

Rasismi ja filosofia

TOIMITTANUT
JANI SINOKKI



ectos

Rasismi ja filosofia

Rasismi ja filosofia

Toimittanut
Jani Sinokki



e t o s

Vuonna 2004 perustettu Eetos on yhdistys, jonka tarkoituksena on ylläpitää, tukea ja edistää monitieteellistä ja kriittistä humanistisen alan toimintaa ja tutkimusta. Eetos-yhdistyksen toiminnallisena lähtökohtana on asettua tieteen, taiteen ja filosofian solmukohtiin.

Eetoksen e-julkaisut

- Teemu Taira ja Pasi Väliaho (toim.): *Vastarintaa nykyisyydelle: näkökulmia Gilles Deleuzen ajatteluun*. 2015 (nid. 2004, Eetos-julkaisuja 1).
- Teemu Taira: *Notkea uskonto*. 2015 (nid. 2006, Eetos-julkaisuja 2).
- Karve-Kaisa Kontturi: *Feminismien ristiaallokossa. Keskusteluja taiteen ja teorian kytkennöistä*. 2015 (nid. 2006, Eetos-julkaisuja 3).
- Jukka Sihvonen: *Aivokuvia. Elokuva, teoria, Deleuze*. 2015 (nid. 2013, Eetos-julkaisuja 11).
- Ilona Hongisto ja Kaisa Kurikka (toim.): *Toisin sanoin. Taiteentutkimusta representaation jälkeen*. 2016 (nid. 2013, Eetos-julkaisuja 13).
- Teemu Taira: *Väärin uskottu? Ateismin uusi näkyvyys*. 2017 (nid. 2014, Eetos-julkaisuja 14).
- Teemu Taira: *Pehmeitä kumouksia. Uskonto, media, nykyaika*. 2019 (nid. 2015, Eetos-julkaisuja 17).
- Karoliina Lummaa ja Lea Rojola (toim.): *Posthumanismi*. 2020 (nid. 2014, Eetos-julkaisuja 15).
- Lasse Kekki: *Pervo parrasvaloissa. Queer-draamaa Teksasista Kokkolaan*. Toim. Pia Livia Hekanaho ja Jarmo Haapanen. 2023 (nid. 2010, Eetos-julkaisuja 9).
- Tuomas Martikainen ja Marja Tiilikainen (toim.): *Islam, hallinta ja turvallisuus*. 2023 (nid. 2013, Eetos-julkaisuja 12).
- Jukka Sihvonen: *Idiotti ja Samurai. Tuntematon sotilas elokuvana*. 2023 (nid. 2009, Eetos-julkaisuja 7).
- Jani Sinokki (toim.): *Rasismi ja filosofia*. 2023 (nid. 2017, Eetos-julkaisuja 18).

Eetos-julkaisuja 18
<http://www.eetos.org>

© 2017 kirjoittajat

ISBN 978-952-7385-06-7 (PDF)

ISSN 2343-1210 (PDF)

ISBN 978-952-68429-4-3 (nid.)

ISSN 1795-3014 (nid.)



Sisällys

Esipuhe <i>Jani Sinokki</i>	7
1. Johdanto <i>Jani Sinokki</i>	11
2. Rasismi ja moraalinen sokeus <i>Jani Sinokki</i>	37
3. Rasismi ja huono usko <i>Olli Pitkänen</i>	59
4. Kulttuurinen rasismi ja aito puhdas ruoka <i>Helena Siipi</i>	73
5. Rotuoppien juuret <i>Eerik Lagerspetz ja Sari Roman-Lagerspetz</i>	89
6. Rasistinen huumori: humanistinen näkökulma naurun taakse <i>Jarno Hietalahti</i>	113
7. Salaliitto! <i>Juha Räikkä</i>	129
8. Afrikkalainen filosofia ja rasismi <i>Sirkku K. Hellsten</i>	147

9. Rasismi, etiikka ja totuus <i>Sami Pihlström</i>	167
10. Filosofian lukio-opetus ja ääriajat – uhka vai mahdollisuus? <i>Henri Pettersson</i>	179
11. Oliko Nietzsche rasisti? <i>Leila Toiviainen</i>	193
12. Hegel ja nationalismi <i>Ilmari Jauhiainen</i>	203
13. Rasismin käsite suomalaisessa tietokirjallisuudessa 1900-luvulla <i>Terhi Kiiskinen</i>	215
14. Je suis Charlie? Järjen ylivalta ja edistyksellinen liberalismien perinne <i>Joseph Almog</i>	233
15. Rasismi syrjintänä <i>Veikko Launis</i>	257
16. Rasismin määritelmä <i>Jani Sinokki</i>	271
Loppusanat <i>Jani Sinokki</i>	289
Kirjoittajat	295
Hakemisto	299

Tämä kirja on ensimmäinen suomenkielinen rasismia käsittelevä filosofinen teos. Se kokoaa yhteen suomalaisia ajattelijoita pohtimaan rasismien luonnetta ja rasismiin kytkeytyviä ilmiöitä. Kirjassa tarkastellaan rasismia ja siihen liittyviä ilmiöitä filosofisesti ja raotetaan rasismien ”filosofiaa”. Kokoelma ei pyri kattamaan kaikkia rasismiin kytkeytyviä ongelmia, näkemyksiä tai ajattelijoita, vaan sen kirjoitukset aiheineen ovat valikoituneet puhtaasti kirjoittajiensa oman asiantuntemuksen kautta. Selvät puutteet tiettyjen merkittävien näkemysten ja ajattelijoiden tarkastelussa (kuten esimerkiksi rotujen biologian filosofia ja Martin Heideggerin näkemykset), sekä kirjan aiheen huomioon ottaen kirjoittajien omissa kulttuurisissa ja etnisissä taustoissa, selittyvätkin sopivien kirjoittajien puuttumisella ja arkisilla aikatauluongelmissa.

Kirja ei siis ole *Johdatus rasismiin* -tyyppinen oppikirja, vaan tarjoaa korkeatasoisia filosofisia katsauksia rasismiin ja siihen liittyviin kysymyksiin. Teoksen ensisijainen tarkoitus on tarjota lukijalleen ajattelun työkaluja, joiden avulla rasismia, ja rasismista, voi ajatella paremmin. Itsestäänselvyydestä muistuttaminen on tarpeen tässä yhteydessä: ymmärtäminen ja hyväksyminen eivät ole sama asia. Vain rasismia ymmärtämällä voimme kertoa, mikä rasismissa on todella vikana, ja tuomita sen perustellusti – siis tuntien ne perusteet, joiden vuoksi emme rasismia hyväksy. Yhteiskunnallinen keskustelu tätä kirjaa kirjoitettaessa nähdäkseen osoittaa, että näille työkaluille on todellinen tarve.

Vuoden 2015 aikana Suomeen saapuneiden turvapaikanhakijoiden määrä kasvoi rajusti. Myös keskustelu maahanmuutosta lisääntyi ja siihen liittyvät ilmiöt nousivat valtavirtamedian päivittäisiksi uutisaiheiksi. Yhtä nopeasti ja yllättäen kuin turvapaikanhakijoiden määrä kasvoi, kärjistyi myös keskustelu maahanmuutosta ja sen vastustamisesta. Pian

saavutettiin piste, jossa jonkun piti todistella ääneen, että rasismien ja ääriajattelun vastustaminen ei itsessään ole ”toinen ääripää” tai ääriajattelun muoto. Kärjistettynä, jos toinen ääripää olisi valmis etniseen puhdistukseen (edes maastakarkoitusten muodossa), ei tämän näkemyksen vastustaminen olisi kovinkaan äärimmäistä, vaan vain humaania, ja ehkä suorastaan velvollisuutemme.

Sille on kuitenkin syy, miksi näin päivänselvää asiaa on täytyntä todistella jopa eturivin poliitikoille. Rasismien ja ääriajattelun vastustajat, turvapaikanhakijoiden puolustajat ja vapaan maahanmuuton kannattajat toistelevat kannanotoissaan näkemyksiä tasa-arvosta, ihmisarvosta ja -oikeuksista, kansainvälisestä lainsäädännöstä ja velvollisuuksista. Vastapuoli, jota tällä argumentaatiolla yritetään vakuuttaa, perustaa näkemyksensä hyvin erilaisille näkemyksille kansantaloutemme kestokyvystä, maahanmuuttajien kotoutumisen ongelmista ja kulttuurieroista. Nämä puheenvuorot eivät selvästikään kohtaa. Puhe tasa-arvosta kai kuu kuin kuuroille korville, kun näyttää siltä, että valtion varat eivät riitä edes omien hädänalaisten inhimilliseen kohteluun, ja media on tulvillaan turvapaikanhakijoiden aiheuttamia ongelmia ja heistä koituvien kulujen laskelmia. Monista näyttää siltä, että velvollisuudet ”omia” vanhuksia, työttömiä ja syrjäytyneitä kohtaan on unohdettu. Tällöin tasa- tai ihmisarvoon vetoaminen näyttää vain epärealistiselta, ideologiselta maailmansyleilyltä.

Perustava ero vastapuolien suhtautumisessa tasa-arvoon ja muihin keskeisiin arvoihin selittää näkemysten kasvavaa vastakkainasettelua. Kuitenkin nämä keskustelun keskiössä olevat kysymykset näyttävät monien mielestä lähinnä periaatteellisista kysymyksistä kinastelulta, jonka kytkös ”todellisen elämän” ongelmiin on vähintään epäselvä. Kun mielipiteiden mahdollisesti sisältämä rasismi ja vihapuhe asettuvat näitä ”todellisen elämän” ongelmia vasten, rasismia ja vihapuhetta itseään ei käsitetä minkään keskustelun ääripääksi. Ne käsitetään vain laajemman, itsessään täysin perustellun keskustelun kiusallisiksi *lieveilmiöiksi*, jotka tuomitaan lähinnä tuon keskustelun ylilyönteinä.

Kun keitokseen yhdistetään se, että tästä näkökulmasta rasismien vastustajat näyttävät vastustavan vain kiusallista – mutta varsinaisen keskustelun kannalta epäolennaista – *lieveilmiötä*, on rasismille synnytetty tahaton suojamuuri. Rasismien ongelmien osoittaminen näyttäytyy sivuseikkoihin (”*lieveilmiöön*”) keskittyvänä pikkusieluisuutena ja rinnastuu sen vuoksi juuri toiseksi ääripääksi suhteessa rasistisiin ylilyönteihin.

On selvää, että rasismiin on vaikeaa puuttua, ja siitä keskusteleminen käy mahdottomaksi, jos sen merkitys varsinaisille päivänpolttaville kysymyksille käsitetään vain tällaisena sivuseikkana.

Tämän kirjan tarkoitus on myös osin havahduttaa meidät huomaamaan, että rasismi ei ole vain lieveilmiö vaan osa suurempaa ongelmaa. Rasismi ei ole maahanmuutto- tai muun keskustelun satunnainen sivutuote, vaan sen juuret ovat syvällä inhimillisessä toiminnassa, käsityksissä ja arvoissa. Se elää arkipäiväisissä tavoissamme ja ajattelussamme. Se on pikemmin syvään juurtunut, monitahoinen ilmiö, joka tulee näkyväksi vain silloin, kun olosuhteet ovat sille otolliset. Rasismiin liittyvät virheelliset päättelyt ja oletukset eivät ole ainutlaatuisia rasismille, vaan tyypillisiä myös monille muille eriarvoistaville käytännöille. Jos ymmärrämme rasismin luonteen oikein, ehkä tällöin rasismia ei olisi mahdollista pitää pelkkänä lieveilmiönä, ja sen perustavanlaatuisista ongelmallisuutta ei olisi mahdollista täten vähätellä.

Kirjan toimittajana haluan osoittaa kiitokset Juha Räikälle, Heleena Siivelle, Veikko Launikselle ja Hanna-Mari Saloselle arvokkaista keskusteluista ja kommentaareista aiheesta, kirja-hanketta ja sen yksityiskohtia koskien. Erityisesti kiitän kirjan kustannustoimittajaa Susanne Uusitaloa samoista syistä sekä lisäksi merkittävästä avusta toimitustyössä, kielenhuollossa ja vertaistuen muodossa. Ennen kaikkea vaimollani Tiinalla on ollut korvaamaton rooli kirjan ideoimisessa, käsikirjoitusten kommentoinnissa ja aiheen filosofisessa pohdinnassa. Osoitan kiitokseni myös Akseli Rautionmaalle ja Eeva Ferrerille, jotka auttoivat käsikirjoitusten käsittelyssä ja tarkastamisessa, sekä kahdelle anonymille refereelle tarkkanäköisistä ja hyödyllisistä kommentaareista. Kiitän myös Suomen Kulttuurirahastoa (Keskusrahasto / Huhtamäen rahasto) taloudellisesta tuesta päätoimiselle tutkimukselleni, mikä on mahdollistanut sivupolun myös tämän kirjan toimittamisen pariin. Suurin kiitos kuuluu tietysti kaikille kirjoittajille, joita ilman tämä kirja ei selvästikään olisi syntynyt.

Turun Pansiossa, kivenheiton päässä vastaanottokeskuksesta,
7. marraskuuta 2016

Jani Sinokki

Rasismi, vanhemmalta nimeltään rotusyrjintä, on näkemys, jonka mukaan ihmiskunta jakaantuu erilaisiin rodullisiin tai ”rodullistettuihin”, eli rotujenkaltaisiksi oletettuihin, ryhmiin. Nämä ryhmät – rodut, kulttuurit, ehkä myös uskonnot – muodostavat hierarkian, jossa toiset ryhmät sijoittuvat ylemmäs kuin toiset oman luontonsa tai tyypillisten ominaisuuksiensa vuoksi. Yksöiden arvo määräytyy merkittävältä osin sen perusteella, mihin rotuun tai ryhmään he sattuvat kuulumaan. Tämä ajatus ihmisryhmien välisestä arvohierarkiasta toistuu rasismissa sen eri ilmenemismuodoissa, mutta olisi virhe kuvitella, että vain biologiseen rotuhierarkiaan uskominen olisi rasismia. Rasismi ja rasistinen ihmisryhmien arvottaminen, aivan kuten muutkin kulttuuriset ilmiöt, elävät ja kehittyvät kulttuurin mukana ja saavat eri aikoina ja erilaisissa sosiaalisissa ympäristöissä uusia – usein aiempaa monimutkaisempia – ilmene-mismuotoja. Tämä rasismin välttämätön kulttuurievoluutio huomioon ottaen olisi yhtä virheellistä kuvitella, että rasismi on yksinkertainen ilmiö, jonka voi ymmärtää tai tunnistaa aina ja kaikkialla vaivattomasti, pysähtymättä lainkaan pohtimaan sen luonnetta.

Rasismi ainakin näyttää lähtökohtaisesti eriarvoistavalta (tämä ei ole aivan itsestään selvää), mutta kaikki eriarvoistaminen ei tietenkään ole rasismia. Henkilön eriarvoistaminen hänen puoluekirjansa perusteella voi olla kyllä syrjintää, muttei selvästikään olisi rasismia: rasismi liittyy likeisesti rotuun tai siihen vertautuviin ominaisuuksiin – luonnollisiksi ajateltuihin ominaisuuksiin, joihin yksilöllä itsellään ei ole juuri tai lainkaan vaikutusmahdollisuutta. Monet muut erityisen tuomittaviksi katsotut eriarvoistamisen perusteet, kuten sukupuoli tai vammaisuus, muistuttavat tässä likeisesti rasismia.

Kaikki eriarvoistaminen ei ole välttämättä tuomittavaa: eriarvoistaminen on yksilöiden erilaiseen asemaan saattamista suhteessa muihin, ja se voi tapahtua joko perustellusti tai perusteettomasti. Kilpailevan puolueen poliitikon sulkeminen toisen puolueen kokouksien ulkopuolelle näyttää olevan perusteltavissa. Sen sijaan tällainen poissulkeminen näyttäisi välittömästi ongelmalliselta ihonvärille tai alkuperälle perustuvana. Jotta voisimme *perustellusti* (järkiperaisesti, oikeutetusti) tuomita rasismin moraalisesti vääränä näkemyksenä, meidän täytyy kyetä arvioimaan rasistisen eriarvoistamisen taustalla olevia perusteita ja osoittaa niiden perusteiden olevan epäkelvoja. Rasismin perusteiden arvioiminen puolestaan edellyttää sen ymmärtämistä, mitä rasismi itsessään on.

Rasismin filosofisen tarkastelun voidaan nähdä kiertelevän näiden kahden suuren kysymyksen ympärillä: Ensinnä, mitä rasismi on? Toiseksi, miksi rasismi on väärin – tai ehkä, onko rasismi aina väärin? Pääosaosa tämän kirjan kirjoituksista liittyy näennäisesti enemmän ensimmäiseen kysymykseen. Kuitenkin monissa tapauksissa jo rasismin tunnistaminen ja ymmärtäminen itsessään riittää myös sen ongelmallisuuden toteamiseen.

Se, että rasismin tunnistaminen ei ole helppoa, ei tarkoita, että ”rasismi” sanana olisi toivottaman epämääräinen ja että meidän tulisi hyväksyä sen tarkoittavan eri ihmisille eri asioita. ”Rasismi” sanana on yhteistä kielellistä pääomaamme, ja vaikka sitä toisinaan käytettäisiinkin erilaisilla tavoilla, ei tästä seuraa, ettei sille olisi löydettävissä yhtä riittävän yhtenäistä merkitystä, jossa rasismi-sanaa *pitäisi* käyttää. Kommunikaation lainalaisuudet edellyttävät jaettuja merkityksiä, ja kommunikaation edellytyksiä rapauttavien käyttöjen – merkitysten tahallisen tai tahattoman hämärtämisen – vastustamiselle on hyviä perusteita. Rasismin tunnistamisen vaikeus johtuu pikemmin siitä, että se, kuten monet muut merkittävät ilmiöt – rakkaus, oikeudenmukaisuus, talous – on itsessään monimutkainen ilmiö.

Filosofia pyrkii paikallistamaan tarkastelemistaan ilmiöistä niiden kaikkein yleisimpiä piirteitä, ja tuottamaan inhimilliselle ymmärryskyvyllemme soveltuvaa johdonmukaisuutta ja yksinkertaisuutta. Tässä filosofinen ajattelu on ehkä yksi ihmisiä leimallisemmin muista nykyisistä eläimistä erottava piirre: kykenemme jäsentämään maailmaa johdonmukaisiksi kokonaisuuksiksi käsitteellisesti ja näin nousemaan loputtoman monimutkaisuuden ja olioita toisistaan erottavien yksityiskohtien yläpuolelle. Tämän kyvyn käyttäminen on kuitenkin herkkä

taito, joka myös usein johtaa meitä harhaan niin arkiajattelussa kuin filosofiasa. Usein erehdymme pitämään maailmaa yksinkertaisempaan kuin se todellisuudessa on. Myös rasistisen ajattelun ydin näyttää muodostuvan yrityksestä tehdä maailmasta tosiasioita yksinkertaisempi, ja vieläpä tavalla, joka on tuollaisen ajattelijan omaa erityislaatuista korostamaan räätälöity.

Pyrin tässä johdannossa hahmottelemaan joitain keskeisiä rasismiin liittyviä kysymyksiä ja ongelmia, jotka pohjustavat kirjan muita kirjoituksia. Kirjan luvut esitellään lyhyesti johdannon lopussa. Ennen rasismiin liittyvien kysymysten luonnehdintaa on kuitenkin paikallaan sanoa jotain lisää filosofisen tarkastelun luonteesta.

Filosofia

Filosofia, etymologialtaan ehkä turhankin ylevä *viisauden ystävyys*, on tunnetusti vaikeasti määriteltävissä oleva inhimillisen toiminnan laji. On sanottu, että filosofian luonne on itsessään filosofinen ongelma. Tämä viisastelulta vaikuttava toteamus itse asiassa kertoo paljon. Esimerkiksi fysiikan luonne ei ole fysiikan itsensä kysymys, eikä biologian luonne ole biologinen ongelma. Noiden tieteenalojen luonteita koskevat kysymykset ovat nekin filosofisia kysymyksiä. Juuri tämä kertoo meille jotain filosofiasta itsestään: se koskee juuri asioiden ja ilmiöiden perustavampaa *luonnetta*.

Filosofia pyrkii ymmärtämään ja määrittelemään maailman ilmiöitä, inhimillistä toimintaa, ja kaikkea olemassa olevaa itsessään, yleisesti ja valaisten niiden olemista hallitsevia periaatteita. Siinä missä fyysikko tai kemisti voi olla kiinnostunut olioiden täsmällisestä rakenteesta tai niitä hallitsevista luonnonlaeista, filosofia pyrkii sanomaan jotakin huomattavasti yleisempää olioiden ja ilmiöiden luonteesta sekä niiden suhteesta muuhun todellisuuteen. Perinteiset filosofiset kysymykset mielen ja ruumiin suhteesta, tahdonvapaudesta tai hyvästä elämästä, kuten myös kysymykset tieteellisen tiedon ja selittämisen luonteesta, sanojen viittauksesta tai moraalisesti oikean toiminnan perusteista ovat esimerkkejä, jotka valaisevat filosofiaan liittyvää yleisyyttä ja periaatteellisuutta. Filosofian tehtävä on tarjota meille välineitä näiden ja muiden ilmiöiden ja olioiden ymmärtämiseen, niiden parempaan *ajattelemiseen*.

Myös filosofia itsessään on luonteeltaan ajattelua, pyrkimystä ymmärtämiseen. Se eroaa muusta ajattelustamme ainakin siinä, että sen päämäärä on puhtaasti ymmärryksen lisäämisessä, eikä se tähtää suoraan minkään käytännöllisen hankkeen toteutukseen. Totuus itsessään – siis sen ymmärtäminen, millä tavalla maailma on – on filosofian ylin arvo ja päämäärä. Siitä, että filosofia ei itsessään tunnusta välineellisiä arvoja, ei tietystikään seuraa, ettei filosofiasta olisi hyötyä. Pääinvastoin, yleensä vasta asioiden kunnollinen ymmärtäminen mahdollistaa käytännötoiminnan järkevän suuntaamisen. Kun nykyään huonossa maineessa olevan hitaasti ja vaivalloisesti tekemisen, niin sanotun *vatuloinnin*, ainoana vaihtoehtona on oikeastaan vain suin päin ryntäily ja ajattelemattomasti toimiminen, filosofi (ja kuka tahansa järkävä yksilö) valitsee vatuloinnin siksi, että se selvästi on näistä vaihtoehdoista parempi jopa hitaudestaan huolimatta.

Filosofian totuuden ”palvonta” näyttää myös perustellulta. Totuus näyttää olevan meille ihmisille itsessään arvokasta. Haluamme tietoa väärrien käsityksien sijaan, haluamme olla oikeassa (tai ainakin oikeammassa kuin muut) ennemmin kuin erehtyneitä. Haluamme tietää totuuden usein silloinkin, kun sen tietäminen saattaa satuttaa meitä. Haluamme tietää totuuden juuri siksi, että se on totta. Tämän itseisarvon lisäksi totuudella on myös hyvin suuri välinearvo. Otetaan esimerkiksi GPS-paikannus. Jos tieteilijät eivät olisi likimain oikeassa niissä uskomuksissaan maailman piirteistä, jotka ovat satelliittien radallaan pysymisen (ja paljon muun) kannalta olennaisia, ei paikannus olisi mahdollista. Kuten sokkona ryntäilykään, epätotuus, erhe tai arvaaminen eivät tuota johdonmukaisesti onnistumisia, toisin kuten totuuteen pyrkiminen. Tutkimuksessa totuuden nostaminen korkeimmaksi arvoksi on välttämätöntä: jos annamme jonkin käytännöllisen päämäärän tai ideologian ohjata tutkimustamme, saatamme päätyä ymmärtämään asiaa vain osittaisesti päämäärämme rajoittaessa tarkasteluamme. Voimme jopa tulla estyneiksi ottamaan huomioon kaikkia olennaisia näkökulmia keskittyen vain omaa näkemystämme tukeviin seikkoihin, kuten poliittisesti tai ideologisesti väärittyneessä tutkimuksessa ja keskustelussa saattaa käydä. Kun totuus alistetaan jollekin muulle päämäärälle, menetetään usein sen tuoma suuri käytännönhyöty, puhumattakaan sen itseisarvosta.

Filosofia eroaa muusta ajattelustamme osin myös siinä, että asettaa hyvälle ajattelulle – oikein ajattelemiselle – tarkat ehdot. Hyvä ajattelu on johdonmukaista, kunnioittaa totuutta, ja on hyvin perusteltua. Näissä ehdoissa filosofia ei varsinaisesti eroa arki-ajattelusta, vaan pikemmin tekee näkyväksi ne ehdot, joita me ihmiset lähtökohtaisesti pidämme hyvän ajattelun edellytyksinä. Filosofia pyrkii terävöittämään ja nostamaan niiden asettamaa standardia entisestään. Kuten satunnaisen lenkkeilyn ja huippunsa viritetyn kilpajuoksun välillä, on arki-ajattelun ja filosofisen ajattelun välillä oleva ero (niiden päämäärissä olevan eron lisäksi) lähinnä laadullista. Harjaannus, systemaattisuus ja yhteisöllisyys – kuten kanssajuoksijoiden tarjoama vertailukohta tai kanssafilosofien esittämä kritiikki – nostavat sekä juoksun että filosofisen ajattelun tavanomaisten arkistandardien yläpuolelle. Aivan kuten juoksussa, periaatteessa kuka tahansa voi alkaa harjoittaa taitoaan myös ajattelussa. Ja kuten juoksussa, ei hyväksi ajattelijaksi tulla vain lukemalla aiheesta, vaan harjoittamalla aktiivisesti tuota taitoa itseään. Niin kuin minkä tahansa taidon tapauksessa, harjoittelun laatu ja siihen käytetty aika on olennainen tekijä kehityksessä.

Monet filosofit ajattelevat filosofian olevan nimenomaan *argumenttien* tiedettä (tai taidetta). Argumentti muodostuu premiseistä, eli perusteista tai oletuksista, sekä johtopäätöksestä, joka seuraa edellisistä tai jota premissit tukevat. Pätevä argumentti ikään kuin pakottaa kuulijoita hyväksymään johtopäätöksensä. Kuten monet ovat huomauttaneet, ajatus uskomaan pakottamisesta vaikuttaa ongelmalliselta: se vaikuttaa henkisen väkivallan muodolta, sekä epäuskottavalta, koska edes pätevimmätkään loogiset argumentit eivät välttämättä saa kuulijoitaan hyväksymään niitä. Usein mainittuja esimerkkejä näennäisen pätevistä argumenteista, jotka eivät yleensä tuota käännynnäisiä, ovat esimerkiksi ulkomaailman olemassaolon kieltävät skeptiset argumentit ja Jumalan olemassaolon todistavat argumentit. On kuitenkin myös toinen, pehmeämpi tapa ajatella argumentaatiota. Argumenttia voi ajatella myös näkemään saattamisen tapana. Tällöin kuulijalle tai lukijalle tarjotaan mahdollisimman johdonmukaisessa muodossa olennaista tietoa, jonka avulla kuulija voi tulla näkemään asian samalla tavalla kuin argumentin esittäjäkin. Ehkä tämä jälkimmäinen käsitys sopii paremmin yhteen filosofian totuuteen pyrkimisen kanssa, kuin uskomuksia tuottava tai muille pakottava käsitys.

Filosofia ja rasismi

Rasismien pohtiminen tarjoaa hyvän mahdollisuuden ajattelun harjoittamiseen. Rasismi on ilmiönä (valitettavan) arkipäiväinen ja se herättää voimakkaita tunteita. Rasismi ei missään muodossaan ole pelkkä teoreettinen ja abstrakti ongelma, vaan elää ja voi hyvin ihmisten teoissa, ajatuksissa ja yhteiskunnassa. Ennen kaikkea, se ei millään tavalla ole itsestään selvä ilmiö. Rasistien ja rasismien vastustajien näkemykset siitä, mitä lasketaan rasismiksi, eroavat suuresti; edelliset usein vetoavat olevansa vain ”realisteja” (mitä ikinä tämä tarkoittaakaan), eivätkä laske rasismiksi sitä, mikä antirasistista vaikuttaa päivänselvältä rasismilta. Puolin ja toisin vastapuolen pitäminen typeränä tai naiivina näyttää toisinaan vallitsevalta lähtökohdalta; eihän vastapuoli suostu myöntämään sitä, mikä itselle näyttää ilmiselvästi todelta ja moraalisesti oikealta.

Tämä on hyvä osoitus siitä, että vaikka ihmisillä on rasismiin liittyvissä kysymyksissä voimakkaita intuitioita ja vahvoja vakaumuksia, ne näyttävät kumpuavan pikemmin tuntemuksista kuin järkipäisestä pohdinnasta. Järkipäinen pohdinta etenee asian kunnollisesta tarkastelusta mielipiteen muodostamiseen, mutta tunteiden ja intuition tapauksessa järjestys on päinvastainen: näkemys lyödään lukkoon ensin (se koetaan tai tunnetaan oikeaksi) ja sen jälkeen etsitään perusteluja näkemyksen rationalisoimiseksi ja mahdollisesti myös muille kauppaamiseksi. Ilmiö on tietysti hyvin inhimillinen: meillä näyttää olevan syystä tai toisesta vahva tarve muodostaa asenteellinen mielipide jopa asioista, jotka selvästi ovat hyvin monimutkaisia ja joista itsekin tiedämme tietävämmme liian vähän.

Selvästi rasistisiin loukkaaviin ja halventaviin ehdotuksiin on usein vaikea suhtautua kiihkottomalla analyttisyydellä. Osan rasismien ongelmaa muodostaa juuri rasistien halu ja valmius muiden loukkaamiseen, halventamiseen ja tahalliseen järkyttämiseen, joka on monista vastenmielistä. On kuitenkin aiheellista kysyä aiheuttaako rasismi jossain mielessä tämän välinpitämättömyyden, vai onko rasismi pikemmin seurausta henkilön edeltävästä välinpitämättömyydestä ja valmiudesta sortaa muita. Jälkimmäisen vaihtoehdon ollessa totta ei pelkällä rasismien vastustamisella saavutettane tuloksia ilman, että onnistutaan samalla pureutumaan myös henkilön ajatusmaailmaa värittävään yleiseen välinpitämättömyyteen. Kummassakin tapauksessa vastapuolen näkemyksen muuttamisen mahdollisuuden ehtona lienee ainakin se, ettei anna liikaa

valtaa omille tuntemuksilleen. Siis, että yrittää argumenteillaan saattaa toisen näkemään oman mielipiteensä totuuden pelkän tunnepitoisen vastustamisen sijaan.

Meidän pitääkin päästä intuitioita ja tuntemuksia syvemmälle ja tarkastella rasismia kiihkottomasti. Tämä on erityisen tärkeää rasismin vastustajille. Omaan intuitioon vetoaminen ei riitä osoittamaan rasismin virheitä, vaan se täytyy tehdä osoittamalla rasismin ongelmat ja perusteettomuus järkiperaisesti, kylmän rauhallisesti. Meidän täytyy ymmärtää, mitä rasismi on, jotta voimme tunnistaa sitä ja arvioida mikä siinä on vikana. Kuten tämän kirjan kirjoitukset osoittavat, rasismi ei ole vain pahansuopeiden, typerien tai muita halveksuvien ihmisten ongelma, vaan pikemminkin ajatusmalli, joka voi löytyä monista hyvin yllättävistä tahoista. Meidän ei pidä sulkea pois etukäteen sitäkään vaihtoehtoa, että saatamme löytää sitä myös itsestämme.

Ehkä hieman yllättäen myös *suvaitsevaisuus* saattaa olla toisinaan hyvin lähellä rasismia. Suvaitsevaisuus on vain myöntynyttä asennoitumista johonkin, ja tärkeää on tehdä ero sen välille, mitä oikeastaan suvaitaan: onko kyseessä erilaiseksi katsottu ryhmä itsessään vai tuon ryhmän tavat ja käytös, joita pidetään niiden erilaisuudesta huolimatta siedettävänä? Mikäli suvaitsevaisuus kohdistuu ryhmään itsessään, on vaara, että suvaitsevaisuus rakentuu samanlaiselle virheelliselle yleistykselle kuin rasismikin (ks. Sinokki, tämä kirja, luku 16).

Tässä kyse on siitä, että rasismin erhe ei koostu pelkästään tuomittavasta epäsuopeasta tai vihamielisestä suhtautumisesta tiettyyn ryhmään. Sen toinen, tiedollinen, virhe rakentuu lähtökohtaiselle oletukselle siitä, että tietyt ryhmät ovat niin perustavanlaatuisella tavalla yhtenäisiä, että niiden jäseniin voidaan suhtautua tuon ryhmän jäsenyyden kautta. Jos suvaitsevaisuus rakentuu samalle oletukselle, on rasistin ja suvaitsevaisen ero vain erilaisessa asennoitumisessa (mikä, totta kai, on *moraalisesti* hyvin merkittävä ero). Valkoisen rodun ylivaltaan uskova tekee samanlaisen virheen oman viiteryhmänsä suhteen kuin muidenkin kanssa, mutta omaan rotuunsa hän ei tietenkään suhtaudu alentavasti tai epäsuopeasti. Myös suvaitsevainen saattaa syylistyä samanlaiseen ongelmalliseen rotuajatteluun, vaikka suhtautuukin suopeasti erilaisiin ihmisryhmiin. Ei ole nähdäkseni tavatonta, että suvaitsevaisuutta korostavat ihmiset päätyvät suhtautumaan vieraisiin ”muihin” holhoavasti, ja juuri tällaisen asenteen taustalla saattavat piillä samat oletukset kuin rasismissakin, suopeasta asenteesta huolimatta.

Yksi niin kutsutuista *suvaitsevaisuuden paradokseista* puolestaan on seuraava: ollakseen suvaitsevainen, ihmisen täytyy pitää suvaitsemaansa asiaa poikkeavana, vääränä tai pahana, joka on kuitenkin vielä siedettävissä, ja *joka pitää sietää*. Muuten kyse ei ole lainkaan suvaitsevaisuudesta, vaan joko asian hyväksymisestä tai vain yhdentekevänä pitämisestä. Vaikka suvaitsevaisuutta pidetään yleisesti *hyveenä*, on helppo nähdä, että tämän hyveen toteuttaminen on huomattavasti vaivattomampaa monia asioita kummallisina ja outoina pitävälle kuin avarakatseiselle henkilölle, joka ei lähtökohtaisesti suhtaudu kovin negatiivisesti itselleen vieraisiin asioihin.

Näiden huomioiden valossa näyttää siltä, että vaikka rasistilta voidaan ja pitää edellyttää suvaitsevaisuutta – siis hänen rasistisen asenteensa suitsemista – hänen moraalisenä velvollisuutenaan, rasismien vastustajan päämääränä ei sen sijaan voi olla pelkkä suvaitsevaisuus, vaan sen pitäisi olla *hyväksyminen*.

Rasismi on mielenkiintoinen ilmiö filosofiselle tarkastelulle myös siksi, että usein rasismista syytetty turvautuu erilaisiin puolustuksiin, joiden hyväksyttävyyden selvittäminen edellyttää analyysiä. Muutamiin usein toisteltujen selitysten tapauksessa on tosin helppo nähdä, etteivät nämä selitykset toimi.

Ensinnä, rasistiksi syytetyllä on usein ulkomaalaisia ystäviä, joiden olemassaolosta hän auliisti myös muistuttaa, joten miten hän voisi olla rasisti? Tämän vastauksen ontuvuus on ilmeistä. Kukaties syytetyllä on jokin syy *suvaita* juuri noita yksilöitä. Ehkä hän on valmis tekemään poikkeuksia syrjivään näkemykseensä, esimerkiksi jos nuo ihmiset jakavat hänen poliittisen vakaumuksensa tai ovat muulla tavoin hänelle hyödyllisiä? Kuka tietää; vaihtoehtoja on lukuisia. Tärkeää on huomata, että rasistisen asennoitumisen ei tarvitse olla kategorista ja ehdotonta, vaan yksilötasolla rasisti voi helposti tehdä poikkeuksia, koska hän voi aina määritellä tuttavansa poikkeukseksi muutoin vallitsevaan asenteeseensa. On siis selvää, ettei rasismi-syytöstä voida osoittaa perusteettomaksi osoittamalla monikulttuurista tuttavapiiriään. Tämän muotoista virhepäätelmää kutsutaan filosofiasa *non sequituriksi* (lat. *ei seuraa*).

Toisaalta rasismista syytetty voi aina sanoa, ettei hän ole rasisti vaan kritisoi vain maahanmuuttopolitiikkaa. Kaikki ”maahanmuuttokriittisyys” ei tietenkään ole välttämättä rasismia. Mutta näkemyksen nimeäminen maahanmuuttokriittiseksi ei myöskään tarkoita, *ettei* näkemys olisi rasistinen. Viimekädessä maahanmuuttopolitiikka koskee käytän-

töjä, joilla muiden, ei-kansalaisten tuloa valtion alueelle hallitaan. Jotta tietäisimme täytyvätkö rasismiin tunnusmerkit, meidän pitää selvittää ehdotetun politiikan perusteet. Toisinaan annetut perustelut saattavat paljastaa, että ehdotetun politiikan taustalta löytyy lähinnä perusteettomia yleistyksiä ”muista”, joiden tuloa oman maan kamaralle halutaan hillitä noiden muiden huonoiksi katsottavien ominaisuuksien vuoksi.

Ilmaisu *kriittisyys* on avainasemassa tässä harhautusliikkeessä, koska se voi tarkoittaa kahta eri asiaa. ”Kriittinen” voi tarkoittaa joko kielteistä, epäilevää ja vastustavaa, tai sitten älyllisesti kyseenalaistavaa ja perusteluja etsivää ja peräänkuuluttavaa. On selvää, että maahanmuuttokritiikkiä pitäisi harrastaa sanan jälkimmäisessä merkityksessä, jotta rasismisyytökseltä voitaisiin välttyä. Jos kriittisyys on ensisijaisesti maahanmuuton vastustamista ja maahanmuuton ja -muuttajien itsensä kritisoimista, on nimityksen käyttäminen vain pelkkä savuverho.

Tosielämän esimerkit rasismista eivät yleensä ole näin yksinkertaisia, mutta sitä suuremmalla syyllä meidän pitää paneutua ilmiöihin ja tarkastella niitä huolellisesti, sortumatta helppojen ja itsestään selviltä vaikuttavien vastausten houkutuksiin.

Mainitsin jo alussa, että rasismiin tapauksessa kaksi hyvin yleistä kysymystä ovat filosofian kannalta keskeisiä. Ensinnä: *mitä rasismi on?* Mitä me silloin väitämme jonkin ilmiön olevan, kun nimitämme sitä rasismiksi? Tätä voidaan lähestyä tarkastelemalla rasismiin käsitettä, ja pyrkimällä pääsemään selvyyteen niistä ehdoista, joiden on täytyttävä, jotta jokin ilmiö kuuluisi tuon käsitteen alaan. Toisaalta, voimme kysyä, mikä rasismiin luonne on. Tällöin emme tarkastele enää käsitteitämme, vaan olemme välittömämmin kiinnostuneita maailman ilmiöistä. Lopulta tämän ymmärryksen avulla todennäköisesti päädyimme jotakuinkin samaan lopputulokseen kuin rasismiin käsitteen tarkastelun avulla. Näiden tarkasteluiden avulla meidän olisi myös mahdollista erottaa rasismi vain rasismilta vaikuttavista ilmiöistä.

Toiseksi, meidän on esitettävä myös kysymys, jonka ajattelemisen saattaa aiheuttaa epämukavuutta toisille: *onko rasismi väärin?* Onko rasismi aina väärin, vai onko olemassa tapauksia, joissa se on perusteltua? Jos se on aina väärin, miksi näin on? Entä ovatko kaikki rasismiin muodot yhtä väärin, vai ovatko toiset vähemmän tuomittavia kuin toiset? Filosofian tarkoitus ei suinkaan ole suhtautua epäluuloisesti rasismiin vääryyteen vaan tarkastella tuota kysymystä kiihottomasti ja puolueettomasti, järkiperaisesti. Filosofia ei voi oman päämääränsä – totuuden

tavoittelun – vuoksi ennalta olettaa, että rasismi on väärin, tai se tulee rikkoneeksi omia periaatteitaan: totuuden on oltava ylin päämäärä, olipa se kuinka epämiellyttävä tai kiusallinen tahansa.¹ Johtopäätöksen olettaminen on merkki epäjohtonmukaisesta ja huonosta ajattelusta. Tällöin filosofia rikkoi omia standardejaan. Onkin juuri filosofian tehtävä tarkastella erityisesti sitä, onko rasismi väärin. Ja jos/koska se on väärin, on filosofian tehtävä kertoa miksi näin on.

Usein ”rasismi” käsitetään synonyymiksi rotuun, etnisyyteen tai vastaaviin ominaisuuksiin perustuvalla syrjinnällä, jonka katsotaan olevan aina luonteensa vuoksi tuomittavaa. Jos rasismi on tämän vuoksi väärin, meidän pitää kyetä kertomaan miksi näin on – siis se, miksi juuri näillä perusteilla syrjijäminen on väärin. Jos rasismin vääryyden katsotaan johtuvan siitä, että se on syrjintää, meidän pitää voida kertoa, miksi syrjijäminen on väärin ja myös miksi syrjinnältä vaikuttava eriarvoiseen asemaan saattaminen kuitenkin näyttää olevan perusteltua joissakin tapauksissa. Rasismin tuomitseminen moraalisesti vääräksi näkemykseksi edellyttää perusteiden esittämistä tälle tuomiolle. (Kuten matemaattisen laskutoimituksen tapauksessa, oikean vastauksen tuottaminen yksinään ei ole riittävä osoitus asian todellisesta ymmärtämisestä, ellei ratkaisija kykene myös osoittamaan sitä, miten lopputulos saavutetaan.) Oletettavasti nämä perusteet – jos niitä on löydettävissä – muodostuvat osin sen osoittamisesta, että rasismille itsessään ei ole kestäviä perusteita. Tämä puolestaan edellyttää ensimmäiseen kysymykseen vastaamista: jotta voimme selvittää onko rasismille perusteita, meidän täytyy kyetä kertomaan mitä rasismi on.

Rasismi ja arvot

Koska harva rasisti suoraan puhuu ihmisten erilaisista arvoista, mutta kuitenkin sitoutuu ihmisten eriarvoisuuteen, on syytä selvittää mitä arvoilla tarkoitetaan. Filosofisessa keskustelussa *arvo* liittyy usein moraalisiin arvoihin: hyvään ja pahaan, oikeaan ja väärään, kiitettävään ja moitittavaan, hyväksyttävään ja tuomittavaan. Kun arvotamme tekoja, teemme arvion niiden moraalisesta hyväksyttävyydestä. Kun samanlainen arvio liitetään henkilöön, kerromme miten tuota henkilöä tulisi kohdella.

Kohtelemme ihmisiä eri tavoin heidän omien ominaisuuksiensa vuoksi – toisia varten rakennetaan pyörätuolirampeja, toisille ei myönnetä lainaa tai puhelinliittymää heidän aiemman taloudellisen käyttäytymisensä perusteella. Tällöin asetamme ihmisiä eriarvoiseen asemaan suhteessa toisiinsa. Liikuntarajoitteisen tapauksessa kohtelemme häntä eri tavoin kuin muita – esimerkiksi velvoitamme rakennuttajat ottamaan juuri hänen erityistarpeensa huomioon – koska haluamme saattaa kaikkien liikkumismahdollisuudet samalle tasolle kuin valtaväestönkin. Tätä tasa-arvoisten mahdollisuuksien toteutumisen vuoksi tapahtuvaa erilaista kohtelua kutsutaan usein *positiiviseksi erityiskohteluksi*. Tällöin erityiskohtelun tarkoitus on saattaa tietty ryhmä *samanarvoiseen* asemaan muiden kanssa.

Luottotietonsa menettänyttä kohdellaan monissa asioissa eri tavoin kuin muita, ja tätäkin voidaan kutsua eriarvoiseksi kohteluksi. Tämä erilainen kohtelu on perusteltua, koska henkilön aiemman toiminnan ajatellaan osoittavan, että kaupankäynti hänen kanssaan on riski. Jos sen sijaan kohtelemme ihmistä eri tavalla jonkin sellaisen seikan perusteella, joka ei liity mitenkään tuohon kohteluun, esimerkiksi estämme kaikkien punahousuisten pääsyn omistamaamme ravintolaan sillä perusteella, että jotkut punahousuiset ovat aiemmin aiheuttaneet häiriöitä, olemme syyllistyneet *perusteettomaan syrjintään*. Käännytetyn henkilön päätös pukeutua punaisiin housuihin kun ei näytä olevan missään todellisessa suhteessa hänen mahdolliseen häiriökäyttäytymiseensä. Punaiset housut saattavat olla selvä tapaus. Kuitenkin myös muiden ominaisuuksien – kuten ihonvärin, etnisyyden, sosiaalisen statuksen, sukupuolen jne. – tapauksessa olennaista on seuraava seikka: ominaisuuden, jonka perusteella yksilö asetetaan eriarvoiseen asemaan, on itsessään toimittava hyväksyttävänä perusteluna päätökselle kohdella häntä eriarvoisesti. Muuten kyse on silkasta mielivaltaisuudesta.

Eriarvoistaminen, joka rasismiinkin liittyy, on luonteeltaan hyvin arkista. Se näkyy siinä, miten kohtelemme ihmisiä ja millaisia toimintavaihtoehtoja haluamme pitää heille avoimina. Arvot ja eettisyys eivät ole esoteerisia asioita vaan läsnä kaikessa toiminnassamme. Toimintaamme ohjaa käsityksemme siitä, mikä on oikein ja väärin (samoin kuin haluamme totuutta erheen sijaan), ja valitsemme paremman vaihtoehdon huonomman sijaan yleensä, kun se on mahdollista. Juuri näistä käsityksistä ja perusteista, jotka yhdessä vaikuttavat niiden ohjaaman toimin-

nan hyväksyttävyyteen, pitää käydä keskustelua. Todellinen yhteiskunnallinen *arvokeskustelu* on pohjimmiltaan tätä.

On syytä huomata, että arvoja koskevat väitteet muistuttavat yleisesti ottaen tosiasiaväitteitä paljon enemmän kuin makuasioita siinä, että omia mielityksiä ei voi käyttää moraaliväitteiden perusteena sen paremmin kuin tosiasiaväitteidenkään. Samoin kuin tosiasiaväitteetkin, moraaliväitteet on perusteltava tavalla, jonka myös muut keskustelijat voivat hyväksyä. Ne kuuluvat samaan *rationaalisen* keskustelun alaan, jossa sen paremmin vaikkapa auringon massa kuin rasistisen käytöksen oikeutus eivät ole henkilökohtaisia makuasioita (jota taas punaisten housujen esteettisyys olisi). Sekä tosiasia- että moraaliväitteiden perustelematta jättäminen, tai perusteiden antamisesta kieltäytyminen, antaa muille keskustelijoille hyvän syyn olla ottamatta noita väitteitä vakavasti.

Koska arvoja koskevat väitteet tarvitsevat perusteita ja ne koskevat hyvin konkreettisesti toimintaamme, voi niistä keskusteleminenkin olla hyvin käytännönläheistä. Kun poliitikko ehdottaa, että turvapaikanhakijat pitää sulkea lukkojen taa odottamaan hakemustensa käsittelyä, hän ehdottaa, että kohtelemme tiettyä ihmisryhmää tietyllä tavalla. Hän selvästi ehdottaa eriarvoistavaa kohtelua: ryhmän jäsenet asetettaisiin hyvin erilaiseen asemaan suhteessa valtaväestöön sen perusteella, että he hakevat turvapaikkaa. Tämä ehdotus puolestaan on arvioitava rationaalisin perustein: Esimerkiksi tuottaako ehdotuksella ratkaistava ongelma todella suurempaa haittaa kuin ehdotuksen toteuttaminen aiheuttaisi niille, joiden vapautta rajoitettaisiin? Jos tuottaa, onko toimenpide silloinkaan pelkästään tällä perusteella hyväksyttävissä. Rikkooko se mahdollisesti lakeja tai periaatteita, joihin olemme sitoutuneet? Tai onko ehdotettu varotoimenpide esimerkiksi perusteltavissa sillä riskillä, joka aiheutuisi sen toteuttamatta jättämisestä? Toisin sanoen, olisiko pelkkä turvapaikanhakeminen luotettava osoitus riskistä, että vapaana ollessaan kyseinen henkilö aiheuttaa ongelmia – kuten aiempi taloudellinen käytös on osoitus riskistä puhelinoperaattorille tai vuokraisännälle – vai pikemmin mielivaltaista syrjintää, kuten punahousuisille annettu porttikielto?

Rasismien ja rodun käsitteet

Rasismi sanana on ilmeisesti ranskalaista alkuperää. *Racisme* yleisty Ranskassa nimityksenä natsisaksan rotuopeista ennen toista maailmansotaa, mutta sitä käytettiin myös aiemmista rotuteorioista 1800-luvun loppupuolella. Vastaava ilmaus englannin kielessä oli *racialism*, joka viittasi rotuja arvohierarkioihin asettaviin erotteluihin. Englannin kielessä *racism* vakiintui käyttöön 1900-luvun alussa. (OED.) Ilmauksen käyttöä suomenkielessä tarkastellaan tämän kirjan luvussa 13.

Etymologisesti rasismi-sanana alkuosa ”ras-” viittaa rotuun, ja ”-ismi” oppiin tai aatteeseen. Sanan syntyhistoria varsinaisten rotuoppien (negatiivissävyyisenä) nimityksenä osin selittää sanan merkitystä, mutta ei kuitenkaan tyhjentävästi. Kuten kaikki kulttuuriset ilmiöt, myös sanojen merkitykset kehittyvät ja muuttuvat luonnollisesti kielen mukana. Kun rotuoppien kaltaiset näkemykset ja ajatukset muuttavat muotoaan, myös niitä nimeävät saavat uusia merkityksiä vanhojen rinnalle. Useimmat tavalliset sanat, kuten ”sota” tai ”talous”, nimeävät tänä päivänä hyvin erityyppisiä asioita tai ilmiöitä kuin alun perin. Sanojen historiallinen kehitys kielessä, ja käsitteiden alan laajentuminen samankaltaisiin uusiin ilmiöihin, selittää sanojen toisinaan alkuperäisestä paljonkin muuttuneet nykymerkitykset. Myös vanhojen sanojen käyttäminen uusien ilmiöiden nimeämiseen – esimerkiksi kutomavälineen, ”sukkulan”, nimen uusiokäyttö avaruusalustyyppin nimenä – monimutkaistaa kielitämme. Tästä ei seuraa, ettei sanojen merkitysten selventäminen olisi mahdollista tai suositeltavaa. Sen sijaan esimerkiksi Platonin *Kratylos*-dialogissaan ehdottama sanojen merkitysten selventämisen tapa niiden alkuperäisen historiallisen merkityksen etsimisellä, ja tuohon käyttötapaan palaamisena, on näiden tosiasioiden valossa täysin hyödytöntä.

Rasismien ”-ismi”-päätte saattaa johtaa harhaan. Jos se onkin alun perin viitanut nimenomaan rotuoppiin, eivät kaikki rasistit selvästikään ole artikuloitujen oppien kannattajia. Sanan merkitys on laajentunut kattamaan alaansa myös rotuoppien kannattajien lailla ajattelevia, jotka eivät välttämättä edes itse tiedosta ajattelunsa samankaltaisuutta noihin ideologioihin. Toisaalta ismejäkin on monenlaisia: altruismi tai alkoholismi eivät ole oppeja, vaan nimeävät pikemmin käyttäytymistä ajattelumalleja ja -taipumuksia. Näyttää siltä, että juuri tällaisessa laajemmassa merkityksessä rasismi-sanana suomen kielessä käytetään, ja varsinkin hyvin perustein.

Yksi suomen kielen erityispiirre kannattaa myös huomioida. Suomen väestöpohja on pitkään ollut etnisesti hyvin homogeeninen, ja ehkä tästä johtuen rodun käsite ei näytä näytelleen Suomessa kovinkaan merkittävää roolia yhteiskunnallisessa keskustelussa. Toisin on esimerkiksi Yhdysvalloissa, jossa orjuuden ja rotuerottelun perintönä hyvin merkittävään asemaan noussut rodun käsite vaikuttaa huomattavasti monien identiteetin rakentumiseen, ja sillä on huomattavasti suurempi merkitys myös poliittisessa retoriikassa. Tämänkaltaiset erot kielen käyttöympäristössä ja käyttäjissä myös muovaavat sitä, minkälaisia merkityksiä sanoihin yhdistetään.

Rodun käsite on ongelmallinen monesta syystä, ja ihmisrotujen olemassaolo on usein jopa kiistetty sekä tieteessä että filosofissa. Jotta rotuja voisi olla olemassa, pitäisi tiettyjen seikkojen olla tosia ihmisistä. Hardimon (2003) ehdottaa kolmea loogisesti välttämätöntä ehtoa rodun käsitteelle, jotka ovat: (i) rodulla on selvät ulkoiset, havaittavat piirteet (ihonväri, luuston rakenne, jne.), joiden perusteella ihmisryhmiä voidaan erotella toisistaan; (ii) ryhmän täytyy jakaa perinnöllinen alkuperä; ja (iii) ryhmällä pitää olla selkeä maantieteellinen alkuperä. (Ks. myös James 2016.) Jos sellaisia ihmisten ryhmittelytapoja, jotka täyttäisivät nämä ehdot, ei ole, ei myöskään rotuja ole olemassa. Juuri näiden tai vastaavien ehtojen täyttymisestä (tietoisesti tai tiedostamatta) rotujen olemassaoloa koskevassa keskustelussa on kyse.

Kysymys rotujen olemassaolosta on pidettävä visusti erillään rasismien oikeutuksesta: rotujen olemassaolon puolustaminen on täysin yhteensopivaa rasismien vastustamisen kanssa, eikä rasismien vastustaminen tai rasismien kestäättömäksi näkemykseksi osoittaminen edellytä rotujen olemattomuutta.

Rotujen olemassaolosta keskustelevat filosofit eivät aina pidä perinteisten biologisten rotujen olemassaoloa vartenotettavana vaihtoehtona, koska biologinen tutkimus on osoittanut ihmislajin eroavaisuuksien ja samankaltaisuuksien olevan huomattavasti monimutkaisempia kuin ihonvärille ja muille havaittaville piirteille perustuvat perinteiset rotukäsitteet olettavat. Filosofinen kiista rotujen olemassaolosta tällä hetkellä näyttää koskevan pääasiassa rodullisten sosiaalisten luokkien olemassaoloa tai rotujen täydellistä olemattomuutta, biologisten rotujen olemassaololla ei näytä olevan monia puolustajia (James 2016). Jotkut biologit sen sijaan näyttävät ottavan hieman vakavammin biologisten rotujen olemassaolon mahdollisuuden, mutta tällöinkään yllä mainittujen ro-

dun kriteerien täyttyminen ei ole mitenkään yksiselitteistä. Filosofian näkökulmasta biologien käymää keskustelua leimaakin se ongelma, että biologit usein näyttävät tulkitsevan dataansa arkista, hyvin epämääräistä rodun käsitettä vasten, ja juuri tämä käsite vaatisi merkittävää selvennystä ennen minkäänlaisten tulkintojen tekemistä.

Rotujen olemassaoloa puolustavat filosofit näkevät yleensä rodun käsitteen olevan sosiaalisesti rakentunut käsite, ja siksi myös rotujen olevan (sosiaalisesti) todellisia. Kyse ei siis ole biologisesta rodun käsitteestä, vaan rodun käsitteestä, jolla on kyllä perusta ihmisten biologisissa ominaisuuksissa, mutta joka saa varsinaisen merkityksensä sosiaalisten käytäntöjemme kautta. Hieman yksinkertaistettuna, esimerkiksi *raha* (kuten eurot tai dollarit) on sosiaalisesti rakentunut käsite, ja raha itse tulee olevaksi vasta sosiaalisten konventioidemme kautta. Rahalla on tietysti perusta todellisuudessa (paperissa, jolle se on painettu; numeroina ja vaihtokursseina tietojärjestelmissä, jne.). Se kuitenkin saa varsinaisen merkityksensä (tulee pelkkien paperilappujen tai metallinpalojen sijasta rahaksi) vasta sosiaalisessa toiminnassa toimiessaan yleisesti hyväksytyinä vaihdon välineenä. Jos ihmiset lakkaisivat uskomasta rahan arvoon vaihdon välineenä, myös tuo merkitys katoaisi. Monet siis argumentoivat, että rodut ovat samalla tavalla sosiaalisessa kanssakäymisessämme rakentuvia luokkia, joilla on todellista merkitystä meille, mutta jotka eivät välttämättömyydellä seuraa biologiastamme sen enempää kuin rahan arvokaan seuraa siitä paperista, jolle se on painettu. Toiset puolestaan argumentoivat tämänkin sosiaalisesti rakentuneen rodun käsitteen olevan niin epämääräinen, ja niin vaikeasti määriteltävissä, ettei sille ole tosiasiallista käyttöä. Tätä argumentaatiota tuetaan usein sillä huomiolla, että rodun käsitteestä näyttää olevan enemmän haittaa kuin hyötyä – rasismi – joten siitä olisi parempi luopua kokonaan. Hieman yllättäen myös sosiaalisesti rakentuneiden rotujen olemassaoloa puolustetaan samankaltaisella argumentilla: meidän on oletettava rotujen olevan olemassa jollakin tavalla, jotta voimme todella sanoa, että *niillä* ei ole väliä. (ks. Donovan 2015, 69–70; ks. James 2016.) Useimmat rotujen olemassaolon puolesta argumentoivat filosofit argumentoivat selväsanaisesti rasismia vastaan oman näkemyksensä puitteissa.

Myös tieteellisesti katsottuna biologisen rodun käsite on ongelmallinen. Erityisesti geneettisen tutkimuksen edistymisen myötä olemme saaneet uutta tietoa ihmislajista, jonka valossa rotujen olemassaolo on kyseenalaista. Ihmiskunnan geneeistä on jo pitkään tiedetty, että ihmis-

populaatioiden sisällä on enemmän vaihtelua kuin niiden välillä (Donovan 2015, Lewontin 1972). Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että jos valitsemme satunnaisesti kaksi yksilöä eri roturyhmistä ja vertaamme heitä kahteen samasta roturyhmästä satunnaisesti valittuun yksilöön, voimme olettaa, että edelliset eroavat keskimääräisesti toisistaan vain hieman enemmän kuin jälkimmäiset eroavat toisistaan. Satunnaisesti valittujen ihmisten välisestä geneettisestä erosta noin 93,2 prosenttia on jo ryhmien sisäistä eroavuutta (Donovan 2015, 67–68). Näin ollen voidaan todeta, että ihmispopulaatioiden, ”rotujen”, väliset erot ovat merkittävästi pienempiä kuin erot noiden ryhmien sisällä. Jos rotujen sisäiset erot ovat tätä luokkaa, ei niiden välisille eroille voi asettaa kovinkaan suurta painoarvoa. Silmin havaittavat eroavaisuudet ihmisten ulkomuodoissa, kuten ihonvärissä, näyttävät siis olevan paljon suurempia kuin heidän väliset todelliset biologiset eronsa. Usein biologisten rotujen olemassaolon kielto perustuu juuri tälle havainnolle.

Kysymys biologisten rotujen olemassaolosta ei kuitenkaan ole aivan niin yksinkertainen. Ihminen, siis *Homo*-suku, johon myös me *Homo sapiensit* kuulumme, alkoi kehittyä Itä-Afrikassa noin 2,5 miljoonaa vuotta sitten. Kaksi miljoonaa vuotta sitten alkaneen vaelluksen seurauksena syntyi monia lajeja, kuten Euroopassa neandertalinihmiset ja Aasian itäisemmissä osissa *Homo erectus* sekä oma lajimme. Me *sapiensit* vähitellen syrjäytimme kaikki muut ihmislajit tieltämme. (Harari 2016, 13–19.) Oman maapallon ääriin levittäytymisen seurauksena myös ihmislaji jakaantui erilaisiin ryhmiin. Osa jäi Afrikkaan, osa päätyi Eurooppaan, osa vaelsi Aasiaan. Kehitys jatkui myös maantieteellisen jakaantumisen jälkeen, ja eri ympäristöissä tapahtuneen luonnonvalinnan seurauksena eri maanosien ihmiset saivat toisistaan eroavat ulkomuotonsa (tosin tämäkin on monimutkaisen kehityksen tulosta, kuten pian alla huomaamme).

Geenitutkija voi päätellä yksilön geenien ”maantieteellisen alkuperän” käytännössä varmasti hänen antamansa DNA-näytteen perusteella. Mitkään yksittäiset geenit tai niiden alleelit eivät yksinään paljasta yksilön geenien maantieteellistä alkuperää (so. ei ole olemassa tiettyä geneettistä ydintä, joka yhdistäisi kaikkia tietyn alkuperän omaavia ja erottaisi heistä muista, vaan vain eri ihmislajin haaroille tyypillistä geneettistä variaatiota, jota on mahdollista jäljittää). Tarkastelemalla rajallista (kolmensadan tai useamman) geenialleelien yhdistelmää voidaan lähes varmuudella päätellä kyseisen henkilön geenien maantieteellinen

alkuperä. (Donovan 2015, 68; Edwards, 2003.) Tästä toiset ovat päätelleet (esim. Edwards 2003), että biologisia rotuja on sittenkin olemassa.

Tämä johtopäätös voi olla liian hätäinen. On esitetty, että johtopäätöksen edellyttämä ryhmittely voidaan tehdä eri tavoin, jolloin oikean geenien luokittelutavan valitseminen (siis sen, mikä noista keskenään yhteen sopimattomista luokitteluista vastaa ”todellisia” rotuja) on riippuvaista kulttuurisidonnaisesta rodun käsitteestämme. Mikään itse geneettisessä datassa ei pakota meitä tiettyyn tulkintaan. (Donovan 2015, 68.) Toisin sanoen, sosiaalisesti merkityksellinen rodun käsite saattaa ohjata tulkintaamme tiettyyn suuntaan, vaikka itse data ei meitä tuohon tulkintaan mitenkään pakota. Erityisesti on huomattava se, että jos rodun käsite edellyttää silmin havaittavaa samankaltaisuutta rodun jäseniltä (kuten Hardimon ja monet muut esittävät), ei ole mitenkään selvää, että näin löydetyt samankaltaisuudet todella osoittaisivat rotujen olemassaolon. Tämä vaikeus ei tietenkään yksinään osoita, että rotuja *ei* olisi olemassa. Kuitenkin yhdistettynä edelliseen huomioon lajien sisäisestä suuresta geneettisestä vaihtelusta se tuo hyvin esiin sen, että tuskin mikään määrä pelkkää biologista dataa voi vastata kysymykseen rotujen olemassaolosta. (Donovan 2015, 68.) Tämä on tärkeää huomata erityisesti silloin, kun rasistisia ideologioita tai käytäntöjä yritetään puolustaa vetoamalla luonnontieteelliseen tutkimukseen.

Eräs rodun käsitteen silmiinpistävä piirre on se, että ihmisrotujen ajatellaan olevan jossain määrin tarkkarajaisia tavalla, joka ei näytä olevan ihmislajin kehityksen valossa uskottavaa. Vaikka ihmispopulaatiot olisivat eläneet eristyksissä ja kehittyneet omiin erityisiin suuntiinsa, näyttää lähes lainomaiselta, että aina kun ihmisryhmät ovat tulleet kontaktiin keskenään, ne ovat myös sekoittuneet pariutumalla. Eräs silmiinpistävä osoitus tästä on jopa ihmisen (ala)lajien² kesken tapahtunut laajamittainen pariutuminen, jonka seurauksena kaikki ei-afrikkalaista maantieteellistä alkuperää olevat nykyihmiset kantavat perimässään neandertalinihmisen geenejä (Portin 2010, 5–7). Vaeltavat nykyihmisryhmät ovat aikanaan siirtyessään uusille alueille kohdanneet neandertalinihmisiä, ja saaneet näiden kanssa jälkeläisiä, minkä seurauksena jopa noin viidennes neandertalinihmisen genomista jatkaa elämäänsä – tosin pieninä sirpaleina siellä täällä – nykyihmisessä. On myös esitetty, että eurooppalaisten ja aasialaisten ihonväriin vaikuttavat toisistaan eroavat geenit ovat peräisin juuri neandertalinihmiseltä eri aikoina ja paikoissa tapahtuneen kanssakäymisen seurauksena. (Vernot ja Akin 2014). Kysymystä

rotujen olemassaolosta tulisi lähestyä ottaen huomioon myös nämä seikat. Silmin havaittavat erot ihmisten ulkomuodoissa ja maantieteellisessä alkuperässä pitäisi aina asettaa evoluution suurempaa kuvaa vasten, joka useimmiten näyttää tekevän tarkkarajaisten erotteluiden tekemisen ihmisryhmien välillä vähemmän mielekkääksi.

Rotujen olemassaolon lisäksi pitäisi pystyä ratkaisemaan kysymys rodullisten piirteiden vaikutuksesta yksilöiden käytökseen ja taipumuksiin ennen kuin johtopäätösten vetäminen on mahdollista. Tämän hetken geneettisen ymmärryksen valossa paljon geenejä olennaisempaa on itseasiassa geenien toiminnan säätely (esim. Portin 2010, 7). Tätä puolestaan tunnetaan vielä huonosti, mutta sen uskotaan olevan hyvin riippuvaista elinympäristöstä. Tämä huomio puolestaan yhä heikentää pohjaa rasismiin oikeuttamisesta rotujen (mahdollisella) olemassaololla. Lisäksi monet tutkimukset osoittavat, että rasistisessa katsannossa tyyppillisesti rotujen määräämiksi uskottuihin piirteisiin – kuten taiteellisuuteen, koulumenestykseen ja rikollisuuteen – voidaan vaikuttaa erilaisin interventioin (koulutuksella, valistuksella, jne.). Se, että tämä on mahdollista, osoittaa vahvasti siihen suuntaan, että ei ole syytä uskoa rodullisten tekijöiden ennakkoon määräävän yksilöiden käytöstä joidenkin rasististen näkemysten olettamalla tavalla (Donovan 2015, 70–73).

Pitäisi siis olla selvää, että kysymys rotujen olemassaolosta on hyvin monimutkainen kysymys, jota ei voida ratkaista vain biologista evidenssiä tutkailemalla. Tulkinnat, joita tuosta evidenssistä teemme, ovat usein ennakkoon olettamiemme (mahdollisesti sosiaalisten) kategorisointien värittämiä. Tämän vuoksi filosofinen tutkimus ja käsitteen määrittely nousevat tärkeään rooliin. Pitäisi myös olla selvää, että kysymys rotujen olemassaolossa olost ei ole sama kysymys kuin kysymys rasismiin oikeutuksesta. Vaikka rotuja olisi olemassa, ei rasismista tulisi täten hyväksyttävää. Pelkistä eroista, suuristakaan sellaisista, ei ikinä seuraisi eriarvoisuutta, vaan tuo eriarvoisuus pitäisi kyetä perustelevaan myös muutoin.

Onkin ehkä tärkeää muistaa, miten lähtökohtaisesti suhtaudumme ihmisten välisiin eroavaisuuksiin ja erityisesti heikkouksiin, silloin kun niitä todistettavasti on (mikä ei siis näytä pitävän paikkaansa oletettujen rotujen tapauksessa). Emme yleensä ajattele, että erilaisuudesta tai heikkoudesta seuraa oikeus sortaa tai kohdella eriarvoisesti noita heikompia. Päinvastoin, pyrimme yleensä saattamaan heikommassa asemassa olevien yksilöiden mahdollisuudet mahdollisuuksien mukaan samalle tasolle muiden kanssa. Rakennamme ramppoja ja hissejä liikuntarajoitteisille,

ja tarjoamme kuntoutuspalveluja mielenterveytensä kanssa vaikeuksissa oleville. Lapset ja dementoituneet ikäihmiset ovat esimerkkejä suurista ryhmistä, joiden henkisten kykyjen ei katsota olevan riittävällä tasolla itsenäisten päätösten tekemiseen, muttemme silti sorra heitä, tai pidä heitä vähempiarvoisina ihmisinä, vaan tuemme heitä, ja pidämme heistä huolta. On pysähtymisen arvoinen kysymys: miksi rasistisessa maailmankuvassa oletetut ihmisten väliset eroavaisuudet tuottavat täysin päinvastaisen tuloksen – oletetusti erilaisten ihmisten katsomisen muita alempiarvoisiksi?

Kirjan sisältö

Käsillä oleva kirja poikkeaa joistakin filosofisista kokoomateoksista rakenteeltaan. Aihepiireihin tai alan sovinnaisiin tapoihin perustuvan ryhmittelyn sijaan (esimerkiksi ”teoria ensin, sovellukset lopuksi”) kirjoitukset on asetettu pikemmin dialogiseen järjestykseen, jossa jokainen kirjoitus täydentää – tai haastaa – sitä edeltävässä kirjoituksessa esiin tuotuja näkemyksiä. Näin toivoakseni kirjoituksista muodostuu kokonaisuus, jossa kirjoitukset laajentavat toistensa sisältöjä lukijalle hyödyllisellä tavalla. Vaihtoehtoisia tapoja jäsentää kirja tällä tavalla olisi tietysti useita, joten kirjan lopullinen muoto on jossain määrin kompromissi monien vaihtoehtoisten tapojen välillä, eikä sellaisenakaan mitenkään ongelmaton.

Päätös sijoittaa kirjan teoreettisempi osuus – Veikko Launiksen *Rasismi syrjintänä* ja Jani Sinokin *Rasismien määritelmä* – kirjan loppuun alan tavallisista käytännöistä poiketen johtuu siitä, että monesti teoria ilman riittävän monipuolista edeltävää otetta ilmiöstä jää yleisluontoiseksi ja abstraktiksi, ja siksi osin irralleen tarkastellusta ilmiöstä. Näin edeltävät kirjoitukset toivottavasti tarjoavat lukijalle paitsi itsessään kiinnostavia tarkasteluja myös sitä tarttumapintaa rasismiin, joka auttaa sitomaan myös teoreettisemmän analyysin tukevasti ilmiöön itseensä.

Edellä mainituista syistä, lukijaystävällisyyttä silmällä pitäen, tämä kirja on siis tarkoitettu alusta loppuun luettavaksi. On ehkä tarpeetonta mainita, että mikään ei tietystikään estä lukemasta kirjoituksia valikoiden – kaikki kirjoitukset on kirjoitettu itsenäisiksi artikkeleiksi.

Jani Sinokki tarkastelee kirjan *ensimmäisessä* varsinaisessa kirjoituksessa yhtä rasismien suurta kysymystä, rasismiin usein liittyvää *moraa-*

lista sokeutta ja epäinhimillistämistä. Hän ehdottaa, että hirmutekoihin syyllistyneiden, kuten ”holokaustin insinöörin” Adolf Eichmannin *moraalinen sokeus* ei olisi mahdollista ilman maailmaa koskevaa likinäköisyyttä, uskoa maailman yksinkertaisuuteen ja kokonaisten ihmisryhmien välisiin perustavanlaatuisiin eroihin. Oletus maailman yksinkertaisuudesta näyttää olevan paljon laajempi ongelma kuin rasismi, mutta koska se näyttää aina löytyvän rasismin taustalta, olisi meidän syytä kiinnittää huomiomme rasismin vastaisessa toiminnassa myös tähän rasismin taustalta löytyvään tiedolliseen likinäköisyyteen. *Kolmannessa luvussa* Olli Pitkänen kääntää huomion rasismin taustalta löytyvistä oletuksista rasismin *moraalipsykologiaan*. Hän tarkastelee rasismiin kytkeytyvää ”huonoa uskoa” ja itsepetosta, ja kiinnittää huomion erityisesti siihen, että yhteiskunnassa esiintyvää rasismia ei voida pitää vain joidenkin ilmirasistien tuottamana ongelmana, johon muut olisivat täysin osattomia. Vaikka yksilöt eivät ehkä itse ole suoraan vastuussa rasismia ylläpitävistä yhteiskunnallisista rakenteista, he ovat kuitenkin vastuussa siitä, miten suhtautuvat omiin mahdollisiin rasistisiin asenteisiinsa, jotka noita rakenteita osaltaan ylläpitävät. Yhdessä nämä kaksi kirjoitusta tarjoavat toisiaan täydentävän katsauksen rasismin tiedolliseen ja psykologiseen perustaan, joka hahmottaa ääriviivoja myöhemmille kirjoituksille.

Neljännessä luvussa kirja etenee rasismin taustalla piilevistä ilmiöistä rasismin ja rasististen asenteiden todelliseen ilmenemiseen konkreettisesti kontekstissa. Helena Siipi tarkastelee ruokaan – erityisesti *etniseen* ruokaan – liittyviä oletuksia ja asenteita, ja nostaa esiin rasismiin läheisesti liittyviä kysymyksiä suhteestamme nauttimamme ravintoon ja vieraaksi koettuun ruokaan. Pitkäsen edellisessä luvussa esiin nostama kysymys rasistisen asennoitumisen kytköksestä oman identiteetin ylläpitämiseen saa merkittävän lisäulottuvuuden Siiven tarkastelussa vieraisiin ruokakulttuureihin liittyvistä asenteista. Siipi tuo esiin monia epäsuhtaisuuksia tavoissamme käsitteellistää ja suhtautua vieraiden kulttuurien keittiöihin ja perinteisiin, sekä osoittaa, miten ruokakin saattaa toimia rasismin ja syrjinnän välineenä. Tämän kulttuuri(eroje) n merkityksen rasismille esiintuovan tarkastelun jälkeen Eerik Lagerpetz ja Sari Roman-Lagerspetz tarkastelevat *historiallisten rotuoppien* sisältöjä. Heidän tarkastelunsa osoittaa, kuinka edes biologis-tieteelliseksi väitetyt rotuopit ihmisryhmien erilaisuudesta eivät voineet välttää vetoamista myös kulttuuriin ominaisuuksiin, ja osoittaa biologია-

kulttuuri-erottelun ongelmalliseksi rasismien yhteydessä. Kirjoitus tarkastelee yksityiskohtaisesti erilaisten tieteellisiksi väitettyjen rotuoppien oletuksia ja osoittaa selvästi niiden läpikotaisen ongelmallisuuden sekä valottaa näiden oppien yhteyttä ja eroavaisuutta natsi-Saksan kansallissosialistiseen ideologiaan.

Kuudennessa luvussa Jarno Hietalahti tarttuu harvoin käsiteltyyn aiheeseen, *rasistiseen huumoriin*. Käyttäen työkalunaan Erich Frommin radikaalihumanistista filosofiaa – ja tosielämän esimerkkejä rasistisesta huumorista – hän osoittaa, ettei huumorin rasistisuus tai tuomittavuus ole aina mitenkään ilmeistä tai suoraviivaista. Hietalahti osoittaa, että paljon käytettyjä poliittisesti epäkorrekteja ilmauksia ja stereotyyppioita merkittävämpää huumorin tuomittavuuden arvioinnissa on se, miten huumori pohjimmiltaan suhtautuu kohteeseensa – onko huumori kohteensa ulkopuolelle sulkevaa ja vieraannuttavaa vai perustuuko se inhimilliselle yhteydelle naurajien ja naurun kohteen välillä. Vaikka Hietalahti käsittelee nimenomaisesti rasistista huumoria, ovat monet hänen tekemistään huomioista vierauden kohtaamisesta hyvin merkityksellisiä myös muissa yhteyksissä ja helposti yleistettävissä myös huumorin ulkopuolelle. *Seitsemännessä luvussa* Juha Räikkä tarkastelee *etnisuskonnollisia salaliittoteorioita* ja erityisesti sitä, miten valtiovallan tulisi suhtautua potentiaalisesti vaarallisiin salaliittoteorioihin. Hän asettuu puolustamaan median ja kansalaiskeskustelun vapautta vastustaen eräitä esitettyjä näkemyksiä, joiden mukaan valtiovallan pitäisi aktiivisesti pyrkiä vastustamaan salaliittoteorioiden leviämistä. Räikän kirjoitus nostaa esiin valtiovallan suhteen potentiaalisesti vaarallisiin näkemyksiin lisäten näin tärkeän ulottuvuuden kirjan keskusteluun. Myös tuo tarkastelu, vaikkakin tapahtuu täsmällisesti salaliittoteorioiden kontekstissa, on yleistettävissä aiheitaan laajemmalle.

Kahdeksannessa luvussa Sirkku K. Hellsten avartaa kirjan kontekstia merkittävästi tarkastellessaan rasismia, kolonialismia ja länsimaisen filosofian perinnettä *afrikkalaisen filosofian näkökulmasta*. Hän nostaa esille jännitteen länsimaiseen filosofiaan sisältyvän yleismaailmallisuuden ja afrikkalaisen perinteisen (ja siirtomaavallan jälkeisen ajan) ajattelun välillä sekä tarkastelee historiallista ristiriitaa afrikkalaisuutta ja eurooppalaisuutta koskevien käsitysten välillä. Hellstenin mukaan on esitetty, että länsimaisen tasa-arvoajattelun korostaminen saattaa jopa jatkaa ”afrikkalaisten mielten kolonisaatiota” tavalla, joka ei onnistu kunnioittamaan afrikkalaista ajattelua sen omilla ehdoillaan. Hellsten

yhdistää tähän myös afrikkalaisten naisten asemaa ja tasa-arvoa koskevan keskustelun, joka entisestään monimutkaistaa hyvin jännitteistä suhdetta länsimaisen ja afrikkalaisen filosofian välillä. *Yhdeksännessä luvussa* Sami Pihlström tarkastelee rasismin suhdetta *objektiivisen totuuden käsitykseen*, ja tarjoaa yhden näkökulman myös Hellstenin kirjoituksessa esiin tuotuun yleismaailmallisuuden ja tasa-arvoisuuden ongelmaan. Pihlström tarkastelee sitä, voisiko rasismi jossakin tilanteessa olla totuudenmukainen teoria ihmislajista. Pihlström vastaa kysymykseen yksiselitteisen kielteisesti argumentoimalla, että objektiivisen totuuden käsite itsessään sulkee pois tuon mahdollisuuden. Heti kun sitoudumme rationaalisen keskustelun ja tieteen edellyttämään objektiivisen totuuden ja epätotuuden eroon, olemme samalla sitoutuneita siihen, että kaikki totuudentavoittelijat ovat perustavanlaatuisesti tasavertaisessa suhteessa totuuteen, mikä tekee rasismista ristiriitaisen näkemyksen objektiivisen totuuden käsitteen kanssa.

Luvussa kymmenen Henri Pettersson tarkastelee *ääriaatteiden ongelmallista asemaa lukion filosofia-opetuksessa*. Esimerkiksi kouluampumisten yhteydessä on keskusteltu Nietzschen yli-ihmisopin ja Platonin näennäisen autoritäärisen, demokratiavastaisen valtio-ajattelun opettamisesta lukiossa. Vaarallisten ajatusten opettamisen on nähty edesauttavan poikkeusnuorten radikalisoitumista tarjoamalla heille näkemyksiä omien väkivaltaisten ajatustensa tukemiseksi. Pettersson tarkastelee avoimena olevia vaihtoehtoja, ja perustelee äärimmäisten näkemysten kohtaamiseen olevan paras paikka juuri lukion filosofian tunnilla. Tällöin nämäkin aatteet voidaan asettaa historialliseen kontekstiin, ja niiden oletuksia voidaan tarkastella monipuolisesti ja kriittisesti. *Yhdennessätoista luvusta* Leila Toiviainen tarkastelee historiallisesta näkökulmasta Nietzschen filosofiaa. Hän osoittaa Nietzschen pahamaineisen kytköksen kansallissosialismiin olevan seurausta tämän tekstien tahallista manipuloinnista ja esittää Nietzschen tarkoituksena olleen rakentaa myös positiivista filosofiaa, jonka puitteissa hänen yli-ihmisoppinsa olisi ollut pikemmin uutta luovien taiteilijoiden kuin sortavien diktaattorien ylistys. *Luvussa kaksitoista* Ilmari Jauhiainen tarkastelee puolestaan G. W. F. Hegelin kansallisajattelua ja osoittaa tämän pahamaineisten näkemysten muuttavan merkittävästi muotoaan, kun hänen kirjoituksiaan tarkastellaan huolellisesti, historiallinen konteksti huomioiden. Yhtäältä Hegelille valtion malli oli pikemmin eurooppalainen ruhtinaskunta kuin nykyinen kansallisvaltio. Näin Hegelin nationalismi asettuu

merkittäväällä tavalla vastakkain nykyisiin kansallisvaltioihin liittyvän nationalismin kanssa, ja on huomion arvoinen näkökulma myös nykyisen nationalismikeskustelun kannalta. Toisaalta Hegelin ajattelu on selvästikin aikansa tuote, ja hänen näkemystensä ymmärtäminen edellyttää myös historiallisen kontekstin, kuten aikalaietieteen, tuntemista. Toivaisen ja Jauhiaisen esitykset tukevat Petterssonin vaatimusta ääri-filosofioiden kontekstiin asettamisen merkityksestä niiden käsittelyssä: vaarallisilta tai moraalittomilta vaikuttavilta ajatuksilta on parasta poistaa niiden vaarallisuus tarkastelemalla niiden yksityiskohtia ja syntyhistoriaa osina suurempaa historiallista jatkumoa.

Terhi Kiiskinen tarkastelee *luvussa kolmetoista* rasismia ja siihen läheisesti liittyvien ilmausten käyttöä ja esiintymistä suomalaisessa tietokirjallisuudessa. Hän tarkastelee tapaa, jolla rodusta ja rotuopeista on kirjoitettu, ja miten noihin käsitteisiin on suhtauduttu suomalaisissa tietosanakirjoissa ja joissakin suomalaisissa oppikirjoissa. Tämä tarkastelu tarjoaa historiallista kontekstia nykyiselle suomessa käytävälle rasismikeskustelulle. Kiiskinen myös huomauttaa poliittisen korrektiuden olevan vaarallista silloin, jos emme onnistu toimimaan moraalisesti oikein sen vuoksi, että pelkäämme liikaa esimerkiksi rasistiksi leimautumista. *Luvussa neljätoista*, tämän kirjan ainoassa suomennetussa artikkelissa, Joseph Almog tarkastelee liberalismia arvoperinteen taustalta löytyvää ”rationaalista itseä” korostavaa metafysiikkaa ja sen yhteyttä rasismia esiinnousuun. Hän ehdottaa, että estääksemme rasismia esiinnousut meidän pitäisi luopua liberalismia yksilökeskeisestä metafysiikasta ja tunnustaa biologis-luonnollinen riippuvaisuutemme ihmislajista ja asuttamamme planeetan ekosysteemistä. Almog esittää kommunikoinnin ja ajattelun olevan riippuvaista ne mahdollistavasta vuorovaikutuksesta yhteisömme ja maailman kanssa. Näin ajattelun ja sananvapauskin on ymmärrettävä vain tätä riippuvuussuhdetta vasten, eikä se voi olla täydellisen vapaata tavalla, jota liberalismi ehdottaa. Hän argumentoi länsimaissa yleisen sananvapauden itseisarvon korostamisen heijastavan moraalista virhearviota, joka unohtaa tämän riippuvuuden. Almog päätyy esittämään, ettei ”edistyksellisillä” ole muuta vaihtoehtoa kuin tunnustaa se, että edes yksilöille ei ole luvassa todellista edistystä niin kauan kuin osa ihmislajista suljetaan tuon edistyksen ulkopuolelle.

Kirjan teoreettisempi osuus muodostuu Veikko Launiksen *syrynnän* tarkastelusta *luvussa viisitoista*, ja Jani Sinokin ehdottamasta *rasismin määrittelmästä* kirjan *viimeisessä luvussa*. Launis tarkastelee rasismia

järkiperäisen tarkastelun reunaehtoja ja toteaa tarpeen arvoneutraalien ilmausten käyttämiselle, jotka mahdollistavat ilmiön moraalisen tuomittavuuden tarkastelemisen olettamatta sitä ennakkoon. Hän esittää rasistisen syrjinnän vääryyden olevan perusteltavissa sen mielivaltaisuu-
della, ja tarkastelee erilaisten syrjinnän muotojen eroja ja tuomittavuutta (suora ja epäsuora diskriminaatio; henkilöön ja toimintaan kohdistuva diskriminaatio; tilastollinen ja yksilöity diskriminaatio). Launis esittää kirjoituksensa lopuksi myös kiinnostavia esimerkkejä rasistisesta syrjinnästä tieteessä. Sinokki etsii kirjoituksessaan riittäviä ja välttämättömiä ehtoja rasismien käsitteen alaan kuulumiselle. Hän toteaa rasismiin kytkeytyvän biologia–kulttuuri-erottelun pohjimmiltaan kestävämmäksi, vahvistaen Lagerspetzin ja Roman-Lagerspetzin luvussa viisi historiallisten rotuoppien kohdalla esittämää argumenttia. Sinokki esittää, että itse asiassa edes ihmisryhmän negatiivinen arvottaminen – ilmirasismien tunnusmerkki – ei ole välttämätöntä rasismille. Rasismien todellisen ytimen (sen riittävän ja välttämättömän ehdon) muodostaa yleistävä, normatiivinen suhtautuminen rotuihin, etnisyyksiin tai kulttuureihin riippumatta siitä, suhtaudutaanko noihin ihmisryhmiin negatiivisesti, neutraalisti vai positiivisesti. Tässä rasismi muistuttaa monia muita erityisen tuomittaviksi katsottuja syrjinnän muotoja, kuten sukupuolista syrjintää ja syrjintää vammaisuuden tai seksuaalisen suuntautumisen perusteella. Nämä kaikki syrjinnän muodot perustuvat pohjimmiltaan samanlaiselle normatiiviselle asennoitumiselle tiettyä ihmisryhmää kohtaan ja kärsivät samasta ongelmasta: normitetut ihmisryhmät ovat kaiken tiedon valossa niin monimuotoisia, että normatiivinen, yleistävä asennoituminen näyttää olevan täysin perusteetonta. Kirjan päättää jälkikirjoitus, joka kertoo muutamia kirjassa toistuvia teemoja sekä nostaa esiin uusia laajempia kysymyksiä, jotka olisi syytä ottaa huomioon rasismien ongelmaa tarkasteltaessa.

Viitteet

¹ Tässä esitetty väite on tietysti yksinkertaistus. Itse asiassa filosofinen argumentaatio ei useinkaan ole päämäärätöntä, vaan filosofilla on lähes poikkeuksetta vahva käsitys siitä johtopäätöksestä, jonka hän haluaa osoittaa, vaikkapa rasismien vääryydestä. Hän voi aina jatkaa argumentointiaan niin kauan, että saavuttaa haluamansa päämäärän, ja lopettaa tarkastelun heti kun sen

on saavuttanut. Tässä valossa filosofinen argumentaatio saattaa olla hyvinkin päämääräsuuntautunutta. Tämä ei kuitenkaan ole välttämättä ristiriidassa toituden tavoittelun kanssa, jos hyvän ajattelun ehtoja noudatetaan hankkeessa muuten.

Mielenkiintoinen, ja valtavirtakäsityksistä hieman poikkeava, näkemys filosofisen argumentaation luonteesta löytyy Robert Nozickin *Philosophical Explanations* -teoksen johdannosta, jossa myös tätä filosofian päämääräsuuntautuneisuutta tarkastellaan.

² Kuten Portin (2010, 7) toteaa, keskustelu siitä, ovatko ihminen ja neanderthalinihminen eri lajeja vai vain saman lajin alalajeja käy kuumana uuden geneettisen tiedon valossa. On paikallaan huomauttaa, että lajin käsite on eräs vaikeimmista filosofisesti määriteltävistä käsitteistä, josta käytetään monia keskenään yhteen sopimattomia määritelmiä biologiassa, mutta jotka kaikki ovat tavalla tai toisella (filosofisesti) ongelmallisia. Tässä keskustelu ihmisrotujen olemassaolosta muistuttaa hyvin suuresti keskustelua luonnollisten lajien olemassaolosta, tai on kenties vain tuon laajemman keskustelun eräs ilmentymä. Luonnonlajikäsitteen ongelmat näyttävät toistuvan tai jopa kertautuvan rodun käsitteen tapauksessa.

Lähteet

Donovan, Brian M. 2015: "Putting humanity back into the teaching of human biology". *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 52, 65–75.

Edwards, A. W. F. 2003: "Human genetic diversity: Lewontin's fallacy". *Bio-Essays* 25(8), 798–801.

Harari, Yuval Noah 2016: *Sapiens. Ihmisen lyhyt historia*. ScandBook, Ruotsi: Bazar kustannus.

Hardimon Michael 2003: "The Ordinary Concept of Race". *Journal of Philosophy* 9, 437–455.

James, Michael 2016: "Race". Teoksessa Edward N. Zalta (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition) <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/race/>. (5.11.2016)

Lewontin, R. C. 1972: "The apportionment of human diversity". *Evolutionary Biology* 6, 381–398.

Oxford English Dictionary (OED) 2016: "Racism". Oxford: Oxford University Press.

Portin, Petter 2010: ”Uusin tieto neandertalinihmisen ja nykyihmisen suhteesta”. *Tieteessä tapahtuu* 7/2010, 3–8.

Vernot, Benjamin ja Akey, Joshua M. 2014: ”Resurrecting Surviving Neandertal Lineages from Modern Human Genomes”. *Science* 28, 343(6174), 1017–1021. DOI: 10.1126/science.1245938 (5.11.2016)

2. Rasismi ja moraalinen sokeus *Jani Sinokki*

Kuten Étienne Balibar (1991) on huomauttanut, kaikenlaisessa rasimisessa silmiinpistävää on sen teoreettinen yksinkertaisuus.¹ Rasismi on Balibarin sanoin ”demokraattista”. Toisin sanoen, sen kova ydin itsessään ja kokonaisuudessaan avautuu samana kaikille rasisteille natsi-ideologeista nettiräyhääjiin. Tuo rasismin kovan ytimen muodostaa yksi hyvin yksinkertainen oletus: *ihmiset luonnostaan jakautuvat keskenään eriarvoisiin ryhmiin.*

Rasismin perustavan oletuksen, tai pikemmin teesin, hyvin yleisen luonteen vuoksi siitä kumpuavan toiminnan looginen päätepieste on tietyn ihmisryhmän sorron systematisointi. Tämä systematisointi on historiallisesti alkanut usein närkästyneestä katupartioinnista ja loppunut ei-toivottujen tuhoamiseen tai karkottamiseen. Lopputulokset ja kehityksen nopeus näyttävät vaihtelevan monien satunnaisten muuttujien vuoksi, mutta kaava vaikuttaa toistuvan samana.²

Rasismin vastustajan silmissä rasismin mielettömyys kulminoituu juuri rasistin sitoutumiseen tuohon yksinkertaiseen teesiin, joka näyttää monista itsestään selvästi epätodelta: ihmiset ovat mahdollisista eroistaan huolimatta jollain perustavalla tavalla yhtäläisiä ja yhdenvertaisia. Rasismin teesi voidaan kiistää kahdella eri tavalla. Se voidaan kiistää kieltämällä ihmisten olevan eriarvoisia, siis hyväksymällä tai olettamalla³ ihmisten lähtökohtainen tasa-arvoisuus. Toisaalta se voidaan myös kiistää kieltämällä ihmisten jakautuminen ryhmiin teesin edellyttämällä tavalla. Tässä kirjoituksessa haluan keskittyä jälkimmäiseen mahdollisuuteen, johon ei nähdäkseni ole riittävästi kiinnitetty huomiota.

Itse asiassa edellinen huomio osoittaa, että rasismin teesi ei sittenkään ole aivan yksinkertainen. Se nimittäin koostuu kahdesta erillisestä osasta. Toinen osa on *moraalinen* ja koskee ihmisten epätasa-arvoisuut-

ta. Se kuuluu: *ihmisryhmät ovat eriarvoisia*. Toinen puolestaan on *metafyysinen*, ja koskee ihmislajin olemassaoloa: *ihmiset luonnostaan jakautuvat ryhmiin*.

Monet ovat todenneet, ettei usko pelkkään metafyyssiseen oletukseen ole vielä rasismia (esim. Appiah 1990). On mahdollista uskoa rodullisiin, etnisiin kansallisiin tai mihin tahansa ryhmiin, ja jopa tuntee suurta ylpeyttä tiettyyn ryhmään kuulumisesta, ilman että suhtautuisi muiden ryhmien edustajiin vihamielisesti, alentuvasti tai halveksien. Ryhmäidentiteettiä voidaan myös käyttää positiivisiin tarkoituksiin erityisesti altavastajien keskuudessa, jolloin puhutaan ryhmän *voimaantumisesta*. Näyttää siis selvältä, ettei uskominen rasismin teesin metafyyssiseen osaan yksinään tee näkemyksestä tai asenteesta rasistista. Kuitenkin näyttää yhtä selvältä, ettei moraalista teesiä olisi mitenkään mahdollista ylläpitää, ellei metafyyssistä oletusta ensin hyväksyttäisi todeksi.

Näyttää siltä, että rasismin ongelmallisuuden yleensä nähdään kumpuavan moraalista teesistä. Jos rasistit vain ymmärtäisivät eriarvoistavan maailmankatsomuksensa olevan sellaisenaan moraaliton, myös rasismin ongelma – rasismi itsessään – häviäisi. Tämän näkemyksen puitteissa rasismi on ensisijaisesti *moraalista sokeutta*, kyvyttömyyttä ymmärtää tiettyjä muille selviä moraalisia tosiasioita. Mutta miten rasisti voitaisiin parantaa tästä taudista, jos kyse on vain moraalista sokeudesta? Kuten näkökykyyn liittyvän sokeudenkin tapauksessa, moraalisen sokeuden syiden on oltava syvemmällä kuin informatiivisesti tyhjä puhe ”näkökyvyn puutteesta” vielä kertoo. Väitänkin, että rasismin moraalisen sokeuden syy piilee lopulta rasismin teesin metafyyssessä komponentissa ja että rasistin moraalisen sokeuden taustalla piilee myös *metafyysinen sokeus* tai *likinäköisyys*: kuvitelma siitä, että maailma, ihmiset mukaan lukien, on helposti jaettavissa ryhmiin tavalla, joka mahdollistaa noiden ryhmien arvottamisen.

Epäinhimillistämisen mahdollisuus

Jonathan Glover kiinnittää kirjassaan *Ihmisyys* (1999) huomiota siihen, kuinka helposti ihmisten moraalit pettää poikkeuksellisissa tilanteissa. Monet, joskaan eivät ehkä kaikki, voivat muuttua väkivallan ja joukkotuhonnan välikappaleiksi oikeissa olosuhteissa. Yksi syy, jonka Glover

katsoo näyttelevän merkittävää roolia tämän mahdollisuuden synnyssä, on kykymme *epäinhimillistää* muita ihmisiä. Me ihmiset kykenemme riistämään toisilta heidän arvokkuutensa ja kunniansa, ja suhtautumaan heihin kuin he eivät olisi ihmisiä lainkaan. Kykenemme häpäisemään heidät sekä elävinä että kuolleina mitä kammottavimmilla tavoilla. Ääri-islamilaisten Isis-järjestön nimissä tehdyt hirmuteot ovat vain uusin luku tässä epäinhimillistämisen jatkokertomuksessa.

Glover, monien muiden filosofien tavoin, etsii vikaa ihmisten uskomusjärjestelmistä (1999, 347 eteenpäin). Uskomusjärjestelmä tarkoittaa uskomusten verkostoa, joka muodostuu yksilön uskomusten keskinäisistä suhteista. Järjestelmä muodostuu yksittäisistä uskomuksista, jotka kuitenkin ovat aina kytköksissä toisiinsa ja joiden välillä vallitsee riippuvuussuhteita. Tätä voisi verrata kuvainnolliseen harrastelomaa varten pakattuun matkalaukkuun. Laukkuun ei voi ahtaa rajattomasti tavaroita, koska vaikkapa laskettelumonot yksinkertaisesti sulkevat toisten esineiden mukaan ottamisen pois viemänsä tilan vuoksi. Myös osa uskomuksista sulkee ristiriitaisuuksien perusteella toisia pois, joten uskomusjärjestelmä ei voi sisältää mitä tahansa, vaan uskomusten on oltava (ainakin pintapuolisesti) yhteensopivia. Toisaalta laskettelumonojen pakkaamisesta ei ole hyötyä, jos mukaan ei ota myös suksia ja muita lasketteluun kannalta välttämättömiä välineitä. Samoin monet uskomukset pakottavat sisällyttämään toisia uskomuksia uskomusjärjestelmään. Jos esimerkiksi uskon kollegani olevan koko viikon ulkomailla, niin en voi johdonmukaisesti uskoa meneväni hänen kanssaan lounaalle täällä tänään. Koska ihmisten tiedolliset kyvyt ovat rajalliset, käytännössä uskomusjärjestelmät sisältävät aina ristiriitoja ja huonosti yhteensopivia uskomuksia. Usein näiden näkyväksi tuleminen kuitenkin aiheuttaa säädöntarpeen järjestelmään. Tällöin jokin uskomus on hylättävä, mikä puolestaan saattaa aiheuttaa lisää muutostarpeita muissa uskomuksissa.

Glover monien tavoin huomioi, että periaatteessa mistä tahansa uskomuksesta, kuinka epäintuitiivisesta ja järjenvastaisesta tahansa, on periaatteessa mahdollista pitää kiinni, jos on valmis tekemään (joskus hyvinkin radikaaleja) muutoksia myös muualle uskomusjärjestelmäänsä. Ehkä hirmutekoihin syylistyvät siis vääristävät koko uskomusjärjestelmänsä vastaamaan eriarvoistamisen ja muiden epäinhimillisen kohtelun mahdollistaviin uskomuksiin sopeutuviksi?

Vaikka ehdotus vaikuttaa uskottavalta, se osoittautuu lähemmin tarkasteltuna kyseenalaiseksi. Usein epätavallisten julmuuksien taustalta

nimittäin löytyy yllättävän tavallisia ihmisiä. Useinkaan hirmutekojen toteuttajat eivät näytä omaavaan suuresti vinoutunutta uskomusjärjestelmää, jonka ehdotus ennustaa heiltä löytyvän. Juutalaisten holokaus-tin keskeinen toteuttaja Adolf Eichmann⁴ kykeni tekemään juutalaisten joukkotuhonnan insinööriyötä kylmäävän menestyksekkäästi, joten pääpiirteissään hänen uskomusjärjestelmässään ainakin maailman taval-lista toimintaa – junayhteyksiä, logistiikkaa, ihmisten luettelointimah-dollisuuksia – koskevien uskomustensa on täytynyt olla aivan kelvollisia. Hän oli myös psykiatrien mielestä terve, ja vieläpä ihmissuhteissaan esi-merkittävä henkilö. Toisaalta suomalaisetkin kouluampujat ovat todis-tettavasti kyenneet suunnittelemaan ja toteuttamaan omat väkivaltaiset, kostonhimoiset suunnitelmansa rauhallisesti, ja jopa lähimmäisiltään salassa, sekä kehittämään niiden oikeutuksiksi ”filosofisia” manifesteja (ks. myös Petterson, tämä kirja, luku 10). Koska näiden yksilöiden te-kojen osoittama moraalinen sokeus on niin äärimmäistä, olisi luontevaa ajatella, että sen mahdollistava uskomusjärjestelmän vinoutuminen on yhtä äärimmäistä. Siis että heidän tiedollisten maailmankuviansa harhat olisivat verrannollisia heidän moraalisensa harhoihin. Näin ei kuitenkaan näytä olevan, sillä mitä ilmeisimmin heidän uskomusjärjestelmänsä ovat pääosin aivan tavalliset, ja hyttävän käyttökelpoiset heidän järjenvas-taisten tekojensa tehokkaaseen toteuttamiseen.

Meidän on siis todettava, ettei näiden hirmutekojen taustalla ole kokonaista harhaista ja mielisairasta todellisuuskäsitystä, vaan ongel-man on oltava uskomusjärjestelmän sisällä huomattavasti paikallisempi. Eichmann ei kyennyt näkemään moraalista ongelmaa siinä, että kulje-tutti *ihmisiä* tuhottavaksi. Hän ei nähnyt tässä ongelmaa, koska hänen työnsä uhrin olivat *vain* juutalaisia. Kouluampujien maailmankuvassa heidän uhrinsa ja muu ihmiskunta ilmeisesti nähdään koko ihmisyyden epäonnistumisena; moraalittomina, välinpitämättöminä loisina, jotka ansaitsevat tulla tuhoetuiksi vedenpaisumuksen kaltaisessa jumalalli-sesti oikeutetussa puhdistuksessa (itse asiassa myös Jumalan toiminta Raamatun kertomuksessa vedenpaisumuksesta muistuttaa myös hyvin häiritsevästi samanlaista moraalista sokeutta). Kaikki seikat puhuvat sen puolesta, että Eichmannin ja kouluampujien uskomusjärjestelmät olivat yleisesti ottaen aivan kelvollisia maailmassa toimimisen kannalta, ja niiden viallisuus paikallistuu hyvin täsmällisesti juuri muita ihmisiä koskeviin uskomuksiin. Täsmällisemmin uskomukseen, jonka mukaan

ihmiskunta on jaettavissa eri luokkiin, joista toiset yksinkertaisesti voidaan (tai pitää) hävittää. Tämä näyttää yllä esitetyltä rasismin teesiltä.

Ongelma edellä esitetylle ehdotukselle vinoutuneesta uskomusjärjestelmästä hirmutekojen taustalla on siis siinä, että edes usko ihmiskunnan syvään pahuuteen (kouluampujat) tai kokonaisen kansan vähäpätöisyyteen (Eichmann) ei näytä merkittävästi vääristävän muuta uskomusjärjestelmää. Näin ollen ehdotus ei auta meitä ymmärtämään rasismiin liittyvän moraalisen sokeuden syntyä, vaan jättää sen yhä mysteeriksi.

Tarkastellaan toista näennäisesti hyvin erilaista ilmiötä. Vuonna 2015 Suomeen saapuvien turvapaikanhakijoiden määrä kasvoi rajusti. Sopeutuminen uusien vastaanottokeskuksien ja hätämajoitustilojen ilmestymiseen omille kotinurkille ei ollut missään nimessä kivutonta kaikille. Haluan kiinnittää huomiota yhteen hyvin täsmälliseen osaan tähän ilmiöön liittyntä keskustelua oman havaintoni perusteella. Tietty hyväntahtoinen ihmisryhmä näytti osana ilmiötä yrittävän ylittää omat aiemmat ennakkoluulonsa. He onnistuivat löytämään inhimillisen asenteen, jota voisi luonnehtia varovaiseksi suvaitsevaisuudeksi. He asettautuivat kaikkein kärjekkäimpiä ääniä vastaan puolustamaan maahantulijoita sanoen: ”meidän on annettava heille mahdollisuus”.

Kuitenkin turvapaikanhakijoiden määrän kasvaessa seurasi ongelmia. Erityisesti turvapaikanhakijoiden tekemiksi epäillyt seksuaalirikokset pääsivät lööppeihin. Tällöin mielipiteiden kriittisyys kasvoi, ja monien varovaisesti suvaitsevien mielipide muuttui nopeasti maahantulijoiden jyrkkään ja katkeraan tuomitsemiseen: ”me tarjosimme *heille* turvaa, ja sitten *he* kiittävät meitä näin!” Silmiinpistävää puheenvuoroissa on se, että niissä mainitut ”he” eivät suinkaan olleet nuo yksittäiset rikoksen tekijät (oikeastaan rikoksista *epäillyt*), vaan koko turvapaikanhakijoiden ryhmä, yhdessä ja kollektiivisesti. Kriittisyyttä tai suvaitsevaisuutta ei ilmeisesti missään vaiheessa säädetty tuon ryhmän jäsenien välillä ”jokaiselle ansionsa mukaan” -periaatteella. Kyse oli alusta alkaen asennoitumisesta koko ryhmään ja sen tuhansiin jäseniin yhdellä helppolla yleistyksellä.

Kyse näyttää olevan asennemuutoksesta, joka liittyy rasismin teesin moraaliseen osaan, tai sitä vastaavaan arvostelmaan. Turvapaikanhakijoiden ryhmä on selvästikin olemassa oleva ihmisryhmä; siihen kuuluvat kaikki ne ihmiset jotka ovat jättäneet tai aikeissa jättää turvapaikka-

hakemuksen Suomen viranomaisille. Joidenkin moraalinen arvostelma tuon ryhmän arvosta, siis sen ansaitsemasta kohtelusta selvästi muuttui. Mutta onko tässä kyse pelkän moraaliarvostelman muuttumisesta?

On itse asiassa luontevaa ajatella, että varsinainen muutos koski pikemmin käsitystä ryhmän koostumuksesta: turvapaikanhakijoihin suhtauduttiin ensin pikemmin avuntarvitsijoina tai muuten neutraalina massana, mutta raiskauslööppien jälkeen tämän ryhmän luonne määriteltiin potentiaalisina raiskaajina ja rikollisina. Tämä arvostelma ei selvästikään koske kyseessä olevan ihmisryhmän moraalista arvoa, vaan suoraan sitä, mitä noiden ihmisten käsitetään olevan. Yhteys tämän käsityksen ja moraaliarvostelman välillä on ymmärrettävä, koska ihmisten ansaitsema kohtelu monien mielestä on (välttämättä) riippuvaista siitä, mitä ihmiset ovat (siis mitä ihmiset tekevät tai miten he ovat taipuvaisia toimimaan). Jotta tämä muutos koko ryhmää koskevassa arvostelmassa voisi olla mielekäs, täytyy sen perustua oletukselle siitä, että ryhmällä on tietty luontainen yhteenkuuluvuus, joka siis nyt tultiin näkemään erilaisessa valossa uuden informaation perusteella.

Näyttääkin siltä, että jotta sen kaltainen moraalinen sokeus olisi mahdollista, jota esimerkit Eichmannista, kouluampujista ja mieltään muuttavista varovaisista suvaitsevaisista olisivat edes mahdollisia, on sen taustalla oltava oletus arvotettavan ryhmän metafysisestä yhteenkuuluvuudesta. Oletus on metafyyminen, koska se selvästi koskee käsitystä tietyin ryhmän olemassaolon luonteesta. Oletus yhteenkuuluvuudesta on moraalisen arvostelman tekemiselle välttämätöntä, koska moraalista arvostelmaa ei olisi mahdollista tehdä johdonmukaisesti ilman oletusta ryhmän perustavasta samankaltaisuudesta; muuten tuo moraaliarvostelma olisi vain mielivaltaisen, perusteeton oikku. Esimerkkien moraalisesti sokeat tapaukset eivät ole oikukkaita tuuliviirejä, vaan pahimmillaan nimenomaisesti johdonmukaisuudessaan pelottavia, ja toiset todistettavasti sensitiivisiä heille (iltapäivälehdissä) tarjotulle informaatiolle. Tämä moraalista sokeutta ilmentävän arvostelman edellyttämä metafyyminen yhteenkuuluvuus on oletus jostakin ryhmän jäsenten jakamasta luonteesta, joka itsessään mahdollistaa ja oikeuttaa ryhmän arvostelemisen yhtenä ryhmänä. Tätä oletusta ryhmän yhtäläisyydestä voidaan kutsua *olemusajatteluksi*.

Olemusajattelu

Olemusajattelu on metafyyssinen näkemys maailmasta ja sen olioita. Sen mukaan olemassa olevat oliot omaavat tiettyjä niille itselleen välttämättömiä ominaisuuksia, ominaisuuksia, joita ilman yksilöt eivät olisi samoja yksilöitä. Olemusajatteluun kuuluu lisäksi oletus, jonka mukaan näiden samojen ominaisuuksien perusteella maailman olennot jakautuvat erilaisiin luokkiin. Olemusajattelun puitteissa lajiin, luokkaan tai muuhun luonnolliseen (meistä riippumatta olemassa olevaan) ryhmään kuuluminen edellyttää välttämättä tiettyjen ominaisuuksien omaamista. Hieman yksinkertaistaen, olemusajattelun mukaan esimerkiksi tiikerilajiin kuulumiselle on välttämätöntä, että olio omaa tiettyjä tiikerille välttämättömiä ominaisuuksia. Sama pätee kaikkiin luonnollisiin, meistä riippumattomasti olemassa oleviin luokkiin tai lajeihin; tiettyyn lajiin tai ryhmään kuulumisen edellyttää tiettyjen ominaisuuksien omaamista.

Toinen olemusajatteluun kiinteästi kuuluva oletus on *naiivi realismi* lajien, luokkien ja muiden luonnollisten ryhmien suhteen. Tämä tarkoittaa sitä, että olemusajattelu olettaa tekemiemme erotteluiden heijastelevan yksinkertaisella tavalla ja luotettavasti meistä riippumattomia olemuksellisia eroja maailmassa. Yhdessä nämä kaksi oletusta muodostavat pohjan kokonaisten ryhmien arvottamiselle ryhminä. Koska ryhmän jäsenet jakavat tietyt ominaisuudet, on perusteltua kohdella niitä samalla tavalla, siis pitää niitä ryhmään kuulumisen vuoksi tietyn arvoisina.

Kokonaisten ryhmien arvottaminen ryhmänä ei näytä mielekkäältä ilman näitä oletuksia. Mikäli käsityksemme ryhmistä olisi selvästi konventionaalinen tai mielivaltainen, olisi ryhmän arvottaminen selvästi vailla perustaa. Kuvitellaan, että nimeäisin ”a-ryhmäksi” kaikkien niiden ihmisten joukon, jonka etunimessä esiintyy a-kirjain, ja ehdottaisin a-ryhmän ansaitsevan muita vähemmän palkkaa pelkästään tähän ryhmään kuulumisen perustella. Koska en voi kyetä osoittamaan selvää yhteyttä a-ryhmään kuulumisen ja jonkin muun olennaisen seikan (esimerkiksi työtehon tai pätevyyden) kanssa, olisi ehdotukseni varmasti perusteeton ja mielivaltainen. Etunimen kirjaimet kun eivät ole missään säännönmukaisessa suhteessa ihmisten muihin ominaisuuksiin. Toisaalta esimerkiksi liikuntarajoitteisten ryhmää yhdistää juuri liikuntarajoitteisuus. Jos jälleen esittäisin, että tuohon ryhmään kuuluville pitää maksaa vähemmän palkkaa jopa sellaisista töistä, joissa liikkumisella

ei ole mitään merkitystä, olisi ehdotukseni selvästi perusteeton ja mielivaltainen. Ryhmän täytyy olla muodostunut siten, että ryhmän muodostumisen kannalta olennaisten ominaisuuksien ja ryhmää koskevan arvoarvostelman välillä on kiinteä yhteys, joka toimii arvoarvostelman perusteena.⁵

Perinteinen olemusajattelu on vahva metafyyssinen näkemys maailman ja siihen kuuluvien oliolajien luonteesta. Siihen sisältyy usein, vaikkei mitenkään välttämättä, myös vahva luontainen arvottava sävy. Esimerkiksi aristoteelisessa olemusajattelussa tämä arvottaminen saa kaksi erilaista muotoa. Toisaalta mille tahansa oliolle on *hyvää* se, mikä on sen luontaisen olemuksen mukaista ja määräämää. Luontaisesta käytöksestä poikkeaminen on ei-toivottavaa, ja paha tai jopa *väärin*. (Aristoteles, Kategoriat, luku 5, 2a11–4b19; Fysiikka II, luku 2; Metafysiikka XII, luku 7). Tämän kaltainen hyvyys tai huonous on relatiivista olion omaan lajiolemukseen – hyvä tiikeri toteuttaa hyvin tiikerien luontoa. Ilmaisuuksia ”luonnonvastaisuus” näyttää sisältävän yhä tämän konnotaation, siis ajatuksen siitä, että on olemassa jokin luonto tai *telos* (’päämäärä’), joka määrää sen, mikä on luonnollista ja hyvää jollekin oliolle.⁶

Toisaalta olioiden jakautuminen lajeihin muodostaa luonnollisen hierarkian. Tässä hierarkiassa toiset ovat luonnostaan alempia kuin toiset vähintään suhteessa tiettyihin ominaisuuksiin. Luontainen arvo tai hyvyys tässä merkityksessä on relatiivista muihin lajeihin. Ihminen tunnetusti oli Aristoteleelle rationaalinen eläin, eli eläin, jota erotti muista eläimistä juuri rationaalisuus. Mikäli uskomme Aristotelesta ja myös annamme rationaalisuudelle suuren painoarvon, löydämme ihmisen pian koko luomakunnan huipulta.

Rasismiin liittyvä arkinen ja epäteoreettinen olemusajattelu on yhtä vahva metafyyssinen näkemys maailmasta kuin filosofinen, eksplisiittisin argumentein tuettu aristoteelinen olemusajattelukin. Se ei tietystikään ole teoreettista ja harkittua, vaan usein tiedostamatonta ja vaistonvaraista. On tosin huomattava, että erilaisia rasistisia ideologioita eksplisiittisesti puolustavat kyllä käyttävät myös terminologiaa, joka paljastaa olemusajattelun olevan myös teoreettista jossain mielessä: puheet kansojen, kulttuurien tai uskontojen luonteesta tai olemuksesta (”kansan veri”) ilmaisevat selvän sitoumuksen olemusajatteluun (ks. myös Lagerpetzin ja Roman-Lagerspetzin esitys perinteisistä rotuteorioista, tämä kirja, luku 5).

Ehkä vain harva ”tavallisempi” rasisti tunnistaisi sitoutumistaan olemusajattelun teoriaan, vaikka ne hänelle esitettäisiinkin. Lienee silti selvää, että esimerkiksi Adolf Eichmannin käytös hänen sille tarjoamine perusteluineen⁷ osoittaa, että hän uskoi ”arjalaisten” ja juutalaisten välillä olevaan tosiasialliseen eroon, joka mahdollisti hänen toimintaansa liittyvän järkyttävän moraalisen sokeuden. Kouluampujan horjumaton usko moraaliltaan turmeltuneeseen ihmiskuntaan, joka ansaitsee tulla järkytetyksi silmittömin veriteoin, edellyttää samaa; sitä, että ”muut” kyetään arvioimaan yhtenä moraalisesti vähempiarvoisena massana, jonka yksilöiden erityispiirteitä ja ainutlaatuisuutta ei tarvitse ottaa huomioon heidän jakamansa yleisen luonteen vuoksi. Varovainen suvaitsevaisuus voi muuttua ilmirasismiksi muutaman räväkän lööpin vuoksi juuri siksi, että usko tiettyjen ihmisten olemukselliseen samanlaisuuteen on koko ajan tuon suvaitsevaisuuden pohjalla. Ongelma on täsmälleen siinä, että tuon moraalisen eriarvoistavan arvostelman esittäminen tai uskominen – joka heidän omasta näkökulmastaan irrottaa rasistin, Eichmannin ja kouluampujan meille muille normaalista moraalisesta vastuusta, ja oikeuttaa heidän tekonsa ja asenteensa – edellyttää täsmällistä, hyvin vahvaa metafysiikkaa. Ilman tätä metafysiikkaa heidän toimintansa olisi räikeän epäjohdonmukaista ja mielivaltaista, he olisivat harhaisia ja sekavia. Ja juuri näitä harhoja ja sekaannusta ei kuitenkaan voida havaita heidän muussa käytöksessään.

Moni rasisti ja monen muun ismin ja opin kannattaja on eittämättä vain tietämätön ja älyllisesti laiska. Näiltä yksilöiltä puuttuu ”moraalista mielikuvitusta” (esim. Glover 1999) ja heidän uskomusjärjestelmänsä sisältää niin vähän luotettavia kiintopisteitä, että heidän on mahdollista hyväksyä mitä uskomattomimpia väitteitä ihmisryhmistä, ravintoaineista ja energiakentistä. (Tämä kiintopisteiden perustava puutteellisuus ehkä auttaa selittämään sitä, miksi toisinaan jotkut ”vaihtoehto”-ideologioihin kallellaan olevat näyttävät nielevän kriitikkötömästi lähes kaikki kuviteltavat vaihtoehto-opit yhtäläisesti ja samanaikaisesti, olipa kyse sitten vaihtoehtohoidoista tai -terapiaista, salaliittoteorioista tai kansallisuus- ja rotuaatteista). Ainakin osan näiden ihmisten kohdalla yhteiskuntamme ja peruskoulumme on ilmeisesti epäonnistunut tehtävässään. Mutta todistettavasti suuri osa rasisteista ja muulla tavoin moraalisesti sokeista ei sovi tähän kuvaukseen. He ovat kuten Adolf Eichmann siinä suhteessa, että he kykenevät normaaliin loogiseen päättelyyn ja johdonmukaiseen toimintaan, heidän moraalinsa toimii täysin moitteetta, kun

kyse on perheestä, ystävistä tai oman viiteryhmän edustajista. Kuitenkin kokonaisten ”muista” muodostuvien ihmisryhmien suhteen he näyttävät täydellisen empatiakyvyttömiltä. Parhaimmillaan nämä samat ihmiset todistettavasti kykenevät jopa suureen nerokkuuteen, mutta silti vieraiden ihmisryhmien tapauksessa he sortuvat paitsi moraaliseen sokeuteen, myös mitä alkeellisimpiin virhepäätelmiin.⁸

Metafyysiset sitoumukset

Ongelma, jota meidän täytyy tarkastella, on siis ilmeinen ristiriita kahden seikan välillä. Rasistin moraaliarvostelmat ja käytös paljastavat hänen sitoutuneen ihmisryhmien olemuksiin. Kuitenkaan hänellä ei todennäköisesti ole varsinaisia tiedostettuja uskomuksia aiheesta. Rasisti voi hyvin myöntää, että ihmiset ovat yksilöitä ja erilaisia, mutta silti olosuhteidensa tuotteita. Hän voi esittää, että ei pidä ihmisiä eriarvoisina, vaan vain erilaisina. Hän voi jopa kulttuurien erityispiirteiden kunnioittamisen varjolla vaatia ihmisryhmien erillään pitämistä. Hänelle kaukaisesta ”pahoinvointivaltiosta” Suomeen saapuvat ovat tiettyssä suhteessa *sellaisia*, tietyn biologisen perimän omaavat ihmiset ovat *tuollaisia*, ja tiettyssä kulttuuripiirissä eläneet ihmiset *tällaisia*. Hän tekee erotteluja, mutta tärkeimmät niistä hän tekee ihmisryhmien, ei yksilöiden, välille.

Tätä vastoin viattomassa ei-metafyysisessä muodossa *sellaisuuteen* tai *tuollaisuuteen* ei sisälly muuta kuin ihmisten erojen toteaminen: ihmisten ihot ovat erivärisiä, yhdet sanovat tietynlaisen uskontunnustuksen ja toiset kieltäytyvät tietynlaisesta ruuasta (jotkut sian-, toiset koiranlihasta). Rasismin tapauksessa *sellaisuus* ei jää tämänkaltaisten triviaalien erojen toteamiseen, vaan nämä erot implikoivat monia muita asioita: yhdet eivät sopeudu suomalaiseen työelämään *sellaisuutensa* vuoksi, toiset eivät voi sopeutua länsimaiseen arvomaailmaan; tietty ryhmä on muita taipuvaisempi uskonnolliseen fanaattisuuteen, toinen lisääntyy luontonsa vuoksi hallitsemattomasti. Tämänkaltaisen *sellaisuuden* oletaminen on selvää olemusajattelua, ja näiden väitteiden tekemistä parempaa todistetta niiden lausujan sitoutumisesta olemusajatteluun ei tarvita.

Edellä mainittu näennäinen ristiriita hälvenee, kun ymmärrämme oman ihmisluontomme paremmin. Me ihmiset *emme* (kaikella kunnioituksella Aristotelesta kohtaan) ole useinkaan kovin rationaalisia, mutta eläimiä kylläkin. Elämme osin itse luomassamme monimutkai-

sessä (merkittävältä osin sosiaalisesti rakentuneessa) ympäristössämme ja reagoimme asioihin tavoilla, joihin olemme sattuneet ehdollistumaan ympäristön, kasvatuksen ja kulttuurin vaikutuksesta. Ajoittain kyllä pyyhdyimme *rationaalisesti* pohtimaan tekemisiämme, ja kykenemme toisinaan vaikuttaviin älyllisiin suorituksiin. Tämä rationaalinen pohdiskelu ei vain näytä olevan millään mittarilla tyypillinen olomuoto meille. Näyttää esimerkiksi siltä, että usein uskomukset – sanan filosofisessa merkityksessä, joka sisältää oletuksen niiden *tiedostamisesta*⁹ – näyttelevät suurempaa roolia tekojemme jälkikäteisessä arvioinnissa ja niiden selittelyssä (”Toimin/sanoin niin, koska uskoin, että...”) kuin varsinaisen toimintamme ohjaamisessa ja päätösten tekemisessä (ks. Gilovich, Griffin, Kahneman 2002). Jopa asiantuntijat, joilla todistettavasti on tarvittava tieto ja osaaminen hallussaan, ovat hyvin taipuvaisia tekemään osaamisensa ydinalueilla pahasti virheellisiä arvioita silloin kun luottavat pelkkään intuitioonsa (Kahneman ja Frederick 2002). Koska suurin osa arkitoiminnastamme, mukaan lukien mielipiteiden muodostaminen, on enemmän tai vähemmän intuitiivista ja spontaania, ei ole yllättävää, että rasismien taustalta löytyy myös sellaisia sitoumuksia, joista rasisti itse ei ole tietoinen tai joista hän ei ole muodostanut täsmällisiä, tietoisia uskomuksia.

Nimittäkäämme *metafyysisiksi sitoumuksiksi* sellaisia oletuksia, jotka koskevat maailman olioiden olemassaoloa ja maailman rakennetta ja jotka näyttelevät merkittävää roolia toimintamme ohjaamisessa. Tämä ”merkittävä rooli” tarkoittaa sitä, että noita sitoumuksia voidaan käyttää toimintamme selityksissä tai että nuo selitykset implisiittisesti olettavat tuollaisen sitoumuksen. Eräs arkinen esimerkki metafyysisestä sitoumuksista on vaikkapa usko painovoimaan. Suhteellisen harvalla on täsmällistä tietoa tuon ilmiön fysikaalisesta luonteesta, mutta kaikki arkinen toimintamme osoittaa, että olemme sitoutuneet esimerkiksi siihen, että esineet kannattelemattomina putoavat maahan.¹⁰ Toinen vastaava oletus on luottamuksemme aineellisten olioiden pysyvyyteen. Jos kahvikuppini on kadonnut keittiöstä muualla käväistessäni, syytän sen hukkumisesta joko muita läsnäolijoita tai omaa hajamielisyttäni. En harkitse yhtenä vaihtoehtona sitä, että kahvikuppini olisi vain lakannut olemasta.¹¹ Suurin osa meistä ei edes tule vakavissaan pohtineeksi näiden metafyysisten sitoumusten sisältöä; jotkut eivät välttämättä koskaan tule tiedostaneeksi edes niiden olemassaoloa. Itse asiassa monista niistä muodostuu merkittäviä filosofisia ongelmia heti, kun nuo sitoumukset

tiedostetaan ja niistä kiinnipitämistä yritetään oikeuttaa. Silti nuo sitoumukset ovat merkittävällä tavalla läsnä toiminnassamme ja vaikuttavat vahvasti esimerkiksi siihen, millaisia selityksiä pidämme mahdollisina tai todennäköisinä. Kyse ei siis näytä olevan tavallisista uskomuksista, vaan pikemminkin jossakin syvemmällä olevista taustaoletuksista.

Kykenemme tiedostamaan maailman ja sen olioita sekä muodostamaan uskomuksia monista asioista, mukaan lukien metafysisistä sitoumuksistamme, mutta kuitenkin elämme ympäristöissämme hyvin samankaltaisesti kuin eläimet, reaktiivisesti ja intuitiivisesti. Rasismin kannalta merkittävä metafysisen sitoumustemme luokka on juuri maailman luokittelua koskeva. Eloton–elollinen-, luonnollinen–artefakti- ja eläin–ihminen-erottelut ovat arkipäiväisiä ja usein käytännöllisiä. Toiset erotteluistamme ovat konventionaalisia ja riippuvaisia käsityksistämme: mies–nainen-erottelulla on oikeutettu ihmiskunnan toisen puolen alempi arvo läpi länsimaisen historian, vaikka tarkemmin tarkasteltuna erolla on hyvin vähän tosiasiallista merkitystä romantiikan, seksin ja lisääntymisen ulkopuolella, ellemme siis itse anna sille sitä. Usko naiseuden (ja mieheyden) olemukseen, siihen, että naiset ovat tietynlaisia (tietynlainen emotionaalisuus, ajattelu, järkeily ja niin edelleen), leimaa länsimaista ajattelua yhä, vaikka sukupuolten erottelun perusteet ovat biologisesti, sosiaalisesti ja käsitteellisesti tätä liiallisen yksinkertaistavaa ajattelua vastaan.¹² Meidän suhtautumisemme maailmaan ja sen ilmiöihin on läpeensä metafysisen sitoumusten ja oletusten läpikäymä, ja saamme niistä suuren osan jo äidinmaidostamme.

Rasismin teesin metafyyminen osa on yksi sitoumuksistamme, sellainen, johon sitoutuminen näyttää jakavan ihmisiä. Toiset sitoutuvat siihen, että ihmislaji on selviin ryhmiin jakautuvien yksilöiden sijaan moneus, joka voidaan jakaa ryhmiin monin eri vaihtoehtoisin tavoin. Tämän oletuksen puitteissa kokonaisten rotujen tai etnisyyksien arvottamisessa ei ole mitään mieltä edes täsmällisempien ryhmien tapauksessa: rikollisten ansaitsema kohtelu ei riipu heidän rikollisuudestaan, vaan siitä täsmällisestä rikoksesta, jonka kukin on tehnyt.

Rasisti sen sijaan olettaa ihmisten luonnostaan jakautuvan rotuihin tai kulttuurisiin ryhmiin. Jotta rasismin teesin toinen osa, moraalinen osa, olisi mahdollinen, täytyy noiden ryhmien olla perustavalla tavalla yhdenmukaisia; mikä tahansa triviaali yhdenmukaisuus (kasvojen väri, tietyn uskontunnustuksen lausuminen) ei riitä arvottamisen perustaksi. Olettaen, että rasistit eivät ole vain yksinkertaisia ja epäjohdonmukai-

sia, he ovat sitoutuneet olemusajatteluun arvoitettujen ihmisryhmien suhteen.¹³ Tämä tekee heidän moraalisesta sokeudestaan metafyyisistä sitoumuksista riippuvaista. Rasismien metafyyisisten sitoumusten ongelmallisuus voidaan havaita tarkastelemalla niiden edellyttämän luokittelamisen mahdollisuutta.

Olemusten olemattomuus

Nykytiedon valossa osa käsitteistämme näyttää paikantavan luonnollisia eroja tavalla, joka voisi oikeuttaa olemusajatteluun liittyvän oletuksen luonnon tarkkarajaisesta luokkiin jakautumisesta. Esimerkiksi vettä voi olla olemassa vain sen ollessa H_2O :ta. Koska tämä ominaisuus – veden kemiallinen rakenne – on välttämätöntä vetenä olemiselle, näyttää tuo ominaisuus muodostavan jotakin, mitä voitaisiin kutsua veden olemukseksi. Jokaisella vesimolekyylillä on tuo sama välttämätön ominaisuus, ja tuo ominaisuus määrää myös veden luokkaan kuulumisen.

Edes tämä tilanne ei kuitenkaan ole aivan niin yksinkertainen kuin olemusajattelun naiivi realismi antaisi ymmärtää. Jo pelkkä alkuaineiden jaksollinen järjestelmä näyttää olevan monin tavoin konventionaalinen, tieteilijöiden valinnan tulosta. Esimerkiksi alkuaineiden isotoopit eroavat alkuaineista neutronien määrässä, mutta ovat kuitenkin kemiallisilta ominaisuuksiltaan samanlaisia. Eri isotoopeilla on kuitenkin erilaisia ominaisuuksia, jotka vaikuttavat moniin seikkoihin: esimerkiksi raskaan veden (D_2O) kiehumispiste ei ole sama kuin vedellä (H_2O). Jaksollinen järjestelmä (monissa eri versioissaan!) on yksinkertaisuutensa vuoksi psykologisesti huomattavasti helpompi ja käyttökelpoisempi kuin vaikkapa luokittelu, jossa jokainen isotooppi lasketaan omaksi alkuaineekseen (jollaista ehdotettiin aikanaan Neuvostoliitossa), mutta mikään atomeissa itsessään ei pakota meitä luokittelemaan niitä juuri jaksollisen järjestelmään. Luokittelussa kyse on lopulta valinnasta, jonka käytännöllisyys ja päämäärä sanelevat. Luonnossa itsessään ei edes alkuaineiden tapauksessa ole sellaista välttämättömyyttä, joka pakottaisi meidät tiettyyn luokitteluun. Puolestaan intuitiot juuri tietyn luokittelun ”luonnollisuudesta” ovat todennäköisesti vain sosiaalisen indoktrinoinnin tulosta.

Sama valinnanmahdollisuus pätee ihmislajiin: mikään luonnossa itsessään ei pakota meitä luokittelemaan ihmisiä eri tavoin eri oletettujen

rotu- tai muiden olemusten alle, vaan voimme itse valita ryhmittelyyn käyttämämme ominaisuudet sen perusteella, mitä pidämme suhteessa päämääriimme keskeisinä. Luonnossa ei esimerkiksi ole mitään meistä riippumatonta tekijää, joka tekisi luonnolliseksi tietyn rajanvedon johonkin tietyn kokoiseen ryhmään yhden perheen ja koko ihmislajin välillä. Voimme käyttää kriteereinä perintötekijöitä, keskinäisen vuorovaikutuksen astetta, yhteisiä tapoja ja uskomuksia, jaettuja ominaisuuksia (esim. liikuntarajoitteisuus), joitakin edellisten yhdistelmiä ja niin edelleen. Viimekädessä meidän itsemme on kuitenkin asetettava kriteerit; luonto ei pakota valintaamme, vaan sen sanelee oma päämäärämme.

Tämän seikan huomioonottamisen pitäisi horjuttaa luottamustamme olemusajatteluun. Koska käsitteemme ja käsitejärjestelmämme ovat pääosin käytännön määäämiä ja voimme valita monista vaihtoehtoisista tavoista ryhmitellä ihmisiä, ei vaikuta mielekkäältä ajatella, että yksi mahdollinen luokittelu juuri tietyn kokoiisiin ihmisryhmiin (esimerkiksi enemmän ”rodut” kuin jotkin sitä pienemmät tai suuremmat ryhmät) olisi muita merkitsevempi. Koska rasismien teesien moraalinen arvostelma näyttää kuitenkin edellyttävän selkeiden, meistä riippumattomien ryhmittelyjen mahdollisuutta, tämä huomio asettaa sen tekemisen mahdollisuuden kyseenalaiseksi.

Biologiset lajit muodostavat kuitenkin vielä suuremman ongelman olemusajattelulle kuin kemialliset aineet ja yhdisteet. Itse asiassa jo pelkän ”biologisen lajin” käsityksiä on useita.¹⁴ Kyse on siitä, että erilaiset tieteelliset päämäärät edellyttävät erilaisia lajikäsityksiä: perinnöllisyystieteessä tarvitaan erilaista lajin määritelmää kuin perinteisessä samankaltaisuuksille perustuvassa taksonomiassa. Tämä on jälleen osoitus siitä, ettei luonto pakota meitä ajattelemaan itseään tietyllä tavalla, vaan jättää meille paljon valinnanvaraa.

Tämän tiedon valossa, ja kuten Michael Devitt (2011) huomauttaa, kysymys siitä, mikä tekee jostakin (esimerkiksi tiikereistä) lajin, on syytä erottaa kysymyksestä, millä perusteella yksilö kuuluu johonkin lajiin (”miksi Shere Khan on tiikeri?”). Meillä ei yksinkertaisesti ole mitään syytä olettaa – ja monet biologiset tosiasiat puhuvat sitä vastaan – että vastaus kysymykseen olisi sama. Olemusajattelu on selvästi tämän kanssa ristiriidassa: senhän mukaan täsmälleen samat välttämättömät ominaisuudet määräävät sekä lajin rajat että tietyn yksilön lajiin kuulumisen.

Erityisesti olemusajatteluun kiinteästi liittyvä käsitys lajeista tietyt ominaisuudet jakavien yksilöiden joukkona voidaan havaita kestävät

tömäksi tarkastelemalla biologisia lajeja. Biologiset lajit ovat (nykyisin varteenotettavien määritelmien mukaan) kehittyviä ja muuttuvia. Esimerkiksi ensimmäisten ja viimeisten tiikerien lajin jäsenien – milloin ikinä edelliset ovatkaan eläneet ja jälkimmäiset tulevat elämään – ominaisuudet ovat mahdollisesti niin poikkeavia toisistaan, että ne eivät pystyisi lisääntymään keskenään (mikä on itse asiassa yksi ehdotettu kriteeri samaan lajiin kuulumiselle). Nykyiset tiikerit ja lejonat saattavatkin olla huomattavasti samankaltaisempia keskenään kuin nuo oletetusti saman lajin edustajat, koska ne sentään voivat lisääntyä keskenään (mikä tietysti aiheuttaa ongelmia edellä mainitulle kriteerille). Se, mikä tekee tietystä oliosta tiikerien lajiin kuuluvan, ei siis voi olla yksi ja sama pysyvä välttämättömien ominaisuuksien kokoelma, jonka jokainen lajin yksilö omaa, vaan pikemmin jotakin tällaisia ominaisuuksia yleisempää (kuten esimerkiksi genealoginen historia, kuuluminen ”elämänpuun” tiettyyn haaraan).

On syytä korostaa, että tämä huomio on melko vaatimaton ja kiistaton oletus. Sen kiistäminen edellyttäisi myös biologisen evoluution hylkäämistä, eikä siksi ole kovin mielekäästä. Olennaista näiden seikkojen valossa on se, että maailman ja sitä koskevien käsitystemme suhde ei ole likimainkaan niin suoraviivainen kuin olemme ehkä taipuvaisia kuvittelemaan ilman parempaa tietoa. Maailma näyttää yksinkertaisesti luokkiin jäsentyvältä aivan kuin painovoima näyttää vaikuttavan yleisesti. Kokemuksemme vahvistavat niihin liittyviä metafysisiä sitoumuksiamme, ja riittävän syvään juurruttuaan niistä ei kyetä päästämään irti edes ristiriitojen edessä. Rasismi perustuukin maailmaa räikeästi yksinkertaistaville metafysisille oletuksille tai sitoumuksille, joissa pitäytyminen ei ole mielekäästä nykytiedon valossa. Ehkä sen sijaan, että kamppailisimme vain rasismiin moraalista sokeutta vastaan, meidän pitäisi pikemmin osoittaa sen kumpuavan tietynlaisesta metafysisestä sokeudesta, halusta pitää kiinni maailmasta, jonka rakenne on yksinkertainen, helposti käsitettävissä ja arvoarvostelmamme siististi oikeuttava?

Ongelmien perusta

Palataan nyt takaisin rasismiin kahdesta osasta koostuvaan teesiin. Moraalinen osa väittää, että ihmisryhmät ovat eriarvoisia. Metafyysinen osa puolestaan väittää ihmisten luokittelun luonnollisiin ryhmiin ole-

van mahdollista. Tämä jälkimmäinen osa todettiin äsken ongelmalliseksi; moraalinen osa puolestaan tiedettiin ongelmalliseksi jo etukäteen. Näiden komponenttien keskinäinen suhde on olennainen rasismissa ja välttämätön sen johdonmukaisuudelle: rasisti näkee eriarvoisuuden seuraavan tai perustuvan eri ryhmiin kuulumiselle. Rasistin moraalinen sokeus olisi siis sitä, ettei hän yksinkertaisesti näe, että mitään tällaista suhdetta ryhmien ja arvon välillä ei ole. Juuri tämä seikka näyttää toisille täysin päivän selvältä, ja tätä joukkoa ymmärrettävästi hämmentää se, miten rasistien sokeus sen suhteen on edes mahdollista.

Kuten huomasimme, juuri moraalinen sokeus on Adolf Eichmannin tapaisten muutoin hyvin toimivan – ja joukkomurhaamista lukuun ottamatta moraalisen – uskomusjärjestelmän omaavien joukkomurhaajien tapauksessa täysin käsittämätöntä. Käsittämätöntä on se, että muutoin kaikkiin tavoin terve ihminen kykenee juuri tuollaiseen sokeuteen; ajattelemaan, että toisia ihmisiä voi kohdella kuin heillä ei olisi arvoa lainkaan. Samalla tavalla on käsittämätöntä, että pohjoisen sivistysvaltion asukas voi päätyä kannattamaan räikeän eriarvoistavaa, ja jopa halventavaa kohtelua ihmisille sellaisilla perusteilla, joihin noilla ihmisillä ei ole selvästikään mitään mahdollisuutta itse vaikuttaa. Syntyminen tiettyyn perheeseen, kulttuuriin tai olosuhteisiin, joissa eläminen ei ole mahdollista, näyttää täysin kohtuuttomalta perusteelta arvottaa ihmisiä. Silti nämä moraalisesti sokeat eivät näe tässä arvottamisessa ongelmaa; päinvastoin, he eivät oikeuta tällä perusteella vain esimerkiksi taloudellisesti eriarvoista ja syrjivää kohtelua, vaan usein myös suoran halveksunnan, pilkan ja jopa väkivallan.

Tämänkaltainen moraalinen sokeus on täysin käsittämätöntä – käsityskykymme tuolla puolen olevaa mielisairautta – ellemme oleta sen pohjalta löytyvän yllä kuvattua metafyyisistä likinäköisyyttä. Väitänkin, että rasisti on moraalisesti sokea, mutta tuo sokeuden mahdollistaa ja tekee ymmärrettäväksi metafyyisinen sitoumus ihmisryhmien luonnolliseen jaotteluun. Nähdäkseni moraalinen sokeus on siis pikemmin oire ja seuraus tuosta metafyyisistä mustavalkoisesta ja virheellisestä maailmankuvasta. Aivan kuten aristoteelisessa maailmankuvassa luontainen arvottaminen oli mahdollista ja luontevaa sen metafysiikan takia (vaikka tuo metafysiikka ei edellyttänyt tuota arvottamista tai tehnyt sitä välttämättömäksi) samoin rasistin maailma on lähtökohtaisesti – ehkä täysin tiedostamattomasti – valmiiksi jaettu arvottamisen mahdollistaaviin, lukkoon lyötyihin lokeroiteihin. Rasistin moraalinen sokeus ei

seuraa tästä metafysiikasta välttämättömyydellä, mutta tuo sokeus kuitenkin edellyttää sitä.

Sama pätee moniin nykyisiin ääri-ideologioihin. Samoin kuin eriarvoistavia kansallisaatteita eri muodoissaan, ei myöskään esimerkiksi islamistista ääriajattelua olisi mahdollista ylläpitää ilman sitoutumista olemusajatteluun. Ymmärtämällä näiden näennäisesti vastakohtaisten ääriaatteiden perustan piilevän samoissa metafysisissä sitoumuksissa, voimme nähdä usnatsin ja Isis-kiihkoilijan olevan vain saman kolikon kaksi puolta. Heidän ääriajattelunsa rakentuu täsmälleen samalle olemusajattelulle ja heidän eroavaisuutensa löytyvät lopulta suhteellisen merkityksettömistä poliittisista näkemyseroista, joilla kumpikin puoli yrittää omaa ylivaltaansa perustella. Meidän ei pidä sortua pitämään toista pienempänä pahana kuin toista vain siksi, että se politiikaltaan ja uskonkappaleiltaan on näennäisesti tutumpi meille. Molemmat pitää asettaa samaan lokeroon niitä yhdistävän olemusajattelun vuoksi, ja tuomita moraalisesti väärinä niiden yhtäläisen, hyvin radikaalin moraalisen sokeuden vuoksi. Erityisen tärkeää on, ettemme myöskään erehdy kuvittelemaan, että ääri-islamistien julmuuden ja epäinhimillistämisen taustalla piilevä metafysiikka on jotenkin erilaista ja etäisempää kuin sen eurooppalaiset versiot. Tämä olisi olemusajattelua itsessään. Molempien alkulähde on samassa olemusajattelussa, niiden polttoaineena on ennakkoluulo, viha ja oman edun tavoittelu, ja niiden yhteinen päätepiste on joukkohaudassa. Toinen haudoista vain sattuu olemaan Tikritissä ja toinen Treblinkassa.

Viitteet

¹ ”Toisin kuin esimerkiksi teologit, joiden täytyy säilyttää tietty välimatka [- -] esoteerisen spekulatiivisuuden ja kansantajuiseksi suunnitellun opin välillä, historialliset todelliset rasistiset ideologiat ovat aina kehittäneet ’demokraattisia’ oppeja, jotka ovat välittömästi ymmärrettäviä massoille ja ilmeisen sopivia alusta alkaen näiden oletetulle alhaiselle älykkyydelle, jopa silloin kun kehittelevät elitistisiä teemoja” (Balibar 1991, 19; oma käännökseni).

² Kattava katsaus epäinhimillisyyden historiaan, mukaan lukien erilaiset etniset puhdistukset, löytyy Jonathan Gloverin teoksesta *Ihmisyys* (1999).

³ Tasa-arvon lähtökohtainen hyväksyminen ja olettaminen ovat eri asiat, ja ne on syytä pitää erillään (ks. Räikkö 2016).

⁴ Adolf Eichmannia pidetään holokaustin toteutuksen suunnittelijana, joka muun muassa järjesti keskitysleireille lähetettyjen ihmisten kuljettamisen ja tunnistamisen. Hänen kuolemantuomionsa päättynyt oikeudenkäynti televisioitiin maailmanlaajuisesti, ja hänen todistuksensa omasta syyttömyydestään on yhä hyytävää katsottavaa. Hannah Arendt kirjoitti oikeudenkäynnistä *Eichmann in Jerusalem* (1963) kirjansa, jossa hän monien raivostukseksi kiinnitti huomiota siihen, että Eichmann ei vaikuttanut olevan ihmishirviö, vaan pikemmin vain moraalien suhteen älyllisesti köyhä. Arendt huomauttaa Eichmannin toistelevan moraalista kliseitä, eikä näyttänyt ymmärtävän niiden todellista sisältöä. Psykopaatti hän ei ollut sen paremmin Arendtin kuin häntä tutkineiden psykiatrienkaan mielestä, vaan hänen todettiin olevan perhe- ja ystävyyssuhteissaan pikemmin hyvin esimerkillinen yksilö. Hänessä ei siis ilmeisesti ollut edes merkittävää muuta moraalista vikaa jonkin asteisen moraalisen mielikuvituksen puutteen ja aktiivisen joukkomurhaan osallistumisen lisäksi.

⁵ Jotta sitoutuminen ihmisryhmien erilaiseen arvoon voisi olla johdonmukaista ja rationaalista, on välttämätöntä, että nuo arvotetut ihmisryhmät ovat itsessään tietynlaisia ja muodostuvat tietyllä tavalla. Ainakin seuraavien ehtojen on täytyttävä.

(i) Arvotetun ihmisryhmän jäsenten on jaettava keskenään ominaisuuksia, jotka ovat olennaisia sekä ryhmän muodostamisen että sen arvottamisen kannalta.

Tämä ehto sanoo, että ihmisryhmän on oltava todellinen ryhmä, eikä vain mielivaltainen kokoelma yksilöitä, joiden ainoa yhdistävä tekijä on niiden luokitteleminen tuohon ryhmään tai se, että niille on annettu muista poikkeava arvo. Esimerkiksi liikuntarajoitteiset ihmiset jakavat keskenään juuri liikuntarajoitteisuuden, joka toimii eriarvoisen kohtelun perusteena. Mikäli liikuntarajoitteisia asetettaisiin eriarvoiseen asemaan jossain muussa suhteessa kuin heidän liikuntarajoitteisuuteensa, olisi tätä ehtoa rikottu. Tämä ehto on välttämätön kaikille ryhmiä koskeville arvottamisille, sillä ellei tämä täyty, on arvottaminen ilmeisen mielivaltaista.

(ii) Ryhmien on oltava kategorisesti erillisiä.

Toisin sanoen, arvotettavien ryhmien on oltava riittävän tarkkarajaisia ja yksiselitteisiä. Jos todellisuudessa ihmisryhmät ehdossa (i) mainittuine ominaisuuksineen muodostavat jatkumon, jossa rajanveto on aina mahdollista tehdä toisilla vaihtoehtoisilla tavoilla ja joka tuottaa toisenlaisen lopputuloksen, on ihmisten arvottaminen kyseisen ryhmän perusteella mielivaltaista ja perustetonta (tai puutteellisesti perusteltua).

Yhdessä ehdot toteavat sen, että ryhmien on oltava sisäisesti riittävän homogeenisia, jotta ryhmän olettaminen on perusteltua, ja että noiden ryhmien on oltava riittävän erillisiä muista ryhmistä. Esimerkiksi liikuntarajoitteisten asettaminen eriarvoiseen asemaan suhteessa muihin, esimerkiksi esteettömyyslainsäädännöllä ja mahdollisuuksien tasa-arvon periaatteen avulla, on suoraan yhteydessä liikuntarajoitteisuuteen vaaditulla tavalla. On selvää, että rasismien

tapauksessa suuri ongelma on juuri siinä, että ryhmien muodostamisen tai olemassaolon kannalta olennaiset ominaisuudet (oletettu biologia, kulttuurinen tausta, turvapaikanhakemuksen jättäminen, jne.) eivät näytä olevan missään moraalisesti relevantissa suhteessa tuon ryhmän moraalista arvoa, siis sen ansaitsemaa kohtelua, koskevaan arvostelmaan, ainakaan ilman itsessään rasististen lisäpremissien olettamista.

⁶ Keskiajan aristoteeliset skolastikot kehittivät ja täsmensivät Aristoteleen näkemystä merkittävästi. Tuomas Akvinolainen tuo esiin hyvin olemusajattelun rakenteen kirjoituksessaan *Olemisesta ja olemuksesta* (De ente et essentia, Akvinolainen 1993, 90–114), sekä myös skolastikkojen huippunsa hiotun käsitteellisten erottelun taidon, jonka lyhyt esittely avaa mainiosti historiallista olemusajattelua.

Akvinolaisen mukaan oleminen voidaan käsittää kahdessa merkityksessä. Oleminen voi merkitä mitä tahansa, joka sopii Aristoteleen kymmeneen kategoriaan. Nämä kategoriat kuvaavat mahdolliset olemassaolon tavat. Toisaalta oleminen voi merkitä kaikkea sitä, mikä tekee propositiosta toden. Akvinolaisen mukaan näiden välillä on ero, sillä jälkimmäisessä, laajemmassa merkityksessä myös puutteita ja poissaoloa koskevien väitteiden kohteiden voidaan sanoa ”olevan”; esimerkiksi sokeuden (siis näkökyvyn puutteen) voidaan sanoa olevan silmässä, vaikkei sillä ole itsenäistä olemassaolon tapaa ensimmäisessä merkityksessä (Akvinolainen 1993, 91–92).

Olemus viittaa olemiseen vain ensimmäisessä merkityksessä, koska puutteilla ja poissaoloilla ei voi olla *mikyyttä* (lat. *quidditas*; ”se, mitä jokin olio on”) tai olemusta. Tämän vuoksi ”olemuksen on oltava jotain, joka on yhteistä kaikille niille luonnoille, jotka jakavat oliot sukuihin ja lajeihin: esimerkiksi ihmisenä oleminen on ihmisolioiden olemus, ja sama pätee muille olioille” (Akvinolainen 1993, 92). Tämä tuo esiin yllä mainitun ensimmäisen oletuksen luonnon jakautumisesta luokkiin tiettyjen ominaisuuksien perusteella.

Akvinolainen huomauttaa edellä käytettyjen toisiinsa läheisesti liittyvien käsitteiden erosta seuraavaa. *Luonto* ilmaisee olioiden luonteenomaisen käytöksen taustalla olevan olemuksen. *Mikyys* puolestaan ilmaisee olemuksen siten kuin se on olioiden määritelmän taustalla (vastaa kysymykseen ”mikä se on?”). *Olemus* taas viittaa ominaisuuksiin, jonka kautta oliolla on olemassaolo (esimerkiksi tiikerin olemassaolo on olennaisesti tiikerinä olemista). (Akvinolainen 1993, 92).

Kaikki käsitteet siis nimeävät saman asian, olemuksen, mutta niitä käytetään merkitsemään sitä sen eri rooleissa. *Luonto* ilmaisee olemuksen määräämän ”luonnollisen” käytöksen ja *mikyys* kytkee olemuksen suoraan käsitteiden määrittelyyn (onnistunut määritelmä vangitsee aina olemuksen).

⁷ Eichmann toistelee puolustukseksensa vain totelleensa käskyjä, ja vähättelee omaa osuuttaan varsinaisissa juutalaisten joukkotuhoa koskevissa suunnitelmissa. Hän kieltää osallistuneensa varsinaisiin päätöksiin, ja suunnitelleensa vain sen, mitä häneltä pyydettiin (syyttäjä tosin toteaa Eichmannin osoittaneen

myös merkittävää oma-aloitteisuutta, jonka Eichmann puolestaan kieltää). Hän eräissä mieleenpainuvimmista lausunnoistaan asettaa auktoriteettien käskyjen tottelemisen ja niille uskollisuuden muita yleisiä moraaliperiaatteita korkeammaksi periaatteenksi.

⁸ Räikeä esimerkki, jonka myös Appiah mainitsee, on Nobelin fysiikkapalkinnon voittanut ja Piilaakson syntymiseenkin merkittävästi vaikuttanut William Shockley, joka tuli myöhemmin tunnetuksi eugeniikkaa kannattavista ja rotujen luontaisien älykkyuserojen olemassaolon puolesta todistelevista mielipiteistään. Hän kuoli ystäviensä ja perheensä hylkäämänä ja maineensa menettäneenä.

Monet rasistiset argumentit sisältävät hyvin yksinkertaisia virheellisiä yleistyksiä, joita niiden tekijät eivät tee muissa konteksteissa. Olemusajattelu nähdäkseni selittää tätä. Kyseessä ei niinkään ole varsinaisten argumenttien rakentamisesta, vaan vain todeksi uskotun metafysiikan rationalisointiyritys: jo lukkoon lyödyille uskolle ihmisryhmien erilaisuuteen pyritään löytämään oikeutus hapuilemalla minkä tahansa sellaisen argumentin suuntaan, josta tukea kuvitellaan löytyvän siinä toivossa, että muutkin vakuuttuisivat.

⁹ Filosofia on perinteisesti painottanut uskomusten roolia inhimillisen toiminnan selityksissään. Erilaiset analyysit tiedosta, tietoväitteiden oikeuttamisesta ja vapaasta toiminnasta esittävät, että juuri tietoisilla uskomuksilla on keskeinen rooli noiden ilmiöiden selittämisessä. Tässä esitettyjen kokeellisille tutkimuksille perustuvien huomioiden valossa tämä lähestymistapa näyttää ongelmalliselta. Emme ehkä muuten kuin harvoin esiintyvissä ideaalitulanteessa ole rationaalisia, autonomisia toimijoita ja tietoisia uskomuksistamme ja motiiveistamme. Jos näin on, (analyyttisen) filosofian selitysmallit inhimillisestä toiminnasta saattavat olla pahasti puutteellisia, koska ne nojaavat idealisointiin, joka ei useimmissa tapauksissa yksinkertaisesti ole totta.

¹⁰ Painovoimaksi eli gravitaatioksi kutsutaan ilmiötä, joka ilmenee massallisten kappaleiden toisiinsa kohdistuvana vetovoimana. Itse ilmiö on fysikaalinen, ja sen selittäminen fysiikan tehtävä. Oletus, että gravitaatio vallitsee maailmassa yleisesti, on vähintään osaksi fysiikan tuolla puolen oleva, maailman olemassaolon luonnetta koskeva oletus, ja sitä voidaan siksi nimittää hyvällä syyllä metafyyksiseksi.

¹¹ Tämän oletuksen taustalla oleva kausaaliperiaate, jonka mukaan mitään ei synny tyhjästä, on välttämätön sekä tieteellisen selittämisen mielekkäydelle, filosofialle että myös arkitoiminnallemme. Filosofian tapauksessa periaatteen merkitys on erityisen suuri sekä metafysiikalle että (antiskeptiselle) tietoteorialle. (Ks. esim. Sinokki 2016).

¹² Biologian erottelut ovat käytännöllisiä ja nojaavat tyypillisille tapauksille. Ihmisillä ”sukupuoleen” vaikuttaa suuri määrä tekijöitä geenien ja kromosomien tasolla sekä niiden toiminnassa, lisääntymiselimissä ja ruumiinrakenteessa, puhumattakaan identiteetistä ja sukupuolisesta kokemuksesta, joiden lukemat

tomat erilaiset yhdistelmät ovat mahdollisia. Oletus siististä kahtiajaosta sukupuolten välillä edellyttää sitä, että olisi olemassa jokin etukäteinen standardi, johon yksilöitä verrataan; luonnossa esiintyvä monimuotoisuus ei tätä standardia meille tarjoa. Oletus kahdesta selkeästä sukupuolesta on esimerkki täysin ymmärrettävästä (maailma näyttää sukupuolien suhteen yksinkertaiselta, vaikka ei sitä pohjimmiltaan ole), mutta läpeensä ongelmallisesta jaottelusta; se on myös hyvä (tai pikemmin paha) esimerkki erotteluihimme usein liittyvästä olemusajattelusta, joka tässä tapauksessa on hyvin syvälle juurtunutta ja mahdollistanut hyvin räikeän eriarvoisuuden ylläpitämisen ihmiskunnan historiassa.

¹³ Osoitus siitä, että rasismi ei edes yritä perustaa arvoarvostelmaansa ei-triviaalille yhdenmukaisuudelle on se, ettei tuskin yhdenkään rasistin näkemys Michael Jacksonista muuttunut syrjivästä hyväksyväksi kun valkopälvi vaalensi hänen alun perin tumman ihonsa. Rasismi olettaa triviaalien erojen heijastelevan syvempää ei-triviaalia olemusta.

¹⁴ Michael Devitt (2011) toteaa kirjallisuudesta löytyvän ainakin seitsemän yleisesti hyväksyttyä kilpailevaa biologisen lajin määritelmää, jotka ovat kaikki yleisesti käytössä, mutta keskenään yhteensopimattomia. Näiden lisäksi on ainakin viisi kilpailevaa määritelmää, joiden käyttö on vähäisempää, mutta jotka ovat silti käytössä.

Lähteet

- Akvinolainen, Tuomas 1993: *Selected Philosophical Writings*. Toimittanut ja englanniksi kääntänyt Timothy McDermott. Oxford: Oxford University Press.
- Appiah, Kwame Anthony 1990: ”Racisms”. Teoksessa Goldberg (toim.): *Anatomy of Racism*. Minneapolis: Minnesota University Press, 3–17.
- Arendt, Hannah 1963: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books.
- Aristoteles 1990: *Teokset 6. Metafyysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari ja Petri Pohjanlehto, selitykset laatinut Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles 1992: *Teokset 3. Fysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari ja Kati Näätäsaari, selitykset laatinut Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles 1994: *Teokset 1. Kategoriat. Tulkinnasta. Ensimmäinen analytiikka. Toinen analytiikka*. Suomentanut ja selitykset laatinut Lauri Carlson (Kategoriat ja Tulkinnasta), Simo Knuuttila (Ensimmäinen analytiikka), Juha Sihvola (Toinen analytiikka). Helsinki: Gaudeamus.

Balibar, Étienne 1991: "Is There a 'Neo-Racism'?" Teoksessa Étienne Balibar ja Immanuel Wallerstein: *Race, Nation, Class – Ambiguous Identities*. Lontoo: Verso, 17–28.

Devitt, Michael 2011: "Natural Kinds and Biological Realisms". Teoksessa Joseph Keim Campbell, Michael O'Rourke ja Matthew H. Slater (toim.): *Carving Nature at Its Joints*. Cambridge (MA): MIT Press, 155–174.

Gilovich, Thomas, Griffin, Dale ja Kahneman, Daniel (toim.) 2002: *Heuristics and Biases*. Cambridge: Cambridge University Press. Cambridge Books Online <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511808098> (9.6.2016).

Glover, Jonathan 1999: *Ihmisyys*. Helsinki: Like Kustannus.

Kahneman, Daniel ja Frederick, Shane 2002: "Representativeness Revisited: Attribute Substitution in Intuitive Judgment". Teoksessa Thomas Gilovich, Dale Griffin ja Daniel Kahneman (toim.): *Heuristics and Biases*. Cambridge: Cambridge University Press, 49–81.

Räikkä, Juha 2016: "Olettama tasa-arvosta". *Ajatus* 73.

Sinokki, Jani 2016: *Descartes' Metaphysics of Thinking*. Turku: Turun yliopisto.

3. Rasismi ja huono usko *Olli Pitkänen*

Klassinen ja uusi rasismi

Vanha rasismi oli suoraa ja raakaa – ”ne” (juutalaiset, mustat, arabit, itä-eurooppalaiset) ovat laiskoja, väkivaltaisia, juonittelevia ja tuhoavat kansallisen substanssimme, kun taas uusi rasismi on ”reflektoivaa”, rasismia ikään kuin toiseen potenssiin, minkä vuoksi se voi omaksua myös vastakkaisen, rasismin vastaisen taistelun muodon. Étienne Balibar osui maaliin nimeämällä sen ”metarasismiksi”. Miten ”postmoderni” rasisti reagoi Rostockin väkivaltaisuuksiin? Hän aloittaa tietenkin pitämällä uusnatsien väkivaltaa vastenmielisenä ja kauhistelee sitä mutta sitten lisää nopeasti, että nämä tapahtumat – niin valitettavia kuin ne itsessään ovatkin – täytyy nähdä oikeassa yhteydessään. Ne ovat oikeastaan vain kieroon menneitä ja vääristyneitä ilmauksia todellisesta ongelmasta, nimittäin siitä, että aikamme Baabelissa yksilön elämälle merkityksen antava kokemus kuulumisesta hyvinmääritelyyn etniseen yhteisöön on häviämässä. Lyhyesti, todellisia syllisiä ovat kosmopoliittiset universalistit, jotka ”monikulttuurisuuden” nimissä sekoittavat rotuja keskenään ja saavat näin liikkeelle yhteisön luonnolliset itsepuolustusmekanismit. Näin apartheid oikeutetaan viimekätisenä rasismin vastaisena toimintana, yrityksenä estää rotujen välisiä jännitteitä ja ristiriitoja. (Žižek 2009, 237.)

Yllä oleva lainaus filosofian rokkistaraksikin tituleeratun slovenialaisen psykoanalyytikon ja sosialistin Slavoj Žižekin teoksesta *Pehmeä valankumous* tiivistää nähdäkseni jotain todella keskeistä nykyaikaisesta rasismista. Žižekin mukaan nykyaikaisessa ”informaatioyhteiskunnas-

sa” on syntynyt uusi laajamittainen rasismien muoto, joka kieltää oman rasisminsa ja voi jopa esiintyä rasismien vastustamisen nimissä.

Ilmaistuna hieman eri sanoin kuin Žižek yllä, postmoderni rasisti väittää, että rasismia ei merkittävässä määrin enää esiintyisi esimerkiksi Suomen kaltaisessa yhteiskunnassa, mutta koska ”suvaitsevaiset” suhtautuvat liian naiivisti eri kulttuurien ja uskontojen oletettuihin yhteen sovittamattomiin ristiriitoihin, tästä seuraavat konfliktit synnyttävät vastareaktion myös rasismia. Realistinen, halla-aholaisittain ilmaistuna ”nuiva” suhtautuminen sen sijaan pyrki vaalimaan kulttuurien ”puhtautta” niin, että tällaisia ongelmia ei pääsisi syntymään. Tämä ajatus tulee kuitenkin vähintäänkin hyvin lähelle sitä, mistä rasismissa on aina nimenomaan ollut kysymys. Klassisissa rotuopeissakaan on harvoin ollut ainakaan tietoisesti ilmaistuna ajatuksena, että ”alemmat” rodut tulisi hävittää; riittää, että ne eivät sekoitu ylempiin (katso esim. Lagerspetz ja Roman-Lagerspetz, tämä kirja, luku 5).

Mikäli Žižek osuu oikeaan, nykyaikaiseen rasismiin kuuluu siis keskeisenä elementtinä jonkinlainen itsepetos. Žižekin ajattelu pohjaa voimakkaasti psykoanalyttiseen teoriaan, mutta lainauksessa kuvattu itsepetos on käsitettävissä myös ilman psykoanalyttisiä taustaoletuksia. Esimerkiksi eksistentiaalisti Jean-Paul Sartre (1992, 90–95) vastusti avoimesti psykodynaamisen tiedostamattoman ideaa ja loi omaa teoriaansa siitä, miten mainitun kaltainen itsepetos olisi ymmärrettävissä puhtaasti tietoisuuden piiriin kuuluvana ”huonona uskona”. Nojaamatta sen enempää psykoanalyttiseen teoriaan kuin Sartreen lainasin huonon uskon käsitteen tämän artikkelin otsikkoon, sillä toisin kuin yleistajuinen ilmaisu ”itsepetos”, huono usko viittaa kestävään projektiin, joka edellyttää systemaattista henkilökohtaisen ”uskon” ylläpitämistä. Esitän, että huono usko on keskeistä nykyaikaisen rasismien ymmärtämisen ja siten siihen vaikuttamisen kannalta kahdesta eri syystä:

(1) On osoittautunut haastavaksi, mutta myös hyvin tärkeäksi, yhdistää yksilökeskeisiä ja rakennekeskeisiä yhteiskuntatieteellisiä näkökulmia. Tämä pätee erityisesti rasismien suhteen. Nykyisessä suomalaisessa yhteiskunnassa rasismi on merkittävä ongelma ennen kaikkea rakenteellisenä ilmiönä. Rasististen rakenteiden yleistajuinen esittäminen yhteiskunnallisena ongelmana edellyttää kuitenkin, että kyetään havainnollistamaan selkeästi, miten rasistiset rakenteet ilmenevät konkreettisesti rodullistettujen yksilöiden elämässä. Huono usko muodostuu keskeiseksi yhdistäväksi tekijäksi rasististen rakenteiden ja käytännön rasismien

välillä, sillä kiistattomankin rasistinen käytös on melko harvoin täysin harkitun tietoista, mutta kuitenkin yhtä kaikki käytöstä, josta yksilö on vastuussa. Yksi havainnollistava esimerkki rasistisesta itsetutoksesta on tässä teoksessa Jarno Hietalahden käsittelemä rasistinen huumori (luku 6), jolla näennäisen viattomasti ylläpidetään rasistisia rakenteita.

(2) Ennakkoasenteet ja maailmankuva vaikuttavat tunnetusti ratkaisevalla tavalla siihen, miten ihmiset hahmottavat yhteiskunnalliset tosiasiat. Tämä herättää luonnollisesti kysymyksen näkemysten oikeuttamisesta: jos oletetaankin olevan olemassa objektiivisia yhteiskunnallisia totuuksia, onko olemassa mitään keinoa vakuuttaa rasistisen ideologian värittämä ihminen tämän ideologian haitallisuudesta ja suoranaisen valheellisista taustaoletuksista? Kuten jokainen toistuvasti selkeän rasistisia ajatuskulkuja esittävien henkilöiden kanssa väitellyt on havainnut, vuosikymmenten ajan vahvistuneiden yhteiskuntatieteellisten havaintojen pohjalta argumentointi jää helposti melko hampaattomaksi. Pelkkä viittaus Ranskan ongelmalähieihin osoituksena ”monikulttuurisuuden epäonnistumisesta” on huomattavasti voimallisempi ilmaus kuin vuosikymmenten ajan kerätty tieteellinen tutkimusaineisto aiheesta, joka ehdottaa huomattavasti moniulotteisempia selitysmalleja. Toisaalta, päätöksellisempi rasismiin vastustaminen herättää piilorasistissa lähinnä voimakkaan vastareaktion ja on siten optimaalisimmillaan suunnattuina jo ennestään samanmielisten yhteishengen voimistamiseen. Žižekin (2007, 202–203) mukaan henkilökohtainen syvyyopsykologinen introspektio tarjoaa ainoan mahdollisen väylän, jonka kautta huonossa uskossa elävä rasisti voi havaita oman asenteensa ristiriitaisuuden. Ainoastaan pelkkiä ulkoisia tosiasioita koskevaa älyllisestä pohdintaa kokonaisvaltaisemman itsetutkiskelun jälkeen toisten esittämällä rationaalilla argumenteilla voi olla merkittävää ”käännyttävää” voimaa. On silti sanomattakin selvää, ettei mikään voi kuitenkaan pakottaa ketään rehelliiseen itsetutkiskeluun.

Pahuuden arkipäiväisyys ja universaalius

Yksi viime vuosikymmenten filosofisessa keskustelussa suosittu käsite, jolla pyritään kuvaamaan ristiriitaa yksilöiden tiedostettujen tavanomaisten täysin ymmärrettävien motiivien ja kollektiivisella tasolla tarkasteltujen aktuaalisten mahdollisesti hirvittävienkin tekojen välil-

lä, on Hannah Arendtin teoksessaan *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil* lanseeraama ”banaali paha”. Käsite sai alkunsa Arendtin seuratessa natsien tuhoamisleireille vievien junakuljetusten organisoinnista vastanneen Adolf Eichmannin oikeudenkäyntiä. Monet seuraajat, Arendt mukaan lukien, odottivat oikeuden eteen saapuvaksi henkilöä, joka pelkällä olemuksellaan toisi kylmiä väreitä. On luonnollinen oletus, että holokaustin kaltaisen tapahtuman ollessa kyseessä ainakin päällystason organisoijien täytyisi olla todella pahoja, suorastaan epäinhimillisiä olentoja, jos kohta alemmalla tasolla määräyksiä vastaanottaneet teloittajat olisivatkin kenties toimineet lähinnä pelosta ja sosiaalisesta paineesta. Eichmann vaikutti kuitenkin kaikkea muuta kuin hirviöltä. Hän oli kaikin puolin erittäin tavanomainen virkamies, jolle oli leimallista lähinnä latteiden fraasienkin tasolla näkyvä taipumus omaksua valmiita ajatuskulkuja. Eichmann ei ollut missään tapauksessa tyhmä tai sivistymätön, mutta hänellä vaikutti olevan heikosti kykyä (tai paremminkin tahtoa) aidosti omaehtoiseen ajatteluun. Ajatuksesta, että äärimmäisinkin paha voi aiheutua tämän kaltaisesta ajattelemattomuudesta, on sittemmin tullut pitkälti annettuna otettu. (Bernstein 2008, 216–219; ks. myös Sinokki, tämä kirja, luku 2.)

Arendtin tapaan toisen maailmansodan tapahtumien pohjalta aktivoituneet *situationistit* ovat korostaneet voimakkaasti sosiaalisen tilanteen merkitystä ihmisten toiminnassa. Situationistien erityisesti esille nostamia kuuluisia sosiaalipsykologisia kokeita ovat Stanley Milgramin tottelevaisuuskoe sekä Philip Zimbardon koe Stanfordin vankilassa. Nämä kokeet tehtiin, jotta toisen maailmansodan aikaista tuhovimmaa ymmärrettäisiin paremmin, ja tuloksillaan ne järkyttivät aikansa tiedeyhteisöä. Milgramin koe osoitti, että noin kaksi kolmasosaa tutkimushenkilöistä oli valmiita antamaan kuolettavia sähköshokkeja avuttomalle uhrille, mikäli vain legitimiä koettu auktoriteetti näin käski ja sanoi ottavansa täyden vastuun seurauksista. Stanfordin vankilakokeessa taas havaittiin, että kun ihmiset sijoitetaan mahdollisimman autenttisesti vankilaelämää jäljittelevään ympäristöön, heille annetaan joko vangin tai vartijan rooli ja tilanteen annetaan elää vapaasti, ihmiset omaksuvat uudet roolinsa hyvin nopeasti. Koe jouduttiin keskeyttämään vain muutaman päivän jälkeen, koska suuri osa vartijoista alkoi osoittaa julmaa ja autoritääristä käytöstä, kun taas osa vangeista kärsi vakavista ahdistus- ja masennusoireista.

Situationistit eivät tyypillisesti anna juurikaan arvoa *ensimmäisen persoonan* näkökulmasta erittäin keskeisille tahdonvapauden ja moraalisen valinnan kokemuksille. Esimerkiksi Zimbardo summaa ironiseen äänensävyyn kokeensa keskeisen johtopäätöksen: ”Paha Tilanne juhli voittoaan Hyvistä Ihmisistä” (Zimbardo 2004, 39–40). Huolimatta siitä, että situationistinen *kolmannen persoonan* näkökulma on ehdottoman olennainen ihmisten käyttäytymisen ymmärtämisessä ja ennustamisessa, olisi kokemuksellisesti mahdotonta omaksua ajatus, että omakohmainen vapaa valinta on illuusio. Tästä syystä yhteiskunnallisten ja sosiaalipsykologisten rakenteiden merkityksen korostamiseen erinomaisesti soveltuvan banaalin pahan idean ohella viime vuosina on usein nostettu esille myös Immanuel Kantin teoria ”radikaalista pahasta”.

Pääteoksessaan *Puhtaan järjen kritiikissä* Kant (2003, 299–313) esitti vaikutusvaltaisen argumentin sen puolesta, että vaikka tahdonvapautta ei voida osoittaa todelliseksi, ei voida sen paremmin todistaa myöskään päinvastaista, sillä tahto ei ylipäätään ole mahdollinen empiirisen tutkimuksen kohde; empiirisesti voidaan havainnoida vain oletetun (tai kiistety) tahdon vaikutuksia. Välitön ja väistämätön ensimmäisen persoonan kokemus vapaudesta on siten riittävä ”todiste” tahdonvapauden puolesta. Kun vapauden kokemusta analysoidaan filosofisesti, Kantin (1931, 141) mukaan huomataan, että vapaus määrittyy ensisijaisesti moraalisten valintojen kautta. Toimintaamme ohjaava viimekätinen periaate on aina joko ”koska se on oikein” tai ”koska minä tahdon niin” (joskaan nämä kaksi eivät ole aina ristiriidassa keskenään) (Muchnik 2009, 97). Radikaalissa pahassa ei ole kyse mistään erityisestä pahan tyypistä, vaan tavasta miten taipumus pahaan on juurtunut (lat. *radix*, ’juuri’, ’perusta’) ihmisyyden ytimeen (Allison 1990, 147). Ellei tietoisuuteen siitä, millainen toiminta jossain tilanteessa on moraalisesti oikein, liittyisi halua toimia sen sijaan omien mielihalujen mukaan, oikea valinta menettäisi moraalisen arvonsa, sillä siitä olisi tullut automaatio. Jo yksinään mainittujen sosiaalipsykologisten kokeidenkin pohjalta lieenee kuitenkin selvää, että tällainen pelko on turha; sopivassa tilanteessa useimmat ihmiset käyttäytyvät äärimmäisen epämoraalisesti. Situationistien mukaan tästä voidaan päätellä, että käsitys ihmisyyksilöiden suhteellisen pysyvistä ”moraalisesta luonteesta” on tieteellisen evidenssin valossa harhainen ja sen sijaan sosiaalinen tilanne määrää ensisijaisesti toimintaamme.

Kuten Kant-tutkija Patrick Frierson (2010, 35) esittää, situationistien argumentti Milgramin ja Zimbardon kokeiden pohjalta kuitenkin toimii vain ”moraalista optimismia” vastaan, jonka mukaan ihmiset toimivat pääasiassa moraalisesti oikein. Jos sen sijaan Kantin tavoin lähdetään liikkeelle ”moraalisesta pessimismistä”, jonka mukaan ihmiset eivät pääasiassa toimi ainakaan puhtaasti moraalista motiiveista, Milgramin ja Zimbardon kokeiden tuloksissa ei ole mitään yllättävää. Kokeet eivät tällöin kuitenkaan myöskään osoita, että moraalinen toiminta määräytyisi kaikkien kohdalla ympäröivän sosiaalisen tilanteen antamista käyttäytymismalleista. Kantilaisen näkökulman mukaan kyse on siitä, että ihmisten tavanomainen arkipäiväinen toiminta on kylläkin usein moraalisten velvoitteiden mukaista, mutta toiminnan motiivit voivat olla jopa täysin puhtaasti itsekkäitä. Jos ja kun valtaosa ihmisistä ei ole ainakaan kovin perinpohjaisesti pohtinut toimintansa viimekätisiä motiiveja ja pyrkinyt saattamaan niitä puhtaammin moraaliseen pyrintöön perustuviksi, on odotettavissa, että epämoraalista toimintaa suosivassa sosiaalisessa tilanteessa pintapuolisesti moraalisten ihmisten toiminta muuttuukin täysin toisenlaiseksi.

Itsepetos yksilöä ja rakenteita yhdistävänä näkökulmana

Yksilön motiiveja sekä sosiaalisia rakenteita painottavat näkökulmat ovat siis molemmat ensiarvoisen tärkeitä ymmärrettäessä epämoraalista käytöstä, esimerkiksi rasismia. Toinen Kant-tutkija, Henry Allison (2001, 87), onkin argumentoinut, että näennäisestä vastakohtaisuudesta huolimatta Arendtin banaali paha ja kantilainen radikaali paha eivät ole ainoastaan yhteensopivia, vaan jopa edellyttävät tietystä määrin toisiaan. Jotta voidaan ylipäätään puhua epämoraalisuudesta, edellytetään, että pahantekijä on moraalisesti vastuullinen, siis tietoinen siitä, että hän tekee väärin, riippumatta siitä kuinka vähän huomiota hän itse on halunnut teoilleen antaa. Moraalinen paha ei siis ikinä voi olla täydellisen banaalia. Toisaalta, radikaalin pahan teorian yksi keskeinen idea on, että epämoraalinen toiminta perustuu usein itsepetokselle. Kant (2004, 48) jakaa moraalisen pahan kolmeen eri vakavuusasteeseen: tahdon haurauteen, epäpuhtauteen ja pahansuopuuteen. Näistä ainoastaan viimeksi mainitussa epämoraalinen toiminta valitaan täysin harkitusti; kahdessa ”lievemmassä” asteessa on kyse siitä, että ihminen antaa itsel-

leen verukkeita toimia väärin, vaikka on asettanut itselleen moraalisen tavoitteen. Myöskään ”pahansuopuudella” Kant ei tarkoita ainoastaan vahingonilon kaltaisia motiiveja, vaan tyypillisemmin moraalisen toiminnan sivuuttava motivaatio on esimerkiksi harkittu itsekkyyys.

Sekä Arendtin banaali paha että Kantin radikaali paha pitävät siis keskeisenä elementtinä sisällään itsepetoksen, joka systemaattiseksi tavaksi omaksuttuna voi muodostua esimerkiksi rasismien oikeuttavaksi huonoksi uskoksi. Arne Vetlesen on teoksessaan *Evil and Human Agency – Understanding Collective Evil* yhdistänyt vastaavan idean pohjalta Arendtin pohdintoja pahan banaalisuudesta sekä Zygmunt Baumanin sosiologiaa Fred Alfordin psykoanalyttiseen lähestymistapaan pyrkessään ymmärtämään etnisten puhdistusten kaltaisten äärimmäisyyksien kehitystä. Vetlesen lähtee liikkeelle siitä, että joukkomurhatkin ovat voittopuolisesti täysin tavallisten, yleensä ottaen moraalisesti toimivien ihmisten käytäntöön panemia, eikä niiden selittämiseen tarvita mitään poikkeuksellista ihmistyyppiä vaan ainoastaan sopiva yhteiskunnallinen tilanne. Toisaalta, hän painottaa aiheellisesti, ettei kollektiivisia raakuuksia voi mitenkään tapahtua, ellei yksilöissä ole minkäänlaista sisäsyntyistä taipumusta julmuuteen. Vetlesen (2005, 105) vetoaa Alfordin analyysiin Milgramin tottelevaisuuskoekkeesta. Tottelevaisuuskoetta on perinteisesti pidetty demonstraationa siitä, ettei julma käytös välttämättä perustu millään tavalla sadismille. Alfordin (1997, 25–28) mukaan kokeesta otettuja videonauhoja seuraamalla on helppo havaita useilla sähköiskujen antajilla tiedostamattomia eleitä, jotka kertovat sadistisesta mielihyvystä. Osallistujien usein silminnähtävän korkean stressitason on yleensä ajateltu kertovan ristiriidasta moraalisten tunteiden ja auktoriteetin käskyn välillä. Tämä on varmasti olennainen osa totuutta, mutta mikäli Alford on oikeassa, kyse on myös omaan minäkuvaa sopimattomien sadististen halujen epätoivoisesta painamisesta pois tietoisuudesta. Ehkä auktoriteetin noudattaminen on osittain teko-syy päästä toteuttamaan sadismia vailla vastuuta? Jokainen on kuitenkin varmasti tietoinen siitä, ettei kukaan voi vaatia lain puitteissa antamaan kuolemaan johtavia sähköshokkeja tieteellisessä kokeessa.

Rasismi ja itsepetos

Siinä missä yllä käsittelin huonoa uskoa välittävänä tekijänä sosiaalisten rakenteiden ja yksilön tietoisien tahdon välillä äärimmäisemmissä ilmiöissä, sovellan nyt samaa ideaa nykyaikaiseen arkipäiväiseen rasismiin. Rasismi on ennen kaikkea rakenteellinen ilmiö; niille, jotka eivät ole sen uhreja, se näkyy selkeimmin tilastoissa ja tutkimuksissa. Kuitenkaan rasistisia rakenteita ei voisi olla olemassa, ellei yksilötasolla olisi alun alkaen laajamittaista rasismia, joka synnyttää rasistisia rakenteita ja elleivät yksilöt niitä jatkuvasti omalla toiminnallaan ylläpitäisi. Yksilötason rasismi ei kuitenkaan ole aina suoraviivaista ja avointa. Usein se on melko viatonta, eikä se siten vastaa niitä mielikuvia, mitä sana ”rasismi” tyypillisesti tuo ensimmäisenä mieleen. Kyse on vitseistä, latautuneista ilmaisuista, pienistä eleistä, ylipäätään koko lailla ajattelematta toteutetuista tavoista, joiden rasistisuuden tunnistamiseksi toimijan itsensä täytyisi pysähtyä toden teolla tutkailemaan toimintaansa. Tällainen itsetutkiskelu on kenelle tahansa mahdollista, mutta siihen ryhdytään suhteellisen harvoin, sillä tuottaa paljon vähemmän vaivaa olla yksinkertaisesti antamatta huomiota sellaisille oman ajattelun ja käytöksen piirteille, jotka vakavasti tarkasteltuna osoittautuisivat kestäättömiksi.

Käsittelen seuraavaksi kolmea eri tasoa siitä, miten rasistisesta itsepetoksesta voi muodostua systemaattista huonoa uskoa. Tarkoituksena ei ole esittää kattavaa teoriaa vaan tuoda hieman konkretiaa siihen, miten itsepetos toimii keskeisenä linkkinä pyrittäessä ymmärtämään rasististen rakenteiden sekä yksilöiden toiminnan suhdetta pysyen kuitenkin yleisellä tasolla.

Ensimmäisellä ja tyypillisimmällä tasolla on kyse ainoastaan jo yllä mainituista selkeän rasistisista mutta sen suuremmin ajattelematta toteutetuista pienistä arkipäiväisistä eleistä. Tällainen henkilö ei pohdi aktiivisesti rasismiin liittyviä kysymyksiä ja hänen kohdallaan huonossa uskossa on kysymys yksinkertaisesti siitä, että omaan toimintaan liittyviä ilmeisen rasistisia piirteitä kieltäydytään huomioimasta.

Huono usko voi kuitenkin ottaa erilaisia, psykologisesti paljon monimutkaisempia muotoja. On olemassa esimerkiksi paljon ihmisiä, jotka yllä mainitun henkilön tavoin haluavat yleensä pitää etäisyyttä kaikkeen rasismista käytyyn keskusteluun, mutta kokevat kuitenkin tietyn tilanteessa varsin irrationaalista tarvetta ottaa kantaa. Siinä, missä he toki tuomitsevat avoimen rasismin, voimakkaampia negatiivisia tunnereak-

tioita heissä herättää mikä tahansa ylilyönniksi tai naiiviksi katsottu ele aktiivisilta rasimin vastustajilta. Tällaiseen reaktioon on vaikea löytää enempää kuin kaksi mahdollista selitystä. Joko kuvatun kaltainen henkilö tosiasiaa sympatisoi rasisteja, tai sitten rasimin vastustaja herättää hänessä tunteen velvollisuudesta vastustaa itsekin rasismia aktiivisemmin, mutta tämä tunne torjutaan ja projisoidaan rasimin vastustajaan kohdistuvaksi ärtyneisyydeksi.

Jännitteisimpänä huono usko ilmenee ajattelussa, jota Žižek tämän artikkelin aloittavassa lainauksessa kutsuu ”postmoderniksi rasismiksi”. Tällainen nyky-Suomessa itsensä usein ”maahanmuuttokriitikoksi” identifioiva henkilö ottaa aktiivisesti kantaa rasismia koskevaan keskusteluun, kieltää yhtäältä jyrkästi olevansa rasisti mutta toisaalta käyttää jatkuvasti retoriikkaa, jota on vaikea olla pitämättä rasistisena. Samanmielisten tuttavien seurassa hän saattaakin puhua täysin avoimen rasistisesti ja esimerkiksi tukea vastaanottokeskuksiin tehtyjä väkivaltaisia iskuja. Olennaista on, että kyse ei kuitenkaan tyypillisesti ole toisten laskelmoidusta pettämisestä – siitä, että itse tiedostaa hyvin ajavansa puhtaasti rasistisia tavoitteita, mutta niiden tehokkaammin läpisaamiseksi esittää asian kaunistellummin muille – vaan itsepetoksesta. Kun tällainen henkilö uskottelee olevansa ”tavallisen suomalaisen” asialla ja vastustavansa vain ”hallitsemattoman maahanmuuton aiheuttamaa islamisaatiota”, kyse ei varmastikaan yleensä ole laskelmoidusta huijauksesta, vaan jostain mihin vähintään puoliksi uskotaan itse.

Itse asiassa lähes jokainen ihminen on enemmän tai vähemmän rasisti siinä mielessä, että luokittelemme väistämättä ihmisiä ennakkoluuloisesti stereotyyppien pohjalta. Kun puhutaan varsinaisesta moraalisesti tuomittavasta rasismista, puhutaan siis oikeastaan siitä, miten suhtaudumme välittömiin ja enemmän tai vähemmän väistämättömiin ennakkoluuloihimme. Olemmeko valmiita muuttamaan käsityksiämme uuden tiedon valossa vai pidämmekö keinolla millä hyvänsä kiinni ennakkoluuloistamme. Tässä kohtaa itsepetoksen keskeinen rooli rasimin ymmärtämisessä tulee esille. Stereotyyppinen kuva rasistisesta ihmisestä on aggressiivinen, jopa epäinhimillinen vihan hallitsema ”natsi”. Tätä stereotyyppiä joiltain osin vastaavia ihmisiä on toki olemassa, mutta kun rasimin keskeiseksi määrittäväksi tekijäksi otetaan suoran vihan sijasta itsepetos, kuva tyypillisestä rasistista (jos sellaisesta voi sanoa olevan) muuttuu huomattavasti. Kuten yllä esitettiin, jopa kolmesta kuvaa-mastani esimerkistä viimeinen, ”maahanmuuttokriitikko”, uskottelee

itselleen yhtä paljon kuin muille, ettei hänen realismillaan ole mitään tekemistä rasismien kanssa. Sen sijaan hänen näkökulmastaan varsinaisia suvaitsemattomia ovat suvaitsevaisina itseään pitävät, jotka eivät hyväksy eriäviä mielipiteitä, koska eivät pysty kohtaamaan sitä karua tosiasiaa, että heidän ideaalinsa kosmopoliittisesta maailmasta ei voi toteutua.

Tällainen järkeily on tietenkin projisointia. Tämän kaltaisten maahanmuuttokriitikoiden esittämät tulkinnat aiheeseen liittyvistä tilastoista ja tutkimuksista ovat tyyppillisesti yksinkertaistavia ja valikoivia tavalla, jota olisi vaikea ymmärtää, ellei lähtökohtaisena tavoitteena olisi hinnalla millä hyvänsä osoittaa valitun ideologian pätevyys. On kuitenkin olennaista ymmärtää, että välittömät ”muukalaisia” kohtaan koetut negatiiviset tunteet – joita voi tunnistaa itsestään lähes kuka tahansa rehellinen ihminen – eivät välttämättä ole ideologisen rasismien varsinainen eteenpäin ajava voima, vaan pikemminkin vain välttämätön taustatekijä. Usein merkittävämpää on tarve rationalisoida omaksutut ennakkoluulot niin, ettei niitä tarvitsisi kohdata sellaisenaan, siis irrationaalisina tunteina, joihin ei ole älyllisesti sen paremmin kuin moraalisesti perusteltua nojata.

Itsepetos ja identiteetin säilyttäminen

Kuten yllä esitetystä voi päätellä, itsepetos voi ottaa useita erilaisia muotoja, sillä sen ”olemus” on nimenomaan siinä, ettei sillä ole mitään omaa sisältöä, vaan se takertuu aina siihen, mikä kulloinkin toimii parhaiten tekosyynä olla tarkistamatta omia ajatuskulkujaan. Žižekin mukaan jopa rasismia vastustava liberaalivasemmistolaisuus voi kätkeä sisäänsä rasistisen itsepetoksen:

Toisin sanoen ensisilmäyksellä poliittinen korrektius vaatii äärimmäistä uhria, kaiken rasistisen ja seksistisen kieltämistä, loputon yritystä puhdistaa itsensä pienimmistäkin rasismien ja seksismien jäljistä, varhaisen kristillisen pyhimyksen arvoista yritystä omistaa koko elämä aina vain uusien syntien esiin kaivamiseen. Tämän ei kuitenkaan pidä antaa hämätä. Kyse on viime kädessä juonesta, jonka tehtävänä on kätkeä se, että poliittisesti korrekti henkilö ei ole valmis luopumaan siitä, mikä hänelle todella on tärkeää: ’Olen valmis luopumaan kaikesta *paitsi siitä*’ – mistä? Juuri itsensä uhraamisesta. Toisin sanoen poliittisesti korrekti asenne sisältää saman

vastakkainasettelun lausutun sisällön ja lausumisen välillä, jonka Hegel löytää askeettisesta itsensä nöyryyttämisestä: se kätkee sisäänsä alentuvan ylimielisyyden niitä kohtaan, joiden syrjinnästä johdettava kärsimystä on juuri tarkoitus lieventää. Juuri tyhjentäessään valkoisen, heteroseksuaalisen miehen aseman kaikesta positiivisesta sisällöstä poliittisesti korrekti asenne on malliesimerkki sartrelaisesta intellektuellin itsepetoksesta (*mauvaise foi*): se tarjoaa yhä uusia ja uusia vastauksia *pitääkseen vain ongelmaa hengissä*. Tämä asenne pelkää ainoastaan ongelman häviämistä, sitä, että valkoisen heteroseksuaalisen miehen subjektiviteetin muoto lakkaisi olemasta vallitseva. (Žižek 2009, 224.)

Akkiseltään kummallisen oloinen väite avautuu juuri itsepetoksen kautta. Jos maahanmuuttokriitikkoa ei motivoi rasistinen viha vaan tarve luoda identiteetti ”realistina”, mikä mahdollistaa vanhojen irratiionaalisten asenteiden ylläpitämisen vieläpä valtavirrasta poikkeavan tinkimättömän totuudellisuuden nimissä, on tietenkin mahdollista sortua vastaavaan ansaan myös toisenlaisen identiteetin turvaamiseksi. Jos rasismilla tarkoitetaan ihmisyyksilöiden pelkistämistä tiettyihin etnisyyttä tai uskontoa koskeviin stereotyyppioihin, voidaan rodullistettu yksilö pelkistää vastaavalla tavalla edustamansa ryhmän jäseneksi myös tekemällä hänestä uhri, jonka tehtävä on toimia pelinappulana rasisminvastaisen identiteetin ylläpitämisessä sen sijaan, että todella pyrittäisiin mahdollistamaan rodullistetun oman äänen esiin nouseminen.

Tiivistäen, itsepetos tulisi ymmärtää erittäin keskeisenä elementtinä rasismista puhuttaessa, sillä se yhdistää kahta vastakkaista mutta yhtä lailla välttämätöntä näkökulmaa aiheeseen. Rasismi on ennen kaikkea rakenteellinen ilmiö; ei ole olemassa jyrkkää jakoa rasisteihin, joiden ansiosta koko ilmiö on olemassa, ja ihmisiin, joilla ei ole mitään tekemistä rasismien kanssa. Rasistisia diskursseja sekä käytäntöjä pidetään yllä pääasiassa ilman tietoista rasistista pyrkimystä. Toisaalta, olisi toivotonta käsittää rasistiset rakenteet vain epäonnisenä sattumana, josta yksilöt eivät ole vastuussa. Yksilö ei kuitenkaan voi olla ainakaan kovin vahvassa mielessä vastuussa välittömistä tuntemuksistaan, mukaan lukien rasistiset tuntemukset. Sen sijaan hän on täysin vastuussa siitä, miten hän suhtautuu tuntemuksiinsa.

Useimmissa tapauksissa kokemukset ja uusi tieto avoimesti ja rehellisesti vastaanotettuna tekevät älyllisesti ja moraalisesti mahdolltomaksi pitää yllä rasistisia asenteita. Koska tunteiden avoimella tarkastelulla ja

älyllisellä rehellisyydellä on kuitenkin monia ehtoja, itsepetos on kaikkea muuta kuin harvinaista. Siinä, missä nykyisessä yhteiskunnassa harva voi sen paremmin älyllisesti kuin moraalisesti omaksua avoimen rasistista ajatusmaailmaa, itsepetos voi tässä suhteessa ottaa monia muotoja: yksinkertaisesta huomion kääntämisestä pois omasta rasistisesta käytöksestä sellaiseen nyky-Suomessa maahanmuuttokriittisyytenä tunnettuun ajatteluun, jonka Žižek asettaisi ”postmodernin rasismin” nimikkeen alle. Siinä, missä suoran rasismin muuttuminen useammin piilorasismiksi varmasti kertoo jonkinlaisesta edistyksestä, suuri osa tästä edistyksestä saattaa olla pintakiiltoa, josta hämääntyminen voi johtaa vaarallisiin seurauksiin. Olisi yltiöoptimistista olettaa ihmiskunnan otaneen aidosti niin suuren edistysaskeleen, että niinkin perustavanlaatuisen ihmisyymän viheliäisempiin puoliin kuuluva ilmiö kuin rasismi olisi enää pelkästään rakenteissa kummitteleva haamu.

Lähteet

Alford, Fred 1997: *What Evil Means to Us*. Ithaca ja Lontoo: Cornell University Press.

Allison, Henry 1990: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Allison, Henry 2001: ”Reflections on the Banality of (Radical) Evil: A Kantian Analysis”. Teoksessa María Pía Lara (toim.): *Rethinking Evil – Contemporary Perspectives*. Berkeley ja Los Angeles: University of California Press, 86–100.

Anderson-Gold, Sharon ja Muchnik, Pablo (toim.) 2010: *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press.

Arendt, Hannah 2006/1963: *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books.

Bernstein, Richard 2008/2002: *Radical Evil – A Philosophical Interrogation*. New Hampshire: Polity Press.

Frierson, Patrick 2010: ”Kantian Moral Pessimism”. Teoksessa Sharon Anderson-Gold ja Pablo Muchnik (toim.): *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 33–56.

Hirvonen, Ari ja Kotkas, Toomas (toim.) 2004: *Immanuel Kant: Radikaali paha – Paha eurooppalaisessa perinteessä*. Helsinki: Loki-kirjat.

Kant, Immanuel 1931: *Siveysopilliset pääteokset*. Suomentanut J. E. Salomaa. Porvoo: Werner Söderström osakeyhtiö.

- Kant, Immanuel 2003/1787: *Critique of Pure Reason*. Kääntänyt J. M. D. Meiklejohn. New York: Dover Publications.
- Kant, Immanuel 2004: *Uskonto pelkän järjen rajoissa*. Teoksessa Ari Hirvonen ja Toomas Kotkas (toim.): *Immanuel Kant: Radikaali paha – Paha eurooppalaisessa perinteessä*. Suomentanut Markku Lehtinen. Helsinki: Loki-kirjat, 25–70.
- Lara, María Pía (toim.) 2001: *Rethinking Evil – Contemporary Perspectives*. Berkeley ja Los Angeles: University of California Press.
- Milgram, Stanley 1974: *Obedience to Authority – An Experimental View*. Lontoo: Tavistock.
- Miller, Arthur (toim.) 2004: *The Social Psychology of Good and Evil*. New York ja Lontoo: The Guilford Press.
- Muchnik, Pablo 2009: *Kant's Theory of Evil – An Essay on the Dangers of Self-Love and the Apriority of History*. Lanham: Lexington Books.
- Sartre, Jean-Paul 1992/1943: *Being and nothingness – A Phenomenological Essay on Ontology*. Kääntänyt Hazel Barnes. Washington Square Press.
- Vetlesen, Arne 2005: *Evil and Human Agency – Understanding Collective Evil-doing*. New York : Cambridge University Press.
- Zimbardo, Philip 2004: ”A Situationist Perspective on the Psychology of Evil – Understanding How Good People are Transformed into Perpetrators”. Teoksessa Arthur Miller (toim.): *The Social Psychology of Good and Evil*. New York ja Lontoo: The Guilford Press, 21–50.
- Žižek, Slavoj 2009/1989–2004: *Pehmeä vallankumous – Psykoanalyysi, taide, politiikka*. Suomentanut Janne Porttikivi ja Elia Lennes. Helsinki: Gaudeamus.
- Žižek, Slavoj 2007/1996: *The Indivisible Remainder – On Schelling and Related Matters*. Lontoo ja New York: Verso.

4. Kulttuurinen rasismi ja aito puhdas ruoka *Helena Siipi*

Johdanto: kulttuurinen rasismi ja ruoan kulttuuriset merkitykset

Perinteisissä muodoissaan rasismiin on liittynyt ajatus synnynnäisistä ihmisen ”rotuun” ja ihonväriin sidotuista henkisiin kykyihin ja taipumuksiin liittyvistä ominaispiirteistä. Näiden ominaispiirteiden on nähty olevan perustaltaan fysiologisia, geneettisesti määrättyneitä ja siten myös periytyviä. Ominaispiirteisiin liittyvien oletusten perusteella rasistit ovat esittäneet ”valkoisen rodun” olevan muita henkisesti ja moraalisesti kehittyneempi ja siten korkea-arvoisempi. (Burdick 2014, 1574; Farrington ym. 2012, 15; Puuronen 2011, 56.)

Tällainen biologisiin ja geneettisiin ominaispiirteisiin nojautuva rasismi näyttää olevan korvautumassa niin sanotulla kulttuurisella rasismilla. Nimensä mukaisesti kulttuurisessa rasismissa kiinnostus on etnisyydessä ja kulttuurien välisissä eroissa. Biologis-fysiologinen rotu koodataan kulttuurina tai korvataan kulttuurilla ja etnisyydellä. Muiden kulttuuri nähdään omaa kulttuuria kehittymättömämpänä ja vieraista kulttuureista kotoisin olevilla yksilöillä oletetaan taustastaan johtuen olevan tiettyjä (usein ongelmalliseksi koettuja) taipumuksia tai ominaispiirteitä. (Farrington ym. 2012, 15–16; Puuronen 2011, 57.) Biologisen ja kulttuurisen rasismien erottaminen toisistaan ei kuitenkaan aina ole yksinkertaista, kuten Eerik Lagerspetz ja Sari Roman-Lagerspetz sekä Jani Sinokki tässä kirjassa toteavat.

Tässä kirjoituksessa olen kiinnostunut kulttuurisesta rasismista sekä ruoan roolista rasistisessa ajattelussa ja toiminnassa. Väitteeni on, että ruoan kautta on toteutettu monia rasistisia loukkauksia ja että nykyisiinkin suomalais-eurooppalaisiin ruokakäytänteisiin liittyy usein huo- maamatta jääviä rasistisesti kyseenalaisia piirteitä. Lähtökohtana kirjoi-

tukselle on näkemys ruoan keskeisestä roolista elämässämme. Ruoka ei ole vain ravintoa, vaan se, mitä syömme ja miten syömme, on keskeistä identiteetillemme ja itsetunnonallemme. Määrittelemme ja ilmaisemme itseämme ja arvojamme ruokavalintojemme kautta. (Pascalev 2003, 583, 588; Heldke 2013, 97; Ternikar 2014, 671; James 1997, 72.) Olemme vegaaneja, makkaraklubin tai luomupiirin jäseniä, japanilaisen ruoan ystäviä tai leivonnan harrastajia. Uskontomme, kasvuympäristömme ja perhetaustamme vaikuttavat ruokavalioomme ja ruokatottumuksiimme. Ruoka myös viestii varallisuudesta ja sosiaaliluokasta. Se, että henkilö käyttää sujuvasti rapuveistä, valmistaa päivittäin kotiruokaa perheelleen tai osaa avata olutpullon hampailla, viestii hänestä muutakin kuin näitä nimenomaisia taitoja. Myös etnisiä ja kulttuurisia identiteettejä luodaan, ilmaistaan, ymmärretään ja pidetään yllä ruoan kautta. Esimerkiksi siirtotyöläiset usein vahvistavat kulttuurista identiteettiään valmistamalla ja syömällä oman kulttuurinsa ruokia. (Cisterna 2014, 829; Ternikar 2014, 671; Abarca 2004, 2; Harbottle 1997, 87; James 1997, 74.) Kulttuuristen ja sosiaalisten funktioidensa lisäksi ruoka on henkilökohtaista, ruumiillista ja intiimiä. Syömämme ruoka tulee kehomme sisään ja muuttuu osaksi sitä. Näin ollen tiettyyn ruokavalioon pakottamista ja ruokaa koskevien valinnanmahdollisuuksien rajoittamista voidaan pitää merkittävänä loukkauksena. (Pascalev 2003, 586, 588.)

Koska ruoka on keskeinen osa kulttuuria sekä yksilön identiteettiä ja koska rasismi nykyisellään on pitkälti nimenomaan kulttuurista rasismia, herää kysymys ruoan roolista rasismissa ja sen vastustamisessa. Esitelen tässä kirjoituksessa ruokaan liittyviä, usein huomaamatta jääviä rasistisesti kyseenalaisia käytänteitä. Lisäksi esitän, että ruoka voi myös toimia keinona kulttuurisen ymmärryksen lisäämiseen ja rasismin vähentämiseen.

Ruoka rasistisen syrjinnän keinona

Maailmassa on erilaisia ruokakulttuureita ja eri kulttuureissa ihmiset syövät eri tavoin. Usein toistettu ajatus kansallisista ruokakulttuureista – esimerkiksi italialaisesta, marokkolaisesta tai jamaikalaisesta keittiöstä – on kuitenkin ongelmallinen. Yhden kansallisvaltion sisällä voi olla kovinkin erilaisia ruokakulttuureja ja toisaalta eri maissa asuvien ihmisten ruokakulttuuri voi olla samanlainen. Ajatusta kansallisista ruokakult-

tuureista on hyödynnetty nationalistisessa ajattelussa, kun on pyritty luomaan kansallisia identiteettejä ja kansallista yhtenäisyyttä. (Cisterna 2014, 826; Nowak 2014, 685–686.) Kyseenalaisuudestaan huolimatta ajatus kansallisista ruokakulttuureista on tavallinen ja vahvasti läsnä niin ruoan markkinoinnissa kuin ruokaa koskevissa mielikuvissa. Tässäkin kirjoituksessa nojataan ajatukseen kansallisista ruokakulttuureista ja käydään keskustelua niitä hyödyntäen.

Samoin kuin ajatus kansallisista ruokakulttuureista myös näkemys, että etniset ryhmät ovat olleet olemassa ennen ruokakulttuurejaan tai että ne ovat olemassa ruokakulttuureistaan riippumatta, on kyseenalainen. Etnisyys ei aina ole ruokakulttuurille ensisijaisia, vaan erilainen ruokakulttuuri voi olla peruste etnisen eron tekemiselle. Toisin sanoen joskus henkilöiden katsotaan kuuluvan eri etnisiin ryhmiin ainakin osittain siksi, että heidän ruokakulttuurinsa on erilainen. Ruokakulttuuri voi toimia etnisen jaon yhtenä perusteena ja ruoan kautta luodaan jokoja ”meihin ja muihin”. (Burdick 2014, 1881; Farrington ym. 2012, 16.) Esimerkkinä tällaisesta ajattelutavasta toimii pääsiäisen 2016 muslimilasten virpomista ja erityisesti sen kielteistä kommentointia koskeva kohu. Yhdessä sosiaalisessa mediassa esitetyistä kielteisistä kommentista ehdotettiin pekoniin antamista virpomispalkaksi. Kommentin esittäjä näyttää ajattelevan, että sianlihan syöminen on edellytys siihen ryhmään kuulumiselle, jolle oikeus virpomiseen kuuluu. Ryhmään kuulumista siis määriteltiin ruoan kautta.

Ruoan keskeisyydestä etniselle ja kulttuuriselle identiteetille seuraa, että sen avulla on mahdollista (ja helppoa) toteuttaa rasistisia toimia. Äärimmillään ruokaan liittyvä rasismi on tarkoittanut ryhmien oman ruokakulttuurin kieltämistä ja pakottamista vastenmieliseksi koettuun ruokaan. Esimerkiksi osana yhdysvaltojen alkuperäisväestöön kohdistuvaa rasismia alkuperäiskansojen jäseniä painostettiin luopumaan ruokakulttuuristaan ja omaksuma valkoisen enemmistön ruoka. Rasismia on myös toteutettu pakottamalla vähemmistöjä hallitsevaa ryhmää ravitsemuksellisesti heikompiin ruokaan. Esimerkiksi Yhdysvalloissa orjuuden aikakaudella riistettiin monilta orjilta paitsi heidän oma ruokakulttuurinsa usein myös mahdollisuus hyvään ravitsemukseen ylipäätään. (Burdick 2014, 1579; Heldke 2003, xviii.)

Väestöryhmien tasavertainen mahdollisuus hyvään ravitsemukseen ei ole nykyisinkään itsestäänselvyys. On argumentoitu, että niin sanotut urbaanit ruokaerämaat, suurkaupunkien asuinalueet, joilla ei ole lain-

kaan terveellistä ja monipuolista ruokaa (esimerkiksi tuoreita vihanneksia) myyviä kauppvoja, ovat institutionaalisen rasismien ilmentymiä. Kyseisillä asuinalueilla kun asuu lähinnä etnisiin vähemmistöihin kuuluvia ihmisiä. (Burdick 2014, 1582.) Usein rasismi ilmenee tarkoitushakuisen syrjinnän sijaan piittaamattomuutena etniselle vähemmistölle tärkeistä asioista. Lohenkalastus on keskeinen osa Columbia-joen äärellä elävän Amerikan alkuperäisväestön kulttuuria. Lohi on heille merkittävä ravinnonlähde, ja sen kalastamisella on myös kulttuurille keskeisiä taloudellisia, sosiaalisia ja hengellisiä funktioita. Huolimatta näistä väestöryhmälle tärkeistä seikoista Columbia-joki on padottu (estäen lohien nousun) ja sen äärelle on rakennettu saastuttavaa teollisuutta, mikä on käytännössä tuhonnut mahdollisuuden lohenkalastukseen. (Murdock ja Noll 2015.)

Ruokaan liittyvä rasismi ei välttämättä ilmene yksilön tai ryhmän ruokakulttuuriin puuttumisena. Se voi tarkoittaa myös ruokakulttuurin pilkkaamista (Burdick 2014, 1577) tai tietyn kulttuurin ruoista kieltäytymistä. Toisaalta olisi väärin tulkita kaikki ruoasta kieltäytyminen rasistiseksi kannanotoksi. Kieltäytymiselle voi olla myös muita (esimerkiksi terveydellisiä) motiiveja ja esimerkiksi poron tai käärmeen syöminen voi joillekin olla ajatuksena ylitsempääsemättömän vaikea. Joka tapauksessa on selvää ja yleisesti hyväksyttyä, että piittaamattomuus esimerkiksi toisen kulttuurin uskonnon harjoittamisen, pukeutumisen tai valtaa pitävien kunnioittamisen tavoista voi olla loukkaavaa ja haitallista kyseisen ryhmän jäsenille. Samanlaista hienotunteisuutta tarvitaan myös ruokakulttuurin kohtaamisessa. (Heldke 2003, 46.) Esimerkiksi televisio-ohjelmat, joissa kilpaillaan syömällä muiden kulttuurien ”älöttäviä ruokia” vaikuttavat kulttuurisen rasismien näkökulmasta vähintäänkin kyseenalaisilta.

Ruoka keinona hyväksyntään ja rasismien vähentämiseen

Harva suomalainen syö vain perinteistä suomalaista ruokaa. Monet ovat varsin kiinnostuneita vieraista ruokakulttuureista ja syövät innokkaasti niin sanottuja etnisiä ruokia. Suomesta ei ole lainkaan vaikea löytää etnisen ruoan kauppvoja tai vaikkapa nepalilaisia, kiinalaisia, turkkilaisia ja intialaisia ravintoloita. Vuonna 2011 joka kuudes suomen ravintoloista oli luokiteltavissa ”etniseksi” (Rajaniemi 2012).

Etnisen ruoan syönti ainakin joskus viestii kyseistä kulttuuria kohtaan tuntemistamme asenteista.

Se, mitä syömme, miten syömme ja missä syömme tuottaa poliittisia, sosiaalisia ja symbolisia viestejä asenteistamme itseämme ja etnistä toista kohtaan (Abarca 2004, 4).

Ruoan keskeisyydestä yksilön identiteetille ja ruoan intiimistä ruumiillisuudesta seuraa, että tietystä kulttuurista peräisin olevan ruoan syömiseen liittyy yleensä tuon kulttuurin (ainakin jonkinasteinen) hyväksyminen. Parhaimmillaan kiinnostus vieraisiin ruokakulttuureihin ja etnisen ruoan syöminen voi johtaa ”muita” kohtaan tunnettujen pelkojen, ennakkoluulojen ja rasismin vähenemiseen. Se, että syömme vieraan kulttuurin ruokaa, voi tuoda tuolle kulttuurille ja sen traditioille huomiota sekä luoda mahdollisuuksia kulttuurien väliseen ymmärrykseen ja vuorovaikutukseen. (Ternikar 2014, 627; Long 2014, 456.) Etnisen ruoan syöminen antaa mahdollisuuksia vieraalle ja eksoottiselle muuttua tutuksi. Vieraan kulttuurin ruokiin tutustuminen voi edistää kulttuurien välistä solidaarisuutta ja kulttuurien moninaisuuden ymmärtämistä (Abarca 2004, 6–7). Etnisten ravintoloiden asiakkaat usein ilmoittavatkin yhdeksi ravintolavalintansa perusteeksi halun tutustua toiseen kulttuuriin (Tsai ja Lu 2012, 304; Sukalakamala ja Boyce 2007, 72). Etniseen ruokaan liittyvien kokemustensa kautta ihmiset myös mieltävät itsensä monikulttuurisiksi, avoimiksi ja suvaitseviksi (Ternikar 2014, 627).

Etninen ruoka ja tavallinen ruoka

Kiinnostus etniseen ruokaan ja halu syödä muiden kulttuurien ruokia ei kuitenkaan aina edistä kulttuurien välistä ymmärrystä ja solidaarisuutta. Etnisissä ravintoloissa tarjottu ruoka ei välttämättä juurikaan vastaa väitetyn ruokakulttuuriin todellisuutta. Äärimmäinen esimerkki tästä lienee Suomen ja muiden länsimaiden intialaisten ravintoloiden lukuisat erilaiset curry-annokset. Intiassa curry-ruokia ei syödä eivätkä ne kuulu mihinkään Intian lukuisten eri maakuntien keittiöistä. Curry on siirtomaajan keksintö, siirtomaaisäntien Britanniassa myytäväksi kehitetty tuote, jota aikanaan myytiin väitteillä eksoottisesta Intiasta. (Heldke 2007, 33–39; Abarca 2004, 7.)

Etnisten ravintoloiden ruoka on curryn tapaan usein tehty vastamaan syöjien (kulttuurin ulkopuolisten ihmisten) makua, mieltymyksiä ja käsityksiä kyseisestä kulttuurista. Länsimaisilla kuluttajilla on tietty mielikuva esimerkiksi meksikolaisesta ruoasta. Tuo käsitys voi olla varsin suppea tai jopa virheellinen. Meksikolaisena tarjottu ruoka on usein stereotyyppistä kaavaa toistavaa ja Meksikon kulttuuria eksotisoivaa – sen kuviteltuja eroja länsimaiseen kulttuuriin korostavaa. (Abarca 2004, 9; Long 2014, 456.) Sombrerot, chilit ja kaktukset eivät ole ehkä Meksikossa ihan niin suosittuja kuin texmex-tuotteiden pakkausten kuvitus antaa ymmärtää. Tällainen eksotisoiva etninen ruoka tuskin auttaa ymmärtämään vieraita kulttuureita. Pikemminkin se pitää yllä niihin liittyviä stereotyyppioita ja ennakoasenteita. Joskus tällaiset stereotyyppit palvelevat nostalgiankaipua (Bordi 2006), mutta ne myös voivat ruokkia konflikteja ja rasismia.

Mutta entä aito etninen ruoka? Onko sen syöminen ja sitä kohtaan tunnettu kiinnostus kulttuurisen rasismien näkökulmasta ongelmatonta tai jopa toivottavaa? Kiinnostus etniseen ruokaan – ja erityisesti sellaiseen aitoon etniseen ruokaan, joka ei ole teollisesti tuotettua tai yleisesti tunnettua – on varsin keskiluokkainen ilmiö. Aidon etnisen ruoan syöminen tarjoaa uusia kiinnostavia kokemuksia, joiden kautta syöjät myös rakentavat omaa imagoaan ja kerryttävät sosiaalista pääomaansa. (Heldke 2003, 13–19; James 1997, 75.) Huolimatta etnisen ruoan arvosta sen syöjän henkilökohtaisille kokemuksille ja sosiaalisille suhteille etnisen ruoan usein odotetaan olevan hinnaltaan halpaa. Esimerkiksi nepalilaiset ja turkkilaiset ravintolat ovat usein edullisia ja kuluttajat yläläytyvät, jos ruoka niissä maksaakin yhtä paljon kuin perinteistä eurooppalaista ruokaa tarjoavassa ravintolassa. (Abarca 2004, 8.) Poikkeuksia ei ole lukuisia. Japanilainen ruoka ja tietyt kiinalaiset ruoka-annokset, kuten Pekingin anka, näyttäisivät olevan ainoat etniset ruoat, joista länsimaiset kuluttajat ovat valmiit maksamaan yhtä korkeita hintoja kuin oman kulttuurinsa ruoasta (Heldke 2003, 51). John M. Burdick (2014, 1580) katsoo odotuksen etnisen ruoan edullisuudesta liittyvän ajatukseen sen kulinaristisesta alemmuudesta. Korkeakulinarismi, hieno ja kallis ruoka on pääsääntöisesti eurooppalaista ”valkoista” ruokaa ja etnisen ruoan katsotaan olevan sille alempiarvoista. Ajatus etnisen ruoan kulinaristisesta alemmuudesta kertoo kulttuurisesta rasismista. Olettaessaan etnisen ruoan olevan hinnaltaan edullista syöjä syyllistyy

näkemykseen (ruoka)kulttuurien hierarkiasta, jossa eurooppalainen valkoinen kulttuuri asettuu korkeimmalle sijalle.

Käsitteen ”etninen ruoka” käyttö voi jo sinällään olla ongelmallista. ”Etninen ruoka” tarkoittaa muiden kulttuurien ruokaa. Oman kulttuurin ruokaa ei olisi mielekästä kutsua etniseksi, koska etnisyyden käsitteellä nimenomaan viestitään jonkin olevan oman kulttuurin ulkopuolista. Näin ollen nimeämällä joitain ruokakulttuureja etnisiksi voidaan pitää yllä ja luoda erottelua ”meihin” ja ”muihin”. Ajatus etnisyydestä sisältää mukaan ottamista ja ulkopuolelle jättämistä. Nimeämällä jokin etniseksi se voidaan sulkea pois siitä, joka kuuluu ”meille” ja ”meihin”. Vaikka norjalainen vohveliannos ruskealla juustolla, ruotsalainen hapansilakka ja brittien munuaispiiras voivat olla suomalaisille varsin vieraita (ja usein myös vaikeasti nieltäviä) herkkuja, suomalaiset eivät yleensä luokittele niitä etnisiksi ruoiksi. Niiden sijaan etnisten ruokien listalle päätyvät muista kuin eurooppalaisista (tai ehkä pikemminkin länsimaisista) kulttuureista peräisin olevat ruoat. Etnisen ruoan käsitteeseen sisältyy ajatus suomalais-eurooppalaisesta (tai länsimaisesta) ruokakulttuurista ikään kuin neutraalina ja normaalina lähtökohtana. Länsimainen ruoka näytetään ruokana, josta muut ruoat ”etnisinä ruokina” ovat poikkeuksia ja siten epänormaaleja. (Burdick 2014, 1580; Stiles ym. 2011, 233; James 1997, 72–73.) Kuitenkin, kuten Friends-komediasarjan Joey toteaa ystävälleen, joka intoilee tulevasta Kiinan matkastaan ja aikeistaan syödä herkullista kiinalaista ruokaa: ”Mutta he [kiinalaiset] kutsuvat sitä vain ruoksi”. Etnisyys on aina relatiivista. Se, mikä on etnistä suomalaiselle, ei välttämättä ole etnistä brasilialaiselle tai etiopialaiselle (jotka puolestaan saattavat luokitella poronkärityksen tai verilätyt etniseksi ruoaksi). Mutta onko länsimaalainen ”pihvi ja ranskalaiset” koskaan etnistä ruokaa?

Aitoa puhdasta suomalaista ruokaa

Etnisen ruoan syöntiin liitetään usein ajatus ennakkoluulottomuudesta. Erityisesti omalle ruokakulttuurille vieraan lihan, kalan tai sienten syömisen katsotaan edellyttävän uskallusta ja rohkeutta. (Heldke 2003, 70.) On tavallista, että etniseen ruokaan liittyy epäilyksellisyys likaisuudesta tai asiaankuulumattomista syömäkelvottomista elementeistä (Hall 2016, 185). Fraasi ”puhdasta suomalaista ruokaa” onkin usein toistettu niin

ruoan markkinoinnissa kuin muussa ruokaan liittyvässä tiedotuksessa (katso esim. MTK 2016). Mutta mitä suomalaisen ruoan väitetty puhtaus tarkoittaa?

Puhtauden käsite on monimerkityksinen. Ensinnäkin voimme tarkoittaa ruoan puhtaudella, että se ei sisällä syöjälle haitallisia elementtejä kuten raskasmetalleja, lääkeainejäämiä, vaarallisia bakteereja tai radioaktiivisia aineita. Väite ruoan puhtaudesta voidaan siis tulkita ruoan hygieenisyyttä koskevaksi väitteeksi. Tässä merkityksessä ruoan puhtaus tarkoittaa korkeaa tuoteturvallisuutta, joka on seurausta asianmukaisesta ja huolellisesta toiminnasta ruoan tuotannon kaikissa vaiheissa aina maataloilta vähittäiskauppaan ja kotikeittiöihin (katso esim. Luova 2012).

Mary Douglas (2003, 7) toteaa puhtauden (lian vastakohtana) voivan hyvän hygienian ja turvallisuuden lisäksi viitata myös konventioiden mukaisuuteen. Tässä merkityksessä puhdas suomalainen ruoka on ruokaa, joka vastaa kyseiseen ruokalajiin liittyviä perinteitä. Puhdas ruoka sisältää kaikki tarvittavat ainesosat. Se on valmistettu perinteisin menetelmin, eikä sitä ole kulttuurin ulkopuolelta tulevilla vaikutteilla tai asiankuulumattomilla ainesosilla pilattu (Heldke 2003, xix). Esimerkiksi puhdas ruisleipä on mainoksen mukaan leivottu käsin taikinajuureen ja sisältää täysjyväruista, vettä ja suolaa – ei esimerkiksi vehnää tai maissia, jotka eivät perinteiseen ruisleipään kuulu.

Kolmanneksi ruoan puhtauteen liittyy ajatus sen yksinkertaisuudesta, ainesosien vähäisyydestä ja tunnistettavuudesta. Pidämme ruokaa puhtaana, kun se on selkeää, ainesosia on vähän ja ne ovat helposti tunnistettavia ja maistettavissa. (Schösler ym. 2013, 451; Cafaro ja Gambrel 2013.) Puhtaus tässä viimeisessä merkityksessään jää usein toteutumatta etnisten ruokien kohdalla – erityisesti silloin, kun ne sisältävät omalle ruokakulttuurillemme vieraita ainesosia, mausteita tai valmistustapoja. Puhtaus yksinkertaisen ja tunnistettavan merkityksessä on relatiivista. Yksilölle tässä mielessä puhtaita voivat olla vain ne ruoat, joista hänellä on runsaasti aiempaa kokemusta.

Puhtauden kolme merkitystä ovat käsitteellisesti toisistaan erillisiä. Ruoan etnisyydestä tai siitä, ettei se ole syöjälleen yksinkertaista ja selkeää, ei seuraa, että ruokahygieniasa tai -turvallisuudessa olisi puutteita. Etnisen ruoan syöminen voi toki vaatia uskallusta juuri siksi, ettei syöjällä ole kokemukseen nojaavaa mahdollisuutta arvioida ruoan syömäkelpoisuutta. Vieraiden ruokien arviointi voi olla haasteellista jopa

ruokaturvallisuuden ja -hygienian ammattilaisille (Mauer ym. 2006). Ruoan vieraudesta ja vaikeasti tunnistettavista ainesosista ei kuitenkaan voi, eikä tulisi suoraan päätellä sen tuoteturvallisuuden olevan alhainen.

Toisessa merkityksessään puhtauteen liittyy ajatus perinteiden mukaisuudesta. Kuluttajat usein vaativat etniseltä ruoalta puhtautta juuri tässä merkityksessä. Siinä, missä ihailemme länsimaalaisten kokkien innovatiivisuutta, kykyä uudistua ja kehittää ruokalajeja, etnisen ruoan odotetaan pysyvän samanlaisena kuin aina ennenkin ja siten aitona. Etniseen ruokaan liittyy ajatus sen staattisuudesta, pysyvyydestä ja niistä seuraavasta aitoudesta ja eksoottisuudesta (Cisterna 2014, 827; Abarca 2004, 8; Long 2014, 457). Etnisen ruoan kohdalla aitous tarkoittaa uskollista jäljentämistä ja toistamista. Etninen ruoka on aitoa, kun se on tehty täsmälleen samoin kuin ”he” – tuon etnisen kulttuurin edustajat – sen aina tekevät. Aitous toteutuu tarkan ja perusteellisen jäljentämisen myötä. (Heldke 2013, 95; 98.) Samanlainen ajatus aitoudesta tuntuu liittyvän oman kulttuurimme perinneruokiin – vaikkapa poronkäristykseen, karjalanpiirakoihin tai vispipuuroon. Kysymys ruoan aitoudesta tuntuu kuitenkin muuttuvan merkityksettömäksi (ja jopa hupaisaksi), jos se esitetään oman kulttuurimme tavanomaisista lounasruoka-annoksista ”nakkikeitto”, ”uunilohi” tai ”kasvispihvit kermaviilikastikkeella”. (Sen sijaan lounasruokalan viettäessä välimerenruoka- viikkoa voimme sujuvasti käydä keskustelua tarjotun hummuksen tai tsatsikin aitoudesta.) Kiinnostavasti kysymys puhtaudesta perinteisenä ja aitona tuntuu liittyvän ainoastaan ruokaan, joka ei ole oman kulttuurimme tavanomaista arkiruokaa. Ruoan aitous näyttäisi tarkoittavan samanlaisuutta johonkin ajallisesti tai paikallisesti kaukaiseen.

Kokin etnisyyttä

Joskus ravintoloiden näkee mainostavan kokkinsa etnistä taustaa. Etnisestä ruoasta kiinnostuneet kuluttajat pitävätkin usein kokin etnisyyttä merkinä ruoan aitoudesta. Uskomme, että kunkin etnisen keittiön ruokien valmistus onnistuu parhaiten kyseisen etnisen ryhmän jäseneltä. Haluamme japanilaisen kokin valmistavan sushimme ja kreikkalaisen ravintolan kokin odotamme olevan kotoisin Kreikasta. (Ternikar 2014, 673; Sukalakamala ja Boyce 2007, 73; Tsai ja Lu 2012, 305; Stiles ym. 2011, 229; Heldke 2013, 98.) Kiinnostavasti (oppinut ja perehty-

nyt) länsimaisen kulttuurin edustaja voi myös kelvata etnisen ruoan valmistajaksi ja asiantuntijaksi (Abarca 2004, 2), mutta japanilainen kokki kreikkalaisessa ravintolassa (tai päinvastoin) saa monet epäileviksi.

Vaatimusta kokin etnisestä taustasta voidaan pitää aitouden ihannoinnin yhtenä ilmentymänä. Aito ruoka voidaan ymmärtää vastakohtaksi teolliselle ja massatuotetulle ruoalle. Koemme ruoan aidoksi, kun näemme ruoan ja sen tuottajan tai valmistajan välillä olevan henkilökohtainen tai historiallinen yhteys. Aidolla ruoalla on yhteyksiä paikkoihin tai henkilöihin ja sillä on kiehtova persooniin liittyvä tarina. (Stiles ym. 2011, 226.) Tämänkaltaista aitoutta etsiessämme teemme ehkä oletuksen, että esimerkiksi etniseltä taustaltaan vietnamilaisella kokilla (todennäköisemmin kuin vaikka espanjalaisella kokilla) on juuri tällainen henkilökohtainen ja pitkä suhde valmistamaansa vietnamilaiseen ruokaan.

Ovatko kuvatunkaltaiset kokin ja ravintolahenkilökunnan etniseen taustaan liittyvät mieltymykset rasistisia? Yleensä ei pidetä sopivana valita henkilöitä työtehtäviin heidän etnisen taustansa perusteella. Ei myöskään katsota korrektiksi uskoa yksilöllä olevan tai häneltä puuttuvan tiettyjä taitoja johonkin etniseen ryhmään kuulumisen vuoksi. Ollisi ilman muuta rasistista olettaa henkilön olevan hyvä bongorumpujen soitossa tai koripallossa (ja kehno klassisessa laulussa) vain hänen tumman ihonväriinsä vuoksi. Outona pidettäisiin myös oletusta, että kaikki suomenruotsalaiset osaavat valmistaa loistavan rapujuhla-aterian tai että kaikki kuopiolaiset leipovat sujuvasti kalakukkoa. Miksi vastaavat keittotaitoon liittyvät oletukset kuitenkin ovat etnisen ruoan kohdalla tavallisia ja yleisesti hyväksytyjä? Pitäisikö niihin suhtautua kriittisemmin?

Neil Farrington (2011, 26–28) kirjoittajakumppaneineen kuvaa mediassa tarjottuja erilaisia selityksiä tumma- ja vaaleaihoisten urheilijoiden menestykselle. Vaaleaihoisten urheilijoiden kohdalla urheilujournalistit ylistävät heidän yksilöllistä omistautumistaan, älykästä valmistautumista, loistavaa strategiaa ja kovaa työtä. Tummaihoisen urheilijan menestyessä taas selitetään tyypillisesti heidän sisäsyntyisellä kyvykkyydellään ja fysiologisella lahjakkuudellaan vihjaten samalla, että tummaihoisten ei ehkä menestyäkseen ole tarvinnut nähdä yhtä paljon vaivaa kuin vaaleiden. Farrington kirjoittajakumppaneineen vielä huomauttavat, etteivät he ole koskaan kuulleet tutkimuksista, joissa selvitetäisiin vaaleiden kanadalaisjäykkiekkoilijoiden tai brittiläisten

golfareiden menestyksen taustalla olevia geenejä (molempia voitaisiin mainiosti selittää esimerkiksi synnynnäisillä taipumuksilla erinomaiseen silmän ja käden koordinaatioon). Vastaavia geenitutkimuksia tummaihoisten juoksumenestyksestä sen sijaan on runsaasti. Tummaihoisen menestystä siis ollaan taipuvaisia selittämään biologis-fysiologisilla ”rodullisilla” seikoilla, kun taas vaaleaihoisen menestyksen selitys halutaan löytää yksilön omasta toiminnasta. Syyllistytäänkö ehkä ruoan kohdalla samankaltaiseen ajatteluun? Ainakin mediahaastatteluisissa eurooppalaisen ruokaperinteen huippukokit painottavat menestyksen takana olevaan rankkaa työtä ja sinnikästä opiskelua. Ajatellaanko kenties kyvyn etnisten ruokien valmistamiseen olevan enemmän luontaisista, etniseen taustaan ja ”rotuun” liittyvistä kyvyistä kumpuavaa? Tällaisen ajattelutavan toteennäyttäminen voisi ainakin osittaan selittää näkemyksen eurooppalaisen kulinariuksen korkea-arvoisuudesta. Kysymykseen on kuitenkin mahdotonta vastata ilman empiiristä tutkimusta.

Käytännössä asiakkaiden toiveet tietyn etnisen taustan omaavista ravintolatyöntekijöistä ja kokeista ovat johtaneet tilanteisiin, jotka ovat rasismien näkökulmasta vähintäänkin ongelmallisia. On tavallista, että ravintola-alalla työskentelevät tiettyihin etnisiin vähemmistöihin kuuluvat henkilöt joko piilottavat todellisen identiteettinsä tai antavat siitä asiakkaille totuudenvastaista informaatiota. Esimerkiksi Yhdysvalloissa monia kreikkalaisiksi nimettyjä ravintoloita pyörittävät arabitaustaiset henkilöt. Lähi-idän ja Kreikan ruokakulttuureilla on monia yhtymäkohtia. Poliittisista syistä johtuen kreikkalaiseksi nimetty ruoka kuitenkin myy paremmin. (Stiles ym. 2011, 229.) Haastateltu arabitaustainen ravintoloitsija tiivistää tilanteen seuraavasti:

Luuletko että ihmiset tulisivat tänne [ravintolaani], jos kutsuisin sitä arabiruokaiksi? Varsinkaan sen jälkeen mitä tapahtui [viittaa syyskuun 11. päivään 2001]?” (Stiles ym. 2011, 229.)

Vastaavasti Iso-Britanniassa lukuisat iranilaistaustaiset ravintoloitsijat myyvät valmistamaansa ruokaa turkkilaisena, vaikka katsovat sen kuuluvan omaan ruokaperinteeseensä. Monet heistä myös aktiivisesti peittävät oman etnisen taustansa ja kysyttäessä väittävät olevansa esimerkiksi kreikkalaisia. Perusteena valehtelulle on rasisisilta hyökkäyksiltä suojautuminen. (Harbottle 1997, 98–99.) Lienee selvää, että jos henkilö joutuu esittämään ruokakulttuurinsa jonkin muun valtaväestön

mielestä hyväksyttävämmän maan kulttuurina, tai itseään ja yritystään suojellakseen valehtelemaan omasta etnisestä taustastaan, on kyseessä kulttuurinen rasismi, tai ainakin pelko kulttuurisen rasismin kohteeksi joutumisesta.

Kulttuurinen ruokakolonialismi

Lisa Heldke esittelee teoksessaan *Exotic Appetites* (2003) käsitteen *kulttuurinen ruokakolonialismi*. Heldken mukaan länsimaisten keskiluokkaisten ihmisten haluun tutustua erilaisiin ruokakulttuureihin ja syödä etnistä ruokaa liittyy usein rasistisesti ongelmallisia asenteita. Nuo asenteet ovat hyvin samanlaisia kuin 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun tutkimusmatkailijoilla. Toiset kulttuurit nähdään kohteina ja resursseina, joista voi ammentaa uusia kokemuksia. Niistä löydetyt kiinnostavat elementit, vaikkapa herkullisen ruokalajin, voi vapaasti ottaa omaan käyttöön ja hyödyntää omien mieltymysten mukaisesti. (Heldke 2003, xv-xvi, 47, 50; katso myös Long 2014, 457.)

Esimerkkinä kulttuurisesta ruokakolonialismista Heldke kuvaa länsimaisten kirjoittajien kokoamat etnisen ruoan keittokirjat. Näiden keittokirjojen kirjoittajat ovat matkustaneet heille vieraaseen kulttuuriin, vaikkapa Thaimaahan tai Tansaniaan, keräämään reseptejä. Kirjoissaan he kuvaavat vaikeuksiaan päästä paikallisiin keittiöihin, niissä suoritettua huolellista ja aikaa vievää tarkkailutyötä ja huolia liittyen ruoanlaittajien kyvyttömyyteen kuvata käytettyjen aineiden määrää täsmällisesti. (Heldke 2003, 109–111.) Reseptien tarkkaa alkuperää ja antajia, paikallisia ruoanlaittajia ei läheskään aina tällaisissa keittokirjoissa mainita. Joskus heidät saatetaan kuvata ylimalkaisesti esimerkiksi ikänsä avotulella kokanneiksi viiden lapsen isoäideiksi tai hyvää ystävää jo vuosia palvelleeksi uskolliseksi kokiksi. (Heldke 2003, 133–134; Abarca 2004, 5.)

Kun nämä etnisen kulttuurin ruoanlaittajilta kerätyt reseptit ensi kerran julkaistaan, ne tulevat tekijänoikeuksia koskevan lainsäädännön piiriin, ja nuo tekijänoikeudet ovat reseptit julkaisseella länsimaisella keittokirjailijalla. Näin reseptit, jotka alkuperäisessä kulttuurissaan olivat yhteisiä ja jaettuja, otetaan kulttuurin ulkopuolisen kirjailijan käyttöön ja muutetaan kaupallisesti hyödynnettäväksi tuotteeksi. Heldke korostaa, että hän ei ajattele niiden ruoanlaittajien, joilta reseptit ke-

rättiin, olevan reseptien ensisijaisia omistajia. Kyse on yleensä ja usein nimenomaan koko kulttuurin jakamasta tiedosta. Ongelma on siinä, että yhden kulttuurin traditiosta tehdään kauppatavaraa toiseen kulttuuriin. (Heldke 2003, 136–138.) Kyse on siis samasta ilmiöstä, jossa Amerikan alkuperäisasukkaiden päähineistä tai saamelaisten kansallisuusista tehdään (ilman heidän osallisuuttaan) tuotteita valtaväestön ylläpitämiin matkamuistomyymälöihin (katso esim. Puuronen 2011, 148). Ongelma on, että kulttuurin ulkopuolinen käyttää sitä resurssina omien intressiensä ajamiseen. Lopputulos on usein sellainen, mitä alkuperäisen kulttuurin jäsen ei omakseen tunnista. Pahimmillaan hyödyntämisen kohteena on jokin pyhä tai muuten rajoitettuun käyttöön tarkoitettu – jokin sellainen, jota kulttuurin jäsenet eivät haluaisi muiden kanssa jakaa tai ainakaan heidän vapaaseen käyttöönsä luovuttaa (Heldke 2003, 198–199).

Lopuksi: miten pitäisi syödä?

Toisen kulttuurin ruoasta kieltäytyminen voi olla rasistista. Mutta kuten edellä on todettu, etnisen ruoan syöminenäkään ei aina ole rasismin näkökulmasta ongelmatonta. Miten meidän sitten pitäisi syödä? Miten vieraiden kulttuurien ruokiin tulisi suhtautua? Lisa Heldke (2003, 199–200) esittää ratkaisuksi osallisuutta. Kulttuurin edustajilla tulisi olla todellista sanavaltaa siihen, luovutetaanko joku heidän kulttuurinsa osa muiden käyttöön ja millä ehdoin muut saavat sitä käyttä. Heldke ei täsmennä ketkä kulttuurin edustajat tähän päätöksentekoon saisivat käytännössä osallistua ja millaisia ehtoja he voisivat kulttuurinsa osan käytölle asettaa. Tästä huolimatta Heldken vaatimus kyennee rajaamaan pois ainakin suurimmat loukkaukset. Heldke muistuttaa, että hän ei missään nimessä kannata ajatusta kulttuurien erillään pitämisestä. Kulttuurit vaikuttavat ja saavat vaikuttaa toisiinsa. Oleellista oikeudenmukaiselle kulttuurivaihdolle ja toisten kulttuurien ruoan hyödyntämiselle kuitenkin on, että nykyiset epäkohdat sekä rasistiset käytänteet tunnistetaan. Ilman tunnistamista ei niistä eroon pääsykään ole mahdollista (Puuronen 2011, 271).

Aikamme suurimmat ja vaikeimmat rasistiset ongelmat tuskin liittyvät ruokaan ja syömiseen. Toisaalta ruokaan liittyvä rasismi vaikuttaa usein olevan vaikeasti jäljitettävää. Syömme useita kertoja päivässä ja

ruokailutilanteet toistuvat usein. Niihin liittyy paljon automatisoitunutta toimintaa, rutiineja, joihin emme kiinnitä huomiota. Samaan aikaan ruoka on keskeistä identiteetille. On hyvä tulla tietoiseksi ja miettiä ruokaan liittyvää toimintaa ja sen mahdollisia rasistisia piirteitä. Heldke (2013, 99) kutsuu tätä asennetta antikolonialistiseksi ja painottaa siihen liittyvää kontekstuaalisuuden vaatimusta. Hän kehottaa rasismia välttävää ruokailijaa keskittymään siihen, missä ollaan ja mikä on kyseisessä tilanteessa relevanttia. Sen sijaan, että vaatisimme etnisen ruoan olevan tarkka kopio ”heidän” ruoastaan, voimme olla kiinnostuneita erilaisista ruoista ja erilaisten ruokakulttuurien kohtaamisista tietyssä, vaikka turkulaisessa, ympäristössä.

Lähteet

- Abarca, Meredith E. 2004: ”Authentic or Not, It’s Original”. *Food and Foodways* 21, 1–25.
- Bordi, Ivonne Vizcarra 2006: ”The ’authentic’ Taco and Peasant Women: Nostalgic Consumption in the Era of Globalization”. *Culture and Agriculture* 28, 97–107.
- Burdick, John M. 2014: ”Race, Racial Identity, and Eating”. Teoksessa Paul B. Thompson ja David M. Kaplan (toim.): *Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics*. New York: Springer, 1573–1583.
- Cafaro, Philip ja Gambrel, Joshua Colt 2013: ”The virtue of simplicity”. Teoksessa Helena Röcklinsberg ja Per Sandin (toim.): *The ethics of consumption: The citizen, the market and the law*. Wageningen: Wageningen Academic Publishers.
- Cisterna, Nicolas Sternsdorff 2014: ”Food and Place”. Teoksessa Paul B. Thompson ja David M. Kaplan (toim.): *Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics*. New York: Springer, 824–830.
- Douglas, Mary 2003: *Collected works: Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Lontoo: Routledge.
- Farrington, Neil, Kilvington, Daniel, Price, John & Saeed, Amir 2012: *Race, Racism and Sports Journalism*. Oxon: Routledge.
- Hall, Kim Q. 2014: ”Toward a Queer Crip Feminist Politics of Food”. *philosophia* 4, 177–196.
- Harbottle, Lynn 1997: ”Fast food/spoiled identity”. Teoksessa Pat Caplan (toim.): *Food, Health and Identity*. Lontoo: Routledge, 87–108.

Heldke, Lisa 2003: *Exotic Appetites: Ruminations of a Food Adventurer*. New York: Routledge.

Heldke, Lisa 2013: "Restaurant Authenticity". *The Philosophers' Magazine* 61, 94–106.

James, Allison 1997: "How British is British Food?". Teoksessa Pat Caplan (toim.): *Food, Health and Identity*. Lontoo: Routledge, 71–86.

Long, Lucy M. 2014: "Culinary Tourism". Teoksessa Paul B. Thompson ja David M. Kaplan (toim.): *Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics*. New York: Springer, 452–458.

Luova, Tapio 2012: "Ruoan turvallisuus on tahdon asia". <http://www.ruokatieto.fi/ruokafakta/ruokaketjun-vastuullisuus/lue-lisaa-vastuullisuudesta/ruuan-turvallisuus-tahdon-asia> (26.4.2016)

Mauer, Whitney A., Kaneene, John B., DeArman, Vanessa B. ja Robers, Cynthia A. 2006: "Ethics-Food Safety Concerns: An Online Survey of Food Safety Professionals". <http://search.proquest.com/docview/219706927?pq-origsite=gscholar> (25.4.2016)

MTK 2016: "Maataloustuilla tuotetaan puhdasta suomalaista ruokaa". https://www.mtk.fi/ajankohtaista/tiedotteet/tiedotteet_2016/maaliskuu/fi_FI/maataloustuilla_tuotetaan_puhdasta/ (27.4.2016)

Murdock, Esme ja Noll, Samantha 2015: "Beyond access: integrating food security and food sovereignty models of justice". Teoksessa Diana Elena Dumitras, Ionel Muguel Jitea ja Stef Aerts (toim.): *Know Your Food: Food Ethics and Innovation*. Wageningen: Wageningen Academic Publishers, 327–332.

Nowak, Zachary 2014: "European Cuisine: Ethical Considerations". Teoksