimmäisen rakkaudentunnustuksen jälkeen sitä seuraavat "minä rakastan sinua" -ilmaukset menettävät Barthesin (2010, 167) mukaan merkityksensä, sillä ne toistavat vain vanhan viestin. Tulkitsen asiaa niin, että viesti vanhenee sekä ajallisena jo tunnetun toistamisena (joskin hetkellisesti totuudesta muistuttavana, mutta ei koskaan yhtä mullistavana kuin aikaisemmin) sekä aina merkitykseltään jo sekoittuneena. Lauseen "Minä rakastan sinua!" universaali rakenne (tämä on se äärimmäinen rakenne, kuinka rakkauden kokemus ilmaistaan!) riisuu sen partikulaarin sisällön, jolloin jäljelle jää vain tyhjä performatiivinen lausahdus. Samalla kun me kaikki tiedämme, mitä tuo lause tarkoittaa universaalissa mielessä niin juuri siksi emme tiedä, mitä se erityisesti meille ja meidän rakkaussuhteessamme tarkoittaa partikulaarissa mielessä (miltä rakkaus minusta tuntuu?). Vai onko sittenkin tämän universalisuuden ensisijainen vaara siinä, että kuvittelemme toisen tarkoittavan sillä jotain, mitä olemme vain oppineet sen täytyvän yleensä tarkoittaa? Ongelma ei tässä jälkimmäisessä tapauksessa olisikaan siinä, että emme kykene käsittämään sitä kokemusta, johon toinen viittaa rakkaudentunnustuksella vaan siinä, että täytämme tuon tunnustuksen sisällön asioilla, mitä erehdyksellisesti kuvittelemme sen tarkoittavan.

Kyseessä on nähdäkseni sama kaksinainen rakenne kuin rakkauskirjeellä: Barthesin (2010, 113) mukaan "[s]e on yhtä aikaa tyhjä (koodattu) ja ilmaisuvoimainen (ladattu halun merkitsemisen tarpeella). Kirje sisältää yhden ainoan tiedon: minä ajattelen Teitä." Merkitykseltään kirje/tunnustus on tyhjä sikäli, kuin se kykenee vain toistamaan ulkoa opittua kielellistä kaavaa viestin välittämiseksi. Merkitykseltään ilmaisuvoimainen se on sikäli, kuin se ilmaisee halun eli alkuperäisen motiivin puheaktin aikaansaamiseksi. Siksi myös fantasioimme empiirisesti mahdottomasta, rakkauden yhtäaikaista tunnustamisesta, joka paljastaa niin-minäkin-sinua-vastauksen vaillinaisuuden: se vaikuttaa ajallisesti olevan riippuvainen minä-rakastan-sinua -



tunnustuksesta (emt., 171). Minä-rakastan-sinua osoittaa varmemmin sen motivoiman halun, koska sitä ei voi tulkita vastaukseksi toisen esittämään vaatimukseen, vaan on itse tuo vaatimus vastauksesta.

Barthes (2010) jatkaa: Jos ilmausta *minä-rakastan-sinua* ei tulkita vain toistuvana oireena, niin se voidaan käsittää aktiivisena tekona, puheena, joka kaipaa vastausta. Vastaukseksi ei riitä *niin minäkin sinua*; minä-rakastan-sinua vaatii yhtä täydellisen rakkauden artikulaation vastaukseksi: *niin-minäkin-rakastan-sinua* [alkuperäiset muotoilut]. (Emt., 172–173.) Jos/kun heittäydymme rakkauden kaavoihin, niin rakkauden kokemusta vastaavan kielellisen tunnustuksen vaatimuksena on yhtä täydellinen kielellisen vastauksen ilmaus. Ilmaus ”Minä-rakastan-sinua” pyrkii Barthesin (emt., 175) mukaan välttämään tulkinnallisuuden epävarmuuden, sillä kielellä pyritään takaamaan totuus, joka täytyisi muuten todistaa sitä ilmentävillä eleillä. Badioun (2012b, 85) mukaan tulkintaa ei ehkä kuitenkaan voi jäännöksettä koskaan poistaa, sillä samalla kun rakkaudentunnustus osoitetaan edessä olevalle toiselle, niin se ei kuitenkaan tyhjene tuohon materiaaliseen läsnäoloon, vaan ”minä rakastan” on samanaikaisesti jotain absoluuttisesti tuonpuoleista ja sisäistä. Ehkä tämä täytyy itsessään tulkita Penneyn (2012, 13) ajatuksiin nojaten yrityksenä ajatella tapahtumaa, joka ei esiinny kirjaimen tasolla diskurssissa, vaan mikä voidaan tunnistaa vain sen aiheuttamista seurauksista sosiaalisessa todellisuudessa.

Brucknerin (2012) mukaan ilmaisu ”Rakastan-sinua-aina” tai ”Minä-tulen-aina-rakastamaan-sinua” (engl. alkup. *I will always love you*) pyrkii ylittämään tavanomaisen käsityksen ajasta lupauksena mahdottomasta, sillä enhän voi hallita tunteitteni muutoksia. Tuo *aina* pyrkii kuitenkin lupaamaan toiselle rakastumisen hetkellistä kokemusta enemmän, mutta altistaa kokemuksen samalla toisen armoille vastavuoroisuudessaan. Haluan vangita toisen ikuiseen hetkeen kokemuksessa, mutta samalla tulen itse vangituksi, epävarmaksi toisen rakastumisen ikuisuuden mahdollisuudesta. Rakkauden kauneinkin tunnustus vaatii ikuista toistamista kokemuksen toisesta juurruttamiseksi hetkellisesti. (Emt., 60–61.) Jo Alberonin ajattelussa huomasimme (ks. luku 2.4) kuinka rakkaudentunnustus on lupaus tulevasta, sen symbolinen ele nykyisyydessä. Jos lupaus ikuisesta rakkaudesta ei nojaa vain rakastumisen tunteen pysyvyyteen vaan järjen alaiseen sitoutumiseen toiseen, niin tämä lupaus voidaan pitää. Brucknerin ajattelussa korostuu molempien rakastuneiden subjektien epävarmuus tulevasta, sillä rakastunut ei voi olla varma omasta rakastumisen kokemuksen ikuisuudesta ja vielä vähemmän toisen kokemuksesta, johon hänellä ei ole alunperinkään suoraa pääsyä, minkä vuoksi sitä epäillään kaksin verroin.

Rakastuneen kokemuksen symboloiminen on Barthesin (2010, 159) mukaan aina epävarmaa: ”Yrittipä rakastunut todistaa rakkautensa tai saada selville rakastaako toinen häntä, hänellä ei ole käytössään yhtään varmaa merkkijärjestelmää.” Mitä merkkejä etsin, mistä yritän saada varmuutta? Pelkkä rakkaudentunnustus ei riitä tuota

varmuutta takaamaan, sillä etsin tuon tunnustuksen motivoiman halun alkuperää. "Rakastetaanko minua, eikö minua enää rakasteta, rakastetaanko vielä? *Minkä arvoisen minä olen?*" (Emt., 159.) Subjekti ei löydä vastausta tähän kysymykseen omasta kokemuksestaan, vaan kokemus "meistä" rakentuu vahvasti aina "toisen" varaan, jolloin kumpikaan osapuoli ei tiedä varmaa totuutta. Barthes (2010, 160) jatkaa:

Se joka haluaa totuutta saa vastaukseksi vain eläviä, voimakkaita kuvia, jotka kuitenkin muuttuvat monimielisiksi ja häilyviksi heti kun hän yrittää muuttaa ne merkeiksi. - - Paradoksaalista kyllä, tässä ei voi kuin turvautua paremman puutteessa kielen kaikkivoipaisuuteen: koska kielen takeena ei ole mitään, päätän pitää kieltä ainoana ja viimeisenä takeena: *tästä lähin en enää usko tulkintaan.*

Tulkitsen Barthesin tarkoittavan, että rakastuneen täytyy lopulta siirtyä kielellisten ilmausten epäilystä niiden performatiivisen merkityksen luottamiseen, sillä vaikka toinen voi aina olla petollinen puheessaan, niin miksi epäilisin häntä? Hän on kuitenkin valinnut pyrkimykseen vakuuttaa minut hänen rakkaudestaan. Barthes (2010) toteaa esimerkkinä tästä siirtymästä, että kaikkia sanoja voidaan pitää totuuden merkkeinä, joita ei epäillä: kaipaen toiselta (rakkauden) *tunnustusta*, sanallista kaavaa, jossa mitään ei jätetä vihjailun ja arvailun varaan. Ääneen sanottu on myös ainakin väliaikaisesti totta. (Emt., 161.)

Tulkitsen edellä esitettyä epäilyn ja luottamuksen välistä siirtymää myös toisen esimerkin kautta. William Shakespearen (1564–1616) kuuluisan näytelmän *Romeo and Juliet* (1597) suomennoksessa *Romeo ja Julia* (1997, 51–52) toisen näytöksen toisessa kohtauksessa Romeo haluaa sekä epätoivoisesti vakuuttaa Julian rakkaudestaan että tulla vakuuttuneeksi Julian tunteista Romeota itseään kohtaan:

Romeo: Siis minkä kautta vanhoisin [*rakkautta*]?

Julia: Ei minkään;

tai vanno, jos sen teet, kautt' armaan itses,

mun epäjumalani, jota palvon,

niin uskon sua.

--

Romeo: Vakuutta vaille jätätkö näin minut?

Julia: Tän' yönä mitä vakuutta sa kaipaat?

Romeo: Valasta vilpitön suo lemmenvala.

Julia: Sen annoin sulle, ennenkuin sit' anoit,

mut soisin että ois se antamatta.

Romeo: Takaisin tahtoisit sen? Miksi, armas?

Julia: Vain antaakseni uudestaan sen sulle.

Vaan moista toivonhan, mit' on jo mulla.

Niin rajaton mull' aulius kuin meri,

Niin syvä rakkaus, mit' enemmän

suon sinulle, sen enemmän on mulla:

on kumpikin vaill' äärtä.

Julia tunnistaa, että ei ole olemassa ehdotonta viitepistettä, josta käsin varmuutta rakkaudentunnustuksen laadusta voitaisiin ilmentää. Ainoa mahdollisuus Romeolle on tyytyä toimimaan itse vakuutena sellaisesta ylevyydestä, jonka Julia hänessä näkee. Julia viittaa tähän ”epäjumalanpalvontana”, jolla hän kuitenkin samalla tunnustaa Romeon aseman hänen kokemuksessaan, ”jumalaisena”<sup>38</sup> mutta (sosiaalisten perhesuhteiden takia) kiellettyinä halun kohteena. Tätä Romeo ei tunnista, vaan kaipaa varmaa tunnustusta Julian rakkauden kokemuksesta häntä kohtaan. Julia sen sijaan ei tässä kohden epäile tunteitaan, vaan toistaa jo todetun Romeolle samalla huomauttaen, että rakastetun ja rakastajan välisessä diskurssissa rakastaminen on ääretön mahdollisuus syventää myös omaa kokemustaan tässä suhteessa. Annettu rakkaudentunnustus kiinnittyy ajallisesti kokemukseen, mutta sen luoma vakuus ei kestä ikuisesti, vaan on altis aina uusiutuvalla epävarmuuden heräämiselle.

### 4.3 Toinen kuvailun ulottumattomissa: atopia ja agalma

Platonin (1919, 90) *Pidot*-dialogissa osallistujat ovat esittäneet ylistysrunoja Erokselle, rakkaudelle. Alkibiades keskeyttää illan kulun saapumalla paikalle. Hän (emt., 95–96) haluaa kuitenkin ylistää vielä Sokratesta ”totuuden takia”, sillä hänen mukaansa Sokrateen puhe saa kaikki hurmion ja lumon valtaan. Alkibiades (emt., 98–99) esittää, että kukaan kuulijoista ei tunne Sokratesta, sillä vain Alkibiades itse on nähnyt Sokrateen ”sisäiset aarteet” sekä niiden jumalallisuuden ja ihmeellisyyden. Näin ainakin Alkibiadeen *mielikuva* Sokrateesta on määrittynyt sen mukaan, mitä Alkibiades hänessä näkee ja mitä muut hänessä eivät kykene näkemään. Alkibiadeen puhe vaikuttaa rakastuneen kieleltä. Selvitänkin tässä alaluvussa lähinnä Lacanin ja Barthesin käyttämiä käsitteitä *atopia* sekä *agalma*, jotka esiintyvät alun perin Platonin dialogissa. Esitän

---

<sup>38</sup> Tämä on myös se kuvaus, jolla Barthesin mukaan rakastaja tiivistää rakkauden kohteensa yhteen sanaan (ks. luku 4.1).

näiden käsitteiden selventävän entisestään rakastune(id)en kokemusta kielen ilmaisuvoimasta. Tässä tapauksessa kyse on Alkibiadeen yksipuolisesta rakastumisen kokemuksesta suhteessa Sokrateehen.

Lacanin (2017, 136) mukaan Alkibiades siirtää juhlan aikana rakkaudesta käydyn keskustelun ulkoisesta kauneudesta sisäiseen kauneuteen. Sisäistä kauneutta kuvaa sana *agalma* (alkup. *ágalma*), jonka vain Alkibiades kykenee näkemään Sokrateessa. Määrittelin alustavasti alaluvussa 3.4 *agalman* (monikko *agalmata*<sup>39</sup>) käsitteen merkitsevän kirjaimellisessa mielessä arvokkaina pidettyjä esineitä, minkä käsityksen Lacan liittää *objekti a:n* käsitteeseen. Penneyn (2012, 82) mukaan Lacan tarkoittaa *agalma*lla kohteelle kuuluvaa tuntematonta ja ylimääräistä ("enemmän kuin minä") "objektia", jonka vain rakastaja näkee rakastetussaan. Koska tätä enigmaattista ylimäärää en voi sanoa kuvailla, niin en voi koskaan olla varma, että kumppanini rakastaa minua juuri "itseni vuoksi" (emt., 83). Toinen kokonaisuutena pitää sisällään nämä *agalmata*, jonka vuoksi hänet voidaan käsittää *a-tooppisena toisena*<sup>40</sup> eli oleellisesti paikantamattomana, josta ei voi puhua. Rakastumisen mysteeri ja samalla sen kokemuksen kielellisen kuvailemisen haaste näyttäytyy edellä esitetyn nojalla sen tiedon puutteena, mikä toisessa saa subjektin rakastumaan häneen.

