

# **MIKSI MUISTAA?**

**Muistin politiikan ja etiikan kysymyksiä**

**Jari Suni**

**Pro gradu -tutkielma**

**Filosofia**

**Yhteiskuntatieteiden**

**ja filosofian laitos**

**Jyväskylän yliopisto**

**syksy 2008**

# TIIVISTELMÄ

## MIKSI MUISTAA?

### Muistin politiikan ja etiikan kysymyksiä

Jari Suni

Filosofia

Pro gradu -tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Olli-Pekka Moisio

syksy 2008

sivumäärä: 114 sivua

Tutkielma käsittelee sitä, minkä takia menneisyyden muistaminen on tärkeää. Tarkoituksena on selvittää muistin politiikan ja muistin etiikan ilmiöitä yhteiskuntafilosofisella tasolla. Menneisyyden käsittelyllä on vaikutusta yhteiskunnallisiin olosuhteisiin ja sosiaalisiin siteisiin. Tutkimuksen näkökulma onkin samaan aikaan sekä poliittinen että eettinen. Viitataan työssä erityisesti kahteen historian tapahtumaan: Suomen vuoden 1918 sisällissotaan sekä juutalaisten joukkotuhoon toisessa maailmansodassa, koska kyseisistä tapahtumista on jäänyt poliittisten seurausten lisäksi syvä eettinen jalanjälki. Tutkimuksen aineiston muodostaa aiheeseen liittyvä filosofinen, historiallinen ja poliittinen kirjallisuus.

Tarkastelen työn alussa kollektiivisen muistin ja kulttuurisen trauman käsitteitä. Seuraavaksi pohdin muistin politiikan ilmiöitä ja avaan näkökulmia muistin etiikkaan. Lopuksi selvitän unohduksen ja anteeksiannon teemoja. Päätän tutkielman poliittisen anteeksipyynnön tarkasteluun, jossa mielestäni kiteytyy politiikan ja etiikan erottamattomuus. Menneisyyden tragedioihin johtaneiden syiden ymmärtäminen ja muistaminen on tärkeää, jotta niiden toistamiselta voidaan välttyä, ja sen takia valintojen, joita teemme muistamisesta ja muistuttamisesta, täytyy olla ajateltuja ja vastuullisia. Muistin avulla voimme tunnistaa vaarat, jotka uhkaavat oman aikamme yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta.

**Avainsanat:** Muisti, politiikka, etiikka, kollektiivinen muistaminen.

# SISÄLLYS

1 Johdanto	1
1.1 Muistitieto	1
1.2 Poliitiikan käsite	3
1.3 Etiikan rooli	5
1.4 Lähdeaineiston valinta ja tutkielman rakenne	9
2 Kollektiivinen muisti	11
2.1 Kollektiivisen muistin käsite	13
2.2 Kulttuurinen työkalu	15
2.3 Vahva ja hajautettu kollektiivinen muisti	16
2.4 Kollektiivisen muistin välittyminen	18
2.5 Kollektiivisen muistin ja historian eroista	21
3 Kulttuurinen trauma	24
3.1 Trauma	24
3.2 Kulttuurinen trauma ja kollektiivinen identiteetti	27
3.3 Yhteenveto	32
4 Muistin politiikka	34
4.1 Menneisyys, muisti ja politiikka	34
4.2 Trauma ja muistin politiikka	37
4.3 Päättämättömän surun politiikka toisen maailmansodan jälkeisessä Saksassa	41
4.4 Toistaminen ja purkaminen	44
4.5 Muistelutyön merkitys	47
5 Holokausti ja kollektiivisen muistin rakentuminen	48
5.1 Holokaustitietoisuuden kehittyminen	48
5.2 Holokaustiteollisuus	54
5.3 Holokaustin opetukset	57
6 Muistin etiikka	59
6.1 Sympatiasta	59
6.2 Muistin etiikka ja muistin moraalit	62
6.3 Muistimerkit etiikan apuna	67

6.4 Muisti ja tunteet	71
6.5 Yhteenveto	74
7 Moraalisen todistajan ongelma	76
7.1 Moraalinen todistaja	76
7.2 Kokemuksen autenttisuus	77
7.3 Moraalinen todistaja poliittisena toimijana	79
7.4 Moraalinen todistaja ja vastamuisti	82
7.5 Moraalisen todistajan surusta	85
7.6 Muistoja vai mielipiteitä?	87
7.7 Muistitieto ja myötätunto	88
7.8 Yhteenveto	91
8 Unohtaminen ja anteeksianto	93
8.1 Unohtaminen	93
8.2 Monumentit kollektiivisen muistin ja unohduksen leikkauspisteessä	95
8.3 Anteeksianto ja lupaus	100
8.4 Poliittinen anteeksipyyntö	103
8.5 Menneisyys, muisti ja sovinnon politiikka	106
9 Päätäntö	108
Lähteet	109

# 1 JOHDANTO

[K]ärsimyksen voi unohtaa [...] se on pakoa, mutta ei, kuten väitetään, huonosta todellisuudesta vaan siitä viimeisestäkin vastarinnan ajatuksesta, jonka huono todellisuus on jättänyt jäljelle.

– Max Horkheimer ja Theodor Adorno, *Valistuksen dialektiikka*

Muistamalla ei voi muuttaa mennyttä, eikä unohtamalla pyyhkiä sitä pois. Mitä merkitystä menneisyyden muistamisella on? Menneisyyden tapahtumat ovat arvokkaita ja merkityksellisiä myös osana nykyhetkeä. Joidenkin asioiden unohtaminen saattaa olla tulevaisuudelle jopa vahingollista. Menneisyyden tapahtumilla ja niiden käsittelyllä tai käsittelemättä jättämisellä on aktiivista vaikutusta toimintaamme ja mielikuviamme rakentumiseen.

Tutkielmani keskeisin tutkimuskysymys koskee muistamisen motiivia: minkä takia menneisyyden muistaminen on tärkeää? Käsittelen tässä työssä muistin politiikkaa ja etiikkaa yhteiskuntafilosofisella tasolla. Viittaan erityisesti kahteen historialliseen tilanteeseen silloin kuin se on asian ymmärtämisen kannalta mielekästä. Ensimmäinen esimerkeistä on Suomen vuoden 1918 sisällissota, toinen juutalaisten joukkotuho toisessa maailmansodassa. Aluksi tulen tarkastelemaan kollektiivisen muistin ja kulttuurisen trauman käsitteitä. Tämän jälkeen siirryn muistin politiikan ilmiöihin ja edelleen muistin etiikkaan. Lopuksi selvitän unohduksen ja anteeksiannon teemoja. Käsitteet, joita työssäni käytän, eivät ole erillisiä tutkimusongelmia vaan niitä tarkastellaan tämän työn viitekehyksessä ja nimenomaisessa kysymyksenasettelussa.

## 1.1 Muistitieto

Muistin kapasiteetti on laaja. Se ulottuu ihmisiin, objekteihin, tosiasioihin, tapahtumiin ja sisältää niin kokemukset kuin niihin liittyvät tuntemuksetkin. Muistia voi verrata havaintoon. Havaintokyvyn avulla pääsemme käsiksi mielen ulkopuoliseen maailmaan. Muisti puolestaan tarjoaa tietoa asioista, jotka ovat nykyisyyden havaintojen ulkopuolella. Jos minulla on selkeä muistikuva jostakin kokemuksesta, on sitä koskeva uskomukseni oikeutettu ja perusteltu. (Audi 2003, 56, 70.)

Voimme muistella menneisyyden tapahtumia suoraan oman kokemuksemme kautta tai epäsuorasti esimerkiksi historiallisen kirjallisuuden välityksellä. Jälkimmäisessä tapauksessa kyse ei ole niinkään menneisyyttä koskevista muistoista, vaan menneisyyttä koskevasta tiedosta, joka välittyy käsillä olevien lausumien kautta. Mikäli myöhemmin muistelen lukemaani, muistelen oikeastaan historiallisen tapahtuman sijaan siitä esitettyä kirjallista kuvausta. Historiallisia tapahtumia koskeva tieto välittyykin usein epäsuorasti kulttuurin kautta. (Audi 2003, 57.)

Menneet tapahtumat eivät ole ainoita muistin objekteja. Voin esimerkiksi muistella viiden kertotaulua. Matemaattiset väittämät eivät itsessään ole menneisyyden tapahtumia, joskin niiden oppimistilanne voidaan tällaiseksi laskea. Jos muistelen piin likiarvoa, muistelen ainoastaan tiettyä matemaattista propositiota. Muisti-uskomusten (*memory beliefs*) ei siis tarvitse koskea mitään nimenomaista tapahtumaa, vaikka uskomusten olemassaolo voidaankin tietyistä menneisyyden tapahtumista johtaa. (Audi 2003, 58–59.)

Tapahtuman *aktiivinen* muistaminen tarkoittaa tapahtumaa koskevan muistokapasiteetin tiedostamista ja käsittelemistä. Tämä muistiaines on linkittynyt menneisyyden tapahtumaan kausaalista ketjua pitkin. Mitä enemmän muisti-uskomuksia tapahtumaan liittyy, sitä vivahteikkaampi kuva siitä mieleemme syntyy. Muistelu koostuu tapahtumaa koskevien (i) prosessien kuvittelusta, (ii) muisti-uskomusten muodostelmasta sekä (iii) mielikuvien ja väittämien tutkiskelusta. *Passiivisen* muistamisen tapauksessa tämä muistikapasiteetti on yhtäläillä olemassa, mutta ”tiedostamattomassa” tilassa, mielen kiinnittäessä huomiota muihin asioihin. (Audi 2003, 65.)

Robert Audin mukaan muistia teoretisoidessa tulee ottaa huomioon kolme asiaa: ensinnäkin kuinka nykyiset kokemukset, asiat ja väitelauseet tallentuvat mieleen, toiseksi millä tavalla niiden mieleen palauttaminen tapahtuu ja kolmanneksi minkälaista mielen kapasiteettia tai kykyä muistaminen kuvastaa. Lisäksi muistiteorian on kyettävä selvittämään väärin muistamisen syitä, koska muisti-uskomukset eivät aina ole todenmukaisia. (Audi 2003, 60.)

En pyri tässä työssä kehittämään yhtenäistä teoriaa muistista tai systemaattisesti erittelemään olemassa olevia muistiteorioita, mutta käytän kyllä hyväkseni erilaisia muistiteorioita, silloin kun ne ovat avuksi muistin etiikkaan tai politiikkaan liittyvien

ongelmien tarkastelussa. Käsittelen muistia ennen kaikkea yhteiskuntafilosofisesti, en niinkään epistemologian kautta tai tiukan psykologisesti.<sup>1</sup> Joka tapauksessa Audin esille tuoma huomio kokemusten tallentumisesta, mieleen palauttamisesta ja muistojen todenmukaisuudesta on oleellinen myös tässä työssä. Tulenkin tarkastelemaan näitä prosesseja suhteessa kulttuuriseen traumaan ja muistin politiikan ilmiöihin.

Työn alussa keskityn *kollektiivisen* muistin käsitteeseen, jonka voi ajatella olevan jonkinlainen elävien kokemusten ja kuolleiden historiallisten faktojen mikstuura. Muistaminen on oleellinen osa merkityksenantoa. Sen kautta persoonalliset kokemukset ja menneisyyden tapahtumat muuntuvat osaksi historiallista tietoutta ja kollektiivista identiteettiä. Erottelut ovat suuntaa antavia, eivät absoluuttisia. Yksi työn keskeisimpiä argumentteja onkin, ettei yksilöllistä ja sosiaalista voi istuttaa muistiin erillisinä. Voin esimerkiksi yrittää muistella jotakin menneisyydestäni puolen minuutin ajan, käyttämättä lainkaan kielellisiä konstruktioita, kuten käsitteitä, ja huomaan epäonnistuvani.

## 1.2 Poliitiikan käsite

Kari Palonen ymmärtää politiikan toimintana, jota voidaan tarkastella ainakin kahdelta eri kantilta. *Politisointi* (*politicization*) tarkoittaa poliittisten rajojen siirtämistä. Jotakin ilmiötä ryhdytään tulkitsemaan uudelleen siten, että kiinnitetään huomiota sen poliittiseen luonteeseen. Tämä saattaa paljastaa ilmiöstä uusia aspekteja, joita ei ole aikaisemmin pidetty poliittisina tai poliittisesti relevantteina. *Politikointi* (*politicking*) viittaa enemmän toiminnan esittävään eli performatiiviseen puoleen. Tässä mielessä kyse on vastaan puhumisen taidosta. Kohdattaessa muita toimijoita julkisella arenalla tarvitaan usein teräväpäisyttä. Näin muut saadaan vakuutettua oman mielipiteen tärkeydestä ja vastapelureille onnistutaan osoittamaan heidän argumenttiansa kiistanalaisuudet. (Palonen 1993, 11.)

*Politisointi* on tulkinnallinen toiminto, joka avaa uuden kentän politikoinnille. Politisoinnin ajallinen sfääri on laaja, koska se sisältää niin menneisyyden, nykyhetken kuin tulevaisuudenkin. Politisoinnissa tulkitaan menneisyyden tapahtumaa ja pyritään tuomaan se politikoinnin kohteeksi nykyisyyden voimia hyödyntäen. Mikäli politisointi onnistuu,

---

<sup>1</sup> Muistin ja tietoteorian suhteesta ks. Audi 2003, 55–74. Muistia koskevasta psykologian tutkimuksesta esim. Collins ym. (toim.) 1993: *Theories of Memory*. Lawrence Erlbaum Associates, Hove.

tämä vaikuttaa tulevaisuudessa ilmenevään politikointiin tarjoten sille uuden horisontin. Politisoinnin voikin katsoa kyseenalaistavan vallitsevaa – sitä mikä on ja ei ole poliittista tässä ja nyt. *Politikointia* puolestaan harrastetaan poliittisen pelin tuoksinassa olemassa olevien sääntöjen nojalla. Politikoinnin taito liittyy käsillä olevaan, myös ajallisessa mielessä. Politikointi on toimintaa nykyhetkessä. Toiminnan motiivit kumpuavat muiden tuottamista kokemuksista ja muihin heijastetuista odotuksista. (Palonen 1993, 11–12.)

Poliittinen toiminta on kaksijakoista: toisaalta yhdentävää, toisaalta yksilöllistävää. Tarvitaan tietty määrä yhdenvertaisuutta, jotta voimme ymmärtää toisiamme ja suunnitella yhteistä tulevaisuutta. Tässä mielessä kyse on lähentymisen pyrkimyksistä. Toisaalta jos ihmiset eivät olisi yksilöllisiä, ei tarvittaisi puhetta tai toimintaa ymmärryksen perustaksi. Poliittinen toiminta on tapa erottautua, kiistää ja olla eri mieltä. Filosofisesti muotoiltuna: absoluuttinen samaistuminen (ideaali yhteisyys) ei kaipaisi puhetekoja, kun taas absoluuttinen erottautuminen (täydellinen toiseus) ei tarjoaisi puheelle lainkaan välineitä kaiken ollessa täysin vierasta. Puhe ja toiminta ovat kanavia, joiden kautta ihmiset näyttäytyvät toisilleen erillisinä ihmisinä. Sanojen ja tekojen avulla liitymme inhimilliseen maailmaan. Toiminta laajimmassa merkityksessään tarkoittaa aloitteen tekemistä, uuden aloittamista. (Arendt 2002, 178–179.)

Palonen erottaa lisäksi kaksi muuta politiikan käsitettä. *Policy* voidaan nähdä politiikan pysähdystilana, joka säätelee politikoinnin sen hetkisiä mahdollisuuksia ja tilaisuuksia. Se toimii yhteisenä opasteena, joka sisältää soveliaiksi todetut poliittiset käytännöt ja asianmukaiset poliittiset ohjelmat. *Polity* puolestaan käsittää politiikan vallitsevat rakenteet ja säännöt, joita ei välttämättä osata tai halutakaan kyseenalaistaa. *Polity* pyrkii yksinkertaistamaan poliittisen olemisen tapoja rajoittaen uusien ilmiöiden politisointia ja vakiinnuttaen politikoinnin tyylejä. *Polity* ja *policy* muodostavat näin ollen rajoitteita sekä politisoinnille että politikoinnille. (Palonen 1993, 13–14.)

Palonen ja Hilikka Summa jakavat poliittisen retoriikan neljään eri tyyppiin. *Policy-retoriikkaa* tarvitaan yhtenäisen linjan valitsemiseen. Kyse on politiikan ratkaisutilanteista, joissa pyritään muodostamaan yhteinen näkemys jostakin politiikan kiistanalaisuudesta. Yhteinen ohjelma koetaan enemmän tai vähemmän pysyväksi ja vaikeaksi muuttaa. *Polity-retoriikalla* puolestaan viitataan tilanteisiin, joissa politiikka näyttäytyy vakiintuneiden



tapojen, sääntöjen ja rakenteiden kautta. Tällä voidaan tarkoittaa esimerkiksi vallitsevia puhetapoja, poliittista sanastoa ja symboliikkaa. (Palonen ja Summa 1998, 11–12.)

*Politikointiretoriikka* korostaa poliittisten toimijoiden välisen kamppailun merkitystä. Tällöin huomiota on kiinnitettävä poliittiseen toimintaan kaikessa moninaisuudessaan. Tarkastelun kohteeksi nousevat sekä poliitikot että politikoinnin retoriikka ja strategiat. Kyse on taidosta toimia menestyksekkäästi vaihtuvissa poliittisissa tilanteissa. *Politisointiretoriikka* liittyy politiikan kohteiden luomiseen ja poliittisen pelin avaamiseen. Politisoinnin ja epäpolitisoinnin myötä pyritään tarjoamaan uusia mahdollisuuksia ja sulkemaan pois olemassa olevia vaihtoehtoja. (Palonen ja Summa 1998, 11–12.)

Kun edellä esitettyä tarkastelee yleisemmin poliittisen kulttuurin näkökulmasta, niin *policy* ja *polity* viittaavat vallitsevaan. Policy näyttäytyy vakiinnutettuina ohjelmina, kun taas *polity* vakiintuneina rakenteina. Säännöt ja normit edustavat pysyvyyttä ja ennustettavuutta. Kyse on siis poliittisen kulttuurin staattisista elementeistä. *Politikoinnissa* ja *politisoinnissa* puolestaan korostuu politiikan toiminnallinen ja uutta tekevä puoli. Politikointi sisältää poliittisen vallan käyttötavat, politisointi vallan sisältämät mahdollisuudet ja tilaisuudet. Sääntöjen muuttaminen, rikkominen ja luova toiminta ovat muutoksellisia aineksia. Politikointi ja politisointi muodostavat näin poliittisen kulttuurin dynaamiset elementit. Ihmisten välinen vuorovaikutus ja tämän vuorovaikutuksen synnyttämä politiikka muuttavat olemassa olevaa ja tekevät tulevasta epävarmaa. Yhteenvedona voidaan todeta, että siinä missä kulttuurin staattiset elementit pyrkivät sitomaan poliittista toimintaa, niin dynaamiset elementit pyrkivät jatkuvasti koettelemaan näitä syntyneitä sidoksia. Käytän tätä ajatusta hyväkseni muistin poliittisen ulottuvuuden ymmärtämisessä.

### **1.3 Etiikan rooli**

Käytän tekstissä apuna politiikan käsitteitä. Muistin politiikkaa ei voi kuitenkaan jäsentää ainoastaan poliittisen ulottuvuuden kautta, koska ilmiöstä jäisi tällöin saavuttamatta jotakin oleellista. Pyrin seuraavan esimerkin avulla esittelemään sitä, miksi siirryn työn edetessä politiikan tasolta yhä enemmän muistin etiikan teemoihin. Esimerkissä vuonna 1907

syntynyt kirvesmies muistelee vuoden 1918 sisällissodan jälkeistä aikaa, silloista vallankäyttöä ja sen vaikutuksia työhön ja toimeentuloon.

Ensin merkattiin mustiin listoihin tunnetut kommunistit ja sellaiset, jotka ohranoilla<sup>2</sup> olivat tiedossa: kaikki, joille oli tullut työväenlehti tai joiden nimi löytyi Tiedonantajasta onnittelevien merkeissä tai henkilöt, joista löytyi mitä tahansa vähänkin vasemmalle viittaavaa. Näin alkoi porvaristo terrorisoida työläisiä. Veljeni Ilmari oli pidätetty vuoden 1929 kesällä. Itse olin ensimmäisiä lopputililistalla. Insinööri Helsteen haetti minut konttoriin ja alkoi puhua, että jos minä eroaisin ammattiosastosta. Puhukaapa tästä isän ja äidin kanssa, niin etunne säilyvät yhtiössä. Tällainen puhe oli minusta lapsellista. Tiesin jo mielestäni yksin näin yksinkertaisen asian. En viitsinyt edes pahoittaa vanhempieni mieltä. Minut haettiin viikon päästä uudelleen puhutteluun. He tiesivät, etten ollut eroamisen kannalla. Nyt minulle esitettiin asia näin: piti vähentää työntekijöitä, kun olivat työt vähissä. Tähän minä vastasin opettaneeni tähän samaan työhän miestä. Insinööri Helsteenillä oli huono suomenkieli. Hän pyysi konttoristinaisen luokseen ja käski tämän sanoa minulle, että olen ollut kommunistien kanssa valokuvassa. Kun sanoin, etten tunne ketään kommunistia, vastasi Helsteen, että ylempää on tullut määräys, että minut pitää erottaa. Tämän jälkeen minulla ei ollut kymmeneen vuoteen asiaa Kymi-yhtiön työmaalle. (Kansan Arkisto. Lainattu teoksesta Peltonen 1996, 263–264.)

Tässä kohden ei tarvitse pohtia sen enempää muiston paikkaansa pitävyyttä tai sen loogista todistusvoimaa. Keskitymme ainoastaan tekstinäytteen merkitykseen tämän työn kannalta. Oleellista ei ole vain itse tapahtuma, vaan myös muistelijan kokemukset ja tulkinta tapahtumasta. Teen lyhyen analyysin omasta positiostani käsin, 80 vuotta tapahtuneen jälkeen. Esimerkistä käy ilmi muistelijan kokemus aikansa yhteiskunnallisesta tilanteesta, jossa ihmiset olivat jakautuneet meihin ja heihin, punaisiin ja valkoisiin. Vastakkainasettelun vuoksi asia kuin asia oli poliittisesti latautunut. Poliittisuus näkyi olemisen ja tekemisen tavoissa, työpaikoilla ja siinä minkälaisia lehtiä luit ja kenen kanssa satuit samaan valokuvaan.

Tällaisen tilanteen poliittinen analyysi on tietenkin tärkeää, mutta on huomattava, ettei toisen kohtaaminen ja käsitteellistäminen voi jäädä ainoastaan poliittiselle tasolle. Se nimittäin vaikuttaa sosiaalisiin siteisiin, siihen kuinka ihmiset kohtaavat toisensa arkipäivän käytännöissä. Vaara piilee toisen, tässä tapauksessa ”heidän”, läpipolitisoitumisessa, jolloin toinen kohdataan vain poliittisena vastapelurina, vallan käyttäjänä tai sen kohteena. He eivät enää näyttäydy eettisinä subjekteina: heitä ei tarvitse

<sup>2</sup> Ohranoilla viitataan poliiseihin ja vuonna 1919 Suomeen perustettuun Etsivään Keskuspoliisiin (EK), jonka yhtenä tehtävänä oli valvoa yksityishenkilöitä ja työväenliikkeen toimia. Kontrollin kohteena olivat erityisesti poliittinen toiminta ja sananvapaus. (Peltonen 1996, 244.)

ottaa eettisen ajattelun ja toiminnan kohteiksi. Heidän ei myöskään odoteta toimivan eettisesti meitä kohtaan.

Materiaalisen vallankäytön kannalta työpaikan menetyksellä uhkaaminen, ja sitä kautta toimeentulon vaarantuminen, oli varmasti yksi tehokkaimmista painostuskeinoista vuoden 1929 Suomessa, jos suoranaista hengen uhkaamista ei oteta lukuun. Muistelijan olisi siis ollut poliittisesti viisasta antaa periksi ja erota työväen ammattiosastosta. Näin hänen etunsa olisivat säilyneet yhtiössä. Hän päätti kuitenkin toimia toisin. Hänen tekonsa ilmensivät poliittista vastarintaa, mutta niiden tuottamaa lopputulosta ei voi pitää millään tavalla toivottuna – jos ei myöskään yllättävänä. Seurauksena oli työpaikan menetyks eikä hänellä ollut kymmeneen vuoteen asiaa Kymiyhtiön työmaalle. Tämä johti epävarmuuteen, uuden työpaikan etsintään ja mahdollisesti perheen (mikäli hänellä tällainen oli) muuttoon toiselle paikkakunnalle.

Poliittisesti tarkasteltuna hän toimi typerästi, mutta intuitiivisesti teko tuntuu monella tapaa perustellulta. Hän ei esimerkiksi halunnut pahoittaa vanhempiansa mieltä ja toimi asiaa sen enempää polemisoidmatta. Muistelija oli tapahtumahetkellä 22-vuotias. Sisällissodan aikaan hän oli 11-vuotias. Hänen vanhempansa olivat todennäköisesti samaan työväenluokkaan kuuluvia (muistelijan velikin pidätettiin). 11-vuotiaan lapsen vanhempina he olivat todennäköisesti siinä iässä, että osallistuivat sisällissodan tapahtumiin tavalla tai toisella. Tietoisuus tästä asetti vanhempien kokemukset, heidän mielenliikkeensä ja menneisyyden merkityksen arvoasteikolla jopa oman toimeentulon edelle. Ehkä hänen vanhempansa olivat taistelleet ammattiosastojen ja työväen puolesta, joihin hän nyt itse identifioitui. Kyse oli tietysti mielessä poliittisesta profiloitumisesta, mutta jos kysyisimme asiaa muistelijalta itseltään, hän todennäköisesti sanoisi, ettei asiassa ollut niinkään kyse politiikasta, vaan olosuhteista, minuudesta ja hänelle tärkeistä periaatteista.

Mielenkiintoista on myös se, kuinka insinööri Helsteen kadottaa esimerkin lopussa oman subjektiivisen position, vaikka itse toteuttaakin poliittisesti latautuneen teon, kirvesmiehen irtisanomisen. Irtisanominen ei – ainakaan muistelijan itsensä mukaan – voi johtua työntekoon liittyvistä seikoista. Opettihan hän tähän samaan työhön miestä. Syynä lienee pikemminkin ollut se, ettei kirvesmies suostunut eroamaan työväen ammattiosastosta ja omasta edunvalvojastaan, jonka työnantaja puolestaan näki kapinahengen tyyssijana. Voi olla niinkin, että potkut olisivat tulleet joka tapauksessa. Vaikka Helsteen lopulta suorittaa

erottamisen, niin määräys on tullut ylempää ja irtisanomisen perustelu artikuloidaan konttoristinaisen suulla. Kyse ei taaskaan ole ainoastaan politiikasta, vaan yhteiskunnallisesta tilanteesta, jossa Helsteenkin jää vain välikädeksi.

En yritä tässä ottaa asiaan poliittisesti kantaa tai ohjailia ajatuksia kohti ”oikeita” tulkintoja, päinvastoin. Haluan tuoda esiin sen, että jos ihmisten väliset suhteet määritellään ainoastaan politiikan kautta, ihmiset ajautuvat pelottavan kauas toisistaan. Kyse ei ole enää kahden ihmisen vuorovaikutuksesta, jossa toinen tunnustetaan ja tunnustetaan persoonana, vaan pikemminkin jonkinlaisesta valtapelistä, jossa toiminta muuttuu molemmin puolin kuin kiskoilla ohjatuksi.

Tuon ajatuksen julki vielä toisen esimerkin kautta: Franz Kafkan novelli *Hiilisangolla ratsastaja*<sup>3</sup> kertoo mielestäni samasta asiasta. Novellin päähenkilön huone on ”täyteen pakkasta puhallettu”. Hän tarvitsee hiiliä, ettei paleltuisi kuoliaaksi. Hänellä ei kuitenkaan ole rahaa. Silti hän päättää lähteä yrittämään. ”Jo minun pihaan tuloni täytyy olla ratkaiseva; siksi ratsastan sinne sangolla.” Hieman myöhemmin Kafka kirjoittaa: ”Ja tavattoman korkealla leijailen kauppiaan kellariholvin edessä [...]”

Päähenkilö yrittää huutaa kauppiaalta hiiliä pakkasen ontoksi polttamalla äänellään. Kauppias arvuuttelee onko ulkona todella joku ja päättää lähteä katsomaan. Vaimo kuitenkin estää häntä ja uskoo kujan olevan tyhjä. Ratsastaja yrittää vielä: ”Mutta minähän istun täällä sangolla, huudan [...] ja silmäni verhoutuvat pakkasen kirvoittamiin, tunteettomiin kyyneliin, – olkaa toki hyvä ja katsokaa tänne ylös; huomaatte minut tuota pikaa; pyydän vain yhtä täyttä lapiollista [...]” Vaimo nousee kujalle, muttei näe eikä kuule mitään. “[...] mutta sittenkin hän aukaisee esiliinansa nauhat ja yrittää karkottaa minua esiliinaa heiluttamalla. Valitettavasti se onnistuu.” Päähenkilöllä itsellään ei ole mahdollisuutta sovittaa tilannetta. Ainut autuuden tila syntyy elämän loppuessa. Hetki on kuitenkin lyhyt, Kafkalle ainoastaan yhden virkkeen pituinen: ”Ja niin kohoan jäävuorten ilmakerroksiin ja katoan koskaan enää palaamatta.”

Kauppiaan ja hiilisangolla ratsastajan suhdetta värittää unenomainen mystisyys. Kauppias ei pysty kokemaan hiilisangolla ratsastajan läsnäoloa, vaikka kuulee tämän äänen.

---

<sup>3</sup> Ks. esim. Kafka 2001, 160–162.

Kauppiaan vaimo tulee kokemuksen tielle kuin järjen ääni ja kadottaa kokemuksen. Hiilisangolla ratsastajan tunteet ovat mykkiä hiilikauppiaan rouvalle, joka uskottelee kauppiaille, että tämäkin vain kuvittelee äänet kujalta.

Päähenkilön tragedia jää hyvin henkilökohtaiseksi. Myös yhteiskunnan tragediat jäävät helposti näkymättömiin. Muisti voi parhaimmillaan toimia siltana menneisyyden ja nykyisyyden välillä. Se voi antaa yksittäiselle kohtalolle kollektiivisen merkityksen. Vaikka kyse on lopulta ihmisten välisestä vuorovaikutuksesta, voi kuitenkin käydä niin, ettei ihmistä juuri kuvasta tunnista. Pahimmassa tapauksessa jokin ideologia, instituutio tai vastakkainasettelu järjestää ihmisten väliset suhteet ja pyrkii lisäksi puuttumaan kaikkeen siihen, mikä ei sen kautta vielä kulje. Tämän takia muisti tarvitsee seurakseen etiikkaa; sen avulla ahdistava asetelma on mahdollista purkaa. Vain muistamalla voidaan ottaa menneisyyden tragedioista opiksi.

#### **1.4 Lähdeaineiston valinta ja tutkielman rakenne**

Tutkielmani ensimmäiset asialuvut käsittelevät kollektiivisen muistamisen ja kulttuurisen trauman teemoja. Tähän olen valinnut päälähteikseni Jeffrey Alexanderin (2004) teoksen *Cultural Trauma and Collective Identity*, Barbara Misztalin (2003) *Theories of Social Remembering* ja James Wertschin (2002) *Voices of Collective Remembering*. Kyseisten teosten pohjalta kollektiivinen muisti nivoutuu mielekkäällä tavalla osaksi kollektiivista identiteettiä ja yhteiskunnallista todellisuutta. Seuraavaksi käsittelem muistin politiikkaa kahdessa erilaisessa historiallisessa tilanteessa, koska muistin teoretisointeja ja niiden toimivuutta on järkevää tarkastella myös käytännön esimerkkien kautta. Lähestyn Suomen vuoden 1918 sisällissotaa pääasiassa kahden teoksen kautta: ensimmäinen niistä on Ulla-Maija Peltosen (2003) *Muistin paikat – vuoden 1918 sisällissodan muistamisesta ja unohtamisesta*, ja toinen on Mirja Turusen (2005) *Veripellot – sisällissodan surmatyöt Pohjois-Kymenlaaksossa 1918*. Theodor Adorno (1998) on puolestaan pohtinut toisen maailmansodan jälkeistä Saksaa ja muistelutyön merkitystä radioesitelmässään *The Meaning of Working Through the Past*. Adornon näkemykset Saksasta ja vaikean menneisyyden muistamisesta muodostavat, yhdessä Peter Novickin (2001) amerikkalaista näkökulmaa avaavan tekstin *The Holocaust and Collective Memory* kanssa, työni toisen historiallisen ulottuvuuden.

Tämän jälkeen pyrin selvittämään, mikä on muistamisen ja unohtamisen merkitys etiikalle. Avishai Margalit (2002) esittää teoksessaan *The Ethics of Memory* ajatuksen, että ihmisten väliset suhteet ovat kahtalaisia: ne jakautuvat läheisiin (*thick*) ja ohuisiin (*thin*) ihmissuhteisiin. Muisti pitää läheiset ihmissuhteet merkityksellisinä, kun jälkimmäisiin puolestaan kuuluu ihmisyyys ylipäätään. Etiikka kertoo kuinka meidän tulisi hoitaa läheisiä ihmissuhteitamme ja moraali puolestaan kuinka kunnioittaa yleisesti ottaen toisia ihmisiä. Jos uskomme, että politiikka on yhteisten asioiden hoitamista, ja että poliittisella toiminnalla on merkitystä niin läheisten kuin tuntemattomienkin ihmisten elämään, niin huomaamme kuinka muistia, politiikkaa ja etiikkaa on tärkeää käsitellä yhdessä. Työssäni etiikka ja politiikka tulevatkin esiintymään rinnakkain. Välitämme meille läheisten ihmisten hyvinvoinnista ja tunnistamme heissä itsemme. Uskon, että läheisistä ihmissuhteista kulkee jatkumo tuntemattomien ihmisten tunnustamiseen ja kohtaamiseen. Etiikan ja politiikan rinnakkaisuus korostuu tutkielmani kahdessa viimeisessä luvussa, joista ensimmäisessä käsittelen ensikätisen todistajan roolia muistiyhteisössä ja jälkimmäisessä unohtamista ja anteeksiantoa osana muistin politiikkaa ja etiikkaa.

## 2 KOLLEKTIIVINEN MUISTI

Muisti näyttäisi olevan ensi näkemältä hyvin yksilöllinen. Minun muistoni eivät ole sinun muistojasi. Muistojani ei voi siirtää tai vaihtaa kenenkään muun muistoiksi. Muistini tuntuu olevan perustavalla tavalla omaisuuttani, eikä muilla ole siihen todellista pääsyä. Muistin sisällöt, kuten mielikuvat ja kokemukset, ovat yksilöllisiä. Muistin avulla tietoisuus on sidoksissa menneeseen. Jos muisti on yksilöllistä, täytyy myös menneisyyden olla samaan tapaan yksilöllistä, vain minun menneisyyttäni. Jatkuvuuteni ansiosta voin palata ajassa taaksepäin aina nykyhetkestä lapsuuteni ensimmäisiin muistoihin saakka.<sup>4</sup> (Ricoeur 2002, 96–97.)

Toisaalta muistimme tarvitsee tukea myös muilta ihmisiltä (Ricoeur 2002, 123). Lapsuuden muistot ovat usein sosiaalisesti merkittäviä, koska ne ovat syntyneet esimerkiksi perheen sisällä. Muistot saattavat linkittyä kotipihaan, olohuoneeseen, naapuriin tai kouluun. Joku on ehkä tehnyt minulle jotain tai jättänyt tekemättä tai sitten nähnyt minun tekevän jotain. Näin muistoihin liittyy joka tapauksessa muita ihmisiä, ja he voivat ainakin potentiaalisesti osallistua muistamiseen, joko muistuttamalla tai muistamalla yhdessä kanssani.

Tämä johtaa mielenkiintoiseen huomioon. Juuri muistojen kautta ihminen tunnistaa itsensä jonkin ryhmän jäsenenä. Ryhmä voi olla lapsuuden perhe, peruskoulun musiikkiluokka tai yläasteen jalkapallojoukkue. Tällaisiin ryhmiin liittyvät muistot ovat monella tapaa yhteisiä. Jouluaateria, kuoroesitys ja jalkapalloturnaus ovat jaettuja kokemuksia, ja ne saavat merkityksensä paljolti myös muiden ihmisten muistojen kautta. Saatamme sukulaisina ja ystävinä kokoontua yhteen ja muistella mennyttä, arvioida muistojemme paikkaansa pitävyyttä ja vertailla kokemuksiamme. Minun muistoni ovat merkityksellisiä heille, ja heidän muistonsa ovat merkityksellisiä minulle. Kyse on jonkinlaisesta emotionaalisesta siteestä ja yhteenkuuluvuuden tunteesta. Ehkä läheiset ihmissuhteet voivat yleisemminkin toimia siltana yksilöllisen ja kollektiivisen muistin välillä.

---

<sup>4</sup> Anneli Vilkkö-Riihelä (1999, 355) huomauttaa: ”Aivan varhaisilta vuosilta ihminen ei säilytä pysyviä muistikuvia, koska minuus ei ole kehittynyt. Lapsi ei koe itseään jatkuvana, samana – joidenkin tutkijain mukaan itsetajunta ei ole kehittynyt. Varhaislapsuuden muistoja on vaikea tavoittaa myös siksi, koska pieni lapsi ei voi käyttää kieltä ja käsitteitä elämystensä tallennuksessa.” Varhaiset muistot tallentuvat siis lapsen perspektiivistä, kun mieleenpalautus taas tapahtuu nykyisyyden voimien kautta.

Arvioimme muistia sen tarkkuuden perusteella. Teemme huomautuksen, jos epätarkkoja kuvauksia menneestä tuodaan julki täysin totuudenmukaisina. Muistin tehtävänä on tarjota meille yhtenäinen ja käyttökelpoinen menneisyys, jota ilman eheän identiteetin rakentaminen on mahdotonta. Muistilla on erityisen tärkeä rooli myös *kollektiivisen identiteetin* luomisessa: saatamme esimerkiksi ajatella, että suomalaiset ovat aina olleet suomalaisia. Jatkuvuuden ja samuuden kokemukset ajan ja paikan vaihtuessa ovat mahdollisia nimenomaan siksi, että kykenemme muistamaan. (Wertsch 2002, 31.)

Nyt-hetki on raja menneen ja tulevan välillä. Se ei ole aikaisemmin ollut eikä tule olemaan enää myöhemmin, se vallitsee juuri nyt. Havainnoimme ja mittaamme aikaa nyt-hetkestä käsin, ja koemme ajan kulun. Mielessäni mennyt, nykyhetki ja tuleva ovat yhtä aikaa olemassa. Menneet asiat ovat muistissani, nykyhetkeä voin tarkkailla aisteillani ja tulevaisuus on läsnä odotuksissani. Nämä kolme aikaa ovat sisäisessä riippuvuussuhteessa toisiinsa, ja ne ovat muistamisen ehto. (van den Braembussche 1999, 177–179.)

Menneisyyden muistaminen auttaa yhtäläillä yhteisöä kuin yksilöäkin ymmärtämään paitsi mennyttä, niin myös nykyhetkeä ja hahmottamaan tulevaa. Muistelu on toimintaa, joka tapahtuu tässä ja nyt. Siksi on oletettava, että muistamiseen on olemassa jokin syy: muistelulla on intressi, joka koskee nyt-hetkeä. Kollektiivisen muistamisen ja muistuttamisen intressit saattavat olla esimerkiksi poliittisia, tiedollisia tai eettisiä.

Muistamisen nyt-hetki herättää mielenkiintoisen kysymyksen: liittyvätkö muistojen herättämät tuntemukset enemmän olosuhteisiin, jotka vallitsivat kun muisto syntyi, vai olosuhteisiin, jotka vallitsevat sillä hetkellä, kun muistelu tapahtuu? Jos nyt-hetkellä on merkittävä vaikutus muistojen herättämiin tuntemuksiin, on syytä kiinnittää huomiota niihin olosuhteisiin, jotka muistelun hetkellä vallitsevat. Millainen on sosiaalinen ryhmä, joka muistelee, mikä on herättänyt muistelun tarpeen, mikä on muistelun intressi ja mitä välineitä muistamisen apuna käytetään? Etsin tässä luvussa vastauksia seuraaviin kysymyksiin: (i) *mitä on kollektiivinen (sosiaalinen) muistaminen* ja (ii) *mikä on kollektiivinen identiteetti?*



## 2.1 Kollektiivisen muistin käsite

Kaikessa yksinkertaisuudessaan muistaminen on jonkin poissaolevan ajattelemista. Muisto koostuu tulkinnasta, jonka teemme jostakin aiemmin koetusta. Muisti toimii monella eri tasolla. Meillä on esimerkiksi *proseduraalinen* muisti: tiedämme kuinka ajaa polkupyörällä. Lisäksi tiedämme, että polkupyörässä on yleensä kaksi rengasta ja satula. Tätä kutsutaan *semanttiseksi* muistiksi (myös tietomuisti). *Omaelämäkerrallinen* muisti mahdollistaa tarinoiden kertomisen omasta itsestämme. *Kognitiivisen* muistin avulla muistamme esimerkiksi sanojen merkitykset. *Tapa-muisti* (*habit memory*) on puolestaan keino muistaa merkkejä (*signs*) ja taitoja (*skills*), joita tarvitsemme jokapäiväisessä elämässämme. Muisti on siten myös ruumiillista, se näkyy olemisen ja tekemisen tapoina. (Misztal 2003, 6–11.)

Tavallisesti muistaminen nähdään kolmivaiheisena toimintojen sarjana: (i) informaation vastaanotto (tarkkaavaisuus ja havaitseminen); (ii) asioiden tallentaminen (tiedon käsittely ja varastointi); (iii) mieleenpalautus (varastoidun tiedon löytäminen ja uudelleen käsittely). Jotkin tapahtumat muistamme läpi elämän, toiset unohdamme saman tein. Lyhyt- ja pitkäkestoinen muisti viittaavat siihen, kuinka kauan tieto säilyy. Lyhytkestoista muistia pidetään aktiivisena ja asioita työstävänä muistina, ja siksi sitä on alettu kutsua *työmuistiksi*. Työmuistin kautta jotkin asiat siirtyvät *säiliömuistiin*, joka tallentaa tiedon periaatteessa ikuisesti. Säiliömuisti toimii kahteen suuntaan: sinne tulee tietoa työmuistista (tallennus), mutta se myös syöttää tietoa työmuistiin (mieleenpalautus). (Vilkko-Riihelä 1999, 356–358.)

Tämän työn kannalta on oleellista keskittyä kollektiiviseen<sup>5</sup> muistiin. Muisti on sosiaalista, koska muistin olemassaolo on oleellisessa suhteessa yhteisesti jaettuun kieleen, symboleihin, tapahtumiin ja sosiokulttuuriseen kontekstiin, jossa muistelu tapahtuu (Misztal 2003, 11). Tosin tuntuu järkevältä olettaa, ettei mikä tahansa muisto ole kollektiivinen. Jotta muistosta tulisi yhteinen, se täytyy pystyä artikuloimaan ja välittämään myös muulle yhteisölle.

---

<sup>5</sup> **Kollektiivinen** yhteinen, yhteis-, joukko-. (*Kodin perussanakirja*, WSOY:n graafiset laitokset Porvoo 1983.)

Yadin Dudai uskoo kollektiivisen muistin viittaavan kolmeen eri kokonaisuuteen: tiedon ruumiiseen (*body of knowledge*), määreeseen (*attribute*) ja prosessiin (*process*). Tiedon ruumis tarkoittaa sitä ihmisten joukkoa ja heidän ajatuksiaan, jotka muodostavat puheena olevan kulttuurin tiettyinä historiallisena hetkenä. Määre tarkoittaa tiedon ruumiille tunnusomaista kokonaisvaltaista mielikuvaa ryhmän menneisyydestä. Tämän menneisyyden kuvan pohjalta yhteisö määrittää kollektiivisen identiteettinsä. Prosessi kuvaa yksilöiden ja yhteisön välistä alituista dialogia, joka suodattaa, säilyttää ja levittää merkitykselliseksi koettua informaatiota. Tämä vaikuttaa edelleen informaation sisältöön sekä siihen, kuinka tietoa hankitaan ja käytetään. (Dudai 2002, 51.)

Barbara Misztalin mukaan muistia ei voi erottaa järkevällä tavalla muistelevasta yksilöstä eikä sosiaalisista yhteyksistä, kuten julkisesta muistitiedosta.<sup>6</sup> Kollektiivinen muisti ei rajoitu ainoastaan jaettuun menneeseen, vaan sisältää moninaisen kulttuuristen käytäntöjen kirjon. Toisin sanoen kyse ei ole pelkästään menneisyyden peilaamisesta, vaan myös nykyhetken hahmottamisesta. Ajatusta voi viedä eteenpäin ja todeta, että nimenomaan nykyisyyden historiallisuuden vuoksi kollektiivinen muisti on merkityksellinen yhteisön nykyhetkelle ja tulevaisuudelle. Menneisyys on aina tavalla tai toisella läsnä. (Misztal 2003, 12–13.)

Muistin merkitys korostuu identiteeteissä, joita se muovaa. Ajan kuluessa uudet tapahtumat tulevat osaksi muistia ja edelleen osaksi identiteettiä sekä yksilö- että yhteisötasolla. Toisaalta menneisyyden tapahtumien muistelu perustuu suurelta osin tämän päivän identiteetteihin ja asiayhteyksiin. Näyttääkin siltä, että kollektiivisen muistin käsittely vaatii jatkuvaa paluuta tuumailuihin kollektiivisesta identiteetistä. Muisti on edellytys ymmärrykselle itsestä eli itsetietoisuudelle. (Misztal 2003, 14.)

Itsetietoisuuden ominaisuuden voi siirtää kollektiiviselle tasolle ja pohtia esimerkiksi sitä, kuinka tärkeää meidän on muistaa ja tunnistaa vaarat, joita on kohdistunut yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen ja hyvinvointiin. Vain tätä kautta oman aikamme uhat ovat ymmärrettävissä ja niihin voidaan suhtautua vaadittavalla vakavuudella. Lisäksi, kuten Misztal (2003, 15) huomauttaa, muisti näyttäisi olevan se mekanismi, jonka kautta ideologia ja propaganda materialisoituvat poliittiseen

---

<sup>6</sup> Esimerkiksi kansalliset kertomukset, juhlapäivien rituaalit, massamedian välittämät kuvat jne.

järjestykseen. Yksi oleellinen kysymys onkin, miksi jotkin tapahtumat sulautuvat osaksi kollektiivista muistia ja toiset taas eivät.

Sosiaaliset ryhmät, kuten perhe, suku, heimo ja kansakunta, ovat muistiyhteisöjä (*mnemonic communities*), jotka määrittelevät asiat, jotka tulisi muistaa, ja seikat, jotka tulisi unohtaa. Sosiaaliset ryhmät vaikuttavat muistimme syvyyteen, eli siihen, kuinka kauas meidän tulisi muistaa, mikä menneisyydestä on muistamisen arvoista, mitkä tapahtumat kuvaavat alkua ja millä tavalla meidän on muistettava. Palaamme usein sankaritarinoihin ja kunnian päiviin, kun taas yhteisyyttä uhanneiden tapahtumien muistelu voidaan kokea hankalana. (Misztal 2003, 15–17.)

## 2.2 Kulttuurinen työkalu

Myös James Wertsch ajattelee, että kollektiivinen muisti on sidoksissa kulttuuriseen ja sosiaaliseen kontekstiin. Ensinnäkin tarvitaan aktiivisia toimijoita eli ihmisiä, jotka muistavat. Toisekseen muistaminen tapahtuu niitä kulttuurillisia työkaluja hyödyntäen, joita on käytettävissä tietynä aikana tietyssä paikassa. Tällaisia ovat esimerkiksi kertomukset, käsitteet, valokuvat, kirjat, kartat ja tietokoneet. Kulttuuriset työkalut ovat tärkeä linkki sosiaalisen ympäristön ja muistelevan ihmisen välillä. (Wertsch 2002, 11.)

Jos olen esimerkiksi unohtanut jonkin teoksen nimen, mutta muistan kuka teoksen on kirjoittanut, minulla on erilaisia keinoja palauttaa teoksen nimi mieleeni. Voin käyttää hyväkseni esimerkiksi Internetiä, yhtä kulttuurista työkalua. Surffailen kirjakauppa *Amazon.com*iin, etsin hakutyökalulla tekijän kirjat ja tunnistan teoksen eteeni avautuvasta listasta. Kohtaan matkalla joukon muiden ihmisten jättämiä jälkiä, kuten mainoksia ja valokuvia. Vaikken pystynyt muistamaan kirjan nimeä yksinäni, onnistun siinä melko helposti kulttuurista työkalua hyödyntämällä. Onnistuminen vaatii tosin aktiivista toimintaani, koska työkalu (tässä tapauksessa *Amazon.com*) ei voi muistaa itseksensä. Toimintani on menestyksestä vain, jos osaan käynnistää tietokoneen, hallitsen näppäimistön sekä hiiren, kykenen käynnistämään Internet-selaimen jne. (Wertsch 2002, 11–12.)

Kulttuuriset työkalut eivät pulpahda tyhjästä, eikä niiden käyttöä voi oppia kuin kanssaihminen opastuksella. Kyse on aktiivisesta yhteistoiminnasta ja vuorovaikutuksesta, joka tapahtuu joko suoraan tai välillisesti. Kulttuurillisesti merkittävät tapahtumat koskettavat monia. Merkittävät tapahtumat synnyttävät tarpeen muistella niitä. Muistamiseen osallistuu tällöin monia ihmisiä. Muistelu puolestaan tapahtuu erilaisten asioiden välityksellä. Muistamisen tavat ja keinot ovat osa perittyä kulttuurista ympäristöä. Wertsch puhuukin mieluummin kollektiivisesta muistamisesta kuin kollektiivisesta muistista. Miten tämä hahmottuu esimerkiksi kertomuksen kohdalla? Kertomuksessa ei tule ilmi vain kertojan oma ääni. Sanat ovat esiintyneet myös muissa kertomuksissa ja sanojen käyttö on muovannut niiden merkityksiä. Lisäksi kertomuksen kuulijat ymmärtävät tarinan kukin tavallaan, ja heidän tulkintansa tuovat siihen omat värinsä. Kertomus on linkki kertojan, kuulijan ja ympäröivän yhteisön välillä. Kertomus on monella tapaa yhteinen, ja sen merkitys on neuvoteltavissa. (Wertsch 2002, 16–17.)

### **2.3 Vahva ja hajautettu kollektiivinen muisti**

Wertsch jakaa kollektiivisen muistin kahteen erilaiseen versioon, vahvaan (*strong version of collective memory*) ja hajautettuun (*distributed version of collective memory*). Vahvassa versiossa kollektiivisen muistin prosessit rinnastetaan yksilön muistiin. Kuten yksittäisellä ihmisellä myös yhteisöllä on oma muistinsa. Kyse on yhdestä suuresta muistista, joka ilmenee ryhmässä. Tämän näkemyksen mukaan yksilöiden muistilla on tietyt kollektiiviset kehykset. Sosiaalinen ryhmä välittää ja organisoii yksittäisten ihmisten muistia. Toisin sanoen kollektiivi järjestää ajatuksiamme ja tunteitamme menneestä. Muisti on ylhäältäpäin johdettua. Hajautetussa versiossa kuvaus menneestä yhtäläillä välitetään ryhmän jäsenille. Ero on siinä, että välittäjänä ei toimi mikään itsenäinen kollektiivi. Kenelläkään ei ole pääsyä kaikkeen tietoon. Päinvastoin, ryhmän jäsenet itse toimivat välittäjinä. Näin ollen muisti rakentuu alhaalta ylöspäin. Ryhmän jäsenillä on erilaisia näkemyksiä, he muistavat eri asioita ja katsovat eri perspektiiveistä. Joka tapauksessa kyse on kollektiivisesta muistista, koska menneisyyden muistaminen on tässäkin monella tapaa yhteistä. (Ks. Wertsch 2002, 21–24.)

Hajautettu versio kollektiivisesta muistista näyttää monella tapaa mielekkäämmältä. Ensinnäkin on hyvin hankala kuvitella mitään yhteismuistia, joka ei täysin palautuisi

ryhmän yksittäisiin jäseniin. Toiseksi hajautetun näkemyksen mukaan yksilöiden muistit eivät toimi välttämättä yhteistyössä, vaan voivat asettua toisiaan vasten ja kilpailla keskenään. Näin on silloinkin, kun muistamisen intressi on yhteinen. Näin ollen kuva kollektiivisesta muistista säilyy kaikin puolin elävämpänä. Kolmas aspekti liittyy siihen, että jos yksinomaan vallitseva poliittinen järjestys ja sosiaalinen identiteetti määrittävät kollektiivisen muistin sisällön, koko kuvio tuntuu jollain tapaa pysähtyneeltä. On hedelmällisempää olettaa, että yhteisön jäsenten elävät muistot ja heitä koskettavat tapahtumat muokkaavat muistamisen tarpeita, ja antavat näin kollektiiviselle muistille uutta sisältöä. Hajautetunkin näkemyksen kannattaja voi mielestäni myöntää sen, että olemassa olevat sosiaaliset rakenteet pitkälti ohjaavat kollektiivisen muistamisen prosesseja.

Kyse on oikeastaan siitä kummalle katsannolle antaa enemmän painoarvoa: vallitseville rakenteille, instituutioille ja poliittiselle järjestykselle vai yksilölliselle toiminnalle, uusille pelinavauksille ja sosiaalisten prosessien ennalta arvaamattomuudelle. On järkevää olettaa, ettei kumpikaan lähestymistapa yksinään riitä. Muistiprosessit ovat yksilöllisiä, mutta muistelu ei tapahdu tyhjiössä, vaan olemassa olevan kulttuurin ja sosiaalisen elämän pyörteissä. Voimme nyt perustellusti todeta, että muistaminen on enemmän tai vähemmän intersubjektiiivista.

Kollektiivinen muisti ja kollektiivinen identiteetti ovat yksilöiden välisen merkityksenannon tuotteita, joita jatkuvasti uusinnetaan, muokataan ja koetellaan sosiaalisen elämän puitteissa (Boyarin 1994, 23). Tämä intersubjektiiivisuus johtaa siihen, että emme kykene varmasti ennustamaan yhdenkään teon, jollaiseksi myös muistuttamisen lasken, tulosta tai päämäärää. Ihmisellä on kyky toimia, aloittaa uusia ja spontaaneja prosesseja, jotka vaikuttavat muihin ihmisiin ja johtavat edelleen vastareaktioihin ja yhä uusin tekoihin:

Eivät edes unohdus ja sekasorto, jotka niin tehokkaasti pystyvät häivyttämään näkyvistä jokaisen teon alkuperän ja vastuunkantajan, kykene perumaan tekoa tai estämään sen seurauksia. Tämä kyvyttömyys saada tehtyä tekemättömäksi vastaa lähes yhtä täydellistä kyvyttömyyttä arvioida etukäteen teon seurauksia tai edes varmasti tietää sen motiiveja. (Arendt 2002, 236.)

Samaan tapaan, kommunikaation ja vuorovaikutuksen kautta, yksilöllisistä muistoista tulee sosiaalisia muistoja. Kollektiivisen muistin muodot ja puhuvat taas rajaavat omia kokemuksiamme ja muistojamme. Kyse onkin jonkinlaisesta vanhaa kertaavasta, mutta samalla uutta tuottavasta, kehämäisestä liikkeestä, jossa myös yksilön rooli on merkityksellinen. Tällainen (hajautettu) näkemys kollektiivisesta muistista on mielekkäämpi, koska muutokselle jää vähintäänkin mahdollisuus.

## **2.4 Kollektiivisen muistin välittyminen**

Kollektiivinen muisti on hyvin harvoin yhtenäinen. Voidaan toki ajatella, että ryhmä ihmisiä on ottanut osaa johonkin tapahtumaan, ja että he kaikki ovat kokeneet tapahtuman samoin ja myös muistavat sen samalla tavalla. Todellisuudessa tämä on kuitenkin hyvin harvinaista. Yhteisesti koettu ei vielä tarkoita, että tapahtumat olisi myös tulkittu samoin. Ihmiset muistavat keskenään eri tavalla. Ajan kuluessa yksittäisenkin ihmisen muisto muuttaa muotoaan. Tuntuu myös järkevältä olettaa, että muiden tulkinnat menneestä vaikuttavat omiini ja omani puolestaan heidän muistoihinsa. Asia menee yhä monimutkaisemmaksi, kun muistamiseen osallistuu ihmisiä, jotka eivät ole itse tapahtumia todistaneet.

Jos kaikilla yhteisön jäsenillä on oma muistinsa, niin mitä järkeä on ylipäättään puhua kollektiivisesta muistista? Wertschin mukaan muistaminen ei tapahdu yksinomaan yksilön päähän sisällä. Muistelemme usein menneisyyden tapahtumia yhdessä muiden ihmisten kanssa. Muistamiseen liittyy paitsi muita ihmisiä, niin myös muistamisen välineitä, kulttuurisia työkaluja. Muistaminen tapahtuu erilaisia dokumentteja hyödyntäen. Kuten aiemmin mainitsin, tällaisia ovat esimerkiksi asiakirjat, valokuvat, historialliset kertomukset ja muistomerkit. (Wertsch 2002, 25.)

Mielestäni kyse on eräänlaisesta ulkoisesta muistista, joka on ainakin periaatteessa kaikkien yhteisön jäsenten saatavilla. Tarkastellessamme esimerkiksi Suomen sisällissodan aikaista kenttäoikeuden pöytäkirjaa jaamme yhden ja saman representaation menneestä. Voimme käyttää kyseistä historiallista lähdettä keskenämme samalla tavalla, toisiamme täydentäen tai saatamme tulkita sitä täysin ristiriitaisesti. Asiakirja, muistamisen apuväline,

onkin luettava kulttuuriseksi työkaluksi, jonka kautta muistelumme linkittyvät sosiaaliseen ympäristöön ja yhteisöön.

Kulttuuriset työkalut eivät synny tyhjästä, vaan ne ovat jollakin tapaa tuotettuja. Lisäksi niitä on käytettävä, jotta niillä on relevanttia merkitystä menneisyyden muistamisessa. Käytön yhteydessä työkalujen merkitys muuttuu. Esimerkiksi muiden tekemät tulkinnat jostakin historiallisesta dokumentista vaikuttavat siihen miten itse suhtaudun kyseiseen dokumenttiin. Kulttuurisen työkalun rooli ja painoarvo menneisyyden muistamisessa vaihtelee. (Wertsch 2002, 28)

Kollektiivinen muistaminen vaikuttaa olevan aktiivista puuhaa. Kulttuurinen työkalu on hyödyllinen käsite tällaisen toiminnan kuvaamisessa. Kuvitellaan, että muistelen Suomen talvisotaa ja Irakin sotaa, joka alkoi vuonna 2003. Kun synnyin, talvisota oli päättynyt jo vuosikymmeniä sitten. Silti minulla on jonkinlainen kuva tapahtuneesta, voin muistella sitä ja esittää sympatian sodan uhreille. Irakin sota on puolestaan koskettanut omaa aikaani, mutta en liioin lähtisi väittämään, että minulla on siitä omakohtaista kokemusta. Voin kuitenkin muistella sodan syttymistä ja muistuttaa sen kauheuksista. Miten tämä on mahdollista? Wertsch toteaisi, etten tarvitse muuta kuin hieman omaa aktiivisuutta (mielikuvituksen) ja kulttuurisia työkaluja, esimerkiksi television. Muistoni tulevat olemaan tietysti erilaisia kuin tapahtumia paikan päällä todistaneiden. Tärkeä huomio onkin se, että voin kuitenkin *osallistua* muistamiseen. Toisaalta herää kysymys siitä, että kenen muistoista tässä oikeastaan on kyse?

Vaikuttaa siltä, että muistamiseen osallistuminen on konkreettisempaa, kun tapahtumat ovat koskettaneet omaa yhteisöäni. Vaikka talvisodasta on kulunut aikaa, tapahtumat tuntuvat monin verroin läheisemmiltä kuin esimerkiksi Irakin sota, joka on tätä kirjoittaessani periaatteessa yhä käynnissä. Ehkä yksi syy on se, että vuosien 1939–1940 muisto on merkityksellinen juuri täällä – muistin paikat ovat osa omaa elinympäristöäni. Muistin paikkoja voivat olla esimerkiksi muistomerkit, museot ja hautausmaat, mutta yhtäläillä muistelmakirjat ja televisiodokumentit. Muistamisen lähtökohtina ne kaikki soveltuvat Wertschin mainitsemiksi kulttuurisiksi työkaluiksi.

*Instrumentaalisen* muistin (Wertsch 2002, 52) avulla osaamme tunnistaa ja käyttää kulttuurisia työkaluja. Erilaiset muistamisen välineet synnyttävät toisistaan eroavia

muistiprosesseja ja lopputuloksia. Muistamisemme on jollakin tapaa välittyntä. Erilaisia asioita hyödyntäen teemme menneisyydestä ymmärrettävää. Näillä tavoin voimme neuvotella menneiden tapahtumien merkityksistä. Muistaminen on tärkeää myös kansallisten tragedioiden kohdalla. Vaikkemme voikaan hyväksyä joitakin tapahtumia ja niihin liittyviä epäinhimillisyyksiä, voimme yrittää ymmärtää tapahtumiin johtaneita motiiveja.

Yksi tapa ymmärtää mennyttä on kertoa siitä tarina. Kuten mainitsin aikaisemmin, kertomus on yhteinen ja sen merkitys on neuvoteltavissa. Siinä viitataan tiettyyn aikaan ja miljööseen. Kertomuksen avulla ajallisesti ja paikallisesti irrallisia tapauksia punotaan yhdeksi juoneksi ja ihmiset asettuvat oikeille paikoilleen. Heidän tekonsa ja aikaansaannoksensa linkittyvät toisiinsa. Kun tarina päätetään, sen merkityskin avautuu. Johtopäätökset saavat oikeutuksensa kertomuksessa esiintyneistä syistä ja seuraamuksista. Vaikuttaa siltä, ettei tarinaa voi todella edes päättää ennen kuin historiallinen tapahtuma on ohitse. Vain näin alku saa seurakseen lopun. Kertomus on kulttuurinen työkalu, joka tuotetaan ja jota käytetään. Kertomuksia ei kuitenkaan kuunnella eristyksissä, vaan ne ymmärretään aina suhteessa nykyhetkeen. Kertomukset keskustelevat keskenään, yhtenevät ja asettuvat toisiaan vasten. Joitakin tarinoita juhlitaan julkisesti, kun toisia painetaan unohduksiin. (Wertsch 2002, 57–59.)

Kun menneestä muistutetaan, muisto on tuotava esille siten, että myös muut voivat siihen yhtyä. Kuulijoiden on pystyttävä kuvittelemaan tapahtumat, joista heille kerrotaan. Heille on kyettävä argumentoimaan mitä tapahtui, mutta yhtä tärkeää on välittää kuva siitä, millaista olisi ollut kokea tapahtumat itse. Mielikuvat vaativat tyylyttelyä, koska tapahtumista on tehtävä tarpeeksi merkityksellisiä ja riittävän totunnaisia, jotta niihin halutaan ja voidaan yhtyä. Mielikuva ei voi olla turhan monimutkainen tai pulmallinen, joten sitä täytyy sieventää ja yksinkertaistaa. Näin mielikuvaa on helpompi välittää laajemmin yleisön tietoon. Tosiasiat, kuvitelmat, muisti ja mielikuviutus, spekulatio ja kekseliäisyys ovat kaikki osa tarinankerrontaa. Lisäksi kyse on hienotunteisuudesta, jolla vältetään turhat konfliktit, ja sosiaalisesta luottamuksesta, joka on yhteistyön ja kommunikaation koetinkivi. (Misztal 2003, 119–120.)

Kollektiivisen muistin prosesseihin liittyy vaaransa. Kun menneisyyden tapahtuman merkityksiä artikuloidaan ja käsitellään yhteisön sisällä, muisto saatetaan pyhittää, jolloin



se karkaa kritiikin ulottumattomiin. Tällöin kriittisen mielipiteen esittäjät ovat usein vain paheksunnan kohteina, eikä heidän sanomaansa oteta huomioon. Toisaalta muistoa voidaan väärinkäyttää esimerkiksi politiikan välineenä. Jos muisto kohotetaan ideologian asemaan, menneisyys yksinkertaistetaan tiettyjen päämäärien saavuttamiseksi. Tällöin muisto on tärkeä vain, koska sen avulla voidaan päästä jonnekin. Toisaalta muistolla on vaara kaupallistua ja arkipäiväistyä, jos sen viljely on liiketoiminnallisesti kannattavaa. Myös medialla on tärkeä rooli kollektiivisen muistin rakentajana ja välittäjänä. Menneisyyden käsittelyssä käytetyt keinot ja tavat saattavat tehdä muistoista tunneherkkiä ja emotionaalisesti yliladattuja. Tällöin niiden hyväksikäyttökin on helpompaa ja usein myös tehokkaampaa. (Misztal 2003, 123–125.)

## **2.5 Kollektiivisen muistin ja historian eroista**

Historiallinen faktuaalinen tapahtuma X on tapahtunut tietyllä tavalla tietyssä paikassa tietyssä paikassa riippumatta siitä muistammeko sen tapahtuneen. Sillä ei liioin ole väliä, mitä tuosta tapahtumasta mahdollisesti ajattelemme tai millaisia merkityksiä sille annamme. Vaikkei unohtamisen ja muistamisen voimia pidä aliarvioida, emme voi kuitenkaan muuttaa tehtyä tekemättömäksi.

Kollektiivisen muistin kohdalla vaikuttaisi olevan toisin. Niin kauan kuin on olemassa yhteisö, on olemassa kollektiivinen muisti. Jos yhteisö katoaa, katoaa heidän mukanaan myös yhteisesti jaetut muistot. Näin kollektiivinen muisti voi sammua ja lakata olemasta. Pelottavaa asiassa on se, että kollektiivisen muistin tuhoaminen voi olla poliittisesti tarkoituksenmukaista. Yhteisön mukana pyritään hautaamaan heihin kohdistetut teot, jotka eivät kestä päivänvaloa. Kyseessä on eri asia kuin yksilöllinen muisti. Kollektiivinen muisti ei palaudu kehenkään yksittäiseen ihmiseen, eikä ole nimenomaisella tavalla aikaan ja paikkaan sidottu.

Voiko kauan sitten kadonnutta kollektiivista muistia rakentaa uudelleen? Voimme varmastikin rekonstruoida menneisyyden tapahtumia ja selvittää unohdettuja kohtaloita, mutta on käsitteellisesti ongelmallista nimittää tätä jonkin tietyn kollektiivisen muistin uudelleen rakentamiseksi. Enemmänkin kyse vaikuttaisi olevan historiantutkimuksesta. Kollektiivinen muisti on yhteisöllinen muisti, eikä se voi ylittää yhteisönsä rajoja (Wertsch

2002, 41). Jos kaikki yhteisön jäsenet ovat kuolleet, on myös kollektiivinen muisti kuollut. Se, mitä me muistamme tänään, on puolestaan meidän yhteismuistiamme.<sup>7</sup>

Jotakin varmasti muuttuu, kun ensikäiset kokijat ajan kuluessa poistuvat yhteisön keskuudesta. Heidän yhteisesti jakamansa muistot kuitenkin välittyvät yhteisön uusille jäsenille. Samoin heidän traumansa, surunsa, vihansa ja rakkautensa jäävät elämään, jollakin tapaa haalistuneina, mutta yhä voimissaan. Tästä hyvänä esimerkkinä on yli sukupolvien säilyvä viha joidenkin etnisten ryhmien välillä. Hyvässä tapauksessa yhteisesti jaettu suru on enää puoli surua, mutta huonossa tapauksessa yhteisön jäsenet ruokkivat vihaansa yhä hurjemmaksi. Traagisista muistoista voi ajan myötä tulla koko yhteisön totuuden, olemassaolon ja identiteetin kulmakiviä. Näin historialliset tapahtumat kietoutuvat kollektiivisessa muistamisessa tiukasti nykyhetkeen ja hahmottuvat yhteisön omien – joskus spontaanienkin – tuntemusten kautta.

Misztalin mukaan kollektiivinen muisti ja historia eroavat toisistaan erityisesti siksi, että muistilla on taipumus mytologisoida mennyttä. Muisti etsii samankaltaisuuksia, se yksinkertaistaa, vetoaa tunteisiin ja valikoi. Kollektiivinen muisti valitsee helpommin puolensa, kun taas historiantutkimus kiinnittyy tapahtumaan itseensä. Historia vaatii kriittistä etäisyyttä ja dokumentointia. Historia tarvitsee todisteita selitystensä tueksi. (Misztal 2003, 99.)

Tosin myös historiantutkija on sidottu omaan historialliseen olemiseensa ja perspektiiviinsä. Mikäli historioitsija itse on tietyn historiallis-sosiaalisen prosessin tuote, niin miten tutkijan on mahdollista löytää puhdas ja välinpitämätön tila, jossa kuvata kohdettaan? Historioitsija ei voi täysin kieltää analyysinsä nykyisyyttä ja paikallisuutta. Hän ei voi myöskään kieltää, etteivätkö vallan ja subjektiivisuuden peikot piirrä kuvioita myös hänen töihinsä.

On myönnettävä, ettei historian ja muistin erottaminen ole kovinkaan helppoa. On mahdollista, että historiantutkimus rakentaa ja lujittaa kollektiivista muistia ja identiteettiä. Voi olla myös niin, että vallitseva historiankuva on vain yleisesti hyväksytty kollektiivisen

---

<sup>7</sup> Rajoja on tosin hyvin hankala vetää täsmällisesti. Entä jos jostakin yhteisöstä on jäljellä enää dementoituneita ja vastasyntyneitä. Onko kollektiivinen muisti yhä elossa? Missä kulkevat yhteisön rajat? Ainakin tämän päivän globalisoituneessa maailmassa yhteisöllisyys tuntuu kovin liukuvalta käsitteeltä. Voimme esimerkiksi miettiä, missä kulkevat nykymaailman muslimiyhteisön maantieteelliset rajat.

muistamisen muoto. Toisaalta historia pyrkii kuvaamaan kohdettaan ulkopuolisena, kun taas kollektiivinen muistaminen vannoo usein yhteisön nimiin ja näkee menneisyyden osana ryhmäidentiteettiä. Joka tapauksessa muistomme menneestä eivät ole erillisiä suhteessa menneisyyden historialliseen ymmärtämiseen. Pikemminkin historia ja muisti ovat vastavuoroisessa suhteessa, ruokkien toinen toisiaan.

Sekä kollektiivinen muisti että historia muuttuvat ajan kuluessa. Historiallisia kuvauksia koskevat käänneet saattavat johtua esimerkiksi uusien todisteiden löytymisestä, uusien analyyttisten työkalujen käyttöönotosta tai vaihtuvista teoreettisista perspektiiveistä. Tällaisten muutosten motiivi on usein tiedollinen: vanha historian kuvaus on ollut jollakin tapaa epätarkka tai vaillinainen. Kollektiivisessa muistissa muutosten huomaaminen voi olla hankalampaa, koska sen katsotaan yleensä kuvastavan yhteisön todellista ja muuttumatonta ydintä, siis jotakin mikä säilyy samana ajan kuluessa. Kollektiivisen muistin ensisijainen tarve on aikaansaada käyttökelpoinen menneisyys, mikä puolestaan mahdollistaa ryhmäidentiteetin ja yhteisöllisyyden muodostumisen, mikä taas edesauttaa sopeutumista sosiaalisiin muutoksiin. Joka tapauksessa ne seikat, jotka tekevät menneisyydestä hyödyllisen tässä tai tuossa sosiokulttuurisessa kontekstissa, muuttuvat ajan myötä. (Wertsch 2002, 43–45.)

Yhteenvetona voidaan todeta, että kollektiivinen muisti kuvastaa tiettyä vannoutunutta näkökulmaa menneisyyteen. Tähän tarkoitukseen yhteisö tuottaa ja käyttää kulttuurisia työkaluja, kuten esimerkiksi kertomuksia. Kertomukset nousevat kulttuurisesta perinteestä ja palautuvat osaksi sitä. Kollektiivinen muisti liittyy näin kollektiivisen identiteetin työstämiseen. Historiantutkimus tunnistaa kollektiivista muistia helpommin menneisyyden moniselitteisyyden ja itseään koskevat muutokset. Historialliset tapahtumat nähdään selkeämmin menneinä, eivätkä ne välttämättä kietoudu yhtä vahvasti nykyhetken poliittisiin ja kulttuurisiin intresseihin. Täytyy kuitenkin ymmärtää, ettei erottelu ole aivan näin mustavalkoinen. Myös historiantutkimus osallistuu, tahtoen tai tahtomattaan, kollektiivisen identiteetin ja yhteisöllisyyden rakentamiseen, eikä sen kannanottoja tule rajata yhteiskunnallisen valtataistelun ulkopuolelle.

### 3 KULTTUURINEN TRAUMA

Järkyttävä tapahtuma voi synnyttää kulttuurisen trauman, joka jättää yhteisöön lähtemättömät jäljet. Trauma leimaa yhteisön jäsenten muistoja lopun elämää ja muuttaa heidän identiteettiään perustavalla ja peruuttamattomalla tavalla. Yhteisö etsii ja tunnistaa trauman syyn. Joku tai jokin on aiheuttanut inhimillisen kärsimyksen. Ihmiset vaativat moraalista vastuunottoa tapahtuneesta ja osoittavat näin solidaarisuutta kärsineitä kohtaan. (Alexander 2004, 1.)

Toisaalta sosiaaliset ryhmät saattavat kieltäytyä tunnistamasta muiden ryhmien kärsimystä. Kun toisen yhteisön kokemat kauheet ja trauma kielletään, myös moraalinen asenne jää saavuttamattomaksi. Tämä voi olla eettisesti arveluttavaa, koska samaan aikaan, kun muiden ryhmien kärsimys pysyy tunnistamattomana, vaaditaan oman yhteisön kärsimysten myötäelämistä. Oman ryhmän kokemukset nostetaan helposti sellaiselle jalustalle, ettei ulkopuolisten kokemusten katsota saavuttavan vastaavaa merkityksellisyyttä. Se mitä *me* olemme kohdanneet, on omassa luokassaan: erityislaatuista, ennalta kokematon, uniikkia ja kaiken ymmärryksen tuolla puolen. (Alexander 2004, 1.)

#### 3.1 Trauma

Psykoanalyttisen lähestymistavan mukaan ihminen voi olla niin kauhistunut, että traumaattinen kokemus tukahdutetaan ja torjutaan. Järjellisen ymmärryksen sijaan tapahtuma vinoutuu ihmisen muistissa ja mielikuvituksessa. Todellinen kokemus havaitaan vain tiedostumattomalla tasolla, ja kokemus vaipuu näin tajunnan pinnan alle. Muisto ei kuitenkaan pyyhkiydy pois, vaan se hautautuu ja vaikuttaa ikään kuin varjoista minän toimintaan. Trauman nostattamat tuntemukset johtuvat lopulta sekä (i) alkuperäisestä traumaattisesta kokemuksesta että (ii) ahdistuksesta, joka aiheutuu traumaattisen kokemuksen torjunnasta. (Alexander 2004, 5.)

Traumaattinen kokemus on yhtäkkinen ja odottamaton, eikä kokijalla ole edellytyksiä käsitellä kokemusta sen vaatimalla tasolla. Kokemus on jollakin tapaa ylivoimainen ja musertava; se ei ole alistettavissa. Sietokyvyn ylittyessä yksilö ei kykene selvittämään traumaattiseen tapahtumaan liittyviä ajatuksia eikä tunteitaan. Joka tapauksessa yksilö yrittää luonnostaan selviytyä ja taistella kokemusta vastaan. Tähän on tarjolla erilaisia

keinoja: (i) trauman uhri voi blokata traumaattisen kokemuksen tietoisuudestaan. Tällöin kokemus kielletään ja sen mieleen palautuminen pyritään alitajunnallisesti estämään. Kyse on eräänlaisesta poispyyhkimisestä ja psyykeen putsaamisesta ei-toivotuista muistoista. (ii) Toisaalta traumaattinen kokemus voidaan heijastaa itsen ulkopuolelle. Syypää löytyy jostakusta toisesta, eikä kokemus oikeastaan edes koske itseä. Oma kärsimys muuntuu jonkinlaiseksi sijaiskärsimykseksi. (iii) Uhri saattaa myös vähätellä kokemuksen merkityksellisyyttä ja vältellä siitä puhumista toisarvoisena. Tämä voi ilmetä traumaattiseen tapahtumaan liittyvien tunteiden, ajatusten ja tilanteiden välttelyä. (iv) On myös mahdollista, että kokemuksen herättämät tunteet sivuutetaan, trauma rationalisoidaan ja tapahtumat tunnistetaan lopulta jonakin aivan muuna kuin ne oikeasti olivatkaan. Muisto kokemuksesta vääristyy mielen yrittäessä suojautua siltä. (Smelser 2004, 44–47.)

Mielenkiintoista kuviossa on erityisesti traumasta paraneminen. Kokemusten jälkipuinti on tärkeää, koska se auttaa käsittelemään ongelmaa ja ehkäisemään psyykkisten oireiden syntyä. Onnettomuuden kokenut voi pahimmillaan kärsiä *traumaattisesta stressireaktiosta* (engl. *Post-Traumatic Stress Disorder*), jonka oireina esiintyy muun muassa painajaisia, unettomuutta, huimausta, jatkuvaa pelkoa ja ahdistusta. Oireet saattavat alkaa rajoittaa yksilön toimintaa, kaventaa psyykkistä liikkumatilaa ja vaikeuttaa sosiaalista elämää. (Vilkko-Riihelä 1999, 561.)

Trauma muuttaa muistelun luonnetta, koska tällaiset muistot ovat usein tunkeilevia, jatkuvia, itsepintaisia ja ruumiillisia. Juuri tästä syystä traumaattisia muistoja olisi työstettävä, koska tukahdutetut muistot, toisin kuin puhtaasti unohdetut, voivat saavuttaa paljon valtaa persoonallisuudessa. Haudattuun menneisyyteen ei ole helppo palata, eikä se usein näytä kovin mielekkäältääkään. Kipeän muiston käsittely synnyttää surua, mutta juuri surun kautta muistelutyöllä on parantavia vaikutuksia. Muistin työstäessä traumaattista tapahtumaa muisteleva katkaisee yksitellen niitä siteitä, jotka sitovat hänet menneisyyden traumaan. Kyse on toistuvasta paluusta, joka ei tuo mukanaan unohtamisen auvoisuutta, mutta voi parhaimmillaan vapauttaa mielen muiston musertavasta raskaudesta. Tämä toisto ei ole saman toistoa, vaan paluu on aina uusi paluu. Tämän vuoksi muisto menettää työstämisen kautta osan vallastaan. (Misztal 2003, 140–142.)

Psykoanalyysin mukaan torjuntaprosessin olemus koostuu tiedostumisen epäamisestä. Torjunnan vaikuttimena ja tarkoituksena on mielipahan välttäminen. Mieli yrittää

tukahduttaa epämieluisan muiston, jos se jostakin syystä herää, koska se havaintojärjestelmään levitessään synnyttäisi kiusallisen epämukavia elämyksiä. Ongelman ydin on siinä, että tiedostumattomanakin mielle tai muisto pystyy aiheuttamaan epämieluisia vaikutuksia, kuten ahdistusta ja tunnonvaivoja. (Freud 2005, 116–122; Freud 2001, 500.)

”Torjuntaprosessia ei saa kuvitella ainutkertaiseksi tapahtumaksi, jolla on pysyvät seuraukset [...] vaan torjunta vaatii jatkuvaa voimankäyttöä [...] Voimme olettaa, että torjuttu aiheuttaa tietoisuuteen päin jatkuvaa painetta ja siihen on vastattava jatkuvalla samansuuruisella vastavoimalla. Torjunnan ylläpito edellyttää siis jatkuvaa voimankulutusta ja sen lakkaaminen merkitsee taloudellista säästöä.” (Freud 2005, 114.)

On mielenkiintoista huomata, kuinka suuren roolin Freud antaa itse torjutun muistijäljen tavoittamiselle, ei ainoastaan torjutun kokemuksen tiedostamiselle. Freudin mukaan ei riitä, että tiedämme torjuvamme jonkin kokemuksen X tietoisuudestamme. Tämän lisäksi meidän on tavoitettava tuo tukahdutettu muisto itsessään ja luotava siihen mahdollisimman rehellinen yhteys. Tämä on tehtävä siksi, että todellisuudessa psyykinen torjunta voi lakata vasta sitten, kun tietoinen mielle torjutusta kokemuksesta on voittanut mielen oman vastarinnan ja saavuttanut tukahdutetun ja tiedostumattoman muistijäljen (Freud 2005, 131). Tätä ennen psyykinen energia ei voi vapautua torjuntaprosessista, eikä menestystä tällä saralla voida saavuttaa.

Mikä sitten aiheuttaa edellä kuvatun kaltaisen tilanteen? Potentiaalisesti traumaattisia tapahtumia voi olla esimerkiksi osallistuminen sotilaalliseen taisteluun, joutuminen raiskatuksi, ryöstetyksi tai pahoinpidellyksi. Listaa voisi jatkaa loputtomiin, mutta mainittakoon nyt esimerkiksi joutuminen kidutetuksi, kidnapatuksi tai panttivangiksi. Lapselle trauman saattaa aiheuttaa muun muassa seksuaalinen hyväksikäyttö. Yhtä lailla tapahtumien todistaminen voi johtaa traumatisoitumiseen: ruumiin tai ruumiinosien näkeminen, läheisen ystävän väkivaltainen kuolema tai perheenjäsenen katoaminen. Kollektiivisen trauman voi aiheuttaa esimerkiksi kansanmurha, sisällissota tai muu vastaava tragedia. (Ks. Smelser 2004, 57.)

Kollektiivisella tasolla traumaattisten kokemusten torjunta saattaa näkyä menneisyyden tapahtumien massakiistämisenä, yhteisön haluttomuutena muistaa ja kollektiivisena unohduksena (Smelser 2004, 51). Tosin yhteisön kohdalla asia ei varmastikaan ole

yksioikoinen. Vaikka enemmistö kärsisikin ”muistinmenetyksestä”, löytyy yhteisön sisältä usein myös muistipesäkkeitä ja muistutuskampanjoita. Joka tapauksessa traumasta paraneminen voi onnistua vain paljastamalla menneisyyteen kätkeytyvä totuus. Tämä puolestaan on mahdollista tukahdutettujen muistojen kautta. Traumasta parantuminen on muistelutyötä, jossa palataan kipeään muistoon ja sen synnyttämään murheeseen. Psykoanalyttisesti ajateltuna muisto on vapautettava psykologisista ja poliittisista estoista, jotka suojaavat sitä ja estävät kollektiivisen surutyön. Kipeä muisto on ensin tunnistettava, ja sen jälkeen muiston merkitys on tunnustettava. Muistelutyö ei kuitenkaan ole täysin vapaata mielikuvituksen ja uutta tuottavien voimien vaikutukselta.

Yhteisö voi osaltaan auttaa jäsentensä pääsyä tukahdutettuihin muistoihin. Traumaattisten tapahtumien julkinen torjunta ja kannustaminen kollektiiviseen unohdukseen eivät ainakaan helpota muistelutyöhön ryhtyviä. Pikemminkin olisi syytä etsiä ja tarpeen mukaan vaikka luoda keinoja, joilla yhteisön jäsenet voivat ilmaista menetyksen ja surun tunteitaan. Toisinaan ammattiapu on varmasti tarpeen, mutta vaikutusta on myös yleisellä yhteiskunnallisella ilmapiirillä.<sup>8</sup> Kyse on oikeastaan siitä, että yhteisön tulisi kohdata yksittäisten ihmisten äänet ja kipeät muistot. Näin menneisyyden tapahtuma voidaan tehdä konkreettisesti, mutta turvallisesti, läsnä olevaksi. Menneisyyden tapahtumilla ei kuitenkaan tulisi ryhtyä politikoimaan ja pelaamaan näin omaan pussiin. Ongelma on toki haastava: toisaalta traumaattisiin tapahtumiin pitäisi palata ja tuoda ne osaksi nykyhetkeä, toisaalta tulisi varoa menneisyydessä vellomista ja rituaalinomaista toistoa.

### **3.2 Kulttuurinen trauma ja kollektiivinen identiteetti**

Ihmiset tarvitsevat turvaa, järjestystä ja yhteisyyttä. Mikäli tapahtuu jotakin sellaista, mikä murtaa tämän perustan, tuloksena voi olla ihmisen traumatisoituminen. Toisin sanoen tapahtumat itsessään näyttäisivät aiheuttavan ihmisessä reaktion, traumatisoitumisen. Reaktio (*response*) voi syntyä yhtäläillä sosiaalisella kuin yksilötasolla. Ajatusta voi avata esimerkiksi siten, että kollektiivinen trauma järkyttää koko yhteisöllistä perustaa. Se vaikuttaa sosiaalisiin siteisiin, jotka yhdistävät ihmisiä toisiinsa ja ihmisten kuva yhteisöllisyydestä säröilee. Trauma näkyy näin häiriöinä yhteisön sosiaalisessa elämässä. (Alexander 2004, 2–3.)

---

<sup>8</sup> Yksi kiinnostava kysymys, johon en tässä paneudu syvemmin, on se, millainen rooli historioitsijoilla ja terapeuteilla on paranemisen prosessissa.

Jeffrey Alexander (2004, 8) tekee mielenkiintoisen huomion. Hänen mukaansa on ongelmallista, että vain ja ainoastaan tapahtuma itsessään voi synnyttää trauman. Tapahtumat eivät ole sisäisesti traumaattisia. Pikemminkin kyse on sosiaalisesti välittyneestä piirteestä tai ominaisuudesta (*socially mediated attribution*). Kyseinen piirre (*trauma*) saattaa syntyä nimenomaisella hetkellä, kun järkyttävä tapahtuma ilmentyy. Toisaalta ominaisuus voi syntyä jo ennen tapahtumaa hahmotelmana. Ei liioin ole mahdotonta, että trauma syntyy vasta myöhemmin, jälkeenpäin tajuttuna rekonstruktiona. Joskus voi käydä jopa niin, että traumaattista asiaa ei ole todellisuudessa edes tapahtunut, vaan trauman on aiheuttanut täysin kuviteltu (joskin psykologisesti tosi) tapahtuma. Alexander sitookin ilmiön tiukasti sosiokulttuuriseen kontekstiinsa:

Silloinkin, kun väitteet uhrina olosta ovat moraalisesti oikeutettuja, poliittisesti demokraattisia ja sosiaalisesti edistyksellisiä, näitä väitteitä ei voida nähdä automaattisina tai luonnollisina reaktioina tapahtuman itsensä olemukseen. (Alexander 2004, 9.)

Kollektiivisen trauman synnyssä on kyse pikemminkin sosiaalisesta prosessista kuin tapahtuman itsensä ominaisuudesta. Shokki ja pelko johtuvat niistä merkityksistä, joita tapahtumalle yhteisössä annetaan (Alexander 2004, 10). Ajatus on mielenkiintoinen, koska pelko ja kärsimys tekisi mieli luokitella hyvinkin luonnollisiksi tunteiksi. Tuntuu, että on suorastaan epäinhimillistä ja luonnotonta, jos jotkut eivät kyseisiin tunteisiin kykene.

Alexanderin ajatus on mielekäs, mutten kuitenkaan lähtisi kiistämään sitä, että jonkin ulkoisessa, mielestä riippumattomassa tapahtumassa (eikä vain sen representaatioissa) täytyy olla luonteeltaan sellaista, että se käynnistää ikävän prosessin, traumatisoitumisen. Tämä siitä yksinkertaisesta syystä, ettei tunnu järkevältä olettaa, että mikä tahansa tapahtuma voisi synnyttää (kollektiivisen) trauman, olkoonkin sosiaalinen prosessi kuinka tehokas hyvänsä.<sup>9</sup>

Mihin kollektiivinen trauma sitten pitäisi ankkuroida, jos ei tapahtumiin itseensä? Alexanderin (2004, 10) mukaan kollektiiviset toimijat näkevät yhteisöönsä kohdistuneet kauheet uhkana omalle olemassaololleen, identiteetilleen, sille, mistä he ovat tulleet ja

---

<sup>9</sup> Tosin mitä enemmän asiaa miettii, sitä enemmän rajat hämärtyvät. Entä jos lääkäri kertoo minulle, että sairastan parantumatonta ja nopeasti kuolettavaa sairautta. Traumatisoidun tästä uutisesta, mutta onko syy lopulta itse sairaudessa, lääkärissä, joka kertoi uutisen, vai kokemuksessa, jonka uutisen kuuleminen minussa herättää, tai mahdollisesti omassa suhtautumisessani kuolemaan?



minne he ovat menossa. Kollektiivista identiteettiä työstetään ja turvataan nykyhetken intressien valossa ja kohdatessa tulevaisuutta, mutta yhtäläillä sitä peilataan yhteisön aikaisempiin vaiheisiin ja eheytetään menneisyyden kautta.

Kollektiivinen trauma saa alkunsa väitteistä, joita yhteisön jäsenet tekevät sosiaalisen todellisuuden järjestyksestä. Nämä väitteet vaativat yhteisöltä vastuuta ja toimia yhteisön hyväksi. Väitteet voivat nousta esimerkiksi syvästi koetusta vääryydestä, pyhänä koettujen arvojen häpäisystä tai jostakin yhteisöä tuhoavasta sosiaalisesta prosessista. Vaatimukset koskevat emotionaalista, institutionaalista ja symbolista korvausta koetuista kauheuksista. (Alexander 2004, 11.)

Kollektiivisen trauman esille tuomisessa näyttäisi korostuvan kolme ajallista elementtiä. Ensinnäkin kyse on tarpeesta muistaa tragedian uhreja, jotka ovat joutuneet kauheuksien kohteiksi (menneisyys). Toiseksi käsittelemällä traumaa menneisyyden tapahtumasta voidaan tehdä edes jollakin tavalla ymmärrettävä: tapahtumaa ympäröivä hiljaisuus rikkoutuu keskustelun alkaessa (nykyhetki). Kolmanneksi menneisyyden merkityksellisyys voidaan välittää tallennettujen representaatioiden kautta myös tuleville sukupolville, mikä puolestaan saattaa estää tapahtumien toistumisen myöhemmin (tulevaisuus).

Alexanderin mukaan kollektiivisen trauman syntyminen vaatii yhteisön jäseniltä aktiivisuutta ja tarinankertojan kykyjä. Ensinnäkin tarvitaan puhemiehiä, jotka osaavat artikuloida väitteitä ja luoda merkityksiä, joihin voidaan samaistua. Toisekseen tarvitaan yleisö, joka voidaan vakuuttaa siitä, että tämä tai tuo tapahtuma on todella traumatisoinut heidät. Yleisö koostuu samasta sosiaalisesta ryhmästä, johon puhemiehet itse kuuluvat. Kun heidät on vakuutettu traumaattisen tapahtuman merkityksestä, voidaan väitteet välittää laajemminkin yhteisön jäsenille. (Alexander 2004, 12.)

Kollektiivinen trauma syntyy näin pikemminkin menneisyyden representaatioiden kautta kuin suoraan tapahtumasta itsestään (ks. Alexander 2004, 12–21). Yhteisöllinen kärsimys rakentuu lukuisia erilaisia reittejä pitkin: uskonto, taide, tuomioistuin, tiede, massamedia, valtiollinen byrokratia, politiikka jne. Kaikilla näillä areenoilla menneisyyden tapahtuma saa uusia merkityksiä, ja jo syntyneet merkitykset vahvistuvat. Alexanderin mukaan representaatiot pyrkivät vastaamaan neljään pääkysymykseen:

- (i) Kärsimyksen luonne (*the nature of the pain*): mitä todella tapahtui?
- (ii) Uhrin olemus (*the nature of the victim*): minkälaista ihmisjoukkoa traumatisoiva kärsimys koski?
- (iii) Uhrin ja yhteisön välinen suhde (*relation of the trauma victim to the wider audience*): kuinka suurelta osin yhteisö voi identifioitua kärsimyksen uhreihin?
- (iv) Vastuullisuus (*attribution of responsibility*): kenen syytä trauma on?

Kuten huomaamme, kollektiivisen muistin rakentuminen avautuu nyt myös poliittisessa sfäärissä, jossa ihmiset pyrkivät puheillaan ja teoillaan vaikuttamaan yhteisön jäseniin. Kärsimyksen luonteen ja tapahtuman mahdollisen raakuuden esille tuominen motivoi ihmisiä herkkyyteen. Yhteistoiminta voi saada uusia muotoja, kun selvitetään keihin kauheudet kohdistuivat: olivatko kohteena yksittäiset ihmiset, jotkin tietyt ihmisryhmät vai mahdollisesti koko kansa?

Myös identifioitumisen prosessi on mielenkiintoinen. Missä määrin yhteisö samaistuu uhreihin? Alexander (2004, 14) huomauttaa, että tyypillisesti traumaprosessin alkuvaiheessa suurin osa yleisöstä kokee hyvin vähän sukulaisuutta uhreiksi joutuneiden kanssa. Yhteys syvenee traumaprosessin edetessä. Syyllisiä etsittäessä pahat teot usein identifioidaan johonkin ajalliseen, paikalliseen tai kulttuuriseen toiseen, joka rajataan oman yhteisön ulkopuolelle. Paha kun on jo sinällään vastakohta hyvälle eli meille.

Toisaalta prosessi voi edetä täysin päinvastaiseen suuntaan. Voi olla, että yhteisön hallitseva osa haluaa pikemminkin unohtaa kuin dramatisoida menneisyyden kauheudet (Alexander 2004, 21). Tämä voi olla poliittisesti tarkoituksenmukaista, tai syy voi olla se, että asiat ovat liian kipeitä käsitellä. Entä jos kollektiivista traumaa ei onnistuta syystä tai toisesta yhteisölle artikuloimaan? Jäävätkö traumaattiset kokemukset pirstaloituneiksi, taakaksi kunkin kärsivän omille harteille? Osataanko syyllisiltä lainkaan vaatia moraalista vastuuntuntoa? Pystytäänkö menneisyyden tapahtumia tekemään millään tavalla ymmärrettäviksi? Halutaanko ikävien tapahtumien kulkua edes selvittää? Jos tragediaa ei kyetä muistamaan, mikä estää sen toistumisen tulevaisuudessa? Palaan prosessin tähän puoleen seuraavassa luvussa.

Neil Smelserin mukaan ainakin kolmen ehdon tulee täytyä, jotta historiallisesta tapahtumasta syntyy kulttuurinen trauma. Ensinnäkin yhteisön jäsenten täytyy muistaa – tai heidät täytyy saada muistamaan – kyseinen tapahtuma. Toisekseen muiston täytyy olla yhteisölle merkityksellinen. Menneisyyden tapahtumaa täytyy muistella uhkana jollekin oleelliselle yhteisölliselle piirteelle. Kolmanneksi muiston pitää yhdistyä vahvaan negatiiviseen vaikutelmaan, esimerkiksi inhoon, kärsimykseen, pelkoon, häpeään tai syyllisyyteen. Lisäksi, jotta kulttuurinen trauma säilyisi yhteisön jäsenten mielissä, muistoa täytyy ylläpitää. (Smelser 2004, 36.)

Suomen sisällissodasta tulee kuluneeksi tätä kirjoittaessani 90 vuotta. On selvää, että tapahtuman muisto yhteisössämme on jo monella tapaa (ellei ainoastaan) välittynyttä. Kollektiivista muistia tarkasteltaessa onkin syytä erottaa kokemus- ja elämysperäinen muisti sosiaalisesti välittyneestä tietomuistista.<sup>10</sup> Joka tapauksessa sisällissodasta on tullut ”lähtemätön” osa kulttuurista identiteettiämme, onhan kyse nimenomaan kansallisesta tragediasta. Muistamisen intressit ja tavat tosin muuttuvat ajan kuluessa. Yhtä selvää on muistojen monimuotoisuus suhteessa identiteettien kirjoon. Voimme miettiä millä tavalla muistelijan ikä ja sukupolvi, sosiaalinen asema tai sukupuoli vaikuttaa muistelun intresseihin ja sisältöön. Tämän menneisyyden monimuotoisuuden esille tuomisessa historian tutkimuksella onkin melkoinen urakka.

Esimerkiksi sukupolven sisäinen ”yhteisymmärrys” jostakin menneisyyden tapahtumasta muuttuu uuden sukupolven tekemien tulkintojen vuoksi. Jotta uudelleentulkinnat muodostaisivat taas oman traditionsa, täytyy niiden tulla osaksi kollektiivista muistia, jonka kautta ja jota vasten yhä uudet sukupolvet peilaavat muistojaan ja kokemuksiaan. Näin kuolleiden ja elävien sukupolvien muistot linkittyvät toisiinsa taltioitujen kokemusten ja tulkintojen välityksellä. Kyse ei ole ainoastaan julkilausutusta käsitteellisestä tiedosta, vaan yhtäläillä hiljaisesta tiedosta ja kulttuurisista tavoista, jotka virtaavat perheyhteisöjen, sosiaalisten organisaatioiden ja instituutioiden läpi. (Misztal 2003, 94–96.)

---

<sup>10</sup> Yksi muistiin liittyvä erottelu on jako *episodimuistiin* ja *semanttiseen* muistiin (ks. esim. Vilko-Riihelä 1999, 366). Episodit eli tapahtumat liittyvät omiin kokemuksiin ja ne voidaan sitoa aikaan ja paikkaan. Semanttinen muisti (joskus tietomuisti tai merkitysmuisti) on erillään kokemuksista, se käsittää yleisen tiedon, käsitteet, opitut faktat jne. Episodimuisti ja semanttinen muisti eivät kuitenkaan ole täysin riippumattomia toisistaan.

### 3.3 Yhteenveto

Menneisyyden tapahtumat vaativat uudelleen arviointia, koska muistelun tarve ja muistelevat ihmiset muuttuvat ajan kuluessa. Tapahtumia todistaneet välittävät muistonsa eteenpäin ja muuttuvat lopulta itse muistelun kohteiksi. Yhteisöllä on tarve kollektiiviselle identiteetille ja yhteenkuuluvuuden tunteelle, mutta kyse on enemmänkin dynaamisesta prosessista kuin staattisesta rakenteesta. Mikäli katsomme, että persoonallinen identiteetti on alati muuttuva eikä sinänsä koskaan valmis, pitää tämä paikkansa myös kollektiivisen identiteetin kohdalla. Ero on siinä, että yhteisöllisellä tasolla traditionaaliset identiteetit täytyy ainakin osittain torjua ja purkaa ennen kuin uudet ajankohtaiset identiteetit ovat mahdollisia.

Ajatus saa tukea myös vuosien 1939–1944 herättämistä tuntemuksista: sotavuosien tapahtumat muistetaan yhä uhkana koko yhteisömme olemassaololle ja kansalliselle identiteetille. Traumaattisten tapahtumien kollektiivinen muistelu näkyy rituaaleina (itsenäisyyspäivän paraati), monumentteina (Mannerheim-patsas) ja museoina (Talvisotamuseo). Yhtälailla muistoa käsitellään kulttuurisissa representaatioissa (*Tuntematon sotilas*), politiikassa (veteraanien hautapaikat), tieteessä (sotahistoria) ja koulutuksessa (historian opetus). Kyse on eittämättä sankariteoista ja meihin kohdistuneista kauheuksista. Toisaalta kyse on myös kansallisen yhteisyyden ja ylpeyden tuottamisesta, osin poliittisinkin perustein.

Sotia muisteltaessa on tärkeää, että tilaa annetaan sankaruuden ja syyttelyn lisäksi myös kärsimykselle ja surulle. Näin tapahtumat säilyttävät inhimillisen merkityksensä. Voimme vain arvailla, millaisena sotien muisto tulee elämään meidän jälkeemme. Muistelun tavat ja välineet muuttuvat elämän pyörteissä. Samalla muuttuu kuva menneestä ja itsestämme sen jatkeena. Yhteenvetona voidaan todeta, että kulttuurinen trauma linkittyy tiukasti kollektiivisen muistin ja kollektiivisen identiteetin käsitteisiin, ja näitä tuleekin käsitellä mieluummin yhdessä kuin erikseen.

Lopuksi on vielä syytä ottaa esiin muistamisen ja unohtamisen eettinen puoli. Kun edellä kerroin ajankohtaisista (kollektiivisista) identiteeteistä, tarkoitin niihin sisältyvää muutoksen mahdollisuutta, ajallista erilaisuutta. Voidaan ajatella, että yhteisöllä on toisaalta velvollisuus muistaa ja toisaalta velvollisuus unohtaa. Kyse ei ole saman asian

kahdesta eri puolesta, vaan todella kahdesta eri asiasta. Jokainen muisti ja identiteetti sisältävät sekä toivottavia että vahingollisia elementtejä, joista edelliset ovat säilyttämisen arvoisia ja jälkimmäiset eivät niinkään.

Ei ole yksiselitteistä, miten kulttuurinen trauma asettuu tälle toivotun ja ei-toivotun muistiakselille. Sen sijaan on huomattava, että muistamalla voimme rakentaa tulevaisuutta, välittää menneisyyden merkityksiä ja tulla sinuiksi oman menneisyytemme kanssa. Unohtamalla ja purkamalla traditionaalisia identiteettejä voidaan kulkea vihan ja kostonhimon ylitse. Kyse ei ole kärsimyksen unohtamisesta, vaan vihamielisyyden taakse jättämisestä. Voidaankin todeta, että kulttuurisen trauman työstäminen muistelun keinoin on moraaliltaan kannalta toivottavaa, eikä se ole pahaksi yhteisön hyvinvoinnillekaan.

## 4 MUISTIN POLITIIKKA

Käsittelen tässä luvussa muistin politiikan ilmentymiä kahdessa erilaisessa historiallisessa tilanteessa. Ensimmäinen esimerkki on Suomen sisällissodan jälkeinen muistin maisema, joka jakautui jyrkästi kahtia voittajien ja hävinneiden kesken. Sen jälkeen avaan lyhyesti muistamisen ja unohtamisen intressien kautta trauman ajan ja lineaarisen ajan yhteiskunnallista suhdetta. Lopuksi siirryn pohtimaan sitä, kuinka menneisyyden muistaminen ja siitä muistuttaminen voidaan ymmärtää poliittisena ja eettisenä toimintana.

Käytän toisena esimerkkinä Theodor Adornon tekstiä *The Meaning of Working Through the Past*, jonka pohjalta hän piti radioesitelmän ensi kerran vuonna 1959. Siinä Adorno osallistuu oman aikansa yhteiskunnallisiin kamppailuihin. Hänen pyrkimyksenään on ymmärtää toisen maailmansodan jälkeistä Saksaa toisaalta aikalaisanalyysin, toisaalta menneisyyden tulkinnan avulla. Käytän myös hyväkseni Sigmund Freudin ajatuksia vaikean menneisyyden muistamisesta ja työstämisestä.

### 4.1 Menneisyys, muisti ja politiikka

Käytännöllisesti katsottuna aika on yksiulotteinen ja pysäyttämätön ilmiö. Aika etenee omaa tahtiaan, ja meitä koskevat tapahtumat vaipuvat osaksi historiaa. Menneisyys jatkaa kuitenkin olemassaoloaan muistoissamme ja voimme palauttaa asioita mieleemme. Meitä myös jatkuvasti muistutetaan menneisyyden tapahtumista. Jokaista ihmistä ja jokaista yhteiskuntaa voi pitää tietyn historiallisen prosessin tuloksena. Tässä mielessä menneisyydellä on merkitystä ja vaikutusta niin nykyisyydessä kuin tulevaisuudessa. Kuten totesimme, menneisyys on aina tavalla tai toisella läsnä.

Muistuttamisen intressit voivat olla esimerkiksi tiedollisia tai eettisiä. Joskus ne ovat poliittisia. Kun menneisyyttä käytetään hyväksi poliittisten päämäärien saavuttamisessa, on kyse muistin politiikasta. Menneisyyden avulla saatetaan perustella, oikeuttaa tai kyseenalaistaa tämänhetkisiä poliittisia toimia. Lisäksi on mahdollista, että muistia pyritään hallitsemaan poliittisin keinoin ja poliittisista syistä. Kysymys ei ole ainoastaan siitä, mitä meidän tulee muistaa vaan yhtäläillä siitä, millä tavalla meidän on muistettava. Tämä saattaa ilmetä yhteiskunnassa esimerkiksi tietynlaisina puhetapoina, muistojuhlina ja

patsaina, mutta yhtäläillä niiden puutteena. Lisäksi on kysyttävä, kenellä on kulloinkin oikeus määritellä, mitä menneisyydestä muistetaan ja mitä unohdetaan.

Muistin politiikkaa on helpointa tarkastella johonkin historialliseen tapahtumaan kiinnittyen. Käytän tässä luvussa apuna vuoden 1918 tapahtumia, niihin eri tavoin viitaten. Suomen sisällissota kesti tammikuun lopusta toukokuun alkuun, alle neljä kuukautta. Sota johti yli 35 000 ihmisen kuolemaan. Osa menetti henkensä taisteluissa, osa joutui terrorin uhreiksi, toiset saivat surmansa teloituksissa tai vankileireillä nälän ja sairauksien nujertamina. Sodan jälkeen tuli surun aika. Tämä näkyi muun muassa muistojulkaisuina ja muistomerkkien pystyttämisenä. Muistin politiikan kannalta huomionarvoista oli se, että ainoastaan voittanut osapuoli sai muistoilleen julkista toistoa. (Heimo ja Peltonen 2003, 43; Turunen 2005, 290.)

Vuonna 1929 voittaneen puolen hautamuistomerkkejä oli 333 kappaletta ainakin 316 paikkakunnalla. Valkoisia kaatuneita luonnehdittiin sankareiksi tai urhoiksi, jotka uhrasivat henkensä isänmaan vapauden puolesta. Hävinneen puolen hautamuistomerkkejä tai -kiviä löytyi vastaavana aikana yhdeltätoista paikkakunnalta yhteensä 12 kappaletta. Sodan jälkeisessä tilanteessa hävinneen osapuolen oli vaikea saada muistomerkeilleen lupia, vaikka se niitä alusta alkaen anoikin. Toinen puoli ongelmaa liittyi siihen, että jo pystytettyjä muistomerkkejä tavattiin häväistä ja tuhota. Koska hävinneen puolen julkinen sureminen ja näkyvät symbolit kiellettiin, ne useimmiten kätettiin maisemaan. Punaisten epävirallisia hautapaikkoja ja muistomerkkejä arvellaan löytyneen ainakin viideltäkymmeneltä paikkakunnalta, ja todennäköisesti niitä on ollut vielä enemmän. Suurin osa näistä oli piilossa metsissä, soilla ja sorakuopilla. Monet epäviralliset muistin paikat ovat myöhemmin kadonneet. (Peltonen 2003, 222–243.)

1900-luvun poliittiset muutokset heijastuivat vuoden 1918 tapahtumien muisteluun. Sisällissodan väkivaltaiset kuolemat ja vainajien kohtelu synnyttivät muistamisen ja unohtamisen valtataistelun. Tämä näkyi kahtiajakautuneena muistelutyönä. Julkinen muistitieto vastasi valkoisten tulkintaa, ja sota nimettiin vapaussodaksi. Tämä näkemys hallitsi virallista julkisuutta seuraavan 50 vuoden ajan. Hävinneeltä osapuolelta kiellettiin sureminen ja kuolleiden muiston kunnioittaminen. Punaiset eivät saaneet rakentaa muistomerkkejä tai järjestää julkisia muistotilaisuuksia. Heidän osaltaan sisällissodan

kärsimyksestä tuli suurelta osin yksityinen, joskin laajalti jaettu surun aihe. (Peltonen 2003, 10; Heimo ja Peltonen 2003, 43; Turunen 2005, 314.)

Voittajat ajattelivat, että sodan epämieluisat asiat oli syytä unohtaa. Menneisyydessä ei kannattanut velloa, koska se vain lisäisi kärsimystä. Henkiset voimavarat oli keskitettävä nykyisen yhteiskunnan ja tulevan elämän rakentamiseen. Samaan aikaan sisällissodan muistoa kuitenkin ylläpidettiin, koska se palveli valkoisten poliittisia intressejä ja toimi varoittavana esimerkkinä punaisille. Hävinneiden puolella korostettiin unohtamisen sijaan muistamisen tärkeyttä, koska tehdyt vääryydet oli tuotava julki. Ainoastaan muistelun kautta ja vaietuista kohtaloista puhumalla sisällissodan haavat saattoivat parantua. Punaisten muistelutyölle ei kuitenkaan löytynyt julkisia kanavia, ja tapahtumista vaiettiin vuosikymmeniksi. (Heimo ja Peltonen 2003, 43.)

Mikä mahtoi olla syynä siihen, että voittajiin identifioituneet usein korostivat unohtamisen mielekkyyttä, kun hävinneet puolestaan painottivat muistelun tärkeyttä? Yksi syy oli se, että voittajia kohtaan sympatiaa tuntevan ei tarvinnut perustella näkemyksiään, koska ne olivat tuon ajan poliittinen totuus. Valkoinen tulkinta oli osa virallista kansallista kulttuuria. Hävinneiden puolella traumaattisten muistojen julkiselle toistolle ja muistelutyölle oli yhtä perustava tarve, mutta sitä ei saatu tyydytettyä. Epävirallisista muistoista tuli näin ollen tärkeä keino jakaa yhteinen kokemusmaailma, jota ei virallisesti haluttu tunnustaa. (Heimo ja Peltonen 2003, 45; Turunen 2005, 314.)

Punainen totuus kiinnittyi epävirallisiin ja vaiettuihin muistoihin, koska hävinneiden kokemuksia ei voitu kuvata virallisen kulttuurin keinoin. On kuitenkin huomattava, että sisällissotaan liittyi vaikenemisen muotoja myös voittajien puolelta. Valkoisten suorittamia väkivaltaisuuksia ei nostettu yksityiseltä tasolta julkiseen käsittelyyn, eikä voittajilta peräty vastuunottoa sodan jälkeisistä tapahtumista sen enempää juridisesti kuin moraalisestikaan. Tässä mielessä vaikeneminen liittyy konfliktiin poliittisten ja kulttuuristen arvojen välillä. Vaikeneminen ja pyrkimys unohtaa voidaan ymmärtää myös psykologisesti itsesuojeluksi ja mielen puolustusmekanismiksi. Traumaattisia kokemuksia, ristiriitaisia tunteita ja syyllisyyden tunteita on vaikea kohdata. Vaikenemalla kipeät muistot suljetaan jokapäiväisen elämän ulkopuolelle. Tämä puolestaan helpottaa arkielämän sujumista ja tulevaisuuden rakentamista. (Peltonen 2003, 9–11.)



Sisällissodan kaltaisten traagisten tapahtumien muistelu herättää helposti vihan, syyttelyn ja toisaalta sankaruuden tuntoja. Kuolemasta tulee paitsi yksityinen, niin myös julkinen tapahtuma ja surutyön lähtökohta. Sisällissodassa kuoleamalla oli emotionaalisen latauksen lisäksi poliittista merkitystä, ja kuolemaan liittyvissä rituaaleissa näkyi vallan piirrot. Valkoisten puolella muistojuhlat opastivat sotasankareiden kunnioittamiseen, mutta punaisten puolella julkinen muistelu lähenteli rikoksen tai kapinan ihannointia. Näin ollen hävinneiden keskuudessa surun ja murheen tunnot oli mieluummin kätkevä, eikä surutyötä saatu heti sodan jälkeen käyntiin. Punaisten kuolemiin liittyi lisäksi epätietoisuutta: teloituspaikeista, joukkohaudoista ja omaisten kohtaloista oli usein saatavilla hyvin vajavaista tietoa. (Heimo ja Peltonen 2003, 45–48.)

Voidaan todeta, ettei traumaattisia tapahtumia kyetty käsittelemään kriittisellä tavalla sen enempää voittajien kuin hävinneiden keskuudessa. Vielä selvempää on se, ettei osapuolien välille muodostunut vuoropuhelua, jonka avulla vaikeita muistoja olisi voitu purkaa vihan ja vaikenemisen sijaan. Hävinneiden yksi ongelma oli kommunikaation vaikeus, koska heidän kokemuksilleen ei näyttänyt löytyvän yhteistä kieltä. Kieli on osa sosiaalista ja poliittista todellisuutta, eikä tämä todellisuus ollut heidän hallussaan. Näin ollen se mitä he saattoivat sanoa, oli murheen työstämisen kannalta merkityksetöntä, ja se mitä he tahtoivat sanoa, oli puolestaan kiellettyä. Sotavuosiin 1939–1944 saakka oman totuuden yksitoinen toistaminen jatkui kummallakin puolella, mutta vain valkoinen tulkinta oli näkyvää ja virallista. (Edkins 2003, 7–8; Peltonen 2003, 258.)

## **4.2 Trauma ja muistin politiikka**

Kulttuurisen trauman käsittely ja purkaminen liittyvät poliittiseen kysymykseen, kenellä on oikeus päättää mitä menneisyydestä muistetaan ja unohdetaan. Mikäli suremiselle ei anneta tilaa, sumentuu muistamisen perustava merkitys paranemiseen tähtäävänä toimintana. Tällöin muistelutyön sijaan unohtamisen voimat valtaavat alaa. Jos menneisyyden tragedian kompleksisuus ja traumaattinen ulottuvuus kielletään, menneisyys *epäpolitisoidaan*. Tällöin huomio keskittyy kipeiden muistojen työstämisen sijaan tähän päivään ja tulevan elämän rakentamiseen. Psykologinen ongelma on siinä, että torjutut muistot eivät katoa mihinkään, vaan ne jäävät vaikuttamaan hakien mahdollisuutta tulla esiin. Poliittisesti ongelmallista on muiston itsensä vääristyminen, joka voi johtaa lopulta

myös poliittisen todellisuuden vääristymiseen. Eheää ja mutkatonta yhteiskuntaa saatetaan ryhtyä rakentamaan hyvin kyseenalaisin keinoin. (Peltonen 2003, 256; Edkins 2003, 14.)

Vaikean asian käsittelemättä jättämisellä ei lopulta paljoakaan voita. Pettymykset, ristiriidat ja vihan tunteet jäävät kytemään pinnan alle, ja pahimmassa tapauksessa ne ovat otollista maaperää muistin politiikalle. Emotionaalisesti latautuneita muistoja voidaan käyttää hyväksi poliittisten päämäärien saavuttamisessa. Toinen ongelma liittyy menneisyyden kuvan jähmettymiseen. Mikäli historian tapahtumista luodaan mustavalkoisia poliittisia totuuksia, ne sulautuvat osaksi poliittisen kulttuurin staattisia elementtejä, *policya* ja *politya*. Tällöin kriittisen mielipiteen esittäjä pelkistyy joko poliittisten instituutioiden uhkaajaksi tai *politikoinnin* epämieluisaksi soraääneksi. Ensimmäisessä tapauksessa yritys politisoida vallitsevia totuuksia kompastuu helposti byrokraattisen hallinnon portaisiin, jälkimmäisessä se saattaa puolestaan hukkaa politikoinnin pyörteisiin. Kriittinen puheenvuoro on mykkä ja merkityksetön, koska kukaan ei ole kuulemassa.

Jenny Edkinsin mukaan lineaarisesti etenevä aika (*linear time*) ja traumaattisen kokemuksen käsittävä aika (*trauma time*) eivät ole itsenäisiä, eikä niiden väliltä voi valita. Päinvastoin, ne vaikuttavat toinen toisiinsa, aivan kuten muistaminen määrittää sen mitä unohdetaan ja unohtaminen sen mitä muistetaan. Traumaattinen aika täytyy sysätä syrjään, jotta lineaarisen ajan kulku tuntuu uskottavalta ja loittonemisen tunne on saavutettavissa. Kyse on kuitenkin vain vaikean muiston torjumisesta, joka ei tuo unohtamisen auvoisuutta, vaikka estääkin vaikean muiston pääsyn tietoisuuteen (yksilöllinen taso) ja toisaalta yhteiskunnalliseen todellisuuteen (kollektiivinen taso). Mikäli tukahdutettujen muistojen synnyttämää jännitettä halutaan lieventää, menneisyyden traumoja olisi pystyttävä työstämään vuorovaikutuksen ja itsetutkiskelun kautta. Menneisyyden ymmärtäminen edellyttää avointa, kärsivällistä ja suvaitsevaa muistelutyötä. (Edkins 2003, 15–16)

Edkinsin ajatuksia voi hyödyntää tarkasteltaessa vuoden 1918 jälkeistä yhteiskunnallista asetelmaa. Poliittinen kamppailu muistamisen ja unohtamisen välillä kuvastaa lineaarisen ajan ja trauman ajan välistä jännitettä. Valkoiset varautuivat jo tulevaan, kun punaiset kokivat kamppailun tarvetta menneisyyden ristiriitaisesta muistosta. Tällaisen asetelman purkaminen näyttäisi edellyttävän tapahtumien merkityksen tunnustamista ja vaikean muiston perinpohjaista selvittämistä. Tähän ei kuitenkaan ollut mahdollisuuksia

sisällissodan jälkeisinä vuosina, koska voittajien kulttuuri toisti omaa totuuttaan uhrauksista ja sankaruudesta, tukahduttaen surun, kärsimyksen ja syyllisyyden tuntojaan. Tässä mielessä he kävivät taistelua unohtamisen puolesta. Hävinneiden puolella traumaattisten kokemusten läpikäynti oli sitäkin vaikeampaa, koska he eivät voineet identifioitua tuon ajan viralliseen käsitykseen tapahtuneesta. Punaisille kieltäytyminen unohtamasta oli keino vastustaa valkoisten poliittista valtaa. Heidän surutyönsä oli kuitenkin yhtäläillä pysähdyksissä.

Radioesitelmässään *The Meaning of Working Through the Past* Theodor Adorno suhtautuu kriittisesti pyrkimykseen unohtaa menneisyyden tragediat. Asenne, että kaikki on anteeksi annettavissa ja sovitettavissa, on kyseenalainen monesta eri syystä. Unohtamisen houkutus on usein suurin heillä, jotka ovat itse osallistuneet epäoikeudenmukaisuuksiin. Tämän vuoksi unohtaminen on pikemminkin keino vapautua menneisyyden taakasta kuin katkaista koston ja vihan kierre. Neuroottinen suhtautuminen menneisyyteen näkyy monella eri tavalla. Muistojen raskaus saa ihmisiä puolustuskannalle, vaikei heihin kohdisteta hyökkäyksen elettäkään. Yhtäällä saattaa esiintyä tunnekyllmyyttä, toisaalla ylireagointia ja emotionaalista herkkyyttä. (Adorno 1998, 89–90.)

Unohtaminen ei ole välttämättä mielen piilotajuinen puolustuskeino. Se voi olla myös tietoinen pyrkimys hankkiutua eroon ikävästä menneisyydestä ja siirtyä näin ajassa eteenpäin. Ongelma on siinä, että tehdyt virheet seuraavat tulevaisuuteen nykyisyyden vanavedessä, jos tapahtumia ei pystytä käsittelemään kriittisellä tavalla. Toisin sanoen mikään ei estä niiden toistumista myöhemmin, koska tragedian syitä ei kyetä selvittämään. Muistin heikentäminen helpottaa tulevaisuuden rakentamista, mutta vaarana on menneisyyden toistaminen, niin hyvässä kuin pahassa. Kaiken kaikkiaan Adorno näyttäisi ajattelevan, ettei kylmä ja välinpitämätön suhtautuminen vaikeaan menneisyyteen ole terveen yhteiskunnan merkki. (Adorno 1998, 92–93.)

Kritiikki on mielenkiintoista, koska se tuo esiin muistin poliittisen luonteen. Muisti ei ole kiinnittynyt ainoastaan yksittäisiin ihmisiin, vaan se voidaan nähdä myös institutionaalisenä voimana. Menneisyys on läsnä totumuksissa, olemisen ja tekemisen tavoissa, ideologioiden osana ja yhteiskunnan rakenteissa. Ihmiset ovat samanaikaisesti sekä yhteiskunnan subjekteja että objekteja. Adorno kantaa huolta siitä, että unohduksen odotetaan korjaavan kärsimyksen tuottamat vahingot. Mikäli ihmisiä kannustetaan

kollektiiviseen unohdukseen, intellektuaalinen ponnistelu auvoisen yhteiskunnan harhakuvan murentamiseksi käy ylivoimaiseksi. Historia asettaa haasteita, joihin on vastattava riittävällä vakavuudella. Emme voi vetäytyä syrjään sivustakatsojiksi, koska maailman historia ei tarjoa lepoa, joiden aikana asiat itsestään taipuisivat sopusointuun. Adorno tietysti kantaa huolta saksalaisesta yhteiskunnasta, missä ei hänen näkemyksensä mukaan oltu vielä 1960-luvulla päästy eroon autoritaarisen ja totalitaristisen järjestelmän olosuhteista.<sup>11</sup> (Adorno 1998, 98–100.)

Toisaalta Adorno tunnistaa vaaran, joka piilee vastakkaisessa päässä. Jos menneisyydessä vellotaan liikaa eikä historian lumousta saada rikottua, muistutuksen ulosanti voi olla jotakin aivan muuta kuin toivottua. Huomio onkin kiinnitettävä siihen, millä tavalla menneisyys tehdään läsnä olevaksi. Kriittisen muistelutyön on päästävä soimauksen ja pahennuksen tuolle puolen ja kyettävä pitämään pintansa tyrmistystä vastaan. Lisäksi tarvitaan riittävä määrä rohkeutta, jotta voidaan ymmärtää sellaista, mikä ei ensi näkemältä ole lainkaan käsitettävissä. Vaikeaan menneisyyteen on palattava, jotta tragediaan johtaneet syyt pystytään selvittämään ja niiden tuottama kärsimys saadaan artikuloitua. Tukahdutetut muistot on paljastettava mahdollisimman totuudellisina. Näin niiden vaikutuksia on helpompi mieltää ja hallita. (Adorno 1998, 100.)

Menneisyyden työstäminen ei ole vaikeista muistoista irrottautumista, tilintasausta tai pöydän putsamista ikävistä velvollisuuksista. Päinvastoin, kyse on menneisyyden kohtaamisesta tavalla, jossa kärsivällisyys voittaa pelon ja ahdistuksen. Menneisyys on hyväksyttävä ja sen kanssa on pyrittävä tulemaan toimeen. Tämä vaatii paluuta pettymyksen tuntoihin. Paluun on kuitenkin oltava aina uusi paluu, jottei menneisyyden herättämiä mielikuvia jäädä hyödyttömästi toistamaan. Kriittinen katse on suunnattava ulkoa syvälle sisäänpäin, ja työn tavoitteeksi on asetettava yhteiskunnallisen (itse)tietoisuuden vahvistaminen (Adorno 1998, 102). Näin ahdistuksen todelliset syyt – joiden perusta löytyy pääosin mielen ulkopuolelta, yhteiskunnallisesta todellisuudesta – kyetään paljastamaan.

---

<sup>11</sup> ”That fascism lives on, that the oft-invoked working through of the past has to this day been unsuccessful and has degenerated into its own caricature, an empty and cold forgetting, is due to the fact that the objective conditions of society that engendered fascism continue to exist.” (Adorno 1998, 98.)

Adorno ei tarkemmin erittele millä tavalla menneisyys tulisi kohdata. Jokaisen on näin ollen itse hahmoteltava ”intellektuaalisen ponnistelun” olennainen sisältö. Jotakin suuntaa antavaa hän kuitenkin mainitsee tekstiin liitetystä keskustelusta.<sup>12</sup> Olisi väärin olettaa, että itsetutkiskelun tärkeydestä saarnaaminen johdattaisi ihmiset automaattisesti tarkastelemaan omaa sisintään ja yhteiskunnallista olemistaan. Heillä ei välttämättä ole tähän sen enempää halua kuin keinojakaan. Se mitä voidaan tehdä, on tarjota erilaisia välineitä, kuten käsitteitä, kategorioita ja ”tietoisuuden muotoja”, joiden avulla itsereflektion pulmallisuuksia voidaan lähestyä ja ratkoa. Kyse on siis ennen kaikkea motivoinnista ja hankalan työn helpottamisesta.

### **4.3 Päättämättömän surun politiikka toisen maailmansodan jälkeisessä Saksassa**

Adornon mukaan saksalaisen yhteiskunnan demokratisoituminen oli toisen maailmansodan jälkeen vain puolittaista. Valtaosa ei kokenut uutta systeemiä omakseen eikä nähnyt itseään poliittisen prosessin subjekteina. Demokratia hahmotettiin pikemminkin yhtenä systeeminä muiden joukossa. Listalta olisi voinut tulla valituksi yhtäläillä kommunismi, fasismi tai monarkia. Adorno ajatteli, että saksalaiset korostivat poliittista kypsymättömyyttään, eivätkä tämän vuoksi halunneet identifioitua demokraattiseen ideaaliin vapaasta, vastuullisesta ja omaa kohtaloaan ohjaavasta yhteiskunnasta. Vieraantuminen demokratiasta kuvasti ihmisten vieraantumista yhteiskunnasta ylipäättään. (Adorno 1998, 93)

Massademokratian rajoitusten ja itsen merkityksettömyyden korostaminen johtivat Adornon mukaan voimattomuuden tunteiden sisäistämiseen. Oman toimijuuden kieltäminen hankaloitti myös itsereflektion mahdollisuuksia ja vaihtoehtoisia kokemisen tapoja. Itsetunnon heikkoudessa piili vaara, että ihmiset alkaisivat jälleen tuntea vastustamatonta houkutusta identifioitua suuriin kollektiiveihin ja voimakkaisiin auktoriteetteihin, joiden he uskoivat tarjoavan turvallisuutta. Ikään kuin sosiaalisen vieraantuneisuuden kylmyys olisi voitettavissa yhdessäolon lämmöllä, olkoonkin tämä yhteisöllisyys kuinka manipuloitua ja suunniteltua tahansa. (Adorno 1998, 94–95.)

---

<sup>12</sup> Appendix 1: *Discussion of Professor Adorno's Lecture "The Meaning of Working through the Past"*. Mts. 295–306.

Kollektiivinen narsismi sai vakavia vaurioita Hitlerin hallinnon romahdettua, mutta vahinko koettiin lähinnä asiatasolla. Yksittäiset ihmiset eivät tiedostaneet autoritaarisia identifikaatioitaan eivätkä taipumustaan yhteisöllisen joukkovoiman ihannointiin. Adornon mielestä nämä toiveet ja pettymyksen tunteet eivät missään vaiheessa tyystin tuhoutuneet, vaan ne jatkoivat olemassaoloaan ihmisten piilotajunnassa. Asian teki erityisen hankalaksi se, että totalitaristisen järjestelmän yhteiskunnalliset perusteet olivat yhtälailla paljastamatta ja purkamatta. Pahimmassa tapauksessa tukahdutetuista tuntemuksista johtuvaa ahdistusta oli mahdollista kanavoida kohti menneisyyttä ja käyttää hyväksi poliittisten päämäärien saavuttamisessa. (Adorno 1998, 96–97.)

Adornon viesti näyttäisi piilevän siinä, että saksalaisten tuli tehdä kriittistä työtä menetettyjen sosiaalisten suhteiden ja autoritaaristen identifikaatioiden suhteen. Tämän avulla he voisivat rakentaa yhteisön, joka pikemminkin muistaa kuin toistaa totalitaristista ja traagista menneisyyttään (Forster 2003, 135). Sigmund Freud on pohtinut esseessään *Murhe ja melankolia* surutyön merkitystä menetyksen työstämisessä. Hänen mukaansa murhe kohtaa meidät silloin, kun menetämme jotain itsellemme hyvin tärkeää. Murhe on lopulta voitettavissa, kun pystymme irrottautumaan menetetyistä kohteista, eivätkä kaikki ajatuksemme ole vangittuna tuohon kadotettuun rakastettuun. Surutyö on käytännössä muistelutyötä. Siihen liittyy syviä tunteita, jotka voivat kohdistua myös itseä vastaan esimerkiksi ankaran kritiikin ja itsesyytösten muodossa.

Murhe on yleensä reaktiota rakastetun ihmisen tai hänen sijaansa tulleen abstraktion, kuten isänmaan, vapauden, jonkin ihanteen, menetykseen. Jotkut kokevat samassa tilanteessa surun asemasta melankoliaa, ja heitä epäilemme sairaalloisesta alttiudesta. (Freud 2005, 158.)

Freudin mukaan molemmat *melankolia* ja *murhe* synnyttävät kärsivässä samankaltaisia oireita, kuten rakastamiskyvyn katoamista, suorituskyvyn estymistä, syvää tuskallista mielialaa ja ulkomaailman kiinnostavuuden katoamista. Poikkeuksena hän näkee itsetunnon laskemisen, joka vaivaa erityisesti melankoliaan vaipunutta. Tämä saattaa kärjistyä rangaistuksen odotteluksi: melankolinen tuntee itsensä moraalisesti tuomittavaksi ja odottaa hylkäämistä ja rangaistusta. Murheessa maailma on muuttunut tyhjäksi ja arvottomaksi, mutta melankoliassa niin on tapahtunut melankolikolle itselleen. Hän saattaa parjata itseään ja kuvailla kelvottomuuttaan. (Freud 2005, 159–161.)

Rakkauden kohteen menetys on melankoliassa luonteeltaan ideaalisempaa kuin murheen tapauksessa. Kohde ei niinkään ole kuollut, mutta se ei vain enää sovellu rakkauden kohteeksi. Melankoliassakin psyykinen energia jättää lopulta kohteensa, mutta se ei suuntaudu uudelleen kohti ulkomaailmaa vaan vetäytyy minään, josta on alun alkujaan lähtöisin. Melankolikko ei kykene tiedostamaan eikä liioin käsittelemään menetystään. Rakastettu elää edelleen melankolisen mielessä, vaikka todellisuus kertoo koko ajan, että rakastettu on tuhoutunut. Näin rakkauden kohde osoittautuu rakastunutta minää vahvemmaksi. Lopulta omatunto asettuu itseä vastaan ja kohdistaa tähän ankaraa kritiikkiä ja syytöksiä. Toisin sanoen vihan ja surun tunteet kadotettua rakastettua kohtaan kääntyvät sisäänpäin ja muuttuvat itseinhon ja voimattomuuden tunnoiksi. (Freud 2005, 172–174.)

Paul Ricoeur tulkitsee kiintoisasti Freudin esseitä *Murhe ja melankolia*. Kun surutyö (*work of mourning*) saadaan päätökseen, minä vapautuu vangitsevista traumaista ja estoista. Surutyö onkin verrannollinen muistelutyöhön (*work of remembering*). Nimenomaan muistelutyönä suru on vapauttavaa. Oikeastaan murhe on se hinta, jonka sureva joutuu parantavasta muistelutyöstään maksamaan. Asiaa voi ajatella myös toisesta suunnasta: surun hyöty näkyy surun synnyttämänä muisteluna ja näin kipeiden muistojen käsittelynä. (Ricoeur 2004, 72.)

Melankolisen ongelmaksi muodostuu se, ettei hän pysty aloittamaan muistelutyötään. Menetys on vetäytynyt tietoisuudesta, päinvastoin kuin murheessa, johon ei liity mitään tiedostamatonta. Melankolinen ei kykene suremaan, koska ei edes tiedä mitä on menettänyt. Ahdistuksen ja menetetyt kohteen välinen yhteys jää näiltä osin tiedostumattomaksi. Tämän vuoksi menetykseen liittyvät surun, vihan ja pettymyksen tunteet jäävät käsittelemättä. Melankolinen ei pysty vapautumaan oman menneisyytensä otteesta. (Forter 2003, 138–139.)

Ehkä Adorno ajatteli, että saksalainen yhteiskunta oli jäänyt toisen maailmansodan jälkeen melankoliseen tilaan, joka näkyi jonkinlaisena menneisyyden massakiistämisenä tai sen käsittelemättä jättämisenä. Rakastetun abstraktion menetystä ei kyetty suremaan, eikä ristiriitaisia tunteita pystytty käsittelemään kriittisellä tavalla. Hitler, kansallissosialistinen ihanne ja autoritäärisen yhteisön tarjoama turvallisuudentunne olivat kaikki poissa. Ihmiset omistautuivat yhteiskunnan uudelleen rakentamiselle, ja Saksan talous koki ennen näkemättömän kukoistuksen (Adorno 1998, 99). Taloudelliseen sfääriin suuntautuminen ja

materiaalisen hyvinvoinnin lisääminen mahdollisti vaikeasta menneisyydestä loittonemisen (vrt. lineaarisen ajan kulku; Edkins 2003, 15).

Menneisyyden vaatima psyykinen työ kääntyi näin taloudelliseksi toiminnaksi ja ahkeraksi puurtamiseksi. Demokratiaan suhtauduttiin kuitenkin pääosin välinpitämättömästi, eikä yhteiskunnallinen todellisuus pystynyt tarjoamaan yksilöllistä autonomiaa tai onnellisuutta (Adorno 1998, 99). Tämä on spekulatiivista, mutta on houkuttelevaa ajatella, että Adorno tulkitse poliittisen taantuman signaaliksi, joka kuvasi yhtäältä torjunnan taakse painunutta jännitettä, toisaalta jälleen sortumisen mahdollisuutta. Vaikka totalitaristinen hallinto oli tuhottu, sen psykologinen ja yhteiskunnallinen perusta oli yhä suurelta osin olemassa.

Historiallista tietoisuutta vahvistamalla muistia voidaan auttaa purkamaan torjunnan mekanismeja. Vaikenemiseen ja unohtamiseen näyttäisi puolestaan liittyvän itsepetosta ja poliittista valheellisuutta. Tavallisten saksalaisten osallisuudesta natsihallinnon suorittamiin kansanmurhiin ei julkisesti keskusteltu. Kolmannen valtakunnan teoista toistettiin vain hyvin suppeaa ja valikoivaa totuutta. Muistelemisen, kertomisen ja välittämisen sijaan 1950- ja 1960-luvun Saksalle oli ominaista vaikenemisen politiikka. Muun muassa poliittisen arvostelukyvyn kannalta kriittisen muistelutyön ulottaminen saksalaisten menneisyyteen olisi ollut ensiarvoisen tärkeää. (Parvikko 2002, 101–103.)

#### **4.4 Toistaminen ja purkaminen**

Freudin mukaan psykoanalyysin tavoitteena on täyttää muistin aukkoja ja purkaa vastustusta, joka liittyy tukahdutettujen muistojen mieleen palauttamiseen. Tiedostamattoman aineksen työstämiseen (*working-through*) liittyy hankaluuksia, eikä kyse olekaan tavanomaisesta unohdettujen asioiden muistamisesta. Tämä johtuu siitä, ettei torjunnan taakse vaipuneita muistoja ole välttämättä koskaan edes käsitelty tietoisesti. Kaikkein vaikeimmat kokemukset ja niihin liittyvät affektit ovat alun alkujaan torjuttuja, koska mieli ei ole pystynyt niitä syystä tai toisesta työstämään. Mielen puolustusmekanismit estävät tiedostumisen myös jälkepäin muistojen ahdistavan luonteen vuoksi. (Freud 1914, 148–149.)



Loppujen lopuksi kyse on kamppailusta unohduksen ja vastustuksen voimia vastaan. Kun hankalaa menneisyyttä pitäisi ryhtyä työstämään, nämä voimat saavat erilaisia muotoja. Vastustus ilmenee nykyisyydessä kokemisen ja tekemisen tapoina. Freud uskoo, että tukahdutettuja muistoja heräteltäessä psyykkinen työ muuntuu aluksi pakonomaiseksi toistoksi (*acting out*). Mitä suurempi vastustus on, niin sitä voimakkaammin toistaminen korvaa muistamisen. Torjutusta menneisyydestä juontuvat persoonallisuuden ja luonteen piirteet, toimintatavat, asenteet ja mahdolliset oireet tulevat näkyviin tavalla tai toisella. (Freud 1914, 151.)

Muistamisen kannalta on olennaista, että somaattiseen ja toiminnalliseen sfääriin ohjatut impulssit pystytään kääntämään takaisin psyykkisen työstämisen kohteiksi. Toistamisen pakko on pyrittävä muuttamaan muistelutyön motiiviksi. Kyse on itsetietoisuuden lisäämisestä, jonka kautta torjunnan muodot tulevat vähitellen tutuiksi ja niiden voimakkuutta kyetään hillitsemään. Muistelutyö vaatii paitsi aikaa, myös kärsivällisyyttä ja suvaitsevaisuutta. Raskaan työn anti lepää torjuttujen muistojen ja tunnetilojen paljastumisessa. Tämä puolestaan edistää niiden hallintaa ja mahdollisesti jopa niistä vapautumista. (Freud 1914, 153–155.)

Freudin ajatuksia vaikean menneisyyden muistamisesta, toistamisesta ja työstämisestä (yksilötaso) voidaan käyttää hyväksi myös muistin politiikkaan liittyvissä pohdinnoissa (kollektiivinen taso). Toisto ja purkaminen ovat sisäkkäisiä muistamisen muotoja, jotka ovat kiinteässä yhteydessä yhteiskuntapoliittisiin muutoksiin (Peltonen 2003, 262). Menneisyys ei ole koskaan yksiselitteinen asia, vaan ristiriitainen ja monitasoinen, ja näin ollen myös potentiaalinen politikoinnin kohde. Muistin politiikassa on kyse menneisyyden totuuksien muistamista ja arvioimista koskevasta kamppailusta (Parvikko 2002, 103).

Dominick LaCapran mukaan traumaattisen tapahtuman, nykyhetken ja tulevaisuuden välisen suhteen ymmärtäminen vaatii itsetutkiskelua. Menneisyyden muisteluun ja muistuttamiseen liittyy toistamisen ja vastustuksen muotoja, joiden havainnointi on avain ilmiön kriittiseen ymmärtämiseen. Menneisyydestä tehtävät tulkinnat saattavat toistaa hyvin yksioikoista totuutta tapahtuneesta. Historiallinen tapahtuma asettuu representaatioita vasten, mutta jos historia sisältää jotakin sellaista, mitä muistelija ei ole valmis tai halukas kohtaamaan, vastenmielisistä asioista pyritään vaikenemaan. Valikoiva muisti ja toistamisen pakko ovat verrannollisia hankalan menneisyyden torjuntaan ja

pyrkimykseen unohtaa. Menneisyydestä nousevat ristiriitaiset viestit kielletään ja tukahdutetaan, eikä niitä kyetä tekemään ymmärrettäviksi. Menneisyyden työstämisessä sen sijaan on kyse muistelijan ja muiston itsensä välisestä kriittisestä dialogista, jonka tavoitteena on menneisyyden perinpohjainen selvittäminen. Tämä edellyttää kriittistä suhdetta paitsi historialliseen tapahtumaan (menneisyys), niin myös omiin toiveisiin (tulevaisuus) ja sen hetkiseen subjektiiviseen positioon (nykyisyys). (LaCapra 2004, 76–83.)

Edellä esitetyn valossa työstäminen on keino purkaa menneisyyden käsittelyyn liittyviä ongelmia, kuten torjunnan mekanismeja. Se ei teeskentele pystyvänsä mestaroimaan menneisyyttä ja osoittamaan absoluuttista totuutta, joka odottaisi historiallisen tapahtuman hämärässä. Päinvastoin, työstäminen on eettistä ja poliittista toimintaa tietyssä historiallisessa tilanteessa. Se pyrkii vaikuttamaan konkreettisiin yhteiskunnallisiin olosuhteisiin (politiikka) ja sosiaalisiin siteisiin (etiikka) menneisyyden tulkinnan avulla. Tämän vuoksi sen on pystyttävä suhtautumaan kriittisesti myös omiin tavoitteisiin ja tuloksiinsa. (LaCapra 2004, 15, 51–56.)

Toistaminen ja unohtaminen edustavat menneisyyden epäpolitisointia, jossa vaikeasti kohdattavat asiat sivuutetaan ja niiden käsitteleminen jää – sekä poliittisessa että psykologisessa mielessä – tulevien sukupolvien tehtäväksi. Menneisyydestä etsitään poliittisen itsetunnon kannalta toistamisen arvoisia asioita, kuten sankaritekoja ja jalouden merkkejä. Samalla kuva menneisyydestä vääristyy ja poliittinen identiteetti ajautuu huteralle pohjalle. Pahimmassa tapauksessa yhteiskunnallisen todellisuuden ylläpidosta tulee yhden totuuden asia. Menneisyyden tragedioihin paluu on sitä hankalampaa, mitä suurempi jännite torjutun menneisyyden ja nykyisyyden välille yhteiskunnassa on muodostunut. (Parvikko 2002, 103–104.)

Menneisyyden työstäminen lähentyy politisoinnin ja politikoinnin käsitteitä. Kyse on aktiivisesta toiminnasta, joka tähtää yhtäältä historian tapahtumien avoimeen ja rehelliseen kohtaamiseen, toisaalta niiden merkityksellisyyden uudelleen arviointiin. Jähmettyneiden totuuksien kyseenalaistaminen ja uusien näkökulmien etsiminen tapahtuu nykyisyyden voimia hyödyntäen. Se, mikä menneisyydessä on muistamisen arvoista, punnitaan tätä päivää ja tulevaa silmällä pitäen. Kyse on muistelutyöstä, jonka tulokset on asetettava yhä

uudestaan kriittisen arvioinnin kohteeksi. Näin menneisyys voi nivoutua osaksi vallitsevaa yhteiskunnallista todellisuutta kaikessa kompleksisuudessaan. (Parvikko 2002, 104.)

#### **4.5 Muistelutyön merkitys**

Muistin sosiaalinen luonne paljastuu yhteisön muistissa, joka tulee esiin maisemissa, rakennuksissa, esineissä, asiakirjoissa, toimintatavoissa ja esimerkiksi julkisessa keskustelussa (Peltonen 1996, 24). Näitä muistin paikkoja tuotetaan, säilytetään ja tuhoetaan yhteiskunnallisten instituutioiden toimesta. Suremisen kollektiiviset tavat paljastavat, miten esimerkiksi joukkotuho tai sisällissota vaikuttavat ihmisiin ja yhteiskuntaan (Peltonen 2003, 255). Vaikean menneisyyden käsittely vaatii paluuta trauman aikaan. Tämä edellyttää muistamista ja kärsimyksen aiheuttajan kriittistä kohtaamista. Muistelussa on vaarana sen kääntyminen toistoksi, joka kieltää helposti suremisen ja sumentaa näin muistamisen merkityksen (Peltonen 2003, 256). Muistelutyön pitäisikin olla tietystä mielessä itsekriittistä. Kyse on eräänlaisesta paradoksista: liian vähän muistia on yhtä kuin kieltäminen ja torjunta, liian paljon muistia puolestaan hyödytöntä toistoa ja toimintaa ilman paranemista.

Muistelutyön avulla sureva katkaisee vihan ja rakkauden siteitä, jotka tuovat menneisyyden raskauden osaksi nykyhetkeä. Samalla menetyksen ja kärsimyksen tunnot saadaan yhä paremmin sovitettua. Tämä puolestaan avaa uusia mahdollisuuksia eettiselle ja poliittiselle toimijuudelle. Kipeiden muistojen käsittely vaatii aikaa ja tilaa. Kyse on suruajasta ja murheen paikoista, hautausmaista ja muistojuhlista, jotka kaikki ovat muistelutyön lähtökohtia. Surutyön onnistuminen vaatii rauhaa ja yksityisyyttä mutta myös sosiaalisia esiintulokanavia ja tukea yhteisöltä. Muistelutyö on monitasoista, ja se sisältää niin henkilökohtaisen, eettisen kuin poliittisen tason. Ajatuksen voi kääntää myös toisin: jotta vaikean menneisyyden käsittely onnistuu eettisesti ja poliittisesti kelvollisilla tavoilla, ristiriitaiset kokemukset ja niiden herättämät tunteet on kyettävä asettamaan kriittisen tarkastelun kohteiksi.

## 5 HOLOKAUSTI JA KOLLEKTIIVISEN MUISTIN RAKENTUMINEN

Peter Novick käsittelee teoksessaan *The Holocaust and Collective Memory* (2001) holokaustin<sup>13</sup> muistoa ja sen välittymistä amerikkalaisen yhteiskunnan tietoisuuteen. Novickin argumentti tarjoaa hyvän vertailupohjan aikaisemmissa luvuissa esitettyihin teemoihin, koska holokaustin muistoon yhdistyy vahvoja negatiivisia vaikutelmia, kuten inhoa, kärsimystä, pelkoa, häpeää ja syyllisyyttä. Novick käy läpi juutalaisten joukkotuhoa koskevan tietoisuuden historiallista rakentumista ja sen käyttöä osana käytännön politiikkaa. Lisäksi holokaustin muisto on kiinnostava, koska se on osaltaan ohjannut demokratiasta, etiikasta ja inhimillisistä arvoista käytävää keskustelua.

Toisen maailmansodan ollessa käynnissä amerikkalaisten tietoisuus juutalaisten kohtalosta Euroopassa oli heikkoa. Usein syynä oli puhdas informaation puute. Toisinaan juutalaisten kärsimyksiä vähäteltiin tarkoituksellisesti, mutta tähän oli painavat syynsä. Ensinnäkin natsit haluttiin nähdä uhkana koko ihmiskunnalle, ei ainoastaan juutalaisille. Natsien kukistaminen oli näin eduksi ja helpommin perusteltavissa muillekin kuin vain juutalaisille. Toisekseen toista maailmansotaa ei haluttu typistää sodaksi juutalaisten puolesta, koska koskettihan sota kymmeniä miljoonia ihmisiä eri puolella maailmaa. Amerikkalaiset kävivät esimerkiksi monivuotista sotaa Tyynellä valtamerellä japanilaisia vastaan. Juutalaisten joukkotuhoa ei sodan aikana, eikä heti sen jälkeenkään, nähty amerikkalaisen enemmistön keskuudessa sen enempää erillisenä kokonaisuutena kuin erityisen silmiinpistäväenä tapahtumana. Kyse oli yhdestä sodan ulottuvuudesta monien muiden rinnalla. (Novick 2001, 28–29.)

### 5.1 Holokaustitietoisuuden kehittyminen

Sodan päätyttyä juutalaisten kohtaloa ei amerikkalaisessa yhteiskunnassa juurikaan julkisesti käsitelty. Juutalaisia eloonjääneitä tuli siirtolaisina Atlantin yli Yhdysvaltoihin, mutta heidän saapumisensa ja paikalleen asettumisensa tapahtui verrattain hiljaisesti. 1950-

---

<sup>13</sup> **holokausti** (kreik. *holókauston*) polttouhri; tuhoutuminen tulella; laaja t. täydellinen tuho (*Kodin perussanakirja*, WSOY:n graafiset laitokset Porvoo 1983). 1970-luvulla sana (*the Holocaust*) vakiintui englanninkielessä tarkoittamaan nimenomaan natsien suorittamaa kansanmurhaa, jossa sai surmansa arviolta 5–6 miljoonaa juutalaista. Juutalaiset itse eivät käytä tätä käsitettä, vaan puhuvat mieluummin *Shoahista*, joka merkitsee katastrofia.

luvun alkuun mennessä arviolta satatuhatta juutalaista oli tullut Yhdysvaltoihin. He olivat pääosin melko nuoria, ja he vasta opettelivat englannin alkeita ja keskittyivät elämänsä uudelleen rakentamiseen. (Novick 2001, 81–83.)

Novick löytää tälle hiljaiselolle kaksi perustavaa syytä. Ensimmäkin selviytyneiden muistot olivat usein niin kipeitä, että ne tukahdutettiin ja suljettiin jokapäiväisen elämän ulkopuolelle. Vasta vuosien kuluttua selviytyneet pystyivät sietämään muistojensa raskautta ja olivat valmiit puhumaan niistä. Tämä oli kuitenkin vain osa totuutta. Löytyi myös heitä, jotka halusivat kertoa kokemuksistaan, mutta tekivät varovaisesti harkitun päätöksen olla puhumatta – ainakaan muutoin kuin keskenään. Ulkopuoliset tuntuivat olevan haluttomia kuuntelemaan heidän koettelemuksistaan, ja vain harvat olivat niistä todella kiinnostuneita. (Novick 2001, 83.)

Tämän lisäksi selviytyneille toistuvasti kerrottiin, kuinka oli tärkeää katsoa eteenpäin eikä taakse menneisyyteen. Mikäli oli mahdollista, tapahtuneet kauheudet tuli unohtaa, jotta voimavarat saataisiin hyödynnettyä uuden alun ja tulevan elämän rakentamiseen. Holokaustista ei kannattanut puhua vaikka halusikin, koska se oli lopulta enemmän haitaksi kuin hyödyksi. Novick huomauttaa, kuinka sama symmetria toistuu myöhemmin mutta päinvastaisena. Vuosikymmeniä myöhemmin samaisille selviytyneille kerrottiin, että olisi ollut järkevää ja terveellistä käydä menneisyyden tapahtumia läpi, vaikkei heillä itsellään olisi ollut tähän mitään halua. Oleellista tässä oli se, että muut tiesivät paremmin mikä milloinkin oli hyväksi. (Novick 2001, 83–84.)

1950-luvulla Yhdysvaltojen ja Neuvostoliiton välinen kylmä sota vähitellen muutti amerikkalaisten suhtautumista Saksaa ja saksalaisia kohtaan. USA tarvitsi rinnalleen taloudellisesti vahvan Euroopan, Saksan mukaan luettuna, taisteluun kommunismia vastaan. Juutalaisten puheet holokaustista ja natsi-Saksan tekemistä kauheuksista eivät sopineet ajan poliittiseen diskurssiin, ikään kuin Saksan kritisointi automaattisesti puhuisi kommunismin puolesta. Niinpä viralliset tahot Amerikassa pyrkivät joko hiljentämään tällaiset viestit tai muuttamaan ne tarkoituksenhakuisesti Neuvostoliiton vastaisiksi. Novickin mukaan holokaustista tulikin Amerikan juutalaisten keskuudessa suurelta osin yksityinen, mutta laajalti jaettu surun aihe. (Novick 2001, 90; 98–100.)

Ensimmäisinä sodan jälkeisinä vuosina holokausti historioitiin ja tapahtumat nähtiin pääosin tiettyä aikaa kuvastaneina kauheuksina, jotka päättyivät samalla kun natsi-Saksa kukistettiin. Juutalaisten joukkotuhon ei tuolloin katsottu kuvastavan ikuisia totuuksia tai oppituntia, josta oli otettava opiksi. Holokausti oli pikemminkin ollutta ja mennyttä, eikä tehtyjä hirveyksiä ollut tarve jäädä tuijottamaan. Ei tule unohtaa sitäkään seikkaa, että sodan jälkimainingeissa paljastui myös muita väristyksiä aiheuttavia asioita. Esimerkiksi Hiroshiman ja Nagasakin pommituksilla oli tuolloin amerikkalaiseen yhteiskuntaan suurempi vaikutus kuin holokaustilla. (Novick 2001, 110.)

Novickin (2001, 121–122) mukaan Amerikan juutalaisilla oli myös symbolisella tasolla syynsä olla dramatisoimatta holokaustin kärsimyksiä. Uhriksi leimautumista ei Yhdysvaltojen sodan jälkeisessä voittajien kulttuurissa arvostettu. 1940- ja 1950-luvuilla uhriksi identifioituminen herätti suuren yleisön keskuudessa pikemminkin halveksunnan, ylenkatseen ja surkuttelun tunteuksia. Ajatus tuntuu provokatiiviselta ja yleistävältä, mutta tietyssä mielessä se on myös ymmärrettävissä. Ei varmaankaan ollut houkuttelevaa erottautua sotasankareita juhlivasta amerikkalaisesta ja vaalia kärsimyksen muistoa, jos vaarana oli tulla nähdyksi vain valittavana ja itseään säälivänä juutalaisena.

Holokausti sanana ja käsitteenä, omaleimaisena juutalaisena kokonaisuutena ja erillisenä muista natsien tekemistä kauheuksista, tuli tutuksi amerikkalaiselle yleisölle Eichmannin oikeudenkäynnin synnyttämän kohun yhteydessä. Israelin tiedustelupalvelu kaappasi Adolf Eichmannin, yhden pisimpään piileskelleistä natsirikollisista, Buenos Airesissa vuonna 1960. Keskustelu Israelin motiiveista ja päämääristä alkoi välittömästi kaappauksen jälkeen. Oikeudenkäynti alkoi pitkien valmistelujen saattamana keväällä 1961. Oikeudessa kuultiin toistasataa todistajaa, joista suurin osa oli natsien keskitysleireiltä eloon jääneitä. (Novick 2001, 133–134; Parvikko 2004, 61–62.)

Oikeudenkäynti kesti neljä kuukautta. Myöhemmin samana vuonna Eichmann todettiin syylliseksi ja lopulta hirtettiin. Oikeudenkäynti televisioitiin Yhdysvaltoihin, ja sitä käsiteltiin amerikkalaisessa sanomalehdistössä. Eniten korostettiin seikkaa, että Eichmannin tapaus oli otettava vakavana varoituksena koskien totalitarismin (lue: kommunismin) jatkuvaa uhkaa. Aivan kuten liittoutuneet olivat epäonnistuneet tynnyttelyn politiikassaan Hitlerin suhteen ja reagoineet liian myöhään, oli nyt vaarana käydä myös Neuvostoliiton kanssa. Oikeudenkäynnin motiiveista on esitetty erilaisia

arvauksia. Ehkä yhtenä pyrkimyksenä oli nuoren Israelin valtion oikeuttaminen kansainvälisessä yhteisössä. Toisaalta laaja todistajien kuuleminen ja historiallisten dokumenttien esittäminen viittaavat huoleen juutalaisten joukkotuhon muiston himmentymisestä. Tässä mielessä kyse saattoi olla myös taitavasti järjestetystä muistutuskampanjasta. (Novick 2001, 134; Parvikko 2004, 61–63.)

Eichmannin oikeudenkäynti oli tärkeä tekijä holokaustia koskevan kollektiivisen muistin rakentumisessa 1960-luvun Yhdysvalloissa. Holokaustin muistoa ei vielä ollut pyhitetty sille tasolle kuin myöhemmin, mutta Novick löytää selviä merkkejä siitä, kuinka juutalaisten joukkotuhon haluttiin kuvastavan nimenomaan absoluuttisen pahan ja viattoman hyvän traagista yhteenottoa. Poikkeuksiakin toki löytyy, ja niistä ehkä merkittävin oli oikeudenkäyntiä paikan päällä seuranneen *The New Yorker* -lehden reportteri Hannah Arendtin näkemys. Hänen mukaansa holokaustissa kaikessa kauheudessaankin oli kysymys ihmisten teoista eikä yliluonnollisesta, vastustamattomasta pahasta, jolle ei voinut mitään. Hän ei nähnyt Eichmannin hahmoa hirviömäisenä demonina, vaan pikemminkin kammottavan tavanomaisena byrokraattina, joka omistautui työlleen liiankin antaumuksellisesti. Arendtin raportti julkaistiin vuonna 1963 ja se aiheutti melkoisen kohun niin Yhdysvalloissa kuin Euroopassakin. Tästä poliittisesti monitasoisemmasta tulkinnasta Arendt sai kovaa kritiikkiä. Hän oli tullut rikkoneeksi holokaustidiskurssin orastavia normeja huomiota herättäneellä tavalla. (Novick 2001, 135–141; Parvikko 2004, 62–64.)

Toinen tärkeä tekijä holokaustin muiston vahvistumisessa oli Novickin mukaan Israelin ja arabivaltioiden välillä vuonna 1967 käyty niin sanottu kuuden päivän sota. Konflikti herätti holokaustin muiston amerikanjuutalaisten keskuudessa. Pelko Israelin pyyhkimisestä pois kartalta ja juutalaisten ajamisesta mereen muutti traagisen historiankuvan uhkaavaksi tulevaisuuden näkymäksi.<sup>14</sup> Israel siirtyi juutalaisten poliittisen asialistan kärkeen, ja heille ryhdyttiin keräämään varoja ja henkisiä liittolaisia amerikkalaisten keskuudessa. Voitokkaalle hyökkäyssodalle seurasi traagista jatkoa vuonna 1973. Niin kutsutussa *Yom Kippur* -sodassa arabit hyökkäsivät Israeliin ja onnistuivat yllättämään heidät. Vaikka Israel selviytyi tästäkin taistelusta voittajana, suurelta osin Yhdysvaltojen sotavarustelun ansiosta, menetykset olivat eri luokkaa kuin vuoden 1967 sodassa. Yksi kauaskantoinen

---

<sup>14</sup> Ks. kritiikki Finkelstein 2000, 24–26.

seuraus oli illuusion särkyminen Israelista voittamattomana ja omillaan pärjäävänä valtiona. Israelin juutalaisten tilanne näytti surkealta: he olivat eristettyjä, haavoittuvia ja jatkuvan uhan alla. Mielikuva nostatti kaikuja kolmenkymmenen vuoden takaa. (Novick 2001, 148–152.)

Vuoden 1973 jälkeen holokaustin teemoja käytettiin kasvavassa määrin hyväksi juutalaisten puhuessa Israelin valtiosta ja sen oikeutuksesta. Muun maailman vaitiolo, välinpitämättömyys ja juutalaisten hylkääminen olivat toistuvia puheenaiheita amerikkalaisessa holokaustidiskurssissa, mutta nyt myös Israelin asiassa. Keskustelu synnytti uusia ajatusketjuja esimerkiksi seuraavaan tapaan: maailma yleisesti ottaen, ja Yhdysvallat erityisesti, tuki Israelin valtion syntyä, koska se koki syyllisyyttä toisen maailmansodan tapahtumista. Israelin olemassaolo oli tästä selkeä todiste. Tämä syyllisyys tuli osin sovitettua Israelin synnyn yhteydessä, mutta täydellinen sovitus olisi vaatinut jatkuvaa tukea Israelin valtiolle. Ajatuksia juutalaisten hylkäämisestä ja maailman syyllisyydestä oli esitetty aiemminkin, mutta Novickin mukaan vasta nyt nämä teemat siirtyivät holokaustikeskustelun varsinaiseen keskiöön. Toisin sanoen amerikanjuutalaisten arkuus, pelkuruus ja epäonnistuminen eivät saaneet toistua Israelin kokemien uhkien edessä. Tämä lienee ollut heidän viestinsä myös USA:n hallitukselle. (Novick 2001, 158–159.)

Filosofisesti katsottuna seuraukset olivat itse prosessiakin mielenkiintoisemmat. Holokausti siirrettiin marginaalista amerikanjuutalaisten tietoisuuden keskiöön. Uhrina olon historiasta tuli oleellinen osa heidän identiteettiään ja maailmankuvaansa, ja nimenomaan muisti on tässä tehokas työkalu. Kaikkein merkityksellisimmät kollektiiviset muistot kuvastavat jotakin pysyvää totuutta, yhteisön muuttumatonta ydintä (Novick 2001, 170). Tällaiset muistot rakennetaan yhtäläillä menneisyyden, nykyhetken kuin tulevaisuuden ehdoin. Kollektiivinen muisti vannoo usein yhteisönsä nimiin ja tukee sen kulloisiakin intressejä. Toisinaan käy niin, että kollektiivisen muistin sisältämät mielikuvat alkavat ohjata yhä vahvemmin ympäröivästä maailmasta tehtäviä tulkintoja. Ehkä kyse ei ollut tästä, mutta vähitellen juutalaiset alkoivat tuntea olonsa tukalaksi myös Yhdysvaltojen rajojen sisällä (ks. Novick 2001, 171–175).

Kun holokausti muuttui historiasta myytiksi, se kiinnittyi ikuisiin totuuksiin, jotka koskivat juutalaisia kansana. Kyse ei enää niinkään ollut kulloinkin vallinneista historiallisista



olosuhteista, vaan pikemminkin vääjäämättömästä antisemitismistä, joka oli ainakin potentiaalisesti jokaisen juutalaisen luonnollinen uhka. Holokaustin ainutkertainen kokemus oli mielikuvan perusta ja uhriksi identifioituminen sen johdannainen. Novick uskoo, että Amerikan juutalaisyhteisöt kääntyivät 1970-luvulla yhä enemmän sisäänpäin. Toisen maailmansodan jälkeiset puheet integraatiosta amerikkalaiseen yhteiskuntaan muuttuivat juutalaisten puhemiesten suussa päinvastaisiksi. Juutalaisten oli katsottava tiukasti omien etujensa perään, kannettava huolta nuoremman sukupolven sulautumisesta valtaväestöön ja hillittävä yhä lisääntyviä seka-avioliittoja juutalaisten ja ei-juutalaisten kesken. Eniten heitä kuitenkin huoletti nuorten etääntyminen juutalaisesta identiteetistä ja holokaustin muistosta. (Novick 2001, 178, 184–185.)

Holokaustin muisto levisi amerikkalaisille areenoille suurelta osin spontaanien ja yksittäisten päätösten kautta. Juutalaisilla oli kuitenkin merkittävä rooli myös Amerikan filmi- ja televisioiteollisuudessa, sanomalehdistössä sekä kirjojen ja lehtien kustantamoissa. Massamedia oli ja on edelleen tärkeä tekijä juutalaisten joukkotuhoa koskevan tietoisuuden vahvistamisessa. Juutalaisyhteisöissä uskottiin laajalti holokaustin muiston myönteisiin vaikutuksiin suhteessa Israeliin, mutta myös suhteessa amerikanjuutalaisiin itseensä. Yleistä tietoisuutta juutalaisten kohtalosta toisessa maailmansodassa pyrittiinkin laajentamaan. Tämä herätti kuitenkin kysymyksen siitä, millainen kuva tapahtumista oikein tulisi välittää. Onko kaikki julkisuus hyväksi, vai uhkaako holokaustia trivialisoituminen? Entä kuinka joukkotuhon muisto saadaan säilymään nimenomaan juutalaisena tragediana? (Novick 2001, 207–209.)

Holokaustin muiston voi ajatella symbolisoivan ahdistusta, joka syntyy moraalisesta kaaoksesta ja epäjärjestyksestä. Toisaalta se tarjoaa mielikuvana jotakin johon kiinnittyä, jolloin se toimii moraalisen kompassin tavoin. Mikäli natsien suorittama juutalaisten joukkotuho yhdistetään absoluuttiseen pahaan, kuten usein tehdäänkin, voi siitä löytää näköaloja myös pahan vastakohtaan eli todelliseen hyvään. Tällaisten vastausten etsimisessä on kuitenkin vaarana, että joukkotuho pyhitetään ja mystifioidaan, jolloin historiallisen tapahtuman ja sen synnyttämän muiston käsitteleminen kriittisellä tavalla huomattavasti vaikeutuu. Novickin (2001, 237) mukaan holokausti ei enää viittaa ainoastaan kuolemaan ja kärsimykseen, vaan yhtäläillä piirteillä pelastukseen, syyllisyyteen ja katumukseen. Nämä käsitteet herättävät jo aivan toisenlaisia kaikuja, ainakin kristittyjen keskuudessa. Viattoman kärsimyksessä on jotakin ajatonta, universaalialia ja ehdotonta.

## 5.2 Holokaustiteollisuus

Amerikanjuutalainen politiikantutkija Norman Finkelstein erottaa teoksessaan *The Holocaust Industry* (2000) historiallisen faktuaalisen tapahtuman (*Nazi holocaust*) sen ideologisesta representaatiosta (*"The Holocaust"*). Ideologiana holokausti on sisäisesti johdonmukainen rakennelma, jonka keskeiset opinkappaleet ylläpitävät poliittisia intressejä. Hänen mukaansa juutalaisten joukkotuhoa on käytetty amerikkalaisessa yhteiskunnassa laskelmoivasti hyväksi poliittisten ja taloudellisten päämäärien saavuttamiseksi. (Finkelstein 2000, 3–5.)

1970-luvulta lähtien räjähdysmäisesti kasvanut kiinnostus holokaustia kohtaan johtuu jostakin muusta kuin pelkästä sympatiasta tragedian uhreja kohtaan. Historian totuuksia koskeva uteliaisuus tai opettavaisen muiston välittäminen seuraaville sukupolville ei riitä syyksi. Kyse ei voi olla siitäkään, että juutalaisten joukkotuhosta löydettäisiin jatkuvasti uutta tietoa julkaistavaksi. Finkelstein antaa kritiikkiä myös Novickin suuntaan: holokaustista ei ole tullut niinkään uskonto, vaan pikemminkin ideologia, joka palvelee täysin uutta teollisuudenalaa, holokaustiteollisuutta. Vallan, pyyteiden ja ideologian käsitteet on ulotettava myös holokaustin kritiikkiin. Muuten koko aihe epäpolitisoituu ja mielipiteet taantuvat koskemaan vain muistia ja yleistä huolestuneisuutta. (Finkelstein 2000, 5; Parvikko 2002, 100.)

Finkelsteinin mukaan juutalaisten joukkotuhon ideologialla on ajettu ainakin kolmenlaisia intressejä. Ensinnäkin kyse on kaupallistuneesta kulttuuriteollisuudesta, joka näkyy holokaustia koskevana julkaisutoimintana, kuten kirjoina ja elokuvina. Toisekseen sillä pyritään vahvistamaan Israelin strategista ja moraalista asemaa. Holokaustin uskonkappale ei-juutalaisten iankaikkisesta antisemitismistä on tehokas työkalu Israelin valtion välttämättömyyden todistamisessa. Kolmanneksi holokausti tarjoaa amerikanjuutalaisille uhriverhon, jonka taakse kätkeä ennen näkemätön vaurautensa. Finkelsteinin tulkinta on provokatiivinen ja kiistanalainen, mutta se tuo esiin kuinka (yhdyksvaltalaisia) holokaustikeskustelua ohjaavat monenlaiset intressit, jotka eivät ole ainoastaan jaloja. (Finkelstein 2000, 7–8; Parvikko 2002, 100.)

Finkelstein arvostelee amerikanjuutalaisia siitä, että holokaustin muistoa käytetään surutta hyväksi tavoiteltaessa moraalista, taloudellista ja poliittista pääomaa. Hänen mukaan

juutalaiset pitävät uhri-identiteettinsä aina käden mitan päässä, työntäen sitä kauemmaksi, jos siitä koituu vastuuta tai velvollisuuksia, ja siihen tukeutuen, kun se on avuksi (Finkelstein 2000, 33). Kyse on eräänlaisesta hiljaiselon ja uudelleensyntymisen dialektiikasta, joka perustuu juutalaisen identiteetin käyttökelpoisuuteen. Holokaustia koskevan tietoisuuden lisääminen ei näin ollen tähtää menneisyyden ymmärtämiseen, vaan pikemminkin nykyisyyden manipulointiin. Kyse on ennen kaikkea muistin politiikasta. Ei siis ole mikään ihme, että Finkelsteinin kovasanaiseen kritiikkiin on suhtauduttu juutalaisyhteisöissä hyvinkin penseästi, jopa hyökkäävästi.

Vaikka Finkelstein on karkäs syytöksissään, argumentit antavat ajattelemisen aihetta. Hän hämmästelee muun muassa Washingtonissa sijaitsevan holokaustimuseon (*United States Holocaust Memorial Museum*) poliittista agenda.<sup>15</sup> Miksi yli puolen miljoonan mustalaisten joukkotuho marginalisoitiin ja museosta tehtiin nimenomaan juutalaisten kärsimyksiä kuvaava monumentti? Hänen mukaansa syytä on useita, ja ne ovat valitettavan poliittisia. Ensinnäkin juutalaisen ja mustalaisen kuolema ei ole tasa-arvoinen. Juutalainen on holokaustin todellinen uhri, kun mustalaisia taas ei oikeastaan voi pitää edes kansana (miksi siis puhua heidän kohdallaan kansanmurhasta?). Toisekseen mustalaisten joukkotuhon tunnustaminen söisi holokaustin muistosta kumpuavaa juutalaista moraalista pääomaa. Lisäksi tämä turhaan mutkistaisi holokaustin muistoa. Kolmanneksi jos juutalaisvaino ja mustalaisten tuho rinnastetaan keskenään, mielikuva tuhatvuotisesta juutalaisvihasta on kestävätkö. Tällöin joukkotuhossa olisi kyse pikemminkin natsien mielettömyydestä kuin juutalaisten ikuisesta kohtalosta. (Finkelstein 2000, 72–78.)

Holokaustin hyödyntäminen ei ole jäänyt ainoastaan mielikuvien tasolle. Saksan hallitus sopi vuonna 1952 maksavansa sotakorvauksia natsien vainoamille juutalaisille. Pelkästään juutalaisjärjestöjen yhteenliittymälle luvattiin 10 miljoonaa dollaria vuosittain kahdentoista vuoden ajan. Varat, nykyrahassa noin miljardi dollaria, piti ohjata kompensoimaan muita juutalaisuhreille maksettuja vahingonkorvauksia. Saksa maksoi korvauksia monella tavalla, mutta näillä rahoilla oli tarkoitus auttaa heitä, jotka olisivat muuten jäänet vaille korvauksia tai saaneet vain minimaalisen hyvityksen. Finkelsteinin mukaan nämä varat

---

<sup>15</sup> Museo on perustettu vuonna 1993. Kävijöiden määrä on vuosittain noin 25 miljoonaa, joista lasten osuus 8 miljoonaa. Siellä on vierailut myös 85 valtionpäämiestä. Nykyään noin 90 prosenttia kävijöistä on ei-juutalaisia. Museon verkkosivuilla käydään päivittäin keskimäärin sadan eri maan palvelimilta. Vuonna 2006 Internet-sivuilla vierailtiin 15 miljoonaa kertaa. Lähde: <http://www.ushmm.org/museum/mission/> [viitattu 17.1.2008].

kanavoitiin juutalaisjärjestöjen toimesta aivan muualle kuin holokaustin todellisille uhreille. Valtaosa rahoista ohjattiin poliittisiin tarkoituksiin, kuten vahvistamaan arabimaailman juutalaisyhteisöjä, helpottamaan juutalaisten maastamuuttoa Itä-Euroopasta Israeliin sekä tukemaan holokaustimuseoiden ja akateemisten oppituijien perustamista.<sup>16</sup> (Finkelstein 2000, 84–87.)

Seuraavaksi kokoan yhteen edellä esitettyjä ajatuksia. Novick tukeutuu holokaustin muistoa analysoidessaan enemmän kulloinkin vallinneisiin historiallisiin olosuhteisiin. Holokaustin herättämät mielikuvat ovat aina tiettyyn aikaan ja paikkaan sidottuja. Ne ovat rakentuneet pääosin ajattelemattomuuden, poliittisten asiointien ja tietyn sosiokulttuurisen kontekstin pohjalta. Finkelstein puolestaan näkee kollektiivisen muistin rakentumisen laskelmoituna ja tarkoituksenhakuisena prosessina. Joukkotuhon ainutkertaisuus ja epänormaalius eivät johdu tapahtumasta itsestään, vaan ne ovat holokaustiteollisuuden määrätietoisia tuotteita, joilla puolustetaan Israelin valtiota ja juutalaiseliitin intressejä.

Siinä missä Novick kritisoi holokaustin mystifiointia ja sen historiallisuuden hämärtämistä, niin Finkelstein arvostelee holokaustin hyväksikäyttöä ideologisena aseena. Osaltaan näkemuserot selittyvät sillä, että Novick on ensikädessä historioitsija, kun Finkelstein on puolestaan politiikan tutkija. Heidän toiveensa vaikuttaisivat kuitenkin yhtenevän: natsien suorittamaa joukkotuhota tulee tutkia faktuaalisena historiallisena tapahtumana, sitä kriittisesti omaan aikaan peilaten. Muistuttajalla on aina motiivinsa, eivätkä ne välttämättä ole eettisesti kestäviä. Holokaustin uhrien muistoa on suojeltava, ja heidän kärsimyksistään on otettava opiksi, mutta lopulta heidät pitäisi päästää ansaittuun lepoonsa.

Jos natsihallinnon suorittamat teot pelkistetään juutalaiseksi *via doloraksi*, totalitaristisen systeemin ja poliittisen vastuun analysointi vaipuu helposti taka-alalle. Mitä hyötyä on yhteiskuntakritiikistä, kun kyse on absoluuttisen pahan tuottamasta hävityksestä? Menneisyyden tragediaa tulkittaessa on syytä muistaa, etteivät historialliset tapahtumat ja niiden kielelliset kuvat ole keskenään identtisiä. Kielellinen representaatio kertoo samaan aikaan sekä vähemmän että enemmän siitä, mitä todella tapahtui. Asian hyvä puoli on

---

<sup>16</sup> Finkelsteinin mukaan kompensatorahoihin liittyy muitakin hämähäyksiä. Näistä tarkemmin ks. mts. 88–107 ja 120–128.

siinä, että muistamisen ja muistuttamisen näkökulmia voidaan vaihtaa. Historia on aina avoin uusille tarkastelun tavoille. (Parvikko 2006a, 135, 141.)

Käytämme kieltä ja sen käsitteitä hyväksi kuvatessamme historiallista tapahtumaa. Tämä on sekä mahdollisuus että rajoite. Voidaankin sanoa, että Finkelstein ja Novick ovat molemmat oikeassa. Menneisyydestä muistuttaminen on toisaalta retorinen puheteko, jonka poliittista ulottuvuutta ei saa päästää näkyvistä. Toisaalta muistuttamisen motiivit, keinot ja historiallinen ymmärryksemme ovat sidoksissa siihen nimenomaiseen historialliseen kontekstiin, jossa elämme. Näin ollen kollektiivisen muistin rakentumista analysoitaessa ovat sekä poliittinen että historiallinen analyysi tarpeen.

### 5.3 Holokaustin opetukset

Historian suurimmat epäkohdat synnyttävät usein vahvimmat ja pitkäikäisimmät kollektiivisen muistin sisällöt. Traagisuutensa vuoksi me kietoudumme niihin ja välitämme muistot niin ikään heille, jotka tulevat meidän jälkeemme. Myös holokaustista on yritetty rakentaa pohjaa demokratiasta, etiikasta ja inhimillisistä arvoista käytävälle keskustelulle. Yksi esimerkki löytyy heti rajan takaa. Ruotsin puoluejohtajien tapaamisessa kesäkuussa 1997 pääministeri Göran Persson teki aloitteen laajasta juutalaisten joukkotuhoa koskevasta tiedotuskampanjasta yhteisnimellä *Elävä historia* (*Levande historia*). Tilaustyönä tehty kirja päättyy vaikuttaviin sanoihin:

Joukkotuhon äärimmäinen mielettömyys, sen täydellinen ja totaalinen tyhjiys tekee kaikki sen opetuksia koskevat kysymykset turhiksi. Tämä on painava argumentti. Joukkotuho on nykyajan maailmanhistorian ja Euroopan historian musta aukko. Joukkotuho tapahtui siksi, että sinun ja minun kaltaiset ihmiset suunnittelivat ja toteuttivat joukkomurhia useiden vuosien aikana. He olisivat voineet valita toisin. Heidän olisi pitänyt tehdä se. Sen vuoksi vanhempien, opettajien, poliitikkojen ja kaikkien aikuisten vastuulla on alati opettaa lapsilleen ja heidän edelleen omille lapsilleen, että aina on olemassa hyvä vaihtoehto - mutta vain jos tietää ja oivaltaa mihin huono valinta voi johtaa. (Bruchfeld ja Levine 1998, 77.)

Tästä voi olla samaa mieltä, mutta toisaalta menneisyydestä muistuttaminen ei ole koskaan nykyisyyden intresseistä täysin vapaata. Mikäli menneisyyttä koskevat representaatiot lähentyvät liiaksi kollektiivista muistia ja ryhmäidentiteettiä, niistä on vaara tulla ehdottomia ja yksioikoisia. Nimenomaan tämän vuoksi Novick kantaa huolta holokaustin

muistosta. Yhteisöä koettelevasta tragediasta saattaa muodostua ryhmäidentiteetin kulmakivi, jolloin tapahtuman muisto pelkistyy tämän samuuden vannoutuneeksi kuvajaiseksi. Toinen puoli huolta koskee joukkotuhon mahdollisesti tarjoamia opetuksia. Holokaustin äärimmäisyys tekee siitä huonosti jokapäiväisten ongelmien ratkaisuun soveltuvan esimerkin: kaikki mihin sitä vertaamme, vaikuttaa vähemmän pahalta, ja analogia toisensa jälkeen tuntuu yhteensopimattomalta (Novick 2001, 261).

Ovatko äärimmäiset kokemukset todella käyttökelvottomia, vai voidaanko niistä ottaa opiksi? Historian tragedioihin palaaminen on hyödyllistä, mutta vain jos kykenemme lähestymään niitä kaikissa monimuotoisuuksissaan ja ristiriitaisuuksissaan. Holokaustissa on piirteitä, jotka erottavat sen muista historian tapahtumista, mutta yhtäläillä se on osin niihin verrattavissa. Sotkuinen näkymä on Novickin mukaan vain hyväksi. Historian kohtaaminen valmiiksi muotoiltuna ja sävytettynä, opetukset auki kirjoitettuna, ei tule johtamaan uusiin oivalluksiin. Kollektiivinen muisti voi parhaimmillaan toimia historiallisen tiedon lähteenä, mutta moraalinen tyrmistys tai menneisyyden mystifiointi eivät lisää ymmärryksen syvyyttä. Valintojen, joita teemme muistamisesta ja muistuttamisesta, täytyykin olla ajateltuja ja vastuullisia. Niiden vaikutukset eivät koske vain omaa aikaamme vaan yhtäläillä tulevaa. Vaikka vallitsevat olosuhteet ja ihmiset muuttuvat, vastuu pysyy aina läsnä. (Novick 2001, 261, 280–281.)

## 6 MUISTIN ETIIKKA

Muisti sisältää kahdenlaisia siemeniä, joista kummat vain voivat alkaa itää ja nousta päivänvaloon. Toiset ovat sovinnon ja rauhan, toiset vihan ja koston siemeniä. On moraalisesti toivottavaa etsiä muistista totuutta ja sovintoa, mutta toisaalta ymmärrettävä, ettei totuuden etsintä tai edes sen paljastuminen johda välttämättä ymmärryksen ja anteeksiannon tielle. Muisti voi toimia myös vankilan tavoin, sitoen ihmisiä ja menneisyyden tapahtumia toisiinsa kaunan sitein. Tämän vuoksi muistamisen ja muistuttamisen intressit on asetettava yhä uudestaan kriittisen tarkastelun kohteiksi. (Margalit 2003, 5–6.)

Yhteiskuntafilosofian kannalta muistamisen merkitys on niin ikään tärkeä. Tarvitsemme tulevaisuuteen suunnattuja tunteita, kuten toivoa. Tämä motivoi yhteisen ja paremman huomisen rakentamista. Yhtälailla tarvitsemme tunteita, joiden avulla kykenemme asennoitumaan menneisyyteen ja korjaamaan vahinkoja. Tällaisia ovat esimerkiksi kiitollisuus ja anteeksianto. Sopimalla menneitä rakennetaan usein toiveikkaampaa tulevaisuutta. Muistamisen avulla voidaan vaikuttaa vallitseviin sosiaalisiin siteisiin ja kasvattaa lojaalisuuden ja yhteisöllisyyden perinteitä. (Margalit 2003, 12.)

### 6.1 Sympatiasta

Käytän tässä luvussa *sympatian* käsitettä, joten kyseisen termin merkityksen tarkentaminen on paikallaan. *Sympatia* määritellään suomenkielessä myötätunnoksi tai myötätunteisuudeksi (ks. esim. *Kodin perussanakirja*, WSOY:n graafiset laitokset Porvoo 1983). Olli-Pekka Moision (2004, 78–79) mukaan myötätunnon pohjalla on säälin tunne, joka tunnistaa toisen kärsimyksen omakseen ja on näin ollen aidosti huoltakantavaa. Säälin herättämä myötätunto on ymmärtäväisyyttä, jossa tunnetta ei alisteta ehdottomalle ja yleispätevälle normille, mutta tunteen ei myöskään annetta ohjata toimintaamme sokeasti. Säälin tunteen voimistuessa koemme *sympatiaa* ja yhteistä kärsimystä sääilityn kanssa. Myötätunto puolestaan tarkoittaa sekä osanottoa toisen kärsimykseen että halua lievittää sitä. Sääli voikin olla toiminnallinen motivaattori: ”*myötätuntoisen teon syvyydessä on jatkumo, jonka toinen pää on sääli ja toinen myötätunto*” (mts. 79).

Myötätunteisuus edellyttää näin ollen sympatiaa, joka puolestaan vaatii sääliä perustakseen. Sympatian ja empatian välinen ero perustuu nimenomaan säälin tunteeseen. Sääli on inhimillinen kyky surra jonkun toisen ihmisen kohtaloa. Empatia puolestaan on sosiaalista taitoa surra heidän kanssaan tätä kohtaloa (Moisio 2004, 88). Sääli ei ole nykyisin poliittisesti oikeamielinen tunne, koska sen katsotaan johtavan siihen, ettei säälitettyä pidetä itsemääräämiseen kykenevänä yksilönä (mts. 89). Adam Smith kirjoittaa sympatiasta (*sympathy*) teoksessaan *Moraalitunteiden teoria*:

Oletetaanpa ihmisen olevan miten itsekäs tahansa, on ilmeistä, että ihmisluonnossa on vaikuttimia, jotka saavat hänet kiinnostumaan muiden kohtalosta, ja että muiden onni ja menestys välttämättä vaikuttaa häneen, vaikkei kostuisi siitä muuta kuin mielihyvän sen näkemisestä. Tämänlaatuinen vaikutin on surku eli sääli, tunne toisten vastoinkäymisten vuoksi, kun joko näemme sen tai saamme siitä havainnollisen kuvan. Että toisten suru usein satuttaa meitä on niin ilmeinen tosiasia, ettei se kaipaa todistamista [...] Koska meillä ei ole välitöntä kokemusta siitä mitä toiset tuntevat, emme voi muodostaa käsitystä siitä kuinka tunteet heihin vaikuttavat, muutoin kuin kuvittelemalla mitä itse tuntisimme vastaavassa tilanteessa [...] Voimme muodostaa käsityksen hänen aistimuksistaan vain mielikuvituksen avulla. (Smith 2003, 29–30.)

Smithin (2003, 30–31) mukaan mielikuvitus asettaa meidät tilanteeseen, jossa koemme kärsivämme toisten kanssa samat tuskat ja tunnemme mielihyvää heidän ilostaan. Muodostamme enemmän tai vähemmän tarkan kuvan hänen aistimuksistaan, ja tunnemme jotakin samankaltaista kuin hän, joskin heikommin. Tämä on toisten hätää kohtaan tunnetun yhteistunnon perusta ja lähde. Smithin (mts. 30–31) mukaan sana sääli kuvaa yhteistunnetta muiden suruihin, kun sympatia tarkoittaa yhteistunnetta kaikkiin tunteisiin, niin miellyttäviin (ilo, onni) kuin epämiellyttäviin (suru, viha). Toisin sanoen sympatiassa on kyse ihmisen luontaisesta kyvystä huomioida ja orientoitua toisten ihmisten oletettuihin tunteisiin (Sulkunen 2006, 150). Saamme tietoa näistä tunteista tarkkailemalla itseämme ja tulkitsemalla toisten reaktioita.

Smith uskoo, että toisinaan yhteistunne syntyy pelkästään siitä, että havaitsemme toisessa jonkin tunteen. Tunne näyttää siirtyvän ihmisestä toiseen välittömästi ja välttämättä ennen kuin edes tiedämme, mikä synnytti hänessä kyseisen tunteen. Smithin esimerkki on hyvin arkipäiväinen: hymyilevät kasvot ilahduttavat yleisesti ottaen jokaista, kun surullinen ilme koetaan alakuloiseksi. Toisaalta on myös tunteita, joiden ulkoinen ilmeneminen ei automaattisesti herätä yhteistunnetta, vaan pikemminkin tympeyttä ja vastenmielisyyttä.



Esimerkiksi raivostunut käyttäytyminen aiheuttaa helposti enemmän ärtymystä vihastunutta kuin hänen vihamiestään kohtaan. Voidaankin todeta, että jopa yhteistunne toisen mielipahaan tai iloon on epätäydellistä kunnes tiedämme, mikä siihen on antanut aiheen. (Smith 2003, 31–32.)

Kun arvioimme jonkin tunteen ja sen aiheuttaneen syyn suhdetta, voimme käyttää mittapuuna omia vastaavia tunteitamme. Tunne on sopiva, jos katsomme, että olisimme itse saattaneet tuntea vastaavassa tilanteessa samantapaisesti. Jos asia on puolestaan toisin, pidämme tunnetta todennäköisesti liiallisena tai suhteettomana, emmekä ole valmiita hyväksymään sitä. Smith katsoo, ettei ihmisellä ole, eikä voikaan olla, mitään muuta tapaa näiden kysymysten pohtimiseksi. Kykymme tuntea sympatiaa toista kohtaan riippuu paljolti siitä, mitä tiedämme kyseisestä tilanteesta ja kuinka asennoidumme siihen. Tunteet eivät aina kohtaa, ja sosiaalinen side jääkin usein vaillinaiseksi. Mutta silloin kuin tunteiden ilmaus ja sen tuottama reaktio kohtaavat, tunnemme sympatiaa ja yhteistunnon herättämää molemminpuolista mielihyvää. (Smith 2003, 39; Sulkunen 2006, 152.)

Sympatialla on erityislaatuinen arvo sosiaalisten suhteiden perustana riippumatta sen yksittäisen tunteen sisällöstä, joka yhteistunnon herättää. Tunteiden yhteensopivuus aiheuttaa mielihyvää ja tyydytystä, vaikka tunteet itsessään olisivat epämiellyttäviä. Kuten vanha sananparsi kuuluu, jaettu ilo on kaksinkertainen ilo, mutta yhtäläillä toisten kokema suru omasta surustani tuo minulle lohtua. Sympatia on erilaisten tuntemusten sopusointua ja yhteensopivuutta. Tämä vastavuoroisuus voidaan saavuttaa vain, jos kykenemme näkemään itsemme muiden silmin. Näin ollen sympatia on tärkeä itsen arvioinnin lähde. Kun arvioimme itseämme, asetumme toisen asemaan ja hyödynnämme oletetun tarkkailijan arviota omasta itsestämme. Kyseinen kuvio muodostaa myös moraalin olennaisimman sisällön. Kun toinen yleistetään mielikuvaksi puolueettomasta tarkkailijasta, joka on irrallaan meneillään olevasta vuorovaikutustilanteesta, perusta yleiselle moraalille on rakentunut. (Sulkunen 2006, 151.)

Moraalin kannalta on tärkeää, että tiedostamme tunteen, johon eläydytään. Jos esimerkiksi sympatisoin kiduttajaa, tulen osallistuneeksi hänen sadistiseen nautintoonsa. Jakaessani tämän kiihtymyksen vedän osan pahasta luokseni ja huomaan itsekin olevani julma. Mutta jos tunnen myötätuntoa hänen hulluuttaan, koko hänen murhettaan ja kurjuuttaan kohtaan, kieltäydyn vastaamasta vihaan vihalla. Pikemminkin tunnen vastenmielisyyttä hänen

aiheuttamaansa kärsimystä kohtaan toivoen sen jo loppuvan. Säälin, sympatian ja myötätunnon jatkumo kieltäytyy pitämästä kärsimystä yhdentekevänä asiantilana. Se ei liioin suostu näkemään elävää ihmistä pelkkänä esineenä. ”*Myötätunto on vastakohta julmuudelle, joka iloitsee toisten kärsimyksistä, ja itsekkyydelle, joka ei piittaa niistä.*” (Comte-Sponville 2001, 137–138.)

Käytän sympatian käsitettä edellä mainitussa merkityksessä. Sympatian avulla on mahdollista asettua toisen asemaan mutta säilyttää silti tietty objektiivisuuden vaatimus. Sympatia vaatii mielikuvitusta ja näin oman erillisen position tunnustamista. Kyse ei siis ole sokeasta identifikaatiosta, jossa toisen kokemus idealisoidaan tai pyhitetään, vaan vastavuoroisuudesta ja tuntemusten yhteensopivuudesta. Sympatia synnyttää subjekti-objekti -suhteen, jossa läheisyys ja etäisyys voivat ilmetä rinnakkain. Kyse on nimenomaan toisen tunnustamisesta, ei tämän paikan valtaamisesta. Sympatian kautta toinen voi saada puheenvuoron, joka ei muutoin olisi mahdollinen tai ymmärrettävissä.

Sympatia sisältää liikituksen tunteja ja on siksi muutoksellinen voima. Parhaimmillaan sympatia voi johtaa myötätuntoiseen tekoon. Mielikuvituksensa avulla sympatisoiva henkilö voi tuoda vuorovaikutustilanteeseen jotakin tulkinnallisesti ja toiminnallisesti uutta. Kuvittelukyvyyn avulla hän voi pitää kiinni jostakin nykyisyyteen vielä kuulumattomasta. Traumaattisten kokemusten kohdalla sympatia vaatii kriittistä itsetutkiskelua, jotta voimme tiedostaa toisen herättämien affektien merkityksen ja luonteen. Itsekriittisyys on tärkeää myös siksi, ettei tarve toisen ymmärtämiseen muutu pakkomielteenomaiseksi fantasiaksi.

## 6.2 Muistin etiikka ja muistin moraalit

Margalit erottaa muistin etiikan (*ethics of memory*) ja muistin moraalit (*morality of memory*) toisistaan. Jaottelu perustuu näkemykseen, että ihmisten väliset suhteet ovat kahtalaisia: ne jakautuvat läheisiin (voimakkaisiin) ja ohuisiin (heikkoihin) ihmissuhteisiin. Edellisiin kuuluu esimerkiksi perhe, ystävät ja rakastettu. Muisti pitää läheiset ihmissuhteet elävinä ja merkityksellisinä. Kaipaamme heitä heidän poissa ollessaan. Jälkimmäisiin puolestaan kuuluu ihmisyyden ylipäättään, tuntemattomat ja poissaolevat, abstrakti toinen. Etiikka kertoo kuinka meidän tulisi hoitaa läheisiä ihmissuhteitamme ja moraalit puolestaan kuinka kunnioittaa ylipäättään toisia. Moraalisuudella on maantieteellisesti suuri ala, mutta

sen muisti on verraten lyhyt. Muistin etiikka puolestaan määrittää elämäämme muistiyhteisössä (*community of memory*), jossa tunnistamme toisemme persoonina. (Margalit 2003, 7–8.)

Margalit mukaan pelkkä moraalisuus ei riitä tekemään kasvottomista ihmisistä meille eläviä ja merkityksellisiä. Suhteemme toisiin ihmisiin jää toistuvasti välinpitämättömäksi, eivätkä moraali-ihanteet kunnioituksesta ja oikeudenmukaisuudesta näytä vievän meitä lopulta kovinkaan pitkälle. Jos kykenemme herättämään itsessämme sympatian tunteja, olemme hieman pidemmällä, koska *sympatia* asettaa meidät välttämättä suhteeseen, jossa koemme *sympatiaa* jotakuta kohtaan. Tämä joku omistaa kasvot ja nimen, ja nimenomaan hän herättää meissä liikutuksen. Margalit haluaa kuitenkin mennä vielä pidemmälle. *Sympatia* on hänelle viime kädessä yleistä hyvää tahtoa ja vastaanottavaisuutta, josta tuntematonkin pääsee osalliseksi. Sillä ei kuitenkaan ole sellaista motivoivaa voimaa kuin välittämisellä (*caring*). Välittäminen tarkoittaa sitä, että kantaa huolta merkityksellisten toisten hyvinvoinnista, heidän haluistaan ja tarpeistaan. Välittäminen on pyyteetön asenne, jonka seuraukset välttämättä myös näkyvät ihmisten välisissä suhteissa. (Margalit 2003, 34–35.)

Välittämisen tematiikka sopii huonosti liberaaliin ihmiskäsitykseen, jonka mukaan jokaisella on oikeus tehdä omat valintansa, olkoon ne hänelle kuinka vahingollisia tahansa. Meidän on helppo oppia suvaitsevaisiksi toisten tekemiä virheitä kohtaan, kun he kohtaloineen pysyvät meille yhdentekevinä. Asia menee paljon kimurantimmaksi, jos jonkun meille merkityksellisen ihmisen elämä uhkaa suistua raiteiltaan. On kai selvää, että on lähes mahdotonta pysyä sivustakatsojana, jos esimerkiksi oma lapsi on tekemässä mielestämme elämänsä virheen. Toivomme myös muiden olevan avuliaita häntä kohtaan, emmekä halua heidän vain *sympatisoivan* tapahtunutta. Tällaisessa tilanteessa puheet yksilön autonomiasta tai yhteisestä hyvästä saavat toisarvoisen merkityksen. Välittämisellä on hintansa, koska se tuo mukanaan myötätunnon ja velvollisuuden tunteen. (Margalit 2003, 35–36.)

Asetelmalla on moraaliteorian kannalta kauaskantoisia merkityksiä. Kuvitellaan seuraavanlainen tilanne. Valkoiseksi epäilty henkilö istuu tuolilla. Joukko punakaartilaisia seisoo hänen ympärillään. Joku on räjäyttänyt taivaan tuuliin pätjän punaiseen Kouvolaan kulkevaa junarataa. Junayhteys on poikki ja syyllistä etsitään. He kuulustelevat ”lahtaria”

ja koettavat puristaa ulos tietoja, koska uskovat hänen tietävän syyllisen. Muuten uhkaa ”lähtö mäkeen” niin häntä kuin veljeilijöitäkin. Punakaartilaiset sanovat hakevansa heidät suoraan sängyistä ja vievänsä mukanaan niin viljat kuin arvoesineet. Kuulusteltavalla ei ole käsitystä, kuka terroriteon on tehnyt, ja aika uhkaa käydä vähiin. Hermot ovat kireällä, ja piinapenkissä istuvalla on käsissään monen henki. Jos hän pysyy hiljaa, niin kaartilaiset uhkaavat antaa ”napin ohtaan” koko joukolle. Mikäli hän keksii syntipukin, säästyy henki jos toinenkin, ja talolliset välttyvät ”punikkien” ryöstöretkeltä.

Utilitaristi sanoisi, että hänen tulee valita vähempi paha. Syntipukin osoittaminen kohdistaisi huomion yhteen henkilöön moraalisten ja taloudellisten haittojen jäädessä pienemmiksi. Tämä olisi myös poliittisesti viisas teko, jos tekoa arvioidaan rationaalisesti hyviä ja huonoja puolia laskemalla. Yhden menettäessä vapautensa muut pääsevät pälkähästä. Asia ei tietenkään ole näin yksinkertainen. Jotta hän pystyisi nimeämään jonkun, täytyy uhrin kuulua samaan muistiyhteisöön. Näin teolla on suora yhteys vastuun ja syyllisyyden teemoihin. Syntipukki ei voi olla täysin kuvitteellinen toinen. Entä jos syntipukiksi joutuisi oma ystävämme tai perheenjäsen? Toivoisimme, että ”pitäisi piru suunsa”. Emme enää voi moralisoida yleisellä tasolla, vaan ongelmasta tulee hyvin henkilökohtainen onnettomuus. Tämän vuoksi Margalit korostaa muistin etiikkaa ja haluaa kohottaa sen muistin politiikan ja moraalin rinnalle.

Margalitin mukaan välittäminen on sisäisessä suhteessa muistamiseen. Jos välitän jostakin ihmisestä, minun on myös muistettava hänet. Jos unohdan hänet tyystin, tarkoittaa tämä samalla, etten enää välitä hänestä. Tämä ei tarkoita, että muistaminen välttämättä edellyttää välittämistä. Saatanhan muistaa jonkun vain, koska hän on vihamieheni. Joka tapauksessa, jos esimerkiksi muistan veljeni ja yhtä aikaa välitän hänestä, välittäminen on muistamiseni suhteen hyvin luontaista. En voi yhtäkkiä lakata muistamasta, ja silti kantaa huolta hänestä. Välittämisen ja muistamisen kytköksen vuoksi Margalit sijoittaa muistin mieluummin etiikan kuin moraalin yhteyteen. Tällöin ihminen on ymmärrettävä persoonana, hänen identiteettinsä edellytyksenä toimii muisti (hänen muistinsa/ yhteisön muistot hänestä). (Margalit 2003, 28–30, 38.)

Margalit ajattelee muistin etiikan ja moraalin välisen eron selittyvän välittämisen kautta. Selvännän jaottelua seuraavan esimerkin avulla. Voimme kauhistella moraalisisella tasolla Suomen sisällissodan raadollisuutta. Tragedia jää kuitenkin (Margalitin mukaan)

sieluttomaksi niin tapahtumakulultaan kuin merkitykseltään, koska sen uhrit ovat kasvottomia eikä heitä kyetä nimeämään. Tarkastelemme menneisyyttä enemmänkin asiatasolla unohtaen, että tapahtumista on jäänyt poliittisten seurausten lisäksi syvä eettinen jalanjälki. Muistiyhteisön sisällä tapahtumalla on puolestaan hyvin konkreettinen merkitys ja menneisyyden kuva on monella tapaa elävämpi. Eettisestä perspektiivistä muistin maisema on hyvin erilainen, koska siihen sisältyy välittämisen aspekti:

Vuosikausia sodan jälkeen Tommolan taloon Puistokadun varrelle tuli mies, joka kysyi isäntävältä: ”Missäs täällä on se veripelto?” Paikka kun oli vuosien saatossa muuttunut, nurmi kasvoi kumpujen päällä, ja puut olivat juurtuneet alkuun. Vieras mies kertoi tulleen katsomaan teloituspaiikkaa, josta hänen isänsä oli päässyt karkuun. Isä oli piileskellyt toista vuorokautta pellon reunoilla, raivattujen oksakasojen alla. Hän ei uskaltanut alkuun hievahtaakaan, kun aina tuntui joku punakaartilainen kulkevan ohi. Mutta lopulta karkulainen lähti ja selvisi. ”Poika kertoi pelon jättäneen isäänsä niin syvät jäljet, ettei se ole vielä tänä päivänäkään terve.” (Turunen 2005, 232. Muistelijana Vieno Tommola.)

Esimerkki tuo hyvin ilmi, kuinka isän kokemus on ollut niin traumaattinen, että sen vaikutukset näkyvät vielä vuosikausia sodan jälkeen. Hän on puhunut muistoistaan muiden ihmisten kanssa, koska hänen poikansa on pystynyt paikantamaan teloituspaiikan Kouvolan veripellolle. On silmiinpistävää, että poika on liikkeellä yksin. Isän muistolla on hänelle niin suuri merkitys, että hän haluaa itse tulla katsomaan paikkaa, jossa hengenlähtö on uhannut. Hän on kokenut muistojen raskauden kotonaan: isä ei ole vielä tänä päivänäkään terve. Muisto on siis välittynyt sukupolvelta toiselle sekä asia- että tunnemerkitsekseltään. Muistin etiikan kannalta muisto ei ole niinkään punainen tai valkoinen, vaan pikemminkin inhimillinen. Kyse ei ole siitä, ettei muistolla olisi myös poliittista merkitystä. Kyse on siitä, että muistolla on merkitystä ennen kaikkea siksi, että se on raskas ja kipeä.

Jaotteluun sisältyy kuitenkin filosofinen ja käytännöllinen ongelma. Etiikan ja moraalin välinen kuilu jää sovittamatta. Vaikka välitämme läheisistämme ja olemme heitä kohtaan myötätunteisia, siitä ei seuraa mitään yleisellä tasolla. Suhde muistiyhteisön ulkopuolisiin ihmisiin jää Margalitin kuviossa parhaimmillaankin kunnioittavalle tasolle. Oikeastaan ainut syy, miksi muistiyhteisöllä on merkitystä, johtuu siitä, että sen ulkopuolelle jää jotakin muuta (esim. ystävät ovat tärkeitä, koska heitä on harvassa). Ulkopuolisten kohtalo ei missään vaiheessa merkityksellisty muistiyhteisön sisällä (ks. Margalit 2003, 74–76). Tämän vuoksi Margalitin muistin etiikkaan on suhtauduttava tietyin varauksin.

Muistiyhteisö tarjoaa kuitenkin esimerkin siitä, millainen suhde ihmisten välille voi parhaimmillaan syntyä. Läheiset ihmissuhteet voivat toimia siltana yhteenkuuluvuuden tunteen ja täysin toisen kohtaamisen välillä. Mistä muualtakaan ihmisyytemme oppisimme kuin heiltä, joiden kanssa olemme kasvokkain?

Yksi keino kaventaa etiikan ja moraalin eroa on ulottaa muistin käsite pidemmälle moraalin piiriin. En tarkoita, että meillä voisi olla konkreettista mielikuvaa kaikista maailman ihmisistä. Vain hyvin pieni osa heistä tulee kohdattua persoonina, joilla on kasvot ja nimet. Suurimman osan heistäkin tulemme unohtamaan melko pian tapaamisen jälkeen. Jäljelle jääneet puolestaan jakautuvat sen mukaan, muistammeko heitä hyvällä vai pahalla. Vaikka kuinka yrittäisin, en voi olla jokaisen ystävä, en edes jokaisen tapaamani ihmisen. Asia ei edes ole yksin minun päätettävissäni. Tarkoitan sen sijaan sitä, että ihmiskunnan (eikä vain muistiyhteisön) tulisi muistaa tapahtumat, jotka ovat uhanneet sen olemassaoloa, etenkin jos hyökkäykset ovat kohdistuneet ihmisten moraaliseen perustaan, jaettuun ihmisyyteen.

Margalit käsittelee lyhyesti moraalisen yhteismuistin (*moral memory shared by the whole of mankind*) mahdollisuutta, mutta tyrmää ajatuksen liian hankalana toteuttaa. Kyseisen muistin rakentaminen vaatisi poliittisesti tavattoman suuren ja vaikean työn. Muistojen kerääminen, tallentaminen ja levittäminen vaatisivat erittäin voimakkaita globaaleja instituutioita, joita puolestaan olisi hyvin hankala muuttaa, jos ne kääntyisivät alkuperäistä (moraalista) tarkoitustaan vastaan. Mikään muisti ei voi liioin olla muuttumaton ja nousta oman aikansa yläpuolelle. Muistin jähmettäminen tekisi siitä vierasta ihmisten väliselle vuorovaikutukselle. Toinen puoli ikävää palautuisi niin ikään instituutioihin, koska ne tapaavat olla byrokraattisia ja sieluttomia. Siis nimenomaan sellaisia, mistä muistin etiikka pyrkii mahdollisimman kauas. (Margalit 2003, 79–80)

Lisäksi moraalisen yhteismuistin rakentamiseen sotkeutuisi yhtä paljon eriäviä intressejä kuin olisi muistuttajakin (Margalit 2003, 80). Pahimmassa tapauksessa meidän (ristiriitainen) moraalinen muistimme vuodesta 1918 taistelisi painoarvoltaan juutalaisten joukkotuhon, Vietnamin sodan, Ruandan kansanmurhan ja Irakin sodan kaltaisten tapahtumien kanssa. Samaan aikaan, kun muiden ryhmien kärsimys pysyy tunnistamattomana, vaaditaan oman yhteisön kärsimysten myötäelämistä. Kiellettyä toisen yhteisön kokemat kauheudet, myös moraalinen asenne jää saavuttamattomaksi.

Muistin moraalit muuttuivat omaksi irvikuvakseen. Jokaisesta historiallisesta tapahtumasta tapaa löytyä monenlaista moraalit, riippuen siitä kenen puolelta tapahtumia tarkastellaan. Kyse olisikin lopulta enemmän menneisyyden hallinnasta kuin eettisen sanoman ymmärtämisestä.

Suhtaudun hyvin epäilevästi mahdollisuuteen, että historian tapahtumista on löydettävissä universaaleja ja ikuisia moraalilakeja. Silti vaikuttaa selvältä, että menneisyyden tragedioihin johtaneiden syiden ymmärtäminen ja muistaminen on tärkeää, jotta niiden toistamiselta voidaan välttyä. Muistin avulla saatamme tunnistaa vaarat, joita kohdistuu oman aikamme yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen ja hyvinvointiin. Vaikkei ongelmaan löydy yksiselitteistä vastausta, ajatuksen eteen kannattaa uhrata tovi. Jos emme tiedäkään, kuinka syventää moraalit tietoutta menneisyyden tapahtumista, voimme ainakin yrittää välttää vaaroja, joita tiedon rakentamiseen liittyy: *”keskeisintä moraalissa pitää olla pyrkimys estää ihmisiä toistamasta senkaltaisia tuhotöitä, joita natsit saivat aikaan”* (Glover 2006, 63).

### 6.3 Muistimerkit etiikan apuna

Muistaminen on yksilöllistä, ja voimme ainakin jossain määrin vaikuttaa sen sisältöön. Toisaalta muistimme rakentuu monia yhteiskunnallisia polkuja pitkin: uskonto, taide, tiede, massamedia, politiikka, koulutus, arkkitehtuuri, urheilu jne. Kaikilla näillä ja lukuisilla muilla areenoilla koettu saa uusia merkityksiä, ja jo syntyneet merkitykset vahvistuvat – tälläkin hetkellä. Opitun kautta jäsenämme myös hyvin henkilökohtaisia muistoja. Yksilöllistä ja sosiaalista ei voikaan mielestäni istuttaa muistiin erillisinä. Tämän vuoksi niitä on yritettävä ymmärtää keskinäisissä suhteissaan. Seuraava katkelma tuo esiin yksilöllisen ja sosiaalisen muistamisen välisiä kytkentöjä vuoden 1918 jälkeen.

Kouvolassa muistomerkistä ei edes keskusteltu sodanjälkeisinä vuosina. Hautakumpua sekä Tommolassa että varuskunnan veripellolla kunnostettiin vaivihkaa ja sinne vietiin kukkia. Sisällissota jatkui kalmistoissa, mitä kuvaa episodi Kouvolan valtauksen ensimmäisenä vuosipäivänä. Resuinen poikajoukko punikkien jälkeläisiä seurasi väentungoksessa juhlavaa paraatia. Terävät komennot kaikuivat, putsatut kiväärit kiilsivät, liput liehuivat. ”Väkisin pani soittokunnan pauhu nostelemaan kuraisia jalkoja maasta. Minutkin oli vallannut kummallinen juhламиeli”, punaorpo Albin Kuitunen muistaa. Suojeluskunnan paraati päättyi sankarihaudalle, ja niinpä sotaisa poikajoukko päätti marssia veripellolle punaisten kunnostetulle ja kukitetulle kummulle,

mutta siellä kohtasi pettymys. Kaunista kumpua ei enää ollut, koska yön aikana oli käynyt hävitys. ”Kukat oli heitelty huiskin haiskin ja koko kumpu potkittu maan tasalle. Keskelle hautaa oli hävittäjä sitten pyllistänyt ruskean seppeleensä kuin allekirjoittaen jalon työnsä.” (Turunen 2005, 277. Muistelijoina Albin Kuitunen, Veikko Mauno ja Heikki Railo.)

Esimerkki kuvaa ajalle tyypillistä muistamisen ja unohtamisen kamppailua. Se tuo lisäksi esiin, kuinka soittokunnan pauhu ja kaikuvat komennot ovat jääneet muistelijan mieleen sekoittuen mielikuvaan kiiltävistä kivääreistä ja liehuvista lipuista. Vaikka kyseessä ei ollut hänen muistojuhlansa, juhلاميeli oli tarttuvaa ja johti jalkojen nosteluun ja marssiin yhtymiseen. Yhteistunne kuitenkin katkeaa hetkellä, kun paraati saavuttaa valkoisten sankarihaudan. Juhlahumu saa väistyä vastakkainasettelun tieltä, ja pojat suuntaavat omiensa haudalle.

Hautojen kunnostaminen ja tuhoaminen on ollut osa poliittista uhittelua (Turunen 2005, 276–277). Sen on kuitenkin täytynyt olla jotain muutakin. Hauta- tai kuolinpaikka voi olla konkreettinen surutyön lähtökohta. Tästä kertovat kukat ja kynttilät hautausmailla ja onnettomuuspaikoilla (Turunen 2005, 276). Vaikka suru itsessään on hyvin yksilöllistä, esimerkiksi omaisia kohtaan, menetykseen johtaneet syyt (sisällissota) ja muistamisen tavat (muistojuhla) ovat monella tapaa yhteisiä. Kollektiiviset suremisen tavat ovat myös keino jakaa murheen taakkaa ja kokea, ettei ole surun kanssa yksin. Sisällissodan jälkeen ihmiset olivat kuitenkin jakautuneet kahteen erilliseen muistiyhteisöön, joiden kokemukset eivät kommunikoineet keskenään. Kuolema on aina vaikea pukea sanoiksi, mutta tässä tapauksessa sen eettinen sanoma on erityisen mykkä. Toisen kokemaa kärsimystä ei haluttu tunnustaa puolella eikä toisella ihmisten jakautuessa sankaruuden ja kaunan johdattelemina yhä kauemmas toisistaan.

Palataan Margalitin erotteluun muistin etiikan ja muistin moraalien välillä. Jaottelua voidaan selventää myös edellä esitettyjen esimerkkien kautta. Voimme ajatella muistomerkkiä esimerkiksi patsaana tai hautakivenä, mutta sen voi ymmärtää myös paljon laajemmassa merkityksessä. Muisti voi paikantua tiettyihin paikkakuntiin (Kouvola), maa-alueisiin (veripelto), rakennuksiin (Tommolan talo), esineisiin (leipäpala vankileiriltä) tai vaikkapa ääniin (räjähdys) ja hajuihin (ruuti). Tämän vuoksi käytän mieluummin sanaparia *muistimerkki*<sup>17</sup>, koska se muodostaa käsitteenä väljemmän ja siksi osuvan kielikuvan.

---

<sup>17</sup> Vrt. kulttuurinen työkalu.



Muistin *etiikan* kautta ymmärrettynä meidän tulisi vaalia muistiyhteisömme sisällä meille tärkeitä muistoja. Muistiyhteisön eettinen arvo riippuu sen kyvystä tarttua kipeään ja vaikeaan menneisyyteen (Margalit 2003, 82). Tämä puolestaan vaikuttaa yhteisön jäsenten välisiin sosiaalisiin siteisiin ja kollektiiviseen muistiin. Kertomukset voivat muuttaa paikat merkityksellisiksi, jolloin ne eivät vain muistuta tapahtumasta vaan toimivat myös todisteina. Maisemassa tulisikin säilyttää muistojen kannalta olennaisia merkkejä, koska ympäristö vaikuttaa ja muokkaa ihmisen kykyä palauttaa mieleen (tästä lisää myöhemmin). Muistojen eettistä merkitystä ei kuitenkaan pystytä artikuloimaan muistiyhteisön ulkopuolisille jäsenille, mikäli omat kokemukset pyhitetään ja kärsimyksestä tehdään uniikkia ja erityislaatuista. Tällainen asetelma korostaa entisestään muistin maiseman jakautuneisuutta: uhriaseman pönkittämisen myötä muistin etiikka taantuu muistin politiikaksi.

Muistin *moraalin* kannalta meidän tulisi muistaa vuoden 1918 tapahtumia ennen kaikkea inhimillisenä tragediana. Sen sijaan että korostaisimme tehtyjen raakuuksien punaisuutta tai valkoisuutta, meidän tulisi tarkastella tekoja hyökkäyksinä ihmisyyttä ja moraalialla vastaan. Jos kuitenkin vaihdamme punaiset ja valkoiset muistimerkit loukatun ihmisyyden muistoa vaaliviin muistomerkkeihin, niin itse historiallinen tapahtuma uhkaa jäädä varjoon. Muistomerkit voivat vapauttaa meidät unohtamaan muistomerkin muistaessa yleisellä tasolla puolestamme. Asetelma kääntyy pääläelleen, jos moraalisäännöt alistavat historian ristiriidat ja ajan olosuhteet mieleisiksi kuvikseen. Kuten Jonathan Glover (2006, 22) toteaa: ”*eettisten uskomustemmekin tulee voida muuttua sen myötä mitä käytäntö opettaa meille ihmisistä ja heidän tekemisistään.*” Historia ei tarjoa uusia oivalluksia, mikäli sen opetukset ovat valmiiksi muotoiltuja. Tällöin yritys rakentaa kriittisesti menneisyyttään peilaava muistiyhteisö niin ikään epäonnistuu.

Ihmisten tekemät pahuudet eivät ole eristyksissä kasvaneiden ihmismielten tuotteita. Paremminkin ne ovat seuranneet vuorovaikutuksesta, ihmisten ymmärtäessä toisiaan väärin, painostaessa toisiaan, vihatessa toisiaan, totellessa toisiaan, pelätessä toisiaan ja niin edelleen. Nämä prosessit selviävät vain tutkimalla todellisten tapahtumien kulkua. (Glover 2006, 66.)

Ehkä jonkinlainen välimuoto muistin etiikan ja moraalin väliltä pystyy muodostamaan muistiyhteisön, joka tunnistaa ja tunnustaa kärsimyksen kääntymättä silti sisäänpäin. On huomionarvoista, että jakautuneessa muistin maisemassa on jo sinällään jotakin yhteistä:

vaikea menneisyys määrittää sekä heitä että meitä. Menneisyys on siksi monella tapaa yhteinen. Toisaalta on huomattava, että sama ladonseinä luodinreikineen voi merkitä toisille oikeutta ja toisille taas epäoikeudenmukaisuutta. Joka tapauksessa historiallinen muisti voi etiikan avulla luoda yhteisön, joka muistaa mieluummin yhdessä kuin erillään. Sen sisällä myös toisten kärsimys saa merkityksen.

Historian konfliktien sovittaminen vaatii usein yhteisen ymmärryksen siitä, miksi asiat menivät vikaan. Keskinäinen kunnioituksen avulla menneisyyttä voidaan lähestyä monimuotoisena ja kompleksisena kokonaisuutena. Gloverin mukaan ihmisen arvokkuuden kunnioittaminen on samanarvoisuuden edellytys. Se antaa merkityksen myös vastapuolen puheenvuorolle erilaisine kokemuksineen ja ajatuksineen. Margalit katsoo, että kaikkein lupaavimmat yritykset yhteisen muistin muodostamiseksi kulkevat nimenomaan luonnollisten ja arkipäiväisten yhteisöjen kautta. Sen sijaan hän vahvasti epäilee eettisen ihmiskunnan (*mankind as an ethical community*) tai moraalisen muistiyhteisön (*mankind as a moral community of memory*) mahdollisuutta ja pitää niitä enemmänkin utopiana.<sup>18</sup> (Glover 2006, 201–202; Margalit 2003, 82.)

Muistin etiikka painottaa muistamisen mielekkyyttä elämän itsensä vuoksi. Vihan ja syyttelyn sijaan se pyrkii löytämään sovinnon ja anteeksiannon mahdollisuuksia. Muistimerkit osana yhteiskunnan materiaalista todellisuutta voivat palvella eettisiä tarkoitusperiä ja vahvistaa sosiaalisia siteitä. Eettinen asenne tulisi kuitenkin pystyä ulottamaan myös oman muistiyhteisön ja elinpiirin ulkopuolelle. Meidän ei suinkaan tarvitse omaksua Margalitin pessimismisiä tässä asiassa. Voimme liikuttua kärsimyksestä, joka on tapahtunut sekä ajallisesti että paikallisesti täysin toisaalla. Tähän saattaa riittää pelkkä valokuva aamun lehdessä. Mieli pyrkii luonnostaan unohtamaan epämiellyttävät ja ahdistavat mielikuvat varsinkin, jos niillä ei ole merkitystä jokapäiväiselle elämällemme. Muistamalla voidaan kuitenkin säilyttää inhimillinen ja tärkeä reaktio: ei koskaan enää. Glover (2006, 525) uskoo, että tällaiset tuntemukset ovat lopulta paljon tärkeämpiä kuin yksikään abstrakti eettinen periaate.

---

<sup>18</sup> Margalitin juutalais-taustalla voi olla osansa tällaisen näkökulman muotoutumiseen.

## 6.4 Muisti ja tunteet

Muistilla voi olla tärkeä merkitys niin pienten kuin suurten yhteisöjen kannalta. Uskon, että muisti itsessään voi toimia myös mahdollisuuksien ja vaihtoehtojen näyttämönä, joka säilyttää ikävyyksien lisäksi ilon ja onnen tunteet. Ne kantavat mukanaan lupauksen ja mielikuvan jostakin paremmasta, nykyisyyteen vielä kuulumattomasta. Tässä työssä on kuitenkin puhuttu hyvin vähän (jos lainkaan) ilon, rakkauden ja onnen tunteista. Tähän on syynsä, jotka esittelen hieman myöhemmin.

Käsittelen aluksi psykologien tekemää jaottelua *episodisiin* ja *semanttisiin* muistoihin. Episodit ovat tapahtumia, joista meillä on kokemuksia ja ne voidaan sijoittaa aikaan ja paikkaan. Semanttinen muisti käsittää puolestaan yleisen tiedon, käsitteet ja opitut faktat, kuten viiden kertotaulun. Margalit korostaa menneiden tunteiden (*past emotions*) merkitystä muistin etiikassaan. Tärkeitä tunteita koskeva muisti on sidoksissa nimenomaan episodimuistin objekteihin, todellisiin ihmisiin ja heidän kohtaloihinsa. (Margalit 2003, 107–108.)

Margalitun tunne-käsite on laaja. Kyse on yleisestä termistä, joka pitää sisällään niin tavanomaiset tunteet ja tuntemukset, tunteellisuuden kuin mielenliikutuksetkin.<sup>19</sup> Tunteiden piiriin ei kuitenkaan kuulu yleinen mieliala tai tunnelma (*mood*). Moraalitunteet (*moral emotions*) ovat puolestaan tunteita, jotka ohjaavat meidän eettistä tai moraalista käyttäytymistä (vrt. *sympatia*). Margalitun mukaan moraalitunteet virittyvät tietyissä tilanteissa nimenomaan muistin avulla. Jos koemme kipua tai mielihyvää, se ei vielä tee meistä eettisiä persoonia. Mutta jos muistamme millaista on kokea kipua tai mielihyvää, toivomme usein myös muiden välttävän kärsimykseltä ja nauttivan mieluummin hyvänolon tunteista. (Margalit 2003, 109.)

Margalit katsoo, että tunteiden kokeminen ja niiden uudelleen eläminen on vahvasti intentionaalista. Tunnetilassa keskeistä on subjektin kietoutuminen tuntemuksen aiheuttavaan objektiin. Toisin sanoen tunne on kiinnittymistä, reagointia johonkin. Saatamme pelätä jotakin, koska koemme tämän pelottavana. Yhtälailta voimme rakastaa jotakuta, koska hän on niin rakastettava. Tuntemukset voivat olla lähtöisin meistä (*projektio*), tai jokin ulkopuolinen aiheuttaa tuntemuksen meissä (*affektio*). Saatamme

<sup>19</sup> “[...] the term *emotion* [...] comes from feelings, sentiments and affects [...]” (Mts. 109.)

esimerkiksi projisoida pimeään pelkoa harmittomaan kiven möhkäleeseen ja luulla sitä metsän kontioiksi. Toisaalta jos kohtaamme sienimetsällä hurjistuneen otson, on meidän syytäkin säikähtää. Objekti menettää neutraalisuutensa ja aiheuttaa meissä tietyn affektin, pelästymisen. (Margalit 2003, 128–129.)

Saatan kokea tiettyjä tuntemuksia uudestaan, jos olen kosketuksissa alkuperäisten tunneobjektien kanssa. Tunteiden uudelleen eläminen on kietoutumista alkuperäiseen tapahtumaan siinä merkityksessä, millä tavalla siihen alun perinkin reagoitiin. Toisinaan on vaikea erottaa pitkään kestävästä tunnetilasta ja tietyn tunnetilan toistumista myöhemmin. Niin ikään on hankala sanoa, onko kyse todella samasta vai uudesta, joskin samankaltaisesta, tunteesta. Saatan esimerkiksi unohtaa jonkin kipeän muiston pitkäksi aikaa. Tiettyinä hetkenä se kuitenkin muistuu mieleen, enkä voi sitä nyt tahdonvoimallanikaan unohtaa. Tämänhetkinen ahdistus on pitkälti yhtäläistä, koska sen syynä on sama objekti kuin aiemminkin, mutta kyse on silti uudesta kokemuksesta. (Margalit 2003, 129–130.)

Margalit erottaa loukkaantumisen (*injury*) ja loukatuksi tulemisen (*insult*) toisistaan. Edellisellä tarkoitetaan ruumiinvammaa, ja jälkimmäisellä ihmisen arvokkuuden häpäisyä. Loukkaantuminen unohdetaan usein paljon nopeammin kuin häväistyksi joutuminen. Margalit käyttää esimerkkinä itävaltalaisen filosofin Jean Ameryn tapausta. Amery vangittiin Gestapon<sup>20</sup> toimesta vuonna 1943. Häntä kidutettiin, mutta omien sanojensa mukaan kyse ei ollut huomattavien vammojen tuottamisesta. Hänen ruumiiseensa ei jäänyt mitään huomiota herättäviä kidutuksen jälkiä. 22 vuotta myöhemmin Amery kuitenkin ajatteli, että kidutus on kaikkein kammottavin tapahtuma, jonka ihminen voi sisällään säilyttää. Kokemukset olivat jättäneet häneen niin syvät arvet, että hän riisti itseltään hengen vuosikymmeniä tapahtuneen jälkeen. (Margalit 2003, 117–118.)

Margalitin mukaan Amery menetti nöyryytysten myötä inhimillisen arvonsa ja lopulta uskonsa maailmaan. Kidutettuna hänen fyysinen (ja metafyyminen) olemassaolonsa oli täysin arvoton eikä hän enää ollut ihminen. Kun Amerya kidutettiin, hän velloi kivun ja kärsimyksen tunnoissa. Muistellessaan tapahtumia vuosikymmeniä myöhemmin nämä tuntemukset olivat vaihtuneet nöyryytyksen, alennuksen ja häväistyksen tunteisiin.

---

<sup>20</sup> Natsi-Saksan salainen valtionpoliisi.

Muistamme fyysiseen kipuun liittyvät faktat hyvin tarkkaan, mutta emme pysty uudelleen elämään näitä tuntemuksia kovinkaan helposti. Häväistyksen muisteleminen on hyvin hankalaa ilman että siihen liittyvät tunteet nousevat uudestaan pintaan. Loukatuksi tuleminen jättää tässä mielessä syvemmät ja pitkäikäisemmät haavat. Ne vaivaavat kauan sen jälkeenkin, kun fyysiset vammat ovat jo parantuneet. (Margalit 2003, 118–120.)

Muistin etiikka pyrkii asennoitumaan menneisyyteen tavalla, joka on enemmän kuin kylmää asiataason pohdiskelua, mutta vähemmän kuin kuumaa menneiden tuntemusten uudelleenelämistä. Se pyrkii välttämään vahvoja tunteita kuten vihaa ja raivoa. Sen sijaan se etsii – ainakin tiettyyn rajaan saakka – surua, liikituksen tunteita ja ennen kaikkea myötätuntoa. Harva ihmisistä joutuu esimerkiksi kidutuksen kohteeksi, mutta suurin osa meistä voinee kuvitella, kuinka harmillista olisi päätyä lukituksi huoneeseen, jossa on

karmaisevan tehokkaat äänentoistolaitteet ja ”valkoista kohinaa” synnyttävä laite, joka tuottaa ääntä sellaisella – 11 hertsin – taajuudella, että ihmiskeho lopulta hajoaa. Tuon melulaitteen kanssa vilkkumaan on tahdistettu salamavallo, sekin säädetty 11 hertsin taajuudelle. Näiden yhteisvaikutuksesta kuka tahansa selliin pantu muuttuu hetkessä kiljuvaksi avuttomaksi armonanojaksi. (*Observer* 13.1.1991. Lainattu teoksesta Glover 2006, 59.)

Mitä meidän tulisi tällaisesta tapahtumasta muistaa? Ainakin se, mitä voi seurata, kun ihminen menettää moraalisen asemansa. Normaalisissa ihmisissä esimerkin synnyttämä mielikuva herättää hyvin vastenmielisen tunteen. Vaikkemme ole itse kokeneet melulaitteen ja salamavalon yhteisvaikutusta, saatamme tuntea pahaa oloa pelkästä ajatuksesta. Mikäli joku on todistanut moista tapahtumaa, hänen kokemuksensa on kuulemisen arvoinen. Emme tietenkään voi saavuttaa tunteiden samankaltaisuutta, mutta voimme löytää yhteensopivuuden, jossa toisen kärsimyksellä on edes jonkinlainen merkitys. Ehkä tehtyjen julmuuksien havaitseminen, mieleen painaminen ja niistä kertominen saa ihmiset havahtumaan. Se saattaa rajoittaa joidenkin tulevaisuudessa tehtävien raakuuksien tasoa.<sup>21</sup>

Muistin etiikka korostaa välittämisen merkitystä, mutta se pyrkii olemaan myös kriittistä. Margalitin mukaan negatiivisilla tunteilla on tärkeä rooli negatiivisessa politiikassa.

---

<sup>21</sup> Tätä onkin toivottava. Esimerkiksi kyseisen kidutuskammion Dubain salaisen poliisin päämajaan asentaneen brittifirman edustajien on kuultu kutsuneen sitä ”naurutaloksi”. Ehkä kyse on jonkinlaisesta suojaavasta pilasta, jonka avulla valmisteltavasta kidutuksesta on voitu puhua, ottamatta asiaa kuitenkaan sen vakavammin. (Glover 2006, 59.)

*Positiivinen* politiikka on aktiivista hyvinvoinnin edistämistä ja mahdollisuuksien luomista. Tärkeämpää kuin hyvinvoinnin ja ilon levittäminen on kuitenkin olemassa olevan pahan poissulkeminen. Toisin sanoen pahalle on annettava ensisijaisesti suurempi painoarvo kuin hyvälle. *Negatiivinen* politiikka keskittyy vähentämään julmuuksien ja kärsimysten määrää. Pyrittäessä jaettuun ihmisyyteen ja inhimillisten arvojen tunnustamiseen pahan ilmentymiä on rajoitettava myös ulkopuolelta käsin. Kyse on näin ollen negatiivisesta (rajoittavasta) eikä niinkään positiivisesta (luovasta) eettisestä toiminnasta. Kuten huomaamme, muistin etiikka on tietyiltä osin hyvin poliittista. (Margalit 2003, 114.)

Tilanteet, kuten kansanmurha, jotka vaativat negatiivista politiikka osakseen, ovat suhteellisen helposti tunnistettavia. Tällaisiin tapahtumiin on kuitenkin vaikea puuttua tehokkaalla tavalla. Hyvien ja pahojen yksioikoinen erottaminen ei ehkä olekaan mahdollista, ja väliintuloa voi olla hankala perustella laajoille ihmisjoukoille. Usein hätää kärsivien pelastusyritykset muuttuvat humanitaarisen avun tarjoamiseksi (pakolaisleirit, ruoka-apu yms.) ja näin ollen Margalitin termein positiiviseksi politiikaksi. Hyväntahtoiset teot ovatkin tärkeitä, mutta niiden avulla ei useinkaan lopeteta tappamista eikä palauteta rauhaa. Ehkä Margalit ajattelee, että negatiivisten tunteiden muistaminen ja niistä muistuttaminen voivat rajoittaa ainakin uusien konfliktien syttymistä.

## 6.5 Yhteenveto

Palataan vielä luvun lopuksi muistin etiikan ja moraalin väliseen erotteluun. Margalitin mukaan etiikka perustuu läheisiin ja moraalit ohuisiin ihmissuhteisiin. Hän uskoo, että tunteilla on lopulta melko vähän tekemistä moraalin kanssa. Moraalisuuteen vaaditaan kyllä kunnioitettavaa ja sympaattista asennetta, mutta voimakkaiden tunteiden vallassa emme toimi enää moraalisten vaan eettisten tunteiden mukaan. Moraali ohjaa toimintaa ihmisyyden itsensä vuoksi ja on järkipäätä, kun etiikka taas perustuu välittämisen ja rakkauden tunteisiin. Etiikka kiinnittyy tiettyihin objekteihin (äiti, veli, tyttöystävä jne.) ja saa meidät välittämään heistä heidän persoonallisuksiensa takia. Tällaisessa tunnetilassa keskeistä on subjektin kietoutuminen tuntemuksen aiheuttavaan objektiin. Tunteet eivät vain väritä näitä suhteita, vaan ovat suhteiden oleellinen perusta. Esimerkiksi rakkaus on perustava tekijä vanhemman ja lapsen välisessä suhteessa. (Margalit 2003, 143–144.)

Välittävät tunteet ovat myös eettisen muistiyhteisön ja solidaarisuuden kivijalka. Yhteisyys alkaa huojua ja vapista, kun muistot keskinäisestä solidaarisuudesta haalistuvat. Margalit ymmärtää tunteikkaan elämän riskit ja myöntää, ettei järjen sovittavaa roolia saa unohtaa. Joka tapauksessa eettisen muistiyhteisön tehtävä on vahingollisten tunteiden muuttaminen välittämisen ja rakkauden tunnoiksi. Hän haluaa näin korostaa myös positiivisten tunteiden, kuten rakkauden merkitystä läheisten ihmissuhteiden perustana. Välittäminen voi toimia eettisenä sillanrakentajana muistiyhteisön sisällä. (Margalit 2003, 144.)

Margalitin ajatuksiin on helppo yhtyä. Silti muistiyhteisöä vaivaa tietty nurkkakuntaisuus. *The Ethics of Memory* teosta lukiessa tulee paikoin tunne, että solidaarisuutta ja välittämistä tarvitaan ennen kaikkea yhteisen vihollisen edessä ja kollektiivista muistia vahvistettaessa. Moraalin roolia paikoin vähätellään, eikä sen voimaan juuri uskota. En näe estettä sille, ettei muistin ja tunteiden roolia voisi ulottaa myös syvälle moraalin piiriin. Sympatiasta ja kunnioituksesta tuskin on ”ihmisyyden pelastajiksi”. Joka tapauksessa niillä voi olla yhdessä muistin kanssa ennalta arvaamatonta muutosvoimaa.

## 7 MORAALISEN TODISTAJAN ONGELMA

Ihminen ei paljasta itseään historiassaan, hän taistelee itsensä sen läpi.  
(Tagore 2002, 28.)

Muistamiseen vaikuttaisi liittyvän välittämistä ja moraalista osanottoa. Voiko välittämistä edes olla ilman muistamista? Unohtaminen tuntuisi tällöin välinpitämättömyydeltä. Toisaalta on syytä erottaa unohtaminen vaikenemisestä, koska vaikenemiseen voi olla monia eri syitä. Onko meillä velvollisuus muistaa tragedioiden itsensä lisäksi niihin liittyneitä tunteita kuten surua ja vihaa? Tämän kysymyksen pohjalta pyrin suuntaamaan katseeni kohti ihmisiä, jotka ovat olleet kauheuksien kohteena. Kiinnitän tässä luvussa huomioni heihin, jotka eivät vaikenne, vaan pyrkivät muistuttamaan kokemuksistaan.

Muistin etiikkaan liittyy nimien ja tunteiden muistaminen. Mielenkiintoni kohdistuukin tapahtumia todistaneisiin, heidän tapoihinsa muistaa ja muistuttaa. Traumojen muisteleminen synnyttää paradoksin, jossa asiat ovat toisaalta liian vaikeita muistaa, mutta toisaalta liian kipeitä unohtaa. Kauheuksia kokeneista osa pysyy hiljaa ja osa tahtoo tuoda vääryydet julki. Muistuttaminen on teko, joka kohdistuu muihin ihmisiin ja näyttäisi vaativan jotakin koko yhteisöltä. Kuulijat ja kertojat osallistuvat menneisyyden käsittelyyn. Muistiin kietoutuu näin eettisiä ja poliittisia aineksia, joita kohti etenen. Etsin vastausta kahteen kysymykseen: (i) *mikä on ensikätisen kokijan rooli suhteessa yksittäiseen kuulijaan* ja (ii) *mikä on ensikätisen kokijan rooli suhteessa eettiseen muistiyhteisöön?*

### 7.1 Moraalinen todistaja

Käsittelen seuraavaksi muistin politiikkaan ja etiikkaan liittyvää käsitettä *moraalinen todistaja*, jonka Margalit on nostanut esiin. Termi tarkoittaa yhtä kollektiivisen muistin agenttia, ensikätistä kokijaa, joka on selviytynyt jostakin kammottavasta paikasta ja ajasta. Tullakseen moraaliseksi todistajaksi ihmisen täytyy todistaa sekä pahuuden ilmentymää että kärsimystä, jonka pahuus tuottaa: ainoastaan pahuuden näkeminen tai kärsimyksen kokeminen ei riitä (Margalit 2002, 148).

Tällä Margalit tarkoittaa, että esimerkiksi luonnonkatastrofista selviytynyt ei ole moraalinen todistaja. Hän on kokenut kärsimystä, mutta maanjäristys on lopulta moraalisesti neutraali ilmiö, eikä selviytyjä ole tässä mielessä todistanut paha. Toisaalta



ihminen voi todistaa pahan suunnitelmia ja tekoja puhtaasti tietoisella tasolla. Jos joku on seurannut sivusta joukkomurhaa tai kidutusta, niin tämä ei tee hänestä Margalitin mukaan moraalista todistajaa, koska hän ei ole ollut pahuuden kohde eikä uhri. (Margalit 2002, 149.)

Moraalista todistajaa ei pidä sekoittaa marttyyriin, joka kärsii, todistaa ja kuolee. Moraalinen todistaja kärsii ja todistaa myös, mutta hänen täytyy jäädä henkiin voidakseen olla myöhemmin hyödyksi. Myös heidän toiveidensa kohteet ovat erilaiset. Marttyyri toivoo ja odottaa oikeuden koittavan viimeisellä tuomiolla, Jumalan silmien edessä. Silloin pahat ja hyvät teot tulevat viimein julki ja pahuuden voimat pahantekijöineen kärsivät omalta osaltaan. Moraalinen todistaja pysyy hengissä voidakseen tuoda kokemansa vääryydet julki omin sanoin: hän toivoo, että on aika ja paikka, jossa moraalinen yhteisö asettuu aloilleen ja kuuntelee hänen tarinansa ja todistajanlausuntonsa. (Margalit 2002, 154–155.)

Tällaisen toivon ylläpitämistä täytyykin pitää melkoisena saavutuksena. Esimerkiksi keskitysleirien jäytävän kärsimyksen ja epätoivon keskellä toivon kohdistaminen tulevaan ei varmastikaan ole helppoa. Erikoista on se, että moraalisen todistajan ei välttämättä tarvitse itse olla moraalinen tai moraalisesti hyvä. Julmissa ja epäsuopeissa oloissa ihminen voi tehdä kompromissin moraalisuutensa ja selviytymisensä välillä etenkin, jos tarkoituksena on saada äänensä kuuluviin myöhemmin (Margalit 2002, 162). Ei ole mahdotonta ajatella selviytyjän kokevan huonoa omatuntoa siitä, että juuri hän jäi henkiin kohtalotovereiden sijaan. Selviytyäkseen ihminen voi tehdä moraalittomia tekoja muiden kärsivien kustannuksella tai jopa suoraan heitä vastaan. Tämä ei ole helppo ajatuskuvio, mutta tuntuu luontevalta ajatella, ettei pelkkä pahuuden todistaminen ja kärsimyksen kokeminen tee ihmisestä vielä moraalisesti hyvää.

## **7.2 Kokemuksen autenttisuus**

Kokemus (*experience*) on tärkeä linkki menneisyyden ja nykyisyyden välillä. Kun menneisyydestä muistutetaan, niin muistuttajana voi olla henkilö, joka on itse kokenut tapahtuman tai muistuttajana saattaa olla esimerkiksi historioitsija, joka yrittää tavoittaa mahdollisimman tarkasti sen mitä on koettu. On kuitenkin huomattava, että kummassakin tapauksessa menneisyys on havaintojemme saavuttamattomissa. Emme voi tarkastella

menneisyyttä muutoin kuin muistojemme kautta tai muiden kertomuksiin nojautuen. Toisin sanoen meillä ei voi olla suoraa aistihavaintoa jostakin, mikä ei ole enää läsnä. Ajateltaessa jotakin menneisyyden tapahtumaa niin ajatukset itsessään, ovat ne sitten henkilökohtaisia muistoja tai kirjasta luettua tietoa, synnyttävät tämän hetkisen kokemuksen. (Jay 2005, 218–219.)

Tämä kokemus voi olla hyvin ulkokohtainen tai se saattaa sisältää voimakkaitakin tuntemuksia. Mitä vahvempi kokemus on, niin sitä voimakkaammin menneisyys on läsnä ja tapahtuma voi hetkeksi kadottaa historiallisuutensa. Kokemuksen johdonmukaisuus ja ymmärrettävyys ovat sisäisessä suhteessa muistiimme, siihen mitä olemme aikaisemmin oppineet ja kokeneet, ja näin koko elämänhistoriaamme. Vaikka kokemus saattaa vaikuttaa yhtäältä irralliselta ja toisaalta intersubjektiiviselta, niin kokemus on joka tapauksessa osa kokijaansa ja voi saada nimenomaisen merkityksensä vain hänen mielikuvituksessaan. Voidaan ajatella, että menneisyyden tiedostamiseen sisältyy henkilökohtaisen tuomitseminen ulottuvuus, joka vaikuttaa yhtäläillä ensikätisen todistajan kertomukseen kuin häntä kuuntelevan tulkintaan kertomuksesta. (Jay 2005, 225–227.)

Kokemuksen synnyttämiä tuntemuksia voidaan tarkastella itsereflektion kautta, niistä voidaan keskustella ja niihin voidaan yrittää vaikuttaa. Oma kokemus saattaa avautua uudella tavalla, kun se suhteutetaan muiden ihmisten kokemuksiin vastaavanlaisesta tapahtumasta, aivan kuten ymmärrämme muita ihmisiä henkilökohtaisten kokemustemme kautta. Ensikäisellä todistajalla on merkittävä rooli, kun ryhdytään tulkitsemaan menneisyyden tapahtumaa avaamalla henkilökohtaisia kokemuksia ja ottamalla vastaan toisten kokemuksia tapahtuneesta. Moraalinen todistaja kantaa sisällään menneisyyden raskauden sellaisena kuin hän on sen itse kokenut, mutta muistuttaessaan kokemastaan hän samalla jatkuvasti uudelleen rakentaa menneisyyttä nykyisyydestä käsin.

Moraalinen todistaja on tapahtumien silminnäkijä ja ensikätinen kokija, joten kuinka hänen todistuksensa totuudellisuutta voidaan arvostella? Ehkä moraalisen todistajan rooli on lopulta erilainen kuin esimerkiksi perinteisen oikeussalissa valan vannoneen. Moraalisen todistajan tehtävänä on pikemminkin paljastaa pahuus, jonka hän on itse kokenut, ja jota pahan hallitus yrittää epätoivoisesti peittää (Margalit 2002, 165). On selvää, että esimerkiksi kansanmurhat koskevat monia ihmisiä monissa paikoissa, joten väkisin joku jää henkiin ja on valmis kertomaan tarinansa.

Kuka parhaiten pystyy saamaan kokonaiskuvan kauheuksista haltuunsa? Valveutuneet, erillään muista pidetyt ja paremmissa voimissa olevat poliittiset vangit lienevät sopivia kertomaan esimerkiksi keskitysleirien tapahtumien totuudellisuudesta. Varsinkin, jos heillä on ollut hyvä mahdollisuus tarkkailla tapahtumia hieman sivusta ja laajemmasta perspektiivistä. He eivät kuitenkaan Margalitin mukaan ole moraalisia todistajia vaan kolmannen persoonan todistajia, vaikka olisivatkin moraalisesti hyvin aktiivisia ja jälkikäteen toimeliaita. Vain kärsimysten ensikätkäinen kokija voi todella kertoa, miltä tämä tai tuo tuntui hänen ruumiissaan ja kuinka hän koki sen sielussaan. Tämän vuoksi moraalinen todistaja ja hänen totuutensa ovat erityisen arvokkaita.<sup>22</sup> (Margalit 2002, 168.)

Moraalinen todistaja kantaa yllään tietynlaista karismaa. Hän on nähnyt ja kokenut pahuuden ja kärsinyt sen omassa kehossaan ja mielessään. Tämä antaa todistajalle sellaista moraalista voimaa, jota ei ole esimerkiksi silminnäköijällä. Tämä tekee moraalisen todistajan lausunnosta jossakin mielessä erityislaatuisen ja pyhän. On vaikeaa, ellei jopa mahdotonta, lähteä kiistämään moraalisen todistajan kertomusta, kun taas silminnäköijälle on helpompi väittää vastaan ja sanoa, että sinä et nähnyt oikein ja muistat väärin. Moraalisella todistajalla tuntuisi olevan täysi oikeus kertoa miten hän on kauheudet kokenut.

Voidaan myös ajatella, että moraalinen todistaja on vain yksi ääni todistajien muodostamassa vyyhdissä. Mutta jos uskomme häneen, on meidän uskottava myös hänen kertomaansa. Onhan kyse hänen kokemastaan. Ensikätkäisen kokijan lausuntoa ei voida palauttaa vain hänen kertomaansa kirjalliseen tai suulliseen tarinaan. Kyse on nimenomaan hänestä itsestään, hänen tuntemuksistaan, muistoistaan ja jäljistä hänen ruumiissaan.

### **7.3 Moraalinen todistaja poliittisena toimijana**

Tuija Parvikko lähestyy samaa ongelmaa toisesta näkökulmasta ja mielenkiintoisella tavalla. Hänen mielestään joukkotuhot ja niistä esitetyt tulkintoja ja kertomuksia on luettava poliittisesti. Näin ollen esimerkiksi keskitysleireiltä eloonjääneet ovat pikemminkin poliittisia totuudenkertoja kuin moraalisia todistajia. Totuudenkertominen on poliittista siinä mielessä, että tarinoilla pyritään vaikuttamaan tähän päivään ja tulevaan

---

<sup>22</sup> Ihmisten luokittelu koetun kärsimyksen määrän ja luonteen mukaan sisältää omat ongelmansa, mutta en tässä paneudu asiaan syvemmin.

ja ylipäättään muihin ihmisiin. Kyse on toiminnasta vaikenemista ja unohtamista vastaan. On huomionarvoista, että moraalisella todistajalla ei ole tässä minkäänlaista monopolia totuuteen. Kaikki keskusteluun osallistujat pyrkivät viime kädessä vaikuttamaan ja ovat poliittisesti samalla lähtöviivalla. (Parvikko 2006b, 18.)

Parvikko käsittelee eräässä artikkelissaan Primo Levin teosta *The Drowned and the Saved* (1986), jossa Levi käy läpi natsien keskitysleirillä kokemiaan tapahtumia. Parvikko nostaa Levin teoksesta esiin ajatuksen, että eloonjäänyt uhri ei välttämättä ole tapahtumien paras kertoja tai tulkitsija, koska (i) valtaosa vangeista ei pystynyt hahmottamaan leirijärjestelmän kokonaisuutta; (ii) myös eloonjääneet unohtavat, eivätkä pysty myöhemmin kertomaan edes kaikkea itselleen tapahtunutta; (iii) eloonjääneiden toiminta leirillä ei läheskään aina ollut esimerkillistä; ja (iv) ketään pelastuneista ei voida pitää kokonaistodistajana, koska he eivät kokeneet kauheuksia loppuun saakka.<sup>23</sup> (Parvikko 2006b, 23; ks. myös Levi 1986, 11–12, 16–19, 22–25.)

Parvikon mielestä huomiota ei pidä niinkään kiinnittää siihen, miltä osin kertomus on totta tai mikä siinä on epäilyttävää. Tärkeämpää on se, miksi kertomus kerrotaan ja mitä se voi saada aikaan. Parvikon mukaan totuuden kertominen voi muuttaa käsitystämme maailmasta ja mahdollisuuksiamme arvioida, mitä maailmassa juuri nyt tapahtuu (Parvikko 2006b, 30). Tässä mielessä kauheuksien kokijat ja heidän kertomuksensa ovat arvokkaita. Toisaalta heidän tarinoitaan on pystyttävä tarkastelemaan puhetekoina irrallaan absoluuttisen pahan ja hyvän vastakkainasettelusta. Asiaa voi ajatella vaikkapa näin: kerronnallinen muistojulkaisu ei ole luonteeltaan sen vähempää poliittinen kuin kansallinen muistomerkki tai muistojuhlakaan. Kaikilla on jokin tätä päivää ja tulevaa koskeva funktio.

Muistaminen ja unohtaminen perustuvat usein kokemukseen, mutta eri kokemukset tuottavat keskenään erilaisia kertomuksia ja siten myös erilaisia historioita. Menneisyyden tapahtumien ja dokumenttien kautta konstruoidaan ja rekonstruoidaan muistoja. Keskusteluun osallistuminen on aina toimintaa. Menneisyyden tapahtumasta muistuttaminen on sekä poliittinen että eettinen teko, jonka tarkoituksena on vaikuttaa ja

---

<sup>23</sup> Kuolleet eivät tietenkään voi palata kertomaan kokemuksistaan. Niin surullista kuin onkin, kaiken kokemuksen paradoksi voi kuitenkin aiheuttaa pelastuneille ja tapahtumista kertoville ahdistusta – ikään kuin heidän kärsimyksensä olisivat jääneet jollain tapaa vajavaisiksi.

kutsua kuulija mukaan menneisyyden ymmärtämiseen. Menneisyyden tragedioiden muistaminen on myös moraalista vastuunottoa niin henkilökohtaisella kuin kollektiivisella tasolla.

Hyvä esimerkki muistitiedosta ja muistuttamisen poliittisista ja eettisistä vivahteista löytyy Mirja Turusen (2005) kirjasta *Veripellot*. Kirjassa käsitellään Suomen sisällissodan 1918 tapahtumia ja niiden jälkipuintia. Eräässä kohdassa teosta (mts. 182–183) esitellään lyhyesti kolme erilaista kertomusta punaisten naiskomppanian päällikön, 24-vuotiaan Elli Kokon teloituksesta Kouvolan kasarmilla 25.5.1918.

1. Nuori valkoinen sotilas Sven Komulainen muistelee, kuinka petomaiset naiset olivat Kouvolassa silponeet (valkoisia) vankeja ja poistaneet miehiltä sukupuolielimiä. Paikkakunnalla yleisenä naisena tunnettu Elli Kokko tuomittiin ammuttavaksi tästä raakalaismaisesta teosta. Sotilas oli vartiossa kun tuomittua tultiin noutamaan. Hänen mielestään näytti siltä, että kookas ja kaunis naispeto kävi viimeisinä hetkinään kamppailua vasta heränneen omatuntonsa kanssa.
2. Elli Kokon tuntenut entinen punakaartilainen Ilmari Laine muistaa, ettei Kokko ollut sen enempää yleinen nainen kuin syyllinen sukupuolielimien repimiseenkään. Päinvastoin, Elli oli kunnan tyttö ja tuomittu kuolemaan yksinkertaisesti, koska oli Kouvolan naiskomppanian päällikkö. Teloitusta todistanut entinen punakaartilainen vanki muistaa myös, ettei Kokko rimpuillut, mutta hänen jalkansa eivät enää kantaneet. Vartijoiden täytyi kantaa häntä kainaloista. Armahdusta Elli anoi turhaan.
3. Luokkasota-hengessä tapausta muisteleva Hemming Lindqvist kertoo, kuinka muiden anoessa armoa lähdön hetkellä Elli Kokko ryhdisti rintaansa, valoi uskoa kohtalotoverihinsa ja kehotti heitä nostamaan päät pystyyn. Murhaajilta kun ei kannattanut armoa anoa. Kertoja liikkui näkemästään niin, että otti jälkepäin selvää tytön nimestä ja vei kukkia hänen haudalleen.

Kuten johdannossa totesimme, muisti tarjoaa tietoa asioista, jotka ovat nykyisyyden havaintojen ulkopuolella. Mikäli kokemuksesta on selkeä muistikuva, on sitä koskeva uskomus oikeutettu ja perusteltu. Miksi ihmiset muistavat saman tapahtuman niin kovin eri tavoin? Turunen päätyy muistitietoja pohtiessaan lopulta samaan tulokseen kuin Parvikko toisessa yhteydessä. Elli Kokon kuoleman kertomukset osoittavat, kuinka hankalaa muistitiedon objektiivisuuden ja totuuden setviminen on. ”*Kaikki muistelu on kertojilleen psykologisesti totta. Tärkeintä on pohtia, miksi näin kerrotaan.*” (Turunen 2005, 184.)

## 7.4 Moraalinen todistaja ja vastamuisti

Michel Foucault (1998) on kirjoittanut kiintoisan artikkelin *Nietzsche, genealogia, historia*, joka löytyy suomennettuna teoksesta *Foucault / Nietzsche*. Foucault käsittelee tekstissä *vastamuistia*, joka tarkoittaa ”historiallisen aistin” vapauttamista ”ylihistoriallisesta historiasta”. Tämä puolestaan merkitsee asettumista kolmea platonista historian modaliteettia vastaan:

Yksi on parodinen ja todellisuutta hajottava käyttö, joka muodostaa vastakohtan historialle muistamisena ja tunnistamisena; toinen on purkava ja identiteettiä hajottava käyttö, joka muodostaa vastakohtan historialle jatkuvuutena tai traditiona; kolmas on uhraava ja totuutta hajottava käyttö, joka muodostaa vastakohtan historialle tiedonalana. (Foucault 1998, 98–99.)

Vastamuistin tehtävänä ei niinkään ole instituutioiden arvostelu, vaan kritiikin mahdollistaminen niitä periaatteita kohtaan, joiden myötä instituutiot muuttuvat luonnollisiksi ja oikeutetuiksi (Kusch 1993, 174). Kyse on siis itsestäänselvyyksien horjuttamisesta ja vallitsevan tekemisestä läpinäkyväksi. Tämä koskee niin ikään historiallisia tapahtumia ja niistä saamaamme tietoa. Historia ei ole koskaan yhden totuuden ja oikean tulkinnan asia, vaikka historian faktoista onkin mahdollisuus päästä kulloinkin yleisesti hyväksytyyn käsitykseen, jonka vääräksi osoittamisen todistustaakka jää sen haastajille.

Foucault’n vastamuisti on jatkoa Nietzschen käsitteelle *kriittinen historia*, jonka Nietzsche asettaa *monumentaalista* historiaa vasten.<sup>24</sup> Monumentaalinen historia kokoaa menneisyyden taistelut yhdeksi kausaaliseksi ketjuksi, joka yhdistää ihmiskuntaa tuhansien vuosien takaa. Se pyrkii yhdistämään jokaisen aikakauden historian suureen kilpajuoksuun ja sumentaa näin totuuden. Monumentaalihistoria yhdistelee asioita, jotka eivät toisiinsa sovi ja yleistää ne yhteensopiviksi ja latistaa motiivierot. ”*Sen pyrkimys on esittää vaikutukset syiden kustannuksella, monumentaalisesti, so. jäljittelemisen arvoisina esikuvina.*” (Nietzsche 1999, 20–22.)

Monumentaalihistorian tekemät analogiat ovat vääristyneitä ja elämälle petollisia. Tämän vuoksi tarvitaan kriittistä historiaa, joka palvelee elämää kaikessa monimuotoisuudessaan.

<sup>24</sup> Nietzsche erottaa myös *antikvaarisen* historianlajin, josta tarkemmin ks. Nietzsche 1999, 26–28.

Sen avulla ihminen kykenee hajottamaan menneisyyden uskotellun sopusoinnun, tuomaan sen oikeuden eteen ja tuomitsemaan sen. Kriittinen historia pureutuu menneisyyteen hävittäen sen juuret ja väärän kunnioituksen, jota tunnetaan historian epäoikeudenmukaisuuksia kohtaan. (Nietzsche 1999, 28.)

Nietzscheen tukeutuen Foucault pyrkii teoretisoimaan vastamuistin, jonka avulla pystytään mahdollistamaan toisin muistaminen. Moraalinen todistaja sopisi mielestäni yhdeksi vastamuistin käyttäjäksi. Moraalinen todistaja on kokenut tragedian henkilökohtaisesti. Hänen yksityinen kokemuksensa asettuu julkista kokonaiskertomusta vasten. Hänen irrallinen kertomuksensa jää helposti suuren juonen varjoon. Vastamuistin avulla marginaalinen ja poikkeava saadaan takaisin politiikan, kulttuurin ja tiedon piiriin. Henkilökohtaisesta kärsimyksestä tulee näin merkityksellistä, ja historian ristiriitoja voidaan keräillä auki.

Parhaimmillaan vastamuisti paljastaa historian tapahtumista jotakin sellaista, mitä perinteinen historiankirjoitus ei kykene näkemään tai halua nähdä. Vastamuistin tehtäväksi tuleekin etsiä keinoja vapautua jo eletystä, tehdystä ja ajatellusta. Tämä tapahtuu toisin muistamisen ja muistuttamisen avulla. Vastamuisti on vaiennetuille eräänlainen poliittinen voima, joka näyttäytyy mahdollisuuksien löytämisenä ja tilaisuuksien käyttämisenä. Se on keino saada vallitseva ja jähmeäksi koettu, historiallinen tai poliittinen totuus horjumaan. Meidän ei tarvitse muistaa niin kuin muistamme. Toisaalta moraalisen todistajan tulee pohtia myös omia muistuttamisen tarkoituksia.

Ehkä hankalinta on ajatella vastamuistille sopivaa foorumia. Oikeussalit ja parlamenttitalit tuntuvat arveluttavilta. Olisiko esimerkiksi Suomen vuoden 1918 sisällissodan muistamista, tai sanotaanko oikein muistamista, järkevä käsitellä oikeussalissa? Mielestäni tapahtumat eivät sovi sen paremmin eduskuntatalon lehtereille politiikan välineiksi. Historioitsijoille on tietenkin annettava oma rauha selvittää tapahtumia, mutta keskusteluun on otettava osaa myös muuta kautta. Eräs yllättävä, ja sitäkin tärkeämpi, osallistuminen oli aikanaan Väinö Linnan romaanitrilogia *Täällä pohjantähden alla*, jonka osat julkaistiin vuosina 1959, 1960 ja 1962.<sup>25</sup> Teos vaikutti osaltaan siihen, että myös hävinneiden muistot

---

<sup>25</sup> Ks. esim. Linna, Väinö (1959–1962): *Täällä Pohjantähden alla*. WSOY, Porvoo.

alkoivat saada julkista toistoa. Sisällissodan totuus ei ollut Linnalle niinkään punainen tai valkoinen, vaan inhimillinen ja enimmäkseen kipeä (ks. esim. Peltonen 2003, 258–259).

Toisaalta vallan, muistin ja vastamuistin kudelma on alati liikkeessä ja muotoaan muuttamassa. Hyvänä esimerkkinä *Helsingin sanomien* kulttuuriliitteessä julkaistu artikkeli *Tutkijalle Pohjantähti on punainen* (Räikkö 2007, C1). Siinä emeritusprofessori Esko Salminen kertoo, kuinka kaipaa valkoista versiota Pohjantähti-kirjoista. Häntä ei haittaisi, vaikka tällainen romaani kuvaisi sisällissodan tapahtumia valkoisten näkökulmasta liiankin kanssa, koska se auttaisi pääsemään eroon traumaista. Salminen kritisoi, että punaisesta totuudesta on tullut vähitellen punakapinallisia ymmärtävää valtavirtaa, eikä vähiten Väinö Linnan ansiosta. Saman painotusongelman Salminen näkee myös uudemmassa historiankirjoituksessa, jossa valkoisten väkivaltaa turhaan kärjistetään. Kritisoitavien teosten joukossa on myös eräs lähteistäni, Mirja Turusen *Veripellot* (2005), jossa mainitaan Salmisen mukaan kovin vähän siitä, että valkoisten voitto oli Suomen itsenäisyyden säilymisen edellytys.

Artikkelin kainaloon on kerätty muutama mielenkiintoinen kommentti Salmisen kritisoimilta historioitsijoilta. Ei ole yllättävää, että kukaan heistä ei allekirjoita Salmisen väitettä, jonka mukaan punaisten näkökulma hallitsisi vuoden 1918 tulkintaa:

1. Mirja Turusen mukaan viime vuosikymmenien tutkimuksia ei voi sanoa ohjanneen poliittiset syyt tai tutkijoiden sympatiat. Kyse on ollut enemmänkin tietämyksen aukoista, joita on pitänyt paikata. 1960-luvulle asti vallalla oli lähes yksinomaan valkoisten versio historiasta.
2. Aapo Roselius puolestaan ei pidä suinkaan varmana, että Suomi olisi menettänyt itsenäisyytensä punaisten voiton myötä. Hänen mielestään retoriikka itsenäisyyden edellytyksistä on perua 1920-luvulta, jolloin sillä pyrittiin oikeuttamaan vuoden 1918 kauheudet.
3. Marko Tikka taas ajattelee, ettei tutkimuksia voi suhteuttaa siihen, mitä historian tapahtumista olisi voinut seurata: ”Se olisi kuin neuvostoliittolaista tutkimusta, jossa kaikki kulkee kohti sosialismia. Sehän on absurdi vaatimus, ei tutkimus voi sillä tavalla toimia.”

En ota asiaan sen enempää kantaa, mutta kerron syyn, jonka vuoksi nostin keskustelun esiin. Kuten on huomattavissa, historiantutkimuksessakin vallitseva ja marginaali voivat vaihtaa paikkaa ajan kuluessa. Kyse on paitsi historian totuuksista, myös tiedon ja vallan liikkeistä. Niin ollen moraalisisella todistajalla on sanansa sanottavana ja pitää ymmärtää, että hänen tulkintansa on mielenkiintoinen, mutta samalla tietyn ajan ja paikan tuottama.



Ulkomaailma ja sisimmäinen kietoutuvat toisiinsa. Tätäkin tärkeämpää on muistaa, että kyse ei ole hyvän ja pahan välisestä valtataistelusta, vaan ihmisistä, jotka ottavat osaa menneisyyden muistamiseen. On kai ymmärrettävää, että voittaneiden moraalitarkemmassa syynissä kuin hävinneiden. Valtaa pitävillä kun on usein tiedon lisäksi myös totuus hallinnassaan. Siksi Foucault'n vastamuisti herättää mielenkiintoni: mitä meiltä nyt jää huomaamatta, mitä on jäänyt kuulematta?

## 7.5 Moraalisen todistajan surusta

Palataan hetkeksi Freudin tekstiin *Murhe ja melankolia*. Hänen mukaansa murhe kohtaa meitä silloin, kun menetämme jotain itsellemme hyvin tärkeää. Murhe on tuon menetyksen työstämistä. Murhe on lopulta voitettavissa, kun pystymme irrottautumaan menetetyistä kohteesta. *Melankolia* ja *murhe* synnyttävät kärsivässä samankaltaisia oireita, kuten rakastamiskyvyn katoamista, suorituskyvyn estymistä, syvää tuskallista mielialaa ja ulkomaailman kiinnostavuuden katoamista. Poikkeuksena hän näkee itsetunnon laskemisen, joka vaivaa erityisesti melankoliaan vaipunutta. Tämä saattaa kärjistyä rangaistuksen odotteluksi: melankolinen tuntee itsensä moraalisesti tuomittavaksi ja odottaa rangaistusta. (Freud 2005, 159–161.)

Melankoliassa menetyksen kohteesta käydään loputtomia päänsisäisiä taisteluita, joissa viha ja rakkaus ottavat mittaa toisistaan. Freudin mukaan viha pyrkii vapauttamaan psyykkistä energiaa menetetyistä kohteista, kun rakkaus pyrkii suojaamaan psyykkisen energian ja rakkauden kohteen välistä sidosta. Melankoliassakin psyykkinen energia jättää lopulta kohteensa, menetetyn rakastetun, mutta ei suuntaudu uudelleen ulkomaailmaan vaan vetäytyy minään, josta on alun alkujaan lähtöisin. Rakastettu jatkaa eloaan melankolisen mielessä, vaikka todellisuus kertoo koko ajan, että rakastettu on tuhoutunut. Vihan ja surun tunteet kadotettua rakastettua kohtaan kääntyvät sisäänpäin ja muuttuvat itseinhon tunteiksi. (Freud 2005, 172–174.)

Melankolinen ihminen on kuuro omalle surulle ja oireittensa merkitykselle, eikä oikein tiedä, mikä häntä edes ahdistaa. Surulla ei ole objektia eikä tietoisesti muistettua merkitystä, eikä hän näin ollen pysty käsittelemään menetystään. Melankolinen pysyy surun halvaannuttamana, kunnes hän kykenee kriittisesti lukemaan omaa menneisyyttään. Tiedostamattomaan eristetty muistiaines on saatava muistelutyön kohteeksi, jotta surutyö

pääsisi alkuun. Surutyön kautta kipeän muiston herättämät tuntemukset vähitellen haalistuvat ja muisto löytää paikkansa osana menneisyyttä. Tämä vapauttaa menneisyyteen sitoutunutta psyykkistä energiaa minän käyttöön. Kun surutyö saadaan päätökseen, sureva vapautuu vangitsevista traumoista ja estoista. Surutyö onkin verrannollinen muistelutyöhön: nimenomaan muistelutyönä suru on vapauttavaa. Oikeastaan murhe on se hinta, jonka sureva joutuu rakkaansa muistelusta maksamaan. (Hintsu 1996, 37; Ricoeur 2004, 72.)

Halusin ottaa Freudin kirjoituksen uudestaan esille, koska sen avuin muistelutyö saa hieman enemmän syvyyttä. Kipeiden muistojen kohdalla, joihin liittyy jokin rakastetun menetys, koko sisäinen psyykkinen maailma on kovilla. Muistoihin saattaa liittyä torjuntaa, liioittelua, toisin muistamista, vaikenemista, syvää surua ja tuskaa. Tärkeintä on ymmärtää, että tämä kaikki on muistelevalla itselleen valitettavan totta, sanan radikaalissa merkityksessä. Menneisyyden muistaminen ja siitä muistuttaminen ei ole aina helppoa. Siksi traumojen käsittely vaatii muilta hienotunteisuutta. Menneisyyden käsitteleminen on psykoanalyysin mukaan kuitenkin ensiarvoisen tärkeää – se on oleellinen osa paranemista.

Surutyö ei kai voi koskaan täysin päättyä. Ikävä muisto säilyy mielessä läpi elämän, ja siihen palataan usein. Muisto kuitenkin muuttaa laatuaan muistelutyön kohteena. Sureva katkaisee vihan ja rakkauden siteitään menetettyyn rakastettuun, ja samalla menetys itsessään saadaan paremmin sovitettua. Surutyön onnistuminen vaatii rauhaa ja yksityisyyttä, mutta myös sosiaalisia esiintulokanavia ja tukea kanssaihmisiltä. Toisaalta esimerkiksi vuosittaisissa muistojuhlissa on vaarana muistelutyön kääntymisen toistoksi. Traagisten muistojen toistava uudelleen eläminen tuskin pystyy muuhun kuin jähmettämään surevan mielen. Oikea muistelutyö on tämän päivän surujen sovittamista menneisyyden murheiden ohella.

Toisinaan traumaattiset muistot ja kertomukset voivat muuttua muistelutyön myötä jopa toivon lähteiksi. Esimerkiksi Suomen sisällissodan teloituspaikkoihin liittyy paljon tarinoita ihmeellisistä pelastumisista. Kun kuolema oli lähellä, kertomukset kuoleman välttäneistä onnenpekoista auttoivat ihmisiä jaksamaan. Kertomusten henkilöihin ruumiillistui mahdollisuudet ja toivo paremmasta. Näin surutyöhön saattoi kietoutua murheen muistelun lisäksi myös toivon tunteita. (Turunen 2005, 231.)

## 7.6 Muistoja vai mielipiteitä?

Menneisyyden muistamiseen liittyy tasapainoilu unohduksen voimien kanssa. Kaiken muistaminen tuskin on mahdollista, mutta toisaalta emme voi olla täysin vailla muistoja. Muistimme on valikoivaa, ja kykenemme unohtamaan joitakin asioita ja toisaalta säilyttämään toisia asioita muistissamme. Muistia voidaan myös manipuloida ja uudelleen rakentaa, niin omasta kuin muiden toimesta. Jotkut muistin vääristymät ovat harmittomia, mutta toiset taas hyvin ikäviä. Toisinaan muisti karsastaa tiettyjä asioita ja kietoutuu toisaalle. Syyt voivat olla henkilökohtaisia, mutta ne voivat olla myös sosiaalisia.

Menneisyyden tapahtumista kertoessaan moraalinen todistaja liioittelee, unohtaa, muistaa toisin ja pyrkii vaikuttamaan. Tulee kuitenkin ymmärtää, että sama koskee kaikkia ja kaikkea muutakin. Ei sen enempää silminnäkijöiden kuin historioitsijoiden tarinat tavoita yhtä ainoaa, lopullista ja objektiivista totuutta. Hekin kinastelevat keskenään ja ovat eri mieltä. Oma lukunsa ovat viralliset asiakirjat ja poliittiset puheet. On selvää, että myös niissä liioitellaan, peitellään ja pyritään vaikuttamaan niin nykyhetkeen kuin tulevaan usein menneisyyden kustannuksella.

Muistot eivät ole menneisyyden valokopioita. Pikemminkin ne ovat tulkintoja ja kertomuksia. Menneisyyden kokemuksiin kietoutuu joskus voimakkaita tunteita, jotka saavat meidät muistamaan myös sellaista, mitä emme varsinaisesti kokeneet. Toisaalta juuri tunteet voivat pitää muistijäljen vahvana ja selkeänä. Olemassa olevat muistot muovautuvat ajan kuluessa, ja niihin sekoittuu mielikuvituksen tuotteita. Muistilla on omat syntinsä, koska muisti on perin inhimillinen ja siksi ristiriitainen. Myös sosiaaliset normit, muiden ihmisten mielipiteet, kulttuuriset käytännöt ja kollektiivisen muistamisen tavat vaikuttavat muistimme sisältöihin. Joskus muisto on erityisen raskas ja hankala. Tämä ei silti tarkoita, ettei se voisi olla myös arvokas. (Cattell ja Climo 2002, 13.)

Lisäksi kyse on meistä ja muista. Moraalinen todistaja paikantuu näin vastakkainasetteluihin. Osana julkista muistitietoa moraalinen todistaja liittyy ihmisjoukkoihin, kuten kansakuntiin ja valtioihin, mutta myös pienempiin ja paikallisempiin ryhmiin. Eri joukoilla on erilainen virallinen historiansa, kollektiivinen muisti ja identiteetti, sekä niihin nojaava maailmankuva. Menneisyyden tarinoiden kautta uudelleen rakennetaan muistoja ja otetaan osaa kollektiiviseen muistamiseen. Vallitseva

historiankuva vaikuttaa paitsi siihen miten muistamme, niin myös siihen mitä muistamme tai unohdamme. Siksi tämän tai tuon asian esille nostaminen jonkin muun seikan kustannuksella on mielipide jo sinällään.

Tuntuu intuitiivisesti oikealta ajatella, ettei moraalaisella todistajalla voi olla monopolia totuuteen. Ei myöskään pidä luoda liian kirkasta sädekehää kokemuksen ja ensikätisen kokijan ympärille. Toisaalta tuntuu tärkeältä muistaa kärsineitä, ja antaa heidän muistuttaa kohtaloistaan. Se on osa moraaliseen yhteisöön kuulumista. Tragedian uhrin ovat kokeneet jotakin, mistä meillä muilla ei ole kuin toisenkäden tietoa. Kokemukset ovat arvokkaita kukin omalla erikoisella tavallaan. Ne ovat historiallisia dokumentteja, joilla on kasvot, nimet ja tunteet.

Mielenkiintoista on erityisesti se, että menneisyyden tapahtumat nähdään osana elävää elämää, nykyhetkeä ja tulevaisuutta. Jokaisella muistolla on sanomansa. Historian tapahtumat ovat todellisia faktuaalisia tapahtumia, mutta kun niistä yrittää saada otetta, käteen jää usein mitä monimuotoisin joukko rimpullevia tulkintoja ja kertomuksia, joista osa kietoutuu toisiinsa ja osa asettuu toisiaan vasten. Ehkä historia osaltaan kaipaa uudelleentulkintaa eikä ajan edetessä kuitenkaan koskaan täysin valmistu. Siksi myös moraalisen todistajan roolia tulee pysähtyä ajattelemaan. Aika etenee omaa tahtiaan, ja jonakin päivänä tapahtumia todistaneita ei enää ehdi tavoittaa.

## **7.7 Muistitieto ja myötätunto**

Moraalifilosofi Adam Smith toteaa, että myötätunto ulottuu jopa kuolleisiin. On kurjaa, kun ajautuu elämän ulkopuolelle ja pyyhkiytyy ajan kuluessa elävien tunteista ja muistoista. Entistä pahemmaksi asian tekee se, ettei myötätunto suo kuolleille itselleen lohdutusta. Ehkä sijoitamme omat elävät sielumme heidän kuolleisiin ruumiisiinsa ja kuvittelemme, mitkä olisivat tuntemuksemme heidän sijassaan. On kyse sitten mistä hyvänsä, niin kuolema usein koskettaa meitä, erityisesti jos poismennyt on ollut läheinen ja tärkeä. (Smith 2003, 33.)

Smithin (2003, 33) mukaan nämä tuntemukset synnyttävät kaksi tärkeää vaikutinta: toinen on kuoleman pelko, toinen epäoikeudenmukaisuuksien rajoittaja. Yksilön ahdistus on parhaimmillaan yhteiskunnan suoja. Tässä mielessä myös kauheuksia kokeneita on

muistettava sekä myötätunnosta että sen vuoksi, etteivät kauheudet toistuisi. Ihmisen on moraalisenä myötäeläjänä otettava vastuu niistä tunteista, joita tragedioiden uhrin ovat kokeneet. Emme tietenkään voi tai halua kokea täsmälleen samoin, mutta voimme käyttää mielikuvitustamme ymmärtääksemme. Hetken hiljentyminen ei kuitenkaan tarkoita jatkuvaa alakuloa. Kyse ei ole poliittisesta vastuusta, jota kannetaan tapahtuneesta, vaan eettisestä ja sympaattisesta osanotosta heidän kärsimyksiinsä ja kohtaloihinsa.

Moraalinen todistaja on tässä suhteessa hyvä muistuttaja. Hän on yksi epäonnekkaista, mutta hänen tunteensa ovat vielä eläviä ja hän voi niistä kertoa. Miksi meidän tulisi kuunnella? Smith esittää erään perustelun. Ensinnäkin on asianmukaista, että kärsivät kertovat kokemastaan ja jakavat näin mielipahan. Toisekseen kertoessaan he elvyttävät hieman suruaan. Toisen osanotto ja sitä seuraava mielihyvä osin korvaavat sen murheen, jonka muistojen herättäminen aiheuttaa. Suurin loukkaus uhreja kohtaan onkin välinpitämättömyys ja tunteettomuus. Tuloksena voi olla vain pinnallista kepeyttä ja mielipahaa. (Smith 2003, 35.)

Paul Ricoeur ajattelee, että muistilla on velvollisuuksia muita ihmisiä kohtaan. Tarkemmin sanottuna muistilla on velvollisuus tehdä oikeutta muille ihmisille kuin itselleenkin. Oikeudenmukaisuus toteutuu muistojen kautta. Muistojen avulla voimme kunnioittaa heitä, jotka ovat jo poistuneet, mutta emme sen takia, ettei heitä enää ole, vaan sen takia, että he ovat joskus olleet. Osaksi heidän ansiostaan olemme sellaisia kuin olemme. Moraalinen etuoikeus kuuluu uhreille, jotka ovat jo jättäneet meidät. He eivät voi itse palata luoksemme muistuttamaan kohtaloistaan. Vastuu jää moraaliseen todistajalle ja häntä kuulevalle. Oikeudenmukaisuus on hyve, joka välttämättä kohdistuu muihin ihmisiin. Muistille oikeudenmukaisuus onkin ensiarvoisen tärkeä piirre. (Ricoeur 2004, 89.)

Jos meillä on velvollisuus muistaa, niin millä tavalla meidän tulisi muistaa? Muistaminen ei ainakaan saa olla pakon sanelemaa. Jokaisella on oltava vapaus unohtaa, jos haluaa. Lisäksi kenelläkään ei voi olla menneisyyden suhteen yksinoikeutta ”oikeisiin” tunteisiin ja sitä kautta oikeisiin päätelmiin, ei edes moraaliseen todistajalle. Menneisyyden tapahtumia pitää voida käsitellä myös irrallaan kärsimyksen painolastista. Aina ei löydy voimia eikä keinoja kokemusten kohtaamiseen. Pitää myös muistaa, että tunteita voidaan herätellä poliittisiin tarkoituksiin, eikä aina jaloihin sellaisiin.

Muistoja ja niiden nostattamia tunteita on niin uhreilla kuin pahantekijöilläkin, eikä kyse ole absoluuttisen pahan ja hyvän taistelusta. Kyse on ihmisistä, jotka ovat osallistuneet tahtoen tai tahtomattaan johonkin merkitykselliseen. Tärkeintä on, ettei merkityksellinen vaivu unholaan. Tapahtumien todellinen laatu ja vaikutukset tulevat usein näkyviin vasta ajan kuluessa. Aika ajoin tuleekin uudelleen arvioida ja ottaa kantaa, mutta se ei voi onnistua, jos on valmiiksi vangittuna tiettyihin tulkintoihin ja johtopäätöksiin. Ennen kaikkea meidän tulee kysyä, miksi tämän tai tuon muistaminen on merkityksellistä. Lisäksi on kysyttävä, miksi se on merkityksellistä juuri nyt.

Millainen moraalisen todistajan rooli lopulta on menneisyyden muistamisessa? Ulla-Maija Peltonen (2003) pohtii asiaa teoksessaan *Muistin paikat – vuoden 1918 sisällissodan muistamisesta ja unohtamisesta*. Kaikki muistot ovat valikoivia, henkilökohtaisia ja arvosisältöisiä. Traumaattisten tapahtumien kokijat kantavat sisällään tapahtumat sellaisina kuin ne on todella koettu. Heissä näkyy tapahtumien inhimillinen merkitys kaikessa kirjossaan. Heidän muistonsa ovat inhimillisempiä dokumentteja kuin historialliset dokumentit yleensä. (Peltonen 2003, 19.)

Todistajanlausunnot ja menneisyydestä muistuttaminen ovat kutsu moraaliseen myötätuntoon, joskin niillä on myös vahvasti poliittinen puolensa. Ei ole mahdotonta ajatella, että joku tahtois muistuttaa jostakin kauheudesta nimenomaan siitä syystä, että tuntee katkeruutta ja kostonhalua väärintekijöitä kohtaan. Kuitenkin esimerkiksi Turusen (2005) kirjaa lukiessa tulee mieleen, että muistuttamisen pohjimmaisina motiiveina ovat tiedossa olevat pahat teot omaisia ja ystäviä kohtaan. Heidän kohtaloidensa tiedostaminen ja tämän taakan kantaminen on pysynyt mielessä ja muistoissa läpi elämän. Kyse on enemmänkin halusta kertoa kuin syytellä.

Kertomaan haluavan onkin tutkailtava tunteitaan: myötätuntoa etsiessä täytyy pehmentää luonnostaan teräviä tuntemuksia siten, että kanssaihmiset voivat niihin yhtyä. Lisäksi on tärkeää että löytyy heitä, jotka jaksavat todella kuunnella. Heiltä vaaditaan sympatian tunteja kärsineitä kohtaan. Kyse on kahdesta tekijästä: asianomaisesta ja kuuntelijasta. Ainoastaan molempien aktiivisuus voi synnyttää tuntemuksien sopusoinnun. Korostettakoon vielä, että kyse on tuntemusten yhteensopivuudesta, ei yhteneväisyydestä. Vain hienotunteisuudella vältetään okainen ohihuutaminen. (Smith 2003, 42–43.)

Toisaalta kovia kokeneilla on usein halu unohtaa, muuttaa ja parannella mennyttä nykyhetken ja oman edun mukaiseksi (Peltonen 2003, 13). Tämä on tärkeä osa muistin politiikkaa ja etiikkaa. Kyse on elävästä aineistosta, joka voi parhaimmillaan rikastuttaa kuvaamme menneestä ja näyttää, kuinka syvä merkitys joillakin tapahtumilla on ihmisiin. Itse koen erityisen mielenkiintoiseksi ristiriitaisuudet ja erimielisyydet, koska ne osoittavat kuinka erilaisilla yksi ja sama historiallinen tapahtuma voi hahmottua esimerkiksi hävinneiden ja voittajien kertomuksissa. Yksi asia on kuitenkin selvä: muistitieto on häviävä luonnonvara, jota tulee kerätä silloin, kun se on vielä mahdollista. Nietzschen (1999, 9) sanoin, tarvitsemme historiaa elämää itseään varten, emme tekojemme kaunisteluun.

## 7.8 Yhteenveto

1960-luvulla suomalaiset saivat mahdollisuuden kertoa oman tulkintansa sisällissodasta. Kymmenentuhannet sivut omakohtaisia kokemuksia paljastivat mielenkiintoisen seikan. Voittaneisiin samaistuvat myötälivä suurelta osin jo julkaistua kirjallisuutta ja sisällissotaa koskevaa sen aikaista kollektiivista muistia.<sup>26</sup> Hävinneiden kertomukset sen sijaan sisälsivät paljon uutta ja virallisen muistitiedon kanssa ristiriitaista tietoa. Mikäli heitä ei olisi kuultu, tapahtumista saamamme kuva olisi jäänyt harmittavan yksipuoliseksi. Hävinneet korostivat ennen kaikkea sitä, että totuus ja tehdyt vääryydet oli saatava julki. Tässäkin muistutettavana totuutena oli useimmiten läheisen kuolema tai muu vastaava tragedia. Myös epä tietoisuus omaisten kohtalosta koettiin hyvin raastavana. (Peltonen 2003, 16–17.)

Toisaalta aina löytyy myös heitä, jotka haluaisivat unohtaa. Voittaneisiin samastuvat perustelivat unohtamista sillä, että muistaminen vain lisää kärsimystä eikä lopulta hyödytä ketään (Peltonen 2003, 14). On kuitenkin vaikea nähdä, mitä vaikenemisella lopulta voitaisi. Moraalisella todistajalla on tarve saada kertoa kokemastaan kärsimyksestä ja muistuttaa todistamistaan kohtaloista ennen kaikkea, jos pahat teot ovat koskettaneet läheistä. Olisi väärin estää heitä tekemästä näin. Moraalinen todistaja on kollektiivisen muistin pienin agentti. Hän on ollut, tai ainakin kertoo olleensa, keskellä aikaa ja paikkaa, jossa kauheudet tapahtuivat. Voittajien puolella menneisyyden käsittely on usein

<sup>26</sup> Tässä kohden voi palauttaa mieleen ongelman kollektiivisen ja yksityisen muistin suhteesta: kumpi vaikuttaa kumpaan ja missä määrin. Onko kollektiivinen muisti osiensa summa vai ovatko yksittäiset muistitiedot pikemminkin heijastuksia julkisesta, poliittisesti luodusta kertomuksesta?

helpompaa, koska siihen rohkaistaan tarjoamalla kanavia: muistojuhlat ja -julkaisut, muistomerkit, julkisesti jaetut kohtalot, poliittiset ja oikeudelliset toimet yms. Hävinneillä ei aina ole lupaa eikä mahdollisuutta muistuttaa omasta totuudestaan. Häpeässä ei ole muistelutyönkään otollista alkaa. Tabuja voi rikkoa vain niistä puhumalla.

Moraalisen todistajan rooli on tärkeä eettisenä agenttina, mutta ongelmallinen poliittisena toimijana. Toisaalta politiikkaa ja etiikkaa ei sovi ainakaan käytännön tasolla erottaa toisistaan. Onhan politiikassa kyse yhteisten asioiden hoitamisesta. Moraalisen todistajan sisällään pitämää muistitietoa tulee kunnioittaa ja kerätä. Kyse on aina inhimillisestä dokumentista, joka on tärkeä ja mielenkiintoinen – sekä eettisesti että poliittisesti. Uhrit kertovat kokemuksistaan, jotta me muut voisimme ymmärtää tapahtuneen (Glover 2006, 20). Usein he myös uskovat, että kun maailma kuulee heidän kokemuksistaan, jotakin myös tehdään (mts. 20). Kyse on yhteisestä perinnöstä, jota on äärimmäisen vaikeaa, mutta sitäkin tärkeämpää, käsitellä hienovaraisesti. Tähän pyrin viittaaman luvun alun lainauksella.



## 8 UNOHTAMINEN JA ANTEEKSIANTO

Muistamiseen ja välittämiseen liittyy osanoton lisäksi tunnistaminen ja kannanotto. Kun muistelemme esimerkiksi menneisyyden kauheuksia, niin emmekö välttämättä identifioi kauheet niiden tekijöihin? Jos teemme näin, niin eikö tällöin muistelu ole toimi väärintekijöitä vastaan? Osoittaako syyttävä sormemme aina kohti jotakuta? Lopullinen sovinto ja anteeksianto, väärintekijöiden armahdus, näyttäisi vaativan myös heidän nimiensä, kasvojensa ja tekojensa unohdusta. Muutoin muistaessamme kauheet muistamme myös niiden tekijät: osoitamme aina uudestaan heihin, jotka jo anteeksiannossa armahdimme. Moraalisen todistajan ja häntä kuulevan tulisikin osoittaa hienotunteisuutta, jotta syyttelyn ja kostonhalun sijaan kylvettäisiin muistelutyön parantava siemen.

Yritän tuoda esiin ongelman, joka koskee muistelua. Murheiden käsittely näyttäisi ruokkivan suuttumusta pahantekijöitä kohtaan, joka taas estää surun ja vihan taakse jättämisen. Ongelma ei kuitenkaan ole ylitsepääsemätön. Vaikka unohtaminen ja välinpitämättömyys näyttävät anteeksiannon kannalta jaloilta teoilta, tuntuu oikeammalta muistaa ja antaa anteeksi surun lomasta. Ei kai mikään merkityksellinen voi muuttua täysin yhdentekeväksi. Sama koskee anteeksiantoa: täytyy olla joku, jolle antaa anteeksi. Lisäksi on oltava jotakin anteeksi annettavaa. Muutoin on kai kyse muusta kuin anteeksiannosta. Käsittelem seuraavaksi unohtamista ja anteeksiantoa osana muistin politiikkaa ja etiikkaa.

### 8.1 Unohtaminen

Jotta kyettäisiin arvioimaan tuo määrä ja asettamaan raja, missä kohden mennyt on unohdettava, ettei siitä tulisi nykyisyyden haudankaivajaa, olisi tarkkaan tiedettävä kuinka suuri ihmisen, kansan ja kulttuurin 'joustovoima' on. Tarkoitin sillä kunkin 'voimaa' kehittyä omalla tavallaan itsestään, muuntaa ja sisällyttää itseensä sekä mennyt että vieras, parantaa haavat, korvata kadotettu ja korjata särkyneet muotit. (Nietzsche 1999, 13.)

Unohtaminen on usein tahatonta. Suurimman osan kokemuksista unohdamme välittömästi sen kummemmin asiaan huomiota kiinnittämättä. On oikeastaan hyvin hankala arvioida unohdettujen asioiden määrää, koska nuo samaiset asiat ovat juurikin unohdettuja. Kaiken muistaminen tuskin on mahdollista eikä varmasti toivottavaakaan. Unohtaminen on yksi keino säilyttää mielen rauha ja tasapaino. On luonnollista unohtaa ikävät kokemukset ja

jatkaa elämää eteenpäin. Jos jokainen epäonnistuminen säilyisi mielessä läpi elämän, joutuisi omanarvontunto melkoisiin koettelemuksiin. Joskus on syytäkin päästää irti, ainakin jos kyse on tarpeettomista ja vanhentuneista muistoista. Unohtaminen onkin syvästi inhimillistä. Joskus unohtaminen ruokkii elämän iloa, toisinaan se on sille vahingoksi.

Adrian Forty erottaa *aktiivisen* ja *passiivisen* unohtamisen toisistaan. Passiivisella unohtamisella hän tarkoittaa ajan hankausta. Usein muistikuvat ja tuntemukset väkisinkin haalistuvat ja katoavat. Aktiivinen unohtaminen puolestaan liittyy unohtamisen houkutukseen: ikävyyksien unohtaminen on usein tarkoituksellista ja toivottua. Jos muistot ovat sietämättömän raskaita, kuten esimerkiksi keskitysleireiltä eloonjääneillä, halu unohtaa saattaa olla erinomaisen suuri. Selviytyneitä kuitenkin vaivaa tieto, että unohduksen jälkeen julmuudet voivat toistua eikä menneisyyden virheistä oteta opiksi. Unohdus tuo näin riskit mukanaan. Emme hallitse muistia tai unohdusta niin hyvin kuin haluaisimme. Mitä voimakkaammin yritän unohtaa, mikä viikonpäivä nyt on, sitä keskittyneemmin huomaan viikonpäivää ajattelevani. Kyse onkin eräänlaisesta paradoksisista. Kuinka muistaa sellaista, mitä mieli ei kykene säilyttämään? Kuinka unohtaa jotakin, mikä jatkuvasti kalvaa mieltä? (Forty 1999, 5–6.)

Paul Ricoeur tarkastelee unohdusta yhtäältä Freudiin pohjaavan psykoanalyttisen torjunnan, toisaalta identiteetin ja manipulaation kautta. Freud uskoo, että hänen potilaansa ovat taipuvaisia toistoon muistamisen sijaan. Freudin kuvaama muisti on tarkoituksellisen unohtavainen. Toistamisen pakko estää traumaattisen muiston pääsyn tietoisuuteen ja pyrkii pitämään ahdistavan menneisyyden unohduksen syövereissä. Psykoanalyysi korostaa, ettei trauma kuitenkaan katoa mihinkään, vaikka onkin luoksepäsemätön. Torjutut muistot saattavat näkyä potilaan nykyisyydessä oireiluna, kuten esimerkiksi ahdistuksena. (Ricoeur 2004, 445.)

Toinen mielenkiintoinen huomio liittyy siihen, että kokemuksista jää aina jälki. Mieli voi herättää nukkuvia muistoja pitkänkin ajan jälkeen. Psykoanalyysi tulee näin korostaneeksi ajatusta menneiden kokemusten unohtumattomuudesta. Jos tapahtuma jättää jäljen mieleemme, niin se seuraa kaikessa hiljaisuudessa läpi elämän ja voi myöhemmin herätä. Menneisyys on aina potentiaalisesti läsnä. Tiedostamaton on luonteeltaan ”ajaton” toisin kuin tietoisuus, joka selkeämmin jakautuu aikaan ennen ja jälkeen. Epämielellisten

kokemusten unohduksiin painaminen vaatii jatkuvasti psyykkistä energiaa, ja se voidaankin ymmärtää aktiiviseksi toiminnaksi. (Ricoeur 2004, 445.)

Se mikä on suhteessa identiteetin haurauteen, on helposti manipuloitavissa. Muistin hyväksikäyttö, esimerkiksi ideologian kautta, on myös unohduksen väärinkäyttöä. Kaikkea ei voi muistaa, koska olemme pakotettuja jonkin asteiseen unohdukseen. Emme voi tarkistuttaa jokaista seikkaa jälkeenpäin, ja meidän on usein luotettava muihin. Olemme taipuvaisia muistelemaan mieluisia hetkiä, kun taas epämukavien toivoisimme unohtuvan. Muistelu pukee menneisyyden tapahtumat kertomukseksi ja on välttämättä valikoivaa. Ajan myötä tapaamme tarkastella asioita eri valossa ja painotukset muuttuvat. Muisti on identiteetin rakennusainetta, niin yksilö- kuin yhteisötasolla. Manipuloinnin, uhkailun ja viettelyksen voimat ulottavat kyntensä siksi myös unohduksen alueelle. (Ricoeur 2004, 448.)

Houkutus unohtaa näkyy menneisyyden kartteluna ja tiettyjen tapahtumien kiertelynä. Historian kompleksisuuden edessä identiteetin uskoteltu eheys vie usein pidemmän korren. Tämä saattaa tulla esiin aktiivisena tosiasioden laiminlyöntinä tai passiivisena kevytmielisyytenä, jonka tarkoitus on kieltää menneisyyden tiettyjen osien merkitys nykyisyydelle ja tulevaisuudelle. Sosiaalisella tasolla muisti voi olla eräänlainen unohdusten rakennelma muistiblokkeineen ja harhaan johtavine muistikäytävineen. Unohduksella on kuitenkin vastamuistinsa: tukahdutetut ovat nykyisyydessä läsnä ja aiheuttavat poliittiselle totuudelle toisinaan uskottavuuden oireita. (Ricoeur 2004, 449–451.)

## **8.2 Monumentit kollektiivisen muistin ja unohduksen leikkauspisteessä**

Ihminen on kehittänyt erilaisia tapoja tallentaa asioita muistiin materiaaliseen todellisuuteen. Jo kirjoitustaidon synty itsessään on tästä oiva esimerkki, puhumattakaan nykypäivän muistilapuista, kalentereista ja tietokoneiden kovalevyistä. Niiden tarkoitus on säilyttää informaatiota kommunikoitavassa muodossa tulevia ajankohtia varten. Tällaisten keksintöjen käytännöllisyys perustuu siihen, että ne vapauttavat ihmiset unohtamaan. Meidän ei tarvitse muistaa jokaista sopimaamme tapaamista kellonaikoineen. Riittää, että tapaamme katsoa kalenteriin aina silloin tällöin ja noudatamme siihen kirjattuja muistutuksia.

Tämän työn kannalta on mielekästä keskittyä kollektiiviseen muistiin ja unohdukseen. Ihmiset kiinnittyvät emotionaalisesti tärkeisiin paikkoihin, ja paikoilla on kyky herättää muistoja. Jos paikkoihin liittyy erityisen tärkeitä muistoja, niistä tulee osa identiteettiä. Ympäristöön latautuu merkityksiä ja tallentuu muistoja, mutta muutosten myötä vaikutus voi olla myös päinvastainen. Ajan kulun voi havaita kaikkialla ympärillämme. Kotikaupungin ilme muuttuu jatkuvasti, kun vanhoja rakennuksia puretaan uusien tieltä. Yhtäläillä kulumisen jälkiä korjailaan ja julkisivuja uudistetaan. Uusi kerrostalo on pian vanha, ja ostoskeskus jo kohta aikansa elänyt. Maisemia syntyy ja katoaa. (Cattell ja Climo 2002, 21.)

Monessa puistossa on muistomerkki, jonka tehtävänä on säilyttää ja kunnioittaa jonkin henkilön tai tapahtuman muistoa. Toisaalta muistomerkit luovat kotoisuuden tuntua. Ne täyttävät tyhjyyden, jonka muistojen poissaolo jättää jälkeensä. Muistomerkit ovat kollektiivisen muistamisen ilmentymiä. Niiden avulla määritellään asiat, jotka ovat muistamisen arvoisia ja tavat, joilla muistaminen tapahtuu. Myös muistomerkit himmenevät, menettävät värinsä ja muuttuvat ajan kuluessa tomuksi. Tällä on vaikutuksensa kollektiivisen muistin sisältöön. Muistomerkki palvelee tiettyä muistamisen funktiota. Se voi kuitenkin saada uusia merkityksiä tai tyhjentyä merkityksistä, joita sen on alun perin suunniteltu heijastavan. Monumentti on katsoakseni laajempi käsite: jokin artefakti voi toimia monumenttina, vaikkei sitä ole alun perin muistin palvelukseen suunniteltukaan. Riittää, jos se on taipuvainen herättämään menneisyyteen suunnattuja tunteuksia.

Muistamisen voi tulkita viittaavan pikemminkin katseen suuntaan kuin muistelijan ja kohteen väliseen identifikaatioon. Jos esimerkiksi muistelen syvällä kaipauksella jotakin asiaa, olen kaikessa kaipauksessani tietoinen, että tuo jokin on nyt saavuttamattomissani. Voin haikailla ja ikävöidä, mutta ajatukseni vain kiertävät nostalgian kohdetta. Muistamalla en voi tunkeutua osaksi objektia enkä täytyä sen kaikkivoipaisuudesta. Mitä enemmän yritän siihen kietoutua, sen paremmin ymmärrän oman ajallisen erillisyyteni. (Ankersmit 2001, 178.)

Frank Ankersmitin mukaan monumentti toimii vastaavaan tapaan vaatien meitä katsomaan tiettyyn suuntaan, mutta kertomatta kuitenkaan tarkasti mitä meidän tulisi siellä nähdä.<sup>27</sup> Monumentti jättää meidät hiljaisuuden värittämään vapauden tilaan pyrkien pakoon identifikaation prosesseja. Se herättelee tuntemuksia menneisyyttä kohtaan, mutta kunnioittaa jokaisen tunteen yksityisyyttä ja ennalta arvaamattomuutta. Toisin kuin historiallista tekstiä lukiessa, monumentin edessä ajatukset soljuvat kiinnittymättä mihinkään erityiseen tai tarkasti artikuloituun. Se kehottaa etsimään, mutta estää samalla löytämästä. Monumentti on paradoksaalisesti sekä pysähdyksen että liikkeen tila. (Ankersmit 2001, 179.)

Monumentti ja siihen liittyvät rituaalit voivat heikentää muistia, jos ne korostavat enemmän muistelun tapoja kuin muistelun kohteen merkitystä. Yhtäläillä monumentti voi tulla vahvistaneeksi muistelijan erillisyyden tunnetta, vaikka tarkoituksena onkin menneisyyden tuominen lähemmäksi nykyisyyttä. Niin ikään on mahdollista, että monumentti arkipäiväistyy, ja että sen osana on merkityksistä tyhjentyminen. Tai päinvastaisesti sen loistokkuus nousee itseisarvoksi eikä ihastelu enää suuntaa katsetta kohti menneisyyttä. Tällöin monumentti palvelee pikemminkin unohdusta. (Ankersmit 2001, 182.)

Monumentin eettinen arvo korostuu, jos se saa meidät hetkeksi keskittymään ja kokoamaan tunteita, mietteitä ja tietoutta menneisyyden tapahtumasta. Oikeastaan monumentti ennalta olettaa muistia. Se ei välttämättä synnytä uusia ajatuksia, mutta herättelee tuntemuksia ja suuntaa muistelua virittimen tavoin. Jotta tunnistamme monumentin tämän tai tuon tapahtuman symbolina, meidän on yhdistettävä muistomerkki aikaisemmin oppimaamme. Ehkä Ankersmit tarkoittaa, että se mitä lopulta muistamme, seuraa ulkoisen pysähtyneisyyden (monumentti) ja sisäisen liikkeen (affekti) vuoropuhelusta. (Ankersmit 2001, 184–185.)

Ajatellaan hetki Margalitin jaottelua muistin etiikkaan ja moraaliin ankersmitlaisen monumentin kautta. Eettisen muistiyhteisön sisällä monumentin onnistuminen riippuu pitkälti siitä, kuinka hyvin se pystyy artikuloimaan yhteisön omia kärsimyksiä ja edistämään traumaattisen menneisyyden käsittelyä. Näin ollen monumentti pyrkii

---

<sup>27</sup> Ankersmitin ajatuksia historiallisesta monumentista ei tule sekoittaa Nietzschen monumentaalisen historian käsitteeseen.

säilyttämään kärsimyksen historiallisuuden ja erityisen uhristatuksen. Toisaalta se kehottaa rikkomaan tapahtumia ympäröivän mykkyuden. Monumentti on tällöin tietyn yhteisön omaisuutta. Ankersmitin kuvaama monumentti voi puolestaan toimia myös moraalisen yhteismuistin palveluksessa, kadottamatta silti myötätunnon ja välittämisen sfäärejä. Yhdessä moraalitunteiden ja historiallisen tietouden kanssa se artikuloi kärsimyksen tunteja myös ulkopuolisille. Ankersmit vaikuttaa ajattelevan, että monumentin on mahdollista saattaa muistelijä vapauden ja hiljentymisen tilaan, joka on irrallaan identifikaation ja eriytymisen prosesseista (esim. asetelmasta jossa *me* olemme *heidän* uhrejaan).

Kyetäkseen palvelemaan moraalista yhteismuistia, monumentilta vaaditaan tiettyjä asioita. Monumentin tulee herättää esteettinen elämys: se on olemassa jotakin yhteistä mutta erittelemätöntä tarkoitusta varten. Emme kuitenkaan osaa nimetä tuota tarkoitusta tarkemmin. Monumentti on merkityksellinen sellaisenaan eikä sen tarkoituksellisuutta, vaikkamme kykene sitä artikuloimaan, voida tehdä tyhjäksi. Monumentin täytyy olla avoin muistoillemme ja tunteillemme, eikä sen sovi niitä liiaksi rajoittaa. Näin myös tulevien sukupolvien on mahdollista löytää moraalitunteja ”monumentaalisista” mielenliikutuksistaan. (Ankersmit 2001, 188–189.)

Tämä avoimuus luo tyhjyyden julkiseen tilaan. Monumentin merkityksellisyys ei palaudu mihinkään empiiriseen ominaisuuteen: se ei anna meille suojaa eikä lämpöä, emme voi elää siitä emmekä voi käyttää sitä tämän tai tuon päämäärän saavuttamiseen. Monumentti vain on, ja näin sen on tarkoituskin olla. Ankersmit käyttää esimerkkinä Auschwitz-Birkenaun tuhoamisleiriä, jonka tarkoituksena oli tappaa mahdollisimman monia mahdollisimman nopeasti. Kun leiri riisuttiin käytännöllisestä tarkoituksestaan, nuo samat rakennukset ja paikat kokivat muodonmuutoksen. Nykyään ne symbolisoivat natsien tuhoja ja itsessään ovat holokaustin monumentteja. Auschwitz-Birkenaun moraalinen tehtävä on säilyttää menneisyyden kammottava tyhjyys ja estää menneisyyttä toistamasta itseään. Ajatuksen voi mielestäni tiivistää seuraavasti: monumentti pyrkii muistuttamaan kärsimyksestä (menneisyys) kärsimyksen poissaololla (nykyisyys) ja näin myös pitämään sen poissa (tulevaisuus). (Ankersmit 2001, 190.)

Traumaattisen väkivallan kokemukset jäävät usein yksityisen kurjuuden piiriin. Joskus tälle surkeudelle haetaan helpotusta kollektiivisen surutyön keinoin, varsinkin jos

tapahtumat ovat koskettaneet suurta ihmisjoukkoa. Miksi jotkut monumentit toimivat henkilökohtaisen paranemisen ja kollektiivisen sovituksen apuna, kun toiset taas herättävät tympeyttä ja tulevat joukoin tuomituiksi? Kysymykseen ei ole yhtä vastausta, mutta se kertoo jotakin, minkälaisia vaatimuksia monumentin koetaan muistelijoihin heijastavan. Kuinka hyvin monumentti mahdollistaa kokemusten paluun, riippuu monumentin kyvystä kuvastaa menneisyyden totuutta. Kyse ei ole historiallisen alkuperän etsinnästä vaan siitä, että tuntemukset voidaan pukea kertomuksen muotoon. Näin muistot saavat merkityksen ja ne pystytään liittämään osaksi historiaa, ajallisuutta ja yhteiskunnallista todellisuutta. (Rowlands 1999, 129–132.)

Ajatukseen liittyy kuitenkin vaara. Jotta voimme nähdä menneisyyden kertomuksena, meidän on tehtävä joukko yleistyksiä. Yleistyksen puolestaan edellyttävät poikkeusten ja ristiriitojen unohtamista. Kertomuksen ongelmaksi nousee sen rakentuminen tietyssä poliittisessa tilanteessa. Mitä edemmäs aika meitä kuljettaa, sitä enemmän unohtaminen valtaa muistamisen alaa, ja näin on varsinkin silloin, kun tapahtumia todistaneet ovat poistuneet luotamme. Heidän kokemuksensa voivat ajan myötä ajautua marginaaliin. Jos menneisyys ei ole yhden totuuden asia, niin miksi monumentin tulisi tyhjentyä yhdeksi kertomukseksi? Mielestäni monumentin eettinen sanoma kiteytyy paremmin poismenneiden jälkeensä jättämän tyhjyyden kuvaamisessa. Tämän sanoman tulisikin olla poliittisia totuuksia vahvempi.

Esimerkiksi Adrian Forty näkee kädentöiden merkityksen muistin vahvistajana hyvinkin ongelmallisena. Hänen mielestään ei ole lainkaan selvää, että muistin ja materiaalisten objektien välinen suhde on välttämättä positiivinen. Artefaktien ajatellaan yleensä pidentävän muistia ja toimivan kollektiivisen muistin agentteina. Asian voi nähdä myös päinvastaisena. Mikäli muuttuva ja eläväinen muisti sidotaan yksityiskohtaiseen objektiin, alkaa muistin vääjäämätön rapistuminen. Objektit ovat näin nähtynä unohduksen alkusoitto. Lisäksi artefaktit ohjaavat muistia sallien vain tiettyjen asioiden muistamisen. Tällöin tapahtumien toinen puoli tuomitaan helposti unohdukseen. (Forty 1999, 7.)

Jos muistomerkkien rapistuminen kuvaa enemmän passiivisen unohduksen prosesseja, niin monumentteihin kohdistuu myös aktiivista unohtamisen kaipuuta. Hyvänä esimerkkinä ovat historian vallankumoukset, jotka toistuvasti päättyvät siihen, että patsaita revitään jalustoiltaan. (Viimeksi näimme tällaisen näyn USA:n sotajoukkojen vallatessa Bagdadia.

Saddam Husseinin kuvapatsaat kiskottiin maahan ja hajotettiin kappaleiksi. Uurastukseen osallistui niin sotilaita kuin paikallisia siviilejäkin.) Monumentit kuvastavat usein tiettyä poliittista todellisuutta. Näin ne jäävät oman aikakautensa vangeiksi, eivätkä voi artikuloida aktuaalista merkitystään enää myöhemmin. (Forty 1999, 10.)

Forty katsookin, että arkkitehtuuri on ennen kaikkea unohtamisen taidetta (*art of forgetting*). Arkkitehtonisten rakennelmien kannatteleva muisti on mielenkiintoista ainoastaan silloin, kun sitä tarkastellaan suhteessa unohtuksen voimiin. Monumentit voivat menestyä taistelussa unohtusta vastaan, jos ne pystyvät häiritsemään ajan kulkua. Monumentin on eksytettävä katselijansa ja saatava hänet etsimään poissa olevaa, jotakin tyhjyyteen piiloutunutta. Huomion on kiinnityttävä siihen, mikä pysyy tunnistamattomana. Toisin sanoen monumentin tärkein tehtävä on unohtettujen kuvaaminen. (Forty 1999, 16.)

### 8.3 Anteeksianto ja lupaus

Muistin etiikassa unohtus näyttelee niin ikään suurta osaa, koska sovinto vaatii vihantunteiden häivyttämistä. Margalit käsittelee anteeksiannon tematiikkaa kahden esimerkin kautta. Molemmissa niistä unohtamisella on merkittävä rooli. Ensimmäinen esimerkki koskee anteeksiantoa syntien poispyyhkimisenä (*blotting out the sin*). Tällöin anteeksianto tarkoittaa pahan teon täydellistä unohtamista sekä väärintekijän ja anteeksiantajan alkuperäisen suhteen palauttamista. Vanhemman rakkaus lasta kohtaan ylittää usein yksittäiset pahat teot. Lapsen muistaminen ja hänestä välittäminen johtavat armeliaisuuteen ja pahan teon poispyyhkiytymiseen. Unohtamisen kautta lapsi palautetaan pyyteettömän rakkauden piiriin eikä lasta enää muisteta pahantekijänä. (Margalit 2003, 188–189.)

Toinen esimerkki koskee anteeksiantoa syntien peittämisenä (*covering up the sin*). Tällä tarkoitetaan tekoa, jossa anteeksiantaja sivuuttaa vääryyden, muttei unohda sitä. Anteeksianto on mahdollinen, koska loukatuksi tullut yksinkertaisesti kieltäytyy huomioimasta häneen kohdistunutta vääryyttä. Ongelma on siinä, että pahan teon seuraamukset jäävät joka tapauksessa sovittamatta. Väärintekijä välttyy kostolta, mutta ei varsinaisesti armeliaisuuden vuoksi, vaan siksi että hyökkäyksen kohde mieluummin yliviivaa teon kuin ryhtyy vastatoimiin. Edellisessä esimerkissä vihastusta aiheuttanut muisto deletoitettiin, nyt se peitellään pois näkyvistä. Ajan kuluessa unohtus ehkä korjaa



sadon, mutta huomaamattomuus ei vielä muodosta anteeksiantoa. (Margalit 2003, 191, 197.)

Margalitin mukaan oikea anteeksianto tarkoittaa vapaan harkinnan pohjalta tehtyä käytännön päätöstä. Sen seurauksena vihan ja koston tunteet tietoisesti vaiennetaan vähittäisen asennemuutoksen kautta. Kyse on pitkäkestoisesta prosessista, joka harvoin luonnistuu pelkällä olankohautuksella. Ajatusta voi selventää esimerkin keinoin. Voin lopettaa tupakoinnin yhdellä päätöksellä, joka ei vie aikaa kuin muutaman sekunnin. Saatan silti lipsahtaa tupakoimaan myöhemmin, koska tupakanhimo häviää vain asteittain. Päätöksen noudattaminen vaatii näin sitoutumista: toisinaan sitä on helppo noudattaa, toisinaan taas ei. En välttämättä pysy päätöksessäni, vaikka selvästi muistan tehneeni sen. Menneisyys saattaa nousta pintaan varoittamatta ja reaktiot olla hyvin spontaaneja. Siksi anteeksianto vaatii työtä osakseen. Kyse on yksittäisistä päätöksistä, joilla on merkitystä koko identiteetille. (Margalit 2003, 201–205.)

Margalit ei tämän vuoksi pidä kumpaakaan esimerkkiä täysin toimivana onnistuneen anteeksiannon (*successful forgiveness*) selittämisessä. Niiden rinnalle hän tarjoaa toisen tason anteeksiantoa (*second-order forgiveness*), joka edellyttää vapaaehtoista päätöstä, ettei anteeksiantaja käytä rikkomusta perusteena toimia rikkojaa vastaan, ja vahvaa halua olla toimimatta rikkomuksen aiheuttaman mielipahan perusteella. Toisin sanoen välitön katkeruus ja kostonhalu (1. taso) voivat olla hyvinkin todellisia, mutta ne alistetaan (2. tason) halulle olla toimimatta kyseisten tunteiden pohjalta. Tällöin anteeksianto ei edellytä unohtamista, joskin se vaatii psyykkistä työtä ja itsehillintää. Pyrkimys sovintoon kantaa eettisestä halusta toimia moraalitunteiden mukaan mielummin kuin kaunan johdattelemana. Vaikka vaadimme itseltämme anteeksiantoa, meidän ei tarvitse etsiä unohdusta. Tässä mielessä toisen tason anteeksianto on lähempänä syntien *peittämistä* kuin *poispyyhkimistä*. Vaikka vääräys säilyy mielessä, sen ei anneta johtaa vihaan väärintekijää kohtaan. (Margalit 2003, 202, 206–208.)

Charles Griswold tarkentaa anteeksiannon käsitettä. Hänen mukaansa anteeksiannossa on kyse nimenomaan koston, ei niinkään vihan taakse jättämisestä. Nämä menevät helposti sekaisin, koska kosto saa voimansa vihan tunteesta. Tulee huomata, että saatamme olla

vihaisia tuntematta silti kaunaa tai kostonhimoa.<sup>28</sup> Voin olla hyvin epätoivoinen ja vihainen sairastuessani syöpään tai jos tsunami pyyhkii kotikaupunkini maan tasalle. Kyse on joka tapauksessa luonnollisesta pahasta (*natural evil*). Niin ikään on hankala tuntea kostonhimoa yksittäistä ihmistä kohtaan, jos kansainvälisessä taloudessa vallitsee laskusuhdanne. Tällaisesta vihasta luopuminen ei vielä täytä anteeksiannon kriteerejä. (Toisaalta joku saattaa vihastua politiikolle, jos uskoo hädän aiheutuneen tämän tökeröistä päätöksistä.) Anteeksianto on näin ollen eettinen vastaus sekä pahaan tekoon että pahantekijälle. (Griswold 2207, 39.)

Miksi anteeksianto koetaan niin tärkeäksi asiaksi? Hannah Arendtin mukaan ilman anteeksiantoa ja vapautusta tekojemme seurauksista elämämme olisi kovin onnetonta. Toimintakykymme saattaisi rajoittua yhteen ainoaan tekoon, josta emme koskaan toipuisi. Peruuttamattomuudessaan se salpasi kaiken tulevaisuuteen suunnatun toiminnan. Anteeksiannon avulla voimme vapautua teoista, joita kadumme, mutta joita emme saata unohtaa. Samalla se on toisen ihmisen lupaus sitoutua tekemäänsä päätökseen ja anteeksiantoon. Lupausten kautta ihmissuhteet saavat jatkuvuutta, kestävyyttä ja varmuutta tulevaisuudessa. (Arendt 2002, 240.)

Anteeksiantamisen ja lupaamisen moraalissäännöstö johdetaan elävästä elämästä ja kokemuksista, joita on mahdoton kokea yksin. Niiden eettinen perusta lepää toisten olemassaolossa, inhimillisessä vuorovaikutuksessa, ja ne ovat osa vallitsevaa historiallista todellisuutta. Anteeksianto on välttämättä luonteeltaan sosiaalista, ja pahan teon sovitus on riippuvainen muista kuin tekijästä itsestään. Yksin tapahtuvalla anteeksiannolla tai lupauksella ei ole toisten ihmisten mukanaan tuomaa todellisuutta.<sup>29</sup> Anteeksiipyntö ja anteeksianto ovat kommunikatiivisia tapahtumia, ja ne edellyttävät molempien osapuolien läsnäoloa. Arendt ei kiellä juridisten rangaistusten roolia pahan oikeutettuna rajoittimena. Pikemminkin anteeksianto tulee ymmärtää vapautena kostosta, joka sulkisi sekä tekijän että kärsijän mahdollisesti loputtomaan vihan kierteeseen. Rikkominen toisia vastaan on valitettavan jokapäiväistä, ja usein se on tietämättömyyden tai ajattelemattomuuden seurausta. (Arendt 2002, 241, 243–244.)

---

<sup>28</sup> Viha ja suuttumus ovat kai koston välttämätön ehto. Ei tunnu järkevältä olettaa, että ryhtyisin kostotoimiin, jollen ole kostettavalle hivenenkään tulistunut.

<sup>29</sup> Uskonnollisissa kontekstissa Jumalalle suunnattu yksityinen anteeksiipyntö tai lupaus saa hieman erilaisen merkityksen.

Kosto on anteeksiannon vastakohta, ja rangaistus sen vaihtoehto. Kosto sulkee osapuolet vääryyksien armottomaan kierteeseen, eikä sitä voi pitää inhimillisenä vaihtoehtona. Menneisyyden julmuuksien sovittamiseen jää näin ollen kaksi keinoa. Anteeksiannolle ja rangaistukselle on yhteistä pyrkimys lopettaa jokin, joka muutoin saattaisi jatkaa loputtomiin. Arendtin mukaan ihmiset eivät kuitenkaan kykene rankaisemaan anteeksiantamattomasta teosta eivätkä antamaan anteeksi sellaista, mistä eivät kykene rankaisemaan. Mikäli ihminen tekee tieteen tahtoen paha, hänen julmuudellaan ei ole rajoja. Äärimmäisen paha teko riistää itsessään mahdollisuuden sovintoon, koska teko on inhimillisen reaktion tuolla puolen.<sup>30</sup> (Arendt 2002, 244–245.)

Arendtin esittämä ongelma on todellinen, mutta mielestäni pyrkimys ymmärrykseen on silti unohdusta parempi tapa irrottautua vaikean menneisyyden otteesta. Yksilön anteeksianto voi odottaa siihen asti, kunnes kuolema hänet vaientaa. On olemassa henkilökohtainen kostoretki ja toisaalta juridinen rangaistus. Edellisessä on kyse ennemminkin moraalista (tai moraalittomuudesta) ja jälkimmäisessä oikeuden jakamisesta. Voin antaa pahan teon anteeksi, mutta vaatia silti juridisen rangaistuksen toimeenpanoa. Poliittinen anteeksianto, esimerkiksi osana rauhanprosessia, ei ole yhteen elämänsäkaareen sidottu. Onkin tarpeellista erottaa yksilöllinen anteeksianto sen julkisesta vastineesta, poliittisesta anteeksiannosta. Anteeksiantaminen on tietysti helpompaa silloin, kun sitä tullaan ensin pyytämään. Tämä voi olla jopa sen looginen ehto. Tällöin pahantekijä tunnustaa tekonsa, pyrkii kantamaan siitä vastuun sekä ottaa ensiaskeleen kohti sovintoa. Käsittelen seuraavaksi poliittista anteeksipyynnöä.

## 8.4 Poliittinen anteeksipyynnö

Edellä käsitelimme anteeksiantoa prosessina, jossa molemmat osapuolet, sekä loukattu että loukkauksen tekijä, ovat läsnä. Jos uskomme, että anteeksianto vaatii kostosta luopumista, on sovinto loukatun ja ainoastaan hänen vallassaan. Kukaan muu ei voi antaa anteeksi hänen puolestaan eikä hänen tahtomattaan. Sama pätee myös toisin päin. Ei vaikuta järkevältä olettaa, että joku muu kuin itse pahantekijä voisi pyytää ja saada anteeksi pahan tekonsa. Anteeksipyynnöllä täytyy olla sekä subjekti (se kuka vetoaa) että objekti (se kehen vedotaan).

<sup>30</sup> Ks. kritiikki Derrida, Jacques (1999): ”The Century and the Pardon.” *Le Monde des Débats*, joulukuu 1999. Kääntänyt Macon, Greg. Saatavilla [www-muodossa: http://fiction.sytes.net/pardonEng.htm](http://fiction.sytes.net/pardonEng.htm) [viitattu 24.6.2008].

Silti politiikassa esiintyy toisinaan vaateita, joissa haetaan historiallisen tapahtuman julkista tunnustamista ja poliittista anteeksipyyntöä. Toisinaan anteeksipyyntöä vaaditaan kuolleiden ihmisten nimissä, heidän kohtaloihinsa vedoten. Tämä saattaa vaikuttaa paradoksaaliselta, vaikka vaateiden esittäjä olisi esimerkiksi uhrien jälkeläinen. Yhtäältä kyse on poliittisesta retoriikasta ja valta-asetelmien rakentelusta. Toisaalta poliitikolla voi olla moraalinen oikeus tai jopa velvollisuus vedota kärsimyksen aiheuttajaan.

Griswold yhdistää kolmannen osapuolen anteeksiannon (*third-party forgiveness*) identifikaation prosessiin. Hänen mukaansa tämä ei täytä ideaalisen anteeksiannon kriteerejä, mutta koska maailma ja ihmiset ovat epätäydellisiä, on filosofiankin tultava hieman vastaan. Vaillinainen anteeksianto (*imperfect forgiveness*) on mahdollinen, jos anteeksiantaja on sellaisessa asemassa, että hän voi uskottavasti edustaa uhria. Kolmannen osapuolen tulee olla sidoksissa uhriin aidon välittämisen kautta (muisto uhrista on tällöin vahvasti läsnä). Lisäksi hänen tulee tiedostaa uhriin kohdistettu loukkaus ja pahantekijän katumus. Toisin sanoen uhriin identifioituva sympaattinen ja hyvin informoitu kolmas osapuoli voi toimia sovinnon teon yhtenä osapuolena. Ajatusta voi käyttää hyväksi esimerkiksi poliittisessa rauhanprosessissa. Anteeksianto on kuitenkin ymmärrettävästi puutteellinen ja loukatun näkökulmasta epätäydellinen. (Griswold 2007, 119.)

Voimmeko antaa anteeksi kuolleille? Entä sellaisille, jotka kieltäytyvät katumasta tekojaan? Moraalin kannalta meidän pitäisi tähän pystyä. Tulimmehan siihen tulokseen, että anteeksianto on paras keino välttää koston kierteeltä. Intuitiivisesti ajateltuna tilanne on vähintäänkin hämmentävä. Kuinka edes voisimme kostaa, kun loukkauksen tekijä on poistunut keskuudestamme? Mitä hyötyä on anteeksiannosta, mikäli loukkaaja ei katso toimineensa väärin? Jos kuitenkin suhteutamme kysymyksen elävään elämään, esimerkiksi Israelin ja Palestiinan tilanteeseen, ymmärrämme väkivallan loukun voiman. Kollektiivinen identiteetti, jatkuva epäoikeudenmukaisuus ja väkivaltaiset kuolemat voivat siivittää vihan yli sukupolvien. Tällöin saattaa syntyä asetelma, jolloin kokemuksen oikeudesta saa vain epäoikeudenmukaisin keinoin. Kostosta pidättäytymisellä on tämän takia tärkeä moraalinen merkitys. Eri asia on se, katsotaanko kostosta pidättäytyminen anteeksiannoksi. Niin ikään sovinto ja pahan teon *sovitus* on erotettava toisistaan, jälkimmäisen ollessa vahvemmin uskonnollista luonteeltaan.

Laajamittaista väkivaltaisuutta esiintyy harvoin poliittisessa tyhjiössä. Päinvastoin, se on usein poliittisesti motivoitunutta. Tällöin vääryyksien tunnistaminen ja julkinen tunnustaminen poliittisen kokonaisuuden toimesta täyttää poliittisen anteeksipyynnön merkit. Sovinnon hakija on tavallisesti yksittäinen henkilö, mutta hän ei puhu omasta puolestaan vaan toimii jonkin instituution tai organisaation puhemiehenä. Hänen esittämänsä anteeksipyyntö on yhteinen julkilausuma, eikä sitä voi samaistaa kahdenkeskiseen anteeksipyyntöön. Puheteossa hyödynnetään kuitenkin samoja käsitteitä, joten yhteneväisyyksiäkin löytyy. (Griswold 2007, 135–138.)

Poliittisessa kontekstissa tapahtuvaan anteeksipyyntöön, kuten sen hyväksymiseen tai hylkäämiseen, sekaantuu useita ihmisiä. Siksi on luonnollista, että mielipide-eroja ja ristiriitaisia intressejä esiintyy puolin ja toisin. On varmasti hyvin harvinaista, että yksi ja sama tunne (suru, kauna, katumus tms.) valtaa kaikki riitapuolet. Näin ollen anteeksipyynnön hyväksyminen jää parhaimmassakin tapauksessa epätäydelliseksi. Samaa ongelmaa ei esiinny kahdenkeskisessä sovinnon teossa. Niin ikään on tavallista, että poliittinen anteeksipyyntö on niukkasanainen julkilausuma, kun taas yksilötasolla se voi avautua retorisesti voimakkaaksi kertomukseksi, jota molemmat osapuolet aktiivisesti täydentävät. (Griswold 2007, 139.)

Esimerkiksi sodan jälkipuinnissa saattaa voittanut osapuoli painostaa hävinneet julkiseen anteeksipyyntöön. Lisäksi anteeksipyyntö voi velvoittaa hävinneet maksamaan taloudellisia korvauksia vääristä teoistaan. Vallan ja rahan mukanaan tuomat ongelmat eivät ole tavanomaisia yksityisessä anteeksipyynnössä. Poliittisessa sfäärissä tehdyllä anteeksipyynnöllä voi olla yllättäviä ja tahattomia seuraamuksia. Poliittinen puheteko saattaa johtaa vastatekoihin, ja tämä taas uusiin toimiin. Näin menneisyys politisoituu, ja siitä tulee toistuvan politikoinnin kohde. Tämä saattaa johtaa hämmentävään tilanteeseen, jossa anteeksipyöntä ei olekaan enää henkilöitä, jotka kärsimyksen aiheuttivat. Yhtäläillä anteeksipyynnön hyväksyjät tai hylkääjät voivat olla muita kuin kärsimyksen tosiasiaa kokeneita. Voidaankin todeta, että poliittinen anteeksipyyntö ja siihen saatava vastaus tapahtuvat lähinnä symbolisella tasolla. Se ei täysin palaudu kahdenkeskisen tai vaillinaisen anteeksiannon piiriin, mutta jakaa piirteitä näiden kanssa. (Griswold 2007, 139–140.)

Vaikuttaa siis siltä, että poliittisella tasolla esitetty anteeksipyyntö on jotakin muuta kuin anomus anteeksiantoon. Enemmänkin kyse on diplomatiasta, menneisyyden tunnustamisesta ja poliittisen rauhan etsinnästä. Kyse on toki menneestä, mutta ennen kaikkea nykyisyydestä ja tulevaisuuteen suuntautumisesta. Yhtäläillä on oltava varovainen puhuttaessa poliittisesta anteeksiannosta. On filosofisesti ongelmallista ajatella, että poliitikko voi antaa julkisesti anteeksi teon, joka on tuottanut kärsimystä jollekin toiselle kuin hänelle itselleen. Hänellä ei välttämättä ole mitään persoonallisia tuntemuksia asiaa kohtaan, ja tähtäimessä voivat olla muutkin kuin moraaliset päämäärät.

Kolmannen osapuolen anteeksianto toimii jollakin tavalla yksilötasolla, mutta on hankalampi sovittaa poliittiseen kontekstiin. Joka tapauksessa on todettava, että poliittisen anteeksipyyntöä avulla on mahdollista keskustella menneisyydestä moraalisesti relevantilla tavalla. Ehkä vaikeasta menneisyydestä puhuminen on helpompaa, kun keskustelun avaus tehdään ensin julkisesti ja ulkokohtaisesti. Tällaiset puheteot ovat osa kollektiivista muistia ja siihen kietoutuvaa identiteettiä. Lisäksi poliittisen anteeksipyyntöä hyväksyminen, tai edes sen huomioiminen (muutoin kuin negatiivisesti), on tärkeä askel rauhanprosessissa, vaikkei tämä vielä tarkoittaisikaan tapahtumien anteeksiantoa. Menneisyyden ollessa erityisen raskas poliittisen retoriikan keinoin riitapuolten on usein helpompi lähestyä toisiaan.

## **8.5 Menneisyys, muisti ja sovinnon politiikka**

Poliittisuuden ehtona on pidettävä, että johonkin asiaan X on olemassa erilaisia näkökulmia. Näitä näkökulmia on järkevä tarkastella subjektiivisina. Yksilöllisinä mielenilmauksina niiden ei tarvitse olettaa olevan absoluuttinen totuus, eikä näkökulman totuudellisuudelta kielletä sen arvosidonaisuutta. Se, mikä menneisyydessä on ajankohtaista juuri nyt, ei ole niinkään filosofinen ongelma vaan riippuu yhteiskunnallisesta tilanteesta. Tästä näkökulmasta voidaankin asettaa kriittisiä kysymyksiä, kuten kenelle ja missä määrin X on poliittinen, miksi se on poliittinen juuri nyt, mikä siinä on erityisen kiistanalaista ja mitkä ovat debatin vaikutukset yhteiskuntaan laajemmin.

Menneisyyden harmeja sovittaessa on tiedettävä loukkauksen laatu ja keneen loukkaus on sattunut. Lisäksi loukkaajan on artikuloitava poliittinen osallisuutensa sekä siihen

kytkeytyvä eettinen vastuu tapahtuneesta. Totuuden selvittäminen ja historian faktojen julkinen tunnustaminen ovat tärkeä osa poliittista anteeksipyyntöä. Totuus on paitsi kerrottava, niin se on myös kuultava. Osapuolten täytyy kyetä kommunikaatioon ja inhimilliseen vuorovaikutukseen, olkoon kyse kahdenvälisestä tai poliittisesta rauhanteosta. Griswold (2007, 195) uskoo, että sovinnon voi saavuttaa vain totuuteen ja muistiin tukeutuen. Heti perään hän lisää, että anteeksipyyntö ja -anto eivät ole sovinnon välttämättömiä ehtoja, joskin toivottuja.

Tämä on mielestäni tärkeä huomio, ja sitä voidaan koetella myös tämän työn viitekehyksessä. Otetaan tarkastelun kohteeksi Suomen sisällissota. Sovinto on siis (filosofisesti nähtynä) mahdollinen ilman, että kumpikaan osapuoli identifioituu pelkästään loukkaajaksi tai loukatuksi. Punaisten ei ole välttämätöntä pyytää julkisesti anteeksi valkoisilta, eikä päinvastoin. Historiallisille olosuhteille voidaan antaa merkittävä rooli samoin kuin riitapuolten uskolle omaan totuuteensa. Tehtyjä tekoja ei tarvitse hyväksyä, mutta niihin johtaneet syyt voidaan pyrkiä puolin ja toisin ymmärtämään. Sovinnolla on tiettyjä ehtoja, eivätkä unohtus tai tekosyyt näytä niihin kuuluvan. Sen sijaan riitapuolten on annettava syyttelyn sijaan emotionaalisesti tilaa, jotta historialliset faktat voidaan selvittää mahdollisimman tarkasti. Näin Griswoldin mainitsemat muisti ja totuus sovinnon ehtoina täyttyvät. Vastapuolen kärsimyksen tunnustaminen oman ikävän ohella on puolestaan keino lähentyä moraalisisella tasolla.

Menneisyys ei ole yhden totuuden asia vaan kompleksinen kokonaisuus. Ajan kuluessa vaikeaa asiaa on usein helpompi käsitellä, erityisesti jos kaivutyöhön käyvät uudet tahot. Halu muistaa, historiallisten faktojen etsintä ja kyky vuoropuheluun ovat eettisen muistiyhteisön kulmakiviä. On valitettavaa, että kriittisen kysymyksen esittäminen muuttuu usein haasteeksi, joka kohdistetaan nimenomaisesti tiettyyn henkilöön tai ryhmään. Kohteliaisuuden ja hienotunteisuuden tarve onkin suuri, jotta vältämme riidanhakuiset kilpailutilanteet menneisyyden määrittelyssä. Kyse ei ole armolahjojen jakamisesta tai moraalisisesta ylemmyydestä, vaan inhimillisestä tarpeesta elää yhdessä ja ymmärtää tämän yhdessäelön historiaa. Ehkä asian voi tiivistää sanomalla, että menneisyyden on annettava nykyisyydelle anteeksi sen uteliaisuus, nykyisyyden puolestaan on annettava anteeksi menneisyydelle sen äänettämyys.

## 9 PÄÄTÄNTÖ

Kokoan työni lopuksi joitakin siinä esitettyjä ajatuksia. Ensinnäkin muisti on sosiaalista, koska muistin olemassaolo on oleellisessa suhteessa yhteisesti jaettuun kieleen, symboleihin, tapahtumiin ja yhteiskunnalliseen kontekstiin, jossa muistelu tapahtuu. Kollektiivisen muistin ensisijainen tarve on aikaansaada käyttökelpoinen menneisyys, mikä puolestaan mahdollistaa ryhmäidentiteetin ja yhteisöllisyyden muodostumisen, mikä edelleen edesauttaa sopeutumista sosiaaliin muutoksiin. Menneisyyden tapahtumien muistelu perustuu suurelta osin nykyhetken identiteetteihin ja asiayhteyksiin, kuten vallitsevaan poliittiseen tilanteeseen. Lisäksi on huomattava, että muisti on mekanismi, jonka kautta ideologia ja propaganda materialisoituvat poliittiseen järjestykseen.

Toisekseen historian tragedioihin palaaminen on hyödyllistä, mutta vain jos kykenemme lähestymään niitä kaikissa monimuotoisuuksissaan ja ristiriitaisuuksissaan. Historian kohtaaminen valmiiksi muotoiltuna ja opetukset auki kirjoitettuna ei tule johtamaan uusiin oivalluksiin. Tämän vuoksi historiallista muistia on varottava pyhittämästä. Kollektiivinen muisti voi parhaimmillaan toimia historiallisen tiedon lähteenä, mutta moraalinen tyrmistys tai historian mystifiointi eivät lisää menneisyyden ymmärtämistä. Valintojen, joita teemme muistamisesta ja muistuttamisesta, täytyykin olla ajateltuja ja vastuullisia.

Kolmanneksi suhtaudun hyvin epäilevästi mahdollisuuteen, että historian tapahtumista on löydettävissä universaaleja ja ikuisia moraalilakeja. Silti on selvää, että menneisyyden tragedioihin johtaneiden syiden ymmärtäminen ja muistaminen on tärkeää, jotta niiden toistamiselta voidaan välttyä. Muistin avulla on mahdollista tunnistaa vaarat, jotka kohdistuvat oman aikamme yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen ja hyvinvointiin. Lopuksi voidaan nostaa esiin se ajatus, että murheiden työstäminen ruokkii osin suuttumusta pahantekijöitä kohtaan, joka taas estää surun ja vihan taakse jättämisen. Vaikka unohtaminen vaikuttaa uudelta alulta, on tärkeämpää muistaa ja etsiä sopua harmien lomasta. Näin menneisyyden tapahtumat säilyttävät inhimillisen merkityksensä.



## LÄHTEET

Adorno, Theodor (1998): ”The Meaning of Working Through the Past.” Sivut 89–104 teoksessa Adorno, Theodor: *Critical models: interventions and catchwords*. Kääntänyt Pickford, Henry. Columbia University Press, New York.

Alexander, Jeffrey (2004): ”Toward a Theory of Cultural Trauma.” Sivut 1–30 teoksessa Alexander, Jeffrey ym. (toim.): *Cultural Trauma and Collective Identity*. University of California Press, Berkeley.

Ankersmit, Frank (2001): ”Remembering the Holocaust: Mourning and Melancholia.” Sivut 176–193 teoksessa Ankersmit, Frank: *Historical Representation*. Stanford University Press, California.

Arendt, Hannah (2002): *Vita Activa – ihmisenä olemisen ehdot*. Suom. Oittinen, Riitta ym. Vastapaino, Tampere.

Audi, Robert (2003): *Epistemology. A contemporary introduction to the theory of knowledge*. Routledge, New York.

Boyarin, Jonathan (1994): ”Space, Time, and the Politics of Memory.” Sivut 1–37 teoksessa Boyarin, Jonathan (toim.): *Remapping Memory: The politics of TimeSpace*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Bruchfeld, Stéphane ja Levine, Paul (1998): *Kertokaa siitä lapsillenne... Kirja juutalaisten joukkotuhosta Euroopassa 1933–1945*. Hallituksen kanslia, Tukholma. Saatavilla www-muodossa: <http://www.levandehistoria.se/documents/boken/finska.pdf> [viitattu 14.1.2008].

Cattell, Maria ja Climo, Jacob (2002): ”Introduction: Meaning in Social Memory and History: Anthropological Perspectives.” Sivut 1–36 teoksessa Climo, Jacob ja Cattell, Maria (toim.): *Social Memory and History*. AltaMira Press, Walnut Creek.

Comte-Sponville, André (2001): *Pieni kirja suurista hyveistä*. Suom. Hämeen-Anttila, Virpi. Basam Books, Helsinki.

Dudai, Yadin (2002): *Memory from A to Z. Keywords, Concepts and Beyond*. Oxford University Press, Oxford.

Edkins, Jenny (2003): *Trauma and the Memory of Politics*. University Press, Cambridge.

Finkelstein, Norman (2000): *The Holocaust Industry*. Verso, London.

Forster, Greg (2003): "Against Melancholia: Contemporary Mourning Theory, Fitzgerald's *The Great Gatsby*, and the Politics of Unfinished Grief." *d i f f e r e n c e s : A Journal of Feminist Cultural Studies*.

Forty, Adrian (1999): "Introduction." Sivut 1–19 teoksessa Forty, Adrian ja Küchler, Susanne (toim.): *The Art of Forgetting*. Berg, Oxford.

Foucault, Michel (1998): *Foucault / Nietzsche*. Suom. Lehtonen, Turo-Kimmo ja Vähämäki, Jussi. Tutkijaliitto, Helsinki.

Freud, Sigmund (1914): "Remembering, Repeating and Working-Through (Further Recommendations on the Technique of Psycho-Analysis II)." Sivut 145–156 teoksessa *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XII (1911–1913): The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works*.

Freud, Sigmund (2001): *Unien tulkinta*. Suom. Puranen, Erkki. Gummerus Kustannus Oy, Viborg.

Freud, Sigmund (2005): *Murhe ja melankolia sekä muita kirjoituksia*. Suom. Lång, Markus. Vastapaino, Tampere.

Glover, Jonathan (2006): *Ihmisyys: 1900-luvun moraalihistoria*. (3. painos.) Suom. Stenman, Petri. Like, Helsinki.

Griswold, Charles (2007): *Forgiveness. A Philosophical Exploration*. Cambridge University Press, New York.

Heimo, Anna ja Peltonen, Ulla-Maija (2003): ”Memories and histories, public and private: after the Finnish Civil War.” Sivut 42–56 teoksessa Hodgkin, Katharine ja Radstone, Susannah (toim.): *Contested Pasts: the politics of memory*. Routledge, London.

Hintsala, Merja (1996): ”Psykoanalyysi ja muisti(t).” Sivut 35–52 teoksessa Määttänen, Kirsi ja Nevanlinna, Tuomas (toim.): *Muistikirja – jälkien jäljillä*. Tutkijaliiton julkaisusarja 80, Helsinki.

Jay, Martin (2005): ”History and Experience.” Sivut 216–260 teoksessa Jay, Martin: *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*. University of California Press, Berkeley.

Kafka, Franz (2001): ”Hiilisangolla ratsastaja.” Sivut 160–162 teoksessa Kafka, Franz: *Kootut kertomukset*. Toim. Lappalainen, Hannu-Pekka. Suom. Peromies, Aarno ym. Otava, Helsinki.

Kusch, Martin (1993): *Tiedon kentät ja kerrostumat: Michel Foucault'n tieteen tutkimuksen lähtökohdat*. Suom. Hakosalo, Heini. Pohjoinen, Oulu.

LaCapra, Dominick (2004): *History in Transit: Experience, Identity, Critical Theory*. Cornell University Press, New York.

Levi, Primo (1986): *The Drowned and the Saved*. Sphere Books, London.

Margalit, Avishai (2002): *The Ethics of Memory*. (2. painos.) Harvard University Press, London.

Misztal, Barbara (2003): *Theories of Social Remembering*. Open University Press, Philadelphia.

Moisio, Olli-Pekka (2004): ”Sääli sosiaalisena siteenä – uudesta solidaarisuudesta.” Sivut 67–95 teoksessa Helne, Tuula, Hänninen, Sakari ja Karjalainen, Jouko (toim.): *Seis yhteiskunta – tahdon sisään!* Minerva Kustannus Oy, Jyväskylä.

Nietzsche, Friedrich (1999): *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle*. Suom. Halmesvirta, Anssi. JULPU, Jyväskylä.

Novick, Peter (2001): *The Holocaust and Collective Memory*. Bloomsbury, London.

Palonen, Kari (1993): ”Introduction: from policy and polity to politicking and politicization.” Sivut 6–16 teoksessa Palonen, Kari ja Parvikko, Tuija (toim.): *Reading the Political*. Valtiotieteellinen yhdistys, Helsinki.

Palonen, Kari ja Summa, Hilikka (1998): ”Johdanto: Retorinen käänne?” Sivut 7–19 teoksessa Palonen, Kari ja Summa, Hilikka (toim.): *Pelkkää retoriikkaa*. (2. painos.) Vastapaino, Tampere.

Parvikko, Tuija (2002): ”Aikalaisen arvostelukyky ja muistin politiikka.” Artikkelit *Kosmopolis* -lehdessä 3/2002, sivut 93–111.

Parvikko, Tuija (2004): ”Hannah Arendt Jerusalemissa – Adolf Eichmann ja arvostelukyvyn ylpeys.” Sivut 61–86 teoksessa Hänninen, Sakari ja Palonen, Kari (toim.): *Lue poliittisesti – Profiileja politiikan tutkimukseen*. SoPhi, Jyväskylä.

Parvikko, Tuija (2006a): ”How to Remember the Holocaust?” Sivut 131–152 teoksessa Moisio, Olli-Pekka ja Suoranta, Juha (toim.): *Education and the Spirit of Time – Historical, Global and Critical Reflections*. Sense Publishers, Rotterdam.

Parvikko, Tuija (2006b): ”Hyvän ja pahan tälle puolen: Primo Levi totuudenkertojana.” Artikkelit *Politiikka* -lehdessä 1/2006.

Peltonen, Ulla-Maija (1996): *Punakapinan muistot. Tutkimus työväen muistelukerronnan muotoutumisesta vuoden 1918 jälkeen*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Peltonen, Ulla-Maija (2003): *Muistin paikat – vuoden 1918 sisällissodan muistamisesta ja unohtamisesta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Ricoeur, Paul (2004): *Memory, History, Forgetting*. Kääntänyt Blamey, Kathleen ja Pellauer, David. The University of Chicago Press, Chicago.

Rowlands, Michael (1999): "Remembering to Forget: Sublimation as Sacrifice in War Memorials." Sivut 129–145 teoksessa Forty, Adrian ja Kuchler, Susanne (toim.): *The Art of Forgetting*. Berg, Oxford.

Räikkä, Jyrki (2007): "Tutkijalle Pohjantähti on punainen." *Helsingin sanomat*, 17.10.2007.

Smelser, Neil (2004): "Psychological Trauma and Cultural Trauma." Sivut 31–59 teoksessa Alexander, Jeffrey ym. (toim.): *Cultural Trauma and Collective Identity*. University of California Press, Berkeley.

Smith, Adam (2003): *Moraalituntojen teoria*. Suom. Norri, Matti. Kautelaari, Helsinki.

Sulkunen, Pekka (2006): "Mikä ihmeen talous? Sosiaalisen synty ja hiipuminen Smithin ja Bourdieun yhteiskuntateorioissa." Sivut 131–161 teoksessa Purhonen, Semi ja Roos, J.P. (toim.): *Bourdieu ja minä*. Vastapaino, Tampere.

Tagore (2002): *Villilintuja*. Suom. Seppälä, Pertti. memfis books, Helsinki.

Turunen, Mirja (2005): *Veripellot – sisällissodan surmatyöt Pohjois-Kymenlaaksossa 1918*. Atena Kustannus Oy, Jyväskylä.

van den Braembussche, Antoon (1999): "The Politics of Time: Reflections on Time, Memory and History." Sivut 171–193 teoksessa Ollila, Anne (toim.): *Historical Perspectives on Memory*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.

Vilkko-Riihelä, Anneli (1999): *Psyhyke – psykologian käsikirja*. WSOY, Porvoo.

Wertsch, James (2002): *Voices of Collective Remembering*. Cambridge University Press, Cambridge.