Finkin (2016) tulkinnan mukaan Alkibiades rakastuneen silmin näkee Sokrateen täydellisenä, lacanilaisena objekti a:na<sup>41</sup>, joka samaistuu siis ainakin tässä yhteydessä käsitteeseen *agalmata*. Vain tällainen rakastumisessa muodostettu mielikuva toisesta voi pysäyttää "halun metonymisen siirtymisen"<sup>42</sup> ja kiinnittymisen paikalleen toiseen kohderakkautena. Toisen käsittäminen *agalmana* eli arvokkaana rakastuneen silmissä pystyy siis hillitsemään halun liukumisen "aina jotain muuta kohden" ja juurruttamaan rakastuneen kokemuksen paikalleen. Tällaisen halun kiinnittymisen mahdollisuuden toteaa Finkin mukaan kenties myös Alkibiades, sillä hän siirtyy ylistämään Sokratesta rakkautensa kohteena sen sijaan, että hän muiden pitojen puhujien tavoin olisi ylistänyt vain Erosta eli halua. (Emt., 159–160.) Halun metonymia tarkoittaa siis subjektin halun jatkuvaa liikettä, jossa halun kohde vaihtuu aina uusiutuvalla voi-

<sup>39</sup> Yksiköllinen *agalma* sekä monikollinen *agalmata* sekoittuvat lähdekirjallisuudessa toisiinsa (ks. esim. Fink 2016, 190). Monikkoa suosittaessa näyttäisi olevan ainakin mahdollista puhua sanan kirjaimellisessa mielessä *arvokkaista kohteista*, jotka typistyvät kuitenkin yhdeksi käsitykseksi toisesta objektina (a).

<sup>40</sup> Muinaiskreikan sana *a-topos* tarkoittaa ilman paikkaa, mahdoton luokitella, yllättää omaperäisyydellään.

<sup>41</sup> Esittelin tämän käsitteen alaluvussa 3.4. Tässä yhteydessä on hyvä tarkentaa, että pieni a ja iso A voidaan erottaa Lacanin algebrassa sellaisenaan viittaavan hänen teoriaansa kolmesta rekisteristä, missä pieni kirjain viittaa imaginaariseen ja iso kirjain symboliseen rekisteriin (ks. Lacan 1998, 83). Kolmas rekisteri on reaalin. Tiivistetysti ja yksinkertaistetusti voidaan sanoa, että imaginaarinen viittaa havaintoihin, symbolinen eroihin ja reaalin näiden ylimäärään.

<sup>42</sup> Metonymialla tarkoitetaan yleisesti jonkin sanan korvaamista toisella siihen olennaisesti liittyvällä ilmaisulla. Suomenkielisessä lacanilaisessa kirjallisuudessa puhutaan myös "halun metonymisestä liukumisesta", eli halun siirtymisestä kohteesta toiseen.

malla toisesta kohteesta toiseen; voimalla, jonka ehtymistä Bruckner piti edellä elämän todellisena tragediana (ks. luku 3.4). Toinen yksilöllisenä rakkauden kohteena kykenee vastaamaan aluksi subjektin halun liikkeeseen kohteesta toiseen, ei lopullisena halun kyltymättömän voiman sammuttajana, vaan rakastumisen herättäjänä ja kokemuksen juurruttajana yhteiseen suhteeseen (ks. luku 2).

Edellä esitetyn mukaisen halun metonymian vähintään hetkellinen pysähtyminen kohteensa vaikutuksesta on kuitenkin subjektille perustaltaan mysteeri. Rakastuneen on vaikea kuvailla rakastumisensa syitä, sillä hän ei välttämättä edes itse tiedä niitä. Tästä syystä toinen näyttäytyy rakastuneelle a-tooppiselta, yllättävältä sekä luokittelemattomalta toiselta. Barthesin (2010, 43) mukaan “[a]topos on toinen jota rakastan ja joka lumooa minut. En voi luokitella häntä, sillä hän on Ainutkertainen, erikoislaatuinen Kuva joka on ihmeellisellä tavalla tullut vastaamaan haluni erityisyyteen” [alkuperäinen muotoilu]. Luvussa 2 huomasimme, kuinka rakastuneen kokemuksessa toisen erilaisuus koetaan tässä edelleen jäsennettynä ainutlaatuisuutena, jota määrittää aluksi vahvasti mielikuva toisesta. Tällaisena se myös Barthesin ajattelussa vastustaa kuitenkin kuvailua, sillä rakastuneen kokemus koskee toista kokonaisuutena sekä yksilön suhdetta toiseen, jota on vaikea kielellisesti tiivistää kuvailemalla. Barthes (emt., 224) myös arvelee, että rakkauden atopia, ”joka vie sen kaikkien tutkielmien tavoittamattomiin” johtuu siitä, että se on aina ”*tiukasti puhuttelun määrittämää, jokatuta varten*”. Tulkitsen Barthesin sanat niin, että hänellä on mielessä yksilöllinen kokemus rakastumisesta, jolloin tästä nimenomaisesta suhteesta ei voi puhua yleisenä vaan partikulaarina kokemuksena. Rakastuneen diskurssi nousee tästä erityisestä kokemuksesta, jota ilman siitä ei tarvitsisi edes yrittää puhua.

Hanin (2017, 5, 15; oma suomennokseni) mukaan tällainen ”Toisen atopia on eroksen utopia”: en voi sanoin kuvailla Toista, sillä toiseus sijoittuu aina tulevaan ja ennakkoimattomaan horisonttiin (ks. luvut 3.1 & 3.3). Tulkitsen Hanin muotoilun merkitsevän rakastuneen subjektin kannalta sitä, että vaikka toinen olisi kielellisesti redusioimaton Toinen (atopia), niin rakastumisen kokemuksessa ilmenee toive rakastetun kuvailemisesta hänen tuossa kokemuksessa unelmoidussa merkityksessään (utopia). Käsitän Hanin viittaavan utopialla rakastuneen kokemukselliseen toiveeseen kyetä ilmaisemaan itsensä sellaisella varmuudella, joka ei jätä epäilylle varaa. Tämä toive saa rakastuneen etsimään tapoja kielestä kuvailla toista, vaikka toinen tuntuu samalla sanoin kuvailemattomalta (ks. seuraava luku 4.4). Barthesin (2010, 44) mukaan hän/toinen on rakkauden/rakastumisen häikäisemissä silmissäni *viaton*<sup>43</sup> eli täydellinen ja ainutlaatuinen, joten ”*hänestä ei voi puhua; kaikki attribuutit ovat vääriä, tuskallisia,*

---

<sup>43</sup> Lisäksi Barthes (2010, 44) ajattelee viattomuuden viittaavan toisen tietämättömyyteen hänen minulle antamastaan tuskasta, jonka yksipuolinen/vastaamaton rakastuminen aiheuttaa: hän on viaton, hän ei ole syyllinen/vastuussa sen aiheuttamisesta.

tökeröitä, tukalia; toinen on *määrittelemätön*". Tulkitsen Barthesin ajattelevan rakastuneen kokemuksesta, jossa toinen näyttäytyy minulle täydellisenä, vaikka en voisi erotella niitä ominaisuuksia, joiden perusteella toinen tuntuu täydelliseltä (ks. luku 4.1).

Edelleen Barthes (2010, 45) kuvailee, että "[*minä*] aavistan, ettei omaperäisyyden todellinen asuinsija ole toinen enkä minä vaan meidän suhteemme. On siis valloitettava suhteen omaperäisyys - - suhteessa vailla paikkaa, vailla *toposta*, vailla 'topiikkaa' - vailla diskurssia." Barthesin muotoilema siirtymä rakastetun kohteen kuvailemisesta rakastuneiden suhteen kuvailemiseen myötäilee nähdäkseni ainakin osittain Lacanin muotoilemaa halun metonymian pysähtymistä paikalleen. Tämä siirtymä voidaan käsittää samoin jo edellä esitetyllä tavalla siirtymänä pelkän halun kohteen ylistämisestä halun mahdollistaman suhteen ylistämiseen. Se, mikä rakastuneiden suhteessa perustuu aluksi eroksen voimalle haluna toista kohtaan tuottaa näin käsitettynä ylimäärään, rakastajan rakastetussa näkemän ainutlaatuisuuden. Rakastuneiden suhde mahdollistaa uuden luomisen: ei myyttinen yhteenliittymä kahden halun sopimisesta toistensa kanssa vaan jotain enemmän kuin me.

#### 4.4 Kokemus ja kieli: halun metonymiasta kielen metaforaan

Esitän tässä alaluvussa rakastuneen kieltä koskevan näkemyksen, joka tiivistää edellä esitetyn analyysin rakastuneen kokemuksesta ja esittää tämän kokemuksen motivoivan rakastuneen kielen metaforisen luonteen. Tarkennan edelleen Lacanin näkemyksiä ja täydennän niitä Kristevan ajatuksilla kielen luonteesta rakastuneen kokemuksen kuvaajana. Kristevan ajattelu tulee paremmin ymmärrettäväksi tutustumalla ensin hänen käsityksiinsä kielen asemasta melankolisen subjektin kokemuksessa, joka näyttäytyy polaarisena kokemuksena rakastuneen kokemukseen nähden.

Kristeva kirjoittaa teoksensa *Soleil noir, dépression et mélancolie* (1987) suomennoksessa *Musta Aurinko: masennus ja melankolia* (1999, 17): "Masentunut on jyrkkä ja synkkä ateisti." Hänen (emt., 17) mukaansa masentuneen ajattelussa melankolia näyttää selkeydeltä, jota vastoin "rakkauden hypnoosi" sitoo kokemuksen merkitykseen ja arvoihin. Kristeva (emt., 21-22) myöntää sekoittavansa omassa käsitteistössään masennuksen ja melankolian keskenään, mutta käsittää melankolian neuroottista masennusta intensiivisempänä tilana. Masennuksen ja melankolien rajat ovat kuitenkin epäselvät. Kristeva (emt., 26) jatkaa: "Masentunut on tunteilija, joka ei usko kieleen" [*korostus omani*]. Freudilaista viettiteoriaa seuraten Kristeva (emt., 33) ajattelee, että sekä Eros että Thanatos ilmenevät meille affektiivisesti tunteiden muodossa. Tällaisena Thanatosta edustava surullisuus määrittää *kaikkea* masentuneen käyttäytymistä ja merkkijärjestelmiä. Linaan Kristevan (emt., 34.) tarkan kuvauksen tästä vastakkainasettelusta hänen viittauksessaan kaunokirjalliseen luomistyöhön:

Kaunokirjallinen luominen on ruumiin ja merkkien seikkailu, joka kantaa todistusta affektista. Surullisuus kertoo eriytyemisestä ja symbolisen ulottuvuuden alusta; ilo kertoo voitosta, pääsystä siihen keinotekoisuuden ja symboleiden maailmaan, jonka yritän parhaani mukaan saada vastaamaan kokemuksiani todellisuudesta. Mutta kirjallinen tuote esittää todistuksensa materiaalisissa, joka ei ole mielialaa. Se transponoi affektin rytmeiksi, merkeiksi ja muodoiksi. 'Semioottinen' ja 'symbolinen' muuttuvat välitettäviksi jäljiksi tunnetodellisuudesta, joka on läsnä ja lukijan aistittavissa (pidän tästä kirjasta, koska se välittää minulle surua, ahdistusta tai iloa), vaikka se onkin hallittua, etäännytettyä ja alistettua.<sup>44</sup>

Tällä tavalla Kristeva (1999) käsittää kaunokirjallisuuden positiivisena luomisena luomisena, joka käsittääkseni niin sanotusti "tarttuu toimeen" ja pyrkii kuvaamaan todellisuutta yksilön epäilyksistä huolimatta. Kristeva yleistää kaiken esteettisen luomisen sekä uskonnollisen diskurssin imaginaarisen symboliikan esittävän semiologisesti "subjektin taistelun symbolista luhistumista vastaan". (Emt., 35.) Kristevan (emt., 49–50) mukaan masentuneen puhe on toistavaa ja yksitoikkoista, ja sille on ominaista liikkeiden, tunteiden ja ajattelun hidastuminen. Tällaista toimintaa tuntuisi luonnehtivan luovuuden puute, koska sitä ohjaa vain melankolisen kokemuksen sisäänpäin kääntynyt mieli, jonka on vaikea ajatella toisin. Psykoanalyysin tehtävä on kuitenkin Kristevan mukaan kielellistää vallitsevaa kokemusta ja näin vaikuttaa masentuneen kokemukseen sen ilmaisemisen kautta. Koska masentuneen yksilön symbolinen ilmaiseminen on heikentynyt, niin psykoanalyysin tavoitteena on palauttaa teho merkitsijän kiistävälle, imaginaarisen ja symbolisen ulottuvuuden "puhuvalla elimistölle". (Emt., 52–53.)

Masentunut epäilee kielen ilmaisuvoimaa, kuten myös oman ehdotukseni mukaan rakastunut tekee, mutta ainakin yksi toiminnallinen ero kielen mekanismeista näiden väliltä voidaan löytää Kristevan tekstistä. Masentuneen kieli motivoituu surullisuudesta Asian menetystä kohtaan, joka määrittää koko hänen olemistaan. Kristevan (1999, 25) mukaan Asia on reaalin sekä eroottisen keskus, joka vastustaa merkityksenmuodostusta, jota vastoin halun Kohde kykenee vangitsemaan mielihyvän metonymian. Lancia seuraten tulkitsemisen Asian ja sen reaalisuuden viittaavan subjektin vaikeasti tavoitettavaan halun alkuperään, joka kuitenkin ohjaa subjektin olemista ainutlaatuisena yksilönä. Sen lisäksi vain havaittavissa oleva Kohde kykenee lukitsemaan halun paikalleen eli toisin sanoen pysäyttämään sen metonymisen liukumisen. Halun alkuperä on reaalisessa, mutta se voi aktualisoitua vain kiinnittymällä tosiasiallisiin kohteisiin imaginaaris-symbolisessa todellisuudessa, eli havaintojen ja erojen todellisuudessa.

---

<sup>44</sup> Transpositiolla Kristeva (1999) tarkoittaa rekisteristä toiseen muuttumista, esimerkiksi siirtymistä reaalisesta symboliseen. Semioottisella hän viittaa siihen osaan merkityksenmuodostusta, "jossa ruumiilliset viestit järjestyvät tai purkautuvat kieleen". Symbolisella hän viittaa sen sijaan kielellisen merkityksenmuodostuksen toimintalogiikan määrätymisperusteisiin. (Emt., 299–300.)

Toisin sanoen masentuneen surutyö on vielä kesken. Tätä vastoin voidaan ajatella, että rakastuneen kieli motivoituu ilosta Asiaa kohtaan, toisin sanoen ei-masentuneen subjektin konstituutiolle väistämättömän Asian surutyön läpikäymisestä. Tämä mahdollistaa luovan asenteen eli välttämättömän uskon ja luottamuksen kielelliseen ilmaisuun, vaikka yksilö samalla sitä myös epäilisikin. Epäily ei ole kuitenkaan sama kuin kielen hylkääminen, minkä vuoksi tulkitseen myös Kristevan etsivän melankolisen yksilön kohdalla tapoja palauttaa usko kielen ilmaisuvoimaan positiivisen itsekokemuksen vahvistamiseksi. Kieli on ainoa psykoanalyysin väline, jolla se pyrkii hoitamaan vaikutukseen.

Teoksensa *Histoires d'amour* (1983) englanninkielisessä käännöksessä *Tales of Love* (1987) Kristeva ajattelee, että samoin kuin melankolia myös rakkaus pakenee kielellistä ilmaisua. Rakkauden kieli on hänen mukaansa muuten mahdoton, paitsi *metaforan* eli löyhässä mielessä kirjallisuuden välityksellä. Rakkaus hämärtää subjektin yksilöllisyyttä, sillä minän ja toisen rajat hälvenevät tai menettävät merkitystään. Samalla kuitenkin rakkaus tuntuu tietynlaiselta juuri minulle, se kohdistuu juuri tiettyä toista kohtaan ja saa näin erityisen vahvoja henkilökohtaisia merkityksiä. Minän ja toisen sekoittumisen takia kuitenkin rakastuneen diskurssin kielelliset viittaukset muuttuvat epätarkoiksi ja merkityksiltään hämäriksi. (Emt., 1–2.) Kristeva esittää esimerkiksi *Raamatun* "Laulujen laulun" operoivan *allegorian* varassa heti, kun kyse on rakkauden diskurssista. Rakastuneen puhe koskee hänen mukaansa ratkaisematonta merkitystä (engl. *undecidable meaning*), jota on vaikea tiivistää/pukea sanoiksi. (Emt., 90.)

Metaforinen rakkauden diskurssi kielikuvina merkitsee Kristevan (1999) mukaan kielen ja kokemuksen vastaavuuden epävarmuutta, sillä merkitykset joko tiivistyvät tai liukuvat pois paikaltaan. Rakkauden diskurssissa ei pyritäkään kuvaamaan rakkauden objektia, vaan yksilön suhdetta toiseen. Tällaisena rakkauden "runollinen" kieli pyrkii sitomaan yhteen kahta rakastunutta subjektia, joiden puheessa tiivistyy kokemuksen moninaisuus ja tästä syystä kielen konnotaatioiden ratkaisemattomuus. (Emt., 91.) Jokainen metafora on kuvan ja kuvainnollisen sulautuminen (engl. *fusion*) ja samanaikaisesti merkityksen kohottaminen (engl. *elevation*) kohti konnotaatioiden äärettömyyttä ja ei-merkityksen tyhjyyttä (engl. *void*) (ks. jäljempänä) (emt., 330). Rakastuneen kielen ja kokemuksen vastaamattomuuden välinen ongelma näyttäisi olevan siinä, kuinka rakastuneen yksilöllistä kokemusta pyritään kuvaamaan kielikuvin, mutta kuinka samalla kielikuvat eivät täysin kykene tarkoin ilmaisemaan yksilöllistä kokemusta.

Myyttinen rakkauden kieli sai Kristevan (emt., 280) mukaan ideaalin täydellisyteen pyrkivästä merkityksestä trubaduuriin suulla ranskalaisen hovirakkauden/ritariromantiikan (*amour courtois/fin amor*) aikakaudella. Trubaduuriin rakkaus-



laulut olivat kohdistettu hovin ylväälle naiselle, mutta laulun merkitys näyttää viittaavan pikemminkin rakkauden kokemuksesta syntyvään iloon (engl. *joy*) kuin valtiattareen (emt., 281–282). Kristevan (emt., 287) analyysissä rakkauslaulujen lopputulos on samanaikaisesti Merkitys [*alkuperäinen muotoilu*], myyttis-metafyysinen totaliteetti (ideaali leidi) sekä ei-merkitys (engl. *nonmeaning*), joka tarkoittaa pyrkimystä ilmaista rakkauden intensiteettiä. Molemmista tapauksissa on kyse kuitenkin imaginaarisesta sisällöstä, jota pyritään kuvaamaan rakkauslaulun viestin välityksellä. Rakkauslaulun kirjaimellinen merkitys pyrkii kuvaamaan hovin leidiä, mutta tuo merkitys peittyy laulun metaforisen ilmaisun alle, jolla pyritään kuvaamaan kokemusta ilosta, *merkityksen ylimäärää*. (Emt., 287–288.) Tästä voisi hieman paradoksaalisesti päätellä, että mitä tarkkasanaisemmin rakkauden kohdetta pyritään kuvaamaan, sitä kauemmaksi liu’utaan rakkauden kokemuksen kuvailemisesta. Rakkauden kokemus pakenee metaforisuudessaan tarkkaa kuvausta.

Tältä pohjalta voidaan muodostaa yhdistetty näkemys Lacanin ja Kristevan esityksistä. Lacanin (2017, 121–122) Diotiman puhetta tulkitsevin sanoin rakkaus kuuluu suhteen muodossa alueelle, joka on kahden välissä (*metaxú*). Finkin (2016, 179) Lacan-tulkinnan mukaan Sokrateen valinta puhua Diotimalta lainatuilla sanoilla viittaa siihen, ettei Sokrates usko rakkaudesta kertovan totuuden selvenevän dialektiikan keinoin, vaan myytin kielellä. Samoin Penney (2012, 71–72) tulkitsee, että Lacan viittaa Sokrateen valinnan merkitsevän siirtymää diskurssin rekisteristä toiseen eli järjestelmällisestä tiedon muodosta (*epistēmē*) myyttiin, mikä samaistuu siirtymään metonymiasta metaforaan (ks. edellä). Kristeva tarkentaa metaforisen kielen funktion rakastumisen kokemuksen tuottaman merkityksen ylimäärän kuvailemiseksi. Tiivistetysti ja kerraten voidaan sanoa (ks. luvut 3.4 & 4.3), että halu ”haluna aina jostain muusta” merkitsee halun metonymista siirtymistä halun kohteesta toiseen, minkä rakastumisessa muodostettu mielikuva toisesta (*agalma*) kykenee pysäyttämään paikalleen. Tulkitsen edellä esitetyn perusteella, että *halun metonymisen liukumisen pysähtyminen herättää kielen metaforisen ilmaisun tarpeen*, sillä tässä prosessissa herännyt rakastumisen kokemus muodostuu halun ilmaisun kohteeksi. Rakastuminen merkitsee siis ehdotukseni mukaan kokemuksen laadullista muutosta, minkä seurauksena kokemuksen kuvaileminen motivoituu sekä vakavoituu uudella tavalla, mikä taas vaikuttaa yksilön asemaan kielellisenä subjektina.

## 5 PÄÄTÄNTÖ

Käsittelin tässä pro gradu -tutkielmassa rakastumista. Puhuttelin filosofia ja romantiikkaa: niitä, jotka ovat kiinnostuneita tästä perustavasta inhimillisestä kokemuksesta. Etsin vastauksia kysymykseen: *miksi rakastumisen kokemusta on vaikea kielellisesti kuvailla?* Esitin rakastumisen kokemuksen yllättävänä, arjen totunnaisia rakenteita ravistelevana ja muutokseen pakottavana voimana. Tällaisena hullaantumisenä se näyttää ennakoimattomalta sekä järjenvastaiselta, ja järki kykenee hallitsemaan sitä vasta jälkikäteen sosiaalisen todellisuuden seurausten tasolla. Järjen palveluksessa operoivan kielen mahdollisuudet kuvailla rakastumisen kokemusta näyttävät jo siksi itsessään rajallisilta, mutta järki voi ainakin pyrkiä selvittämään niitä syitä, jotka johtavat tähän vastakkainasetteluun sekä eritellä niiden analyysin kautta kielen mahdollisuuksia edellä mainitun tehtävän suorittamiseksi. Selvitin lisäksi erilaisia mekanismeja, joiden takia rakastumisen kokemusta on vaikea kielellisesti kuvailla. Lopuksi hahmotelin alustavasti niitä mahdollisuuksia, joiden varassa kieli pyrkii kuvailemaan rakastumisen kokemusta.

Tämän tutkimuksen perusteella rakastuminen näyttää sisältävän ajatuksen myyttisestä yksilöllisten halujen yhteenliittymästä, jota edelleen moderni ihminen tuntuu kokemuksellisesti etsivän. Tällainen täydellisyys vaikuttaa kuitenkin olevan väistämättä vain fantasia (toisesta), joka tiivistyy rakastumisessa hullaantumisen kokemukseksi. Myytin voidaan ajatella olevan arkaaisen, lapsuudessa menetetyn rakkauden kokemuksen jäännös ja tällaisena halun syy löytää tuo täydellisyyden kokemus uudestaan nykyisyydessä. Etsimme toisista ihmisistä mielikuvaa menetetyistä täydellisyyden kokemuksesta, mikä on kuitenkin mahdoton löytää kahden yksilöllisen subjektin yhteensovittamattomista haluista. Rakastuminen kykenee kuitenkin tunteena juurruttamaan kokemuksemme toisen kanssa siten, että muodostetun rakkaussuhteen eripurat eivät välttämättä refleksiivisen järjen tasolla riko kokonaan tätä syntyä, mutta väistämättä epätäydellistä yhteenliitosta kahden subjektin kokemuksessa maailmasta.

Vaikka myytti kokemuksellisesta yhteenliittymästä olisi purettu, se elää kuitenkin edelleen metaforissa, rakastumisen kokemuksen kielellisissä kuvauksissa. Samalla, kun rakastuneiden halut kohtaavat riittävän samankaltaisesti toistensa kanssa, niin rakastuneiden kielelliset edustukset eivät kuitenkaan kykene ilmaisemaan suoraan kokemuksen laatua. Toista tai yhteistä suhdetta ei voida pukea sanoiksi, tiivistetyiksi kielellisiksi ilmaisuiksi, vaan rakastunut kääntyy toisen myytin puoleen. Tässä myytissä ei ole kuitenkaan enää kyse menetetyn inhimillisen yhteenliittymän kokemuksen etsinnästä, vaan kokemuksen ja sanan myyttisestä yhteenliittymästä, jota etsitään kielellisten metaforien välityksellä.

Ajattelen rakastumisen kokemuksen erittelemisen olleen tämän tutkimuksen kannalta ensisijaista, koska tuo kokemus perustelee sen suhteen kieleen. Kielen riittämättömyyden haaste motivoituu rakastuneen kokemuksesta, ja ymmärtämättä tätä kokemusta emme ymmärtäisi tämän kysymyksen luonnetta. Koska tämä tutkimus operoi kielellisten merkityksenantojen tasolla, niin erotan sen muunlaisista kielifilosofisista projekteista, jotka ovat kiinnostuneita esimerkiksi kielellisten merkkien suhteista toisiinsa. Analyyttisen kielifilosofian kysymyksenasettelut voisivatkin tarjota toisenlaisia tulokulmia tutkimukseni sisällä käydyn keskustelun analysoimiseksi toisenlaisista viitekehyksistä käsin.

Lähestyin tässä tutkimuksessa rakastumisen kokemusta temaattisena ilmiönä. Tämä valinta vaikutti tutkimuksen lopputulokseen merkittäväällä tavalla. Ajattelen rakastumisen temaattisen rajauksen ensinnäkin merkitsevän sitä, että en syventynyt tiukasti vain yhden ajattelijan teksteihin rakastumisen ilmiöstä. Tutkimuksen lähdekirjallisuudessa luin useita eri ajattelijoita, joiden kesken muodostin ajattelun synteessin ymmärtääkseni rakastumisen ilmiön erilaisia rakenteita.

Eksplisiittinen keskustelu rakastumisesta ja romanttisesta rakkaudesta näyttää filosofisen lähdekirjallisuuden kannalta melko hiljaiselta. Filosofia tuntuu suosivan rakkauden universaalien muotojen ajattelemista partikulaarin rakastumisen kokemuksen ehtojen tutkimisen sijaan. Tässä tutkimuksessa selvitettiin toki rakastumisen kokemuksen universaaleja ehtoja, mutta oltiin kiinnostuneita erityisesti niiden merkityksestä yksilöllisen kokemusmaailman kannalta. Sen lisäksi, että tämä tutkimus on yksi yritys ajatella yksilöllistä rakastumisen kokemusta, niin sen perusteella voidaan varovasti myös sanoa, että ainakin 2000-luvun alku on näyttänyt filosofian osalta herättäneen uudelleen eloon keskustelua rakastumisesta ja rakkaudesta. Nämä huomiot saivat minut etsimään vastauksia rakastumisen kokemuksen käsittämiseksi myös yllättävistä paikoista ja erityisesti tukeutumaan kaunokirjallisuudessa esitettyihin näemyksiin rakastumisesta. Ajattelen tämän päätöksen olleen kuitenkin hedelmällinen, sillä käsittän filosofian ja taiteen päämäärät osittain myös limittyvän keskenään varsinkin silloin, jos molempien tavoitteena on hahmottaa inhimillisen kokemuksen luonnetta.

Toiseksi rakastumisen ilmiön temaattinen rajausta ohjasi tutkimukseni tekemisessä minua seuraamaan pitkää filosofista perinnettä, joka rakentuu *eros*-käsitteen ympärille. Käsitteenä *eros* ei kuitenkaan ollut aina läsnä jokaisen ajattelijan teksteissä, vaan sen olemus täytyi välillä vain tunnistaa olevan vaikuttajana ajattelun taustalla esimerkiksi halun ja puutteen toimintalogiikkana tai minän ja toisen välisen suhteen rakenteellisena osatekijänä. *Eros* kuvaa rakastumisen kokemuksen ehtoja sikäli, kuin rakastuminen käsitetään pohjautuvan halulle mutta ei kuitenkaan redusoituvan haluksi, sillä jälkimmäisessä tapauksessa rakastuminen näyttää kohdistuvan vain itsen eikä toiseen.

Rakastumisen ilmiön temaattinen rajausta näyttäytyi itselleni myös yllättävän suurena haasteena, koska en voinut tukeutua vain yksittäisen filosofin ajatusten systemaattiseen läpikäymiseen, vaan ilmiön yleisen tason ymmärtämiseksi minun täytyi seurata erilaisia tapoja jäsentää rakastumisen kokemusta. Tutkimuksen tavoitteena oli kuitenkin selvittää sekä rakastumisen kokemuksen yleispäteviä ehtoja että tuon kokemuksen suhdetta sen kielelliseen kuvailemiseen, minkä vuoksi katsoin yleisen katsoituksen olevan perusteltu valinta. Yhtenäisen ajattelun synteesin muodostaminen tarkoittaa tämän tutkimuksen puitteissa väkisinkin, että yksittäisten ajattelijoiden hienovaraisempi tulkinta jäi yleisemmän käsityksen muodostamisen nojalla vähäisemmäksi. Jatkotutkimuksen mahdollisuudet ovatkin tältä kannalta lukuisat, sillä jokaisen työssä esiintyvän yksittäisen filosofin ajatuksia voi jäsentää tämän työn ansioita syvällisemmin.

Toisena tämän tutkimuksen tekemisen haastena ajattelen olleen rakkauden ja rakastumisen välisen erottelun tekemisen, minkä esitin jo työni johdannossa. Kuten jo aikaisemmin olen maininnut, rakkauden ja rakastumisen ilmiöitä ei ole aina erotettu kovin selvärajaisesti toisistaan, jos erottelua on edes yritetty eksplisiittisesti tehdä. Tavoitteenani oli tunnistaa filosofinen keskustelu rakkaudesta ja soveltaa sitä mahdollisuuksien mukaan myös rakastumisen ilmiöön. Perustelin tekemäni tulkinnot sekä rakastumisen ja rakkauden väliset erottelut argumentatiivisesti, sillä säilytin kirjoittajien alkuperäiset muotoilut poikkeuksetta ennallaan. Tekemistäni tulkinnoista, muotoiluista ja valinnoista vastaan lopulta itse.

Tutkimuksen ensisijainen ansio on nähdäkseni niiden erilaisten polaaristen ja jännitteisten suhteiden selventämisessä, joiden varaan rakastumisen kokemus rakentuu. Tämän tutkimuksen puitteissa näistä vastakkainasetteluista ei ole kuitenkaan voitu sanoa vielä viimeistä sanaa, vaan selvitin ainoastaan niiden perustavanlaatuisen luonteen ja hahmottelin niiden lähtökohtaisia asetelmia näiden ongelmien tunnistamiseksi. Tavoitteenani oli selventää edellä mainittujen erottelujen varassa sitä, miksi rakastumisen kokemus tuntuu niin vaikealta kielellisesti tavoittaa.

Toisena ansiona ajattelen tutkimuksen kykenevän luomaan monitahoisen, luovasti eri filosofisen ajattelun tapoja yhdistävän synteesin rakastumisen kokemuksen

käsittämiseksi. Pyrkimys käsitellä inhimillisen kokemuksen luonnetta menneisyyteen katsovan psykoanalyysin sekä tulevaisuuteen katsovan eksistentialismin ja niiden kielellisten kuvausten analyysin ristivedossa voidaan nähdä kunnianhimoisena tavoitteena, mutta tästä samasta syystä siihen tulee myös suhtautua maltillisesti. Tavoiteeni oli tunnistaa erilaisia, ainakin ensinäkemältä rakastumisen kokemuksen kielellistä kuvailua vaikeuttavia prosesseja, joita edellä mainitut filosofiset perinteet ovat tunnistaneeet osana inhimillisen kokemuksen konstituutiota. Pyrin keskittymään rakastumisen kokemukseen, mutta on mielestäni selvää, että samat periaatteet yltyvät koskemaan ainakin jossain mielessä inhimillisen kokemuksen kielellistä luonnetta yleensä. Tämän tutkimuksen tulosten ylettäminen rakastumisen kokemuksesta pidemmälle on kuitenkin oma projektinsa tulevaisuudessa.

Tämä tutkimus herättää joitakin uusia kysymyksiä. Jatkossa voisi pohtia, vastaako rakastuminen tai sitä seuraava rationaalisesti refleksiivinen rakkaussuhde mahdollisesti ajattelun pysyvää muutosta, jossa siirrytään laadullisesti minä-näkökulmasta me-näkökulmaan, mikä mahdollistaa vuorostaan laajemman yhteiskunnallisen muutoksen ja muiden huomioimisen? Haastaako rakkauden voima minä-keskeisen ajattelun vai onko rakkaussuhde vain minän nautinnon ja mielihyvän yksi voimakkaimmista muodoista? Tämän tutkimuksen perusteella voidaan ajatella, että minä-keskeisen perspektiivin laajentuminen uteliaasti ennalta tuntemattomaa toista kohden ja lopulta me-muotoon viittaa ainakin yksilökeskeisen hedonismin ja ajattelun sulkeutumisen ylittämisen mahdollisuuteen. Ilman erosta ajattelun on vaarana jähmettyä paikoilleen, kykenemättömänä uudistumaan ja ajattelemaan toista tai toisin.

Erittelin tässä tutkimuksessa varsin lyhyesti sitä jo edellä kuvailtua ja vaikuttavaa filosofista perinnettä, jossa yritetään sitoa yhteen järjen ja tunteen polarista suhdetta. Eros käsitetään yhdellä tavalla tois(eut)ta kohti suuntautuvana ajattelun liikkeenä, jollaisena rakastuminen voidaan ymmärtää tuon ajattelun alulle laittamaksi tapahtumaksi. Tulkitsen tämän tutkimuksen tunnistavan kuitenkin merkittäviä keskusteluja siitä, millaisten haasteiden varassa eros ja logos ovat vuorovaikutuksessa keskenään, sillä näiden välinen suhde ei ole ongelmaton. Filosofian eli ajattelun kannalta tämän suhteen tutkimus näyttää edelleen voimalliselta ajattelun rajojen etsimiseltä.

## LÄHTEET

- Alberoni, Francesco. 1984. *Rakastuminen*. Suom. Tarja Roinila. Helsinki: Otava. Alkuperäisteos *Innamoramento e amore* 1979.
- Badiou, Alain. 2012a. *Filosofian puolesta: kaksi manifestia*. Suom. Lauri Pekonen, Janne Porttikivi & Anna Tuomikoski. Helsinki: Tutkijaliitto. Alkuperäisteokset *Manifeste pour la philosophie* 1989 ja *Second manifeste pour la philosophie* 2009.
- Badiou, Alain. 2012b. *In Praise of Love*. Käänt. Peter Bush. Lontoo: Serpent's Tail. Alkuperäisteos *Éloge de l'amour* 2009.
- Barthes, Roland. 2010. *Rakastuneen kielellä*. Suom. Ulla Ranta ja Liisa Ryömä. Helsinki: Otava. Alkuperäisteos *Fragments d'un discours amoureux* 1977.
- Belmonte, Nina. 2017. "Erosophia. Or: the Love/Lack of Wisdom". *PhaenEx* 12 (1). 1–17.
- Berger, Fred (tuottaja) & Chazelle, Damien. (ohjaaja). 2016. *La La Land* [elokuva]. Yhdysvallat: Summit Entertainment.
- Breton, André. 2010. *Hullu rakkaus*. Suom. Janne Salo. Turku: Sammakko. Alkuperäisteos *L'amour fou* 1937.
- Breton, André. 2007. *Nadja*. Suom. Janne Salo. Turku: Sammakko. Alkuperäisteos *Nadja* 1928.
- Bruckner, Pascal. 2012. *The Paradox of Love*. Princeton: Princeton University Press.
- Coccia, Emanuele. 2020. *Kasvien elämää: sekoittumisen metafysiikkaa*. Suom. Jussi Palmusaari. Helsinki: Tutkijaliitto. Alkuperäisteos *La vie de plantes: une métaphysique du mélange* 2016.
- Enckell, Mikael. 2001. "Rakkaudesta sielun alkuperäiseen ja menetettyyn äidinkieleen eli 'The Analyst as Artist'". Teoksessa *Rakkaus, toive, todellisuus: psykoanalyttisiä tutkimuksia*. 2001. Toim. Esa Roos, Vesa Manninen ja Jukka Välimäki. Helsinki: Yliopistopaino. 61–80.
- Fink, Bruce. 2016. *Lacan on Love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII Transference*. Cambridge: Polity.
- Frankfurt, Harry. G. 2004. *The Reasons of Love*. New Jersey: Princeton University Press.

- Fromm, Erich. 1957/1995. *The Art of Loving*. Lontoo: Thorsons.
- Goethe, von Johann. W. 1992. *Nuoren Wertherin kärsimyksen*. Suom. Markku Mannila. Helsinki: Otava. Alkuperäisteos *Die Leiden des jungen Werther* 1774.
- Han, Byung-Chul. 2017. *The Agony of Eros*. Käänt. Erik Butler. Cambridge, MA: MIT. Alkuperäisteos *Agonie des Eros* 2012.
- Hendrick, Susan. S. & Hendrick, Clyde. 1992. *Romantic Love*. New York: SAGE.
- Ihanus, Juhani. 1995. *Toinen: kirjoituksia psyykestä, halusta ja taiteista*. Helsinki: Gaudeamus.
- Karandashev, Victor. 2017. *Romantic Love in Cultural Contexts*. New York: Springer.
- Kierkegaard, Søren. 2004. *Filosofisia muruja*. Suom. Janne Kylliäinen. Helsinki: Summa. Alkuperäisteos *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi* 1844.
- Kierkegaard, Søren. 1996. *In Vino Veritas*. Suom. Torsti Lehtinen. Helsinki: WSOY. Alkuperäisteos *In Vino Veritas* 1845.
- Kristeva, Julia & Sollers, Philippe. 2016. *Marriage as a Fine Art*. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, Julia. 1999. *Musta Aurinko: masennus ja melankolia*. Suom. Mika Siimes & Pia Sivenius. Helsinki: Nemo. Alkuperäisteos *Soleil noir, dépression et mélancolie* 1987.
- Kristeva, Julia. 1987. *Tales of Love*. Käänt. Leon. S. Roudiez. New York: Columbia University Press. Alkuperäisteos *Histoires d'amour* 1983.
- Lacan, Jacques. 2017. *The Seminar of Jacques Lacan, Book VIII, Transference 1960–1961*. Käänt. Bruce Fink. Cambridge: Polity. Alkuperäisteos *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII, Le transfert 1960–1961* 1991.
- Lacan, Jacques. 1998. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972–1973*. Käänt. Bruce Fink. New York: W. W. Norton & Company. Alkuperäisteos *Le Séminaire, Livre XX, Encore 1972–1973* 1975.
- Lancelin, Aude & Lemonnier, Marie. 2011. *Filosofit ja rakkaus*. Suom. Tiina Arppe. Helsinki: Otava. Alkuperäisteos *Les philosophes et l'amour: aimer de Socrate à Simone de Beauvoir* 2008.

- Penney, James. 2012. *The Structures of Love: Art and Politics beyond the Transference*. New York: SUNY Press.
- Platon. 1919. *Pidot*. Suom. Niilo Lehmuskoski. Helsinki: WSOY.
- Rechardt, Eero. 2001. "Transferenssi: historiaa ja nykypäivää". Teoksessa *Rakkaus, toive, todellisuus: psykoanalyttisiä tutkielmia*. 2001. Toim. Esa Roos, Vesa Manninen ja Jukka Välimäki. Helsinki: Yliopistopaino. 40–60.
- Reeve, C. D. C. 2007. *Love's Confusions*. Lontoo: Harvard University Press.
- Roos, Esa. 2001. "Mitä on rakkaus?" Teoksessa *Rakkaus, toive, todellisuus. Psykoanalyttisiä tutkielmia*. 2001. Toim. Esa Roos, Vesa Manninen ja Jukka Välimäki. Helsinki: Yliopistopaino. 129–156.
- Saarinen, Risto. 2015. *Oppi rakkaudesta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Shakespeare, William. 1997. *Romeo ja Julia*. Suom. Yrjö Jylhä. Helsinki: Otava. Alkuperäisteos *Romeo and Juliet* 1597.
- Stendhal. 1949. *Rakkaudesta*. Suom. Kyllikki Nurminen. Helsinki: Gummerus. Alkuperäisteos *De l'amour* 1822.
- Tuominen, Miira. 2015. "Diotiman erôs: tietäminen ja yksilöön kohdistuva halu Platonin Pidoissa". *Niin&Näin* 1. 52–59.
- Tähkä, Veikko. 1996. *Mielen rakentuminen ja psykoanalyttinen hoitaminen*. Suom. Veikko Tähkä. Helsinki: WSOY. Alkuperäisteos *Mind and Its Treatment: A Psychoanalytic Approach* 1993.
- Verhaeghe, Paul. 2006. *Rakkaus yksinäisyyden aikana*. Suom. Janne Kurki. Vantaa: Apeiron Kirjat. Alkuperäisteos *Love in a Time of Loneliness* 1999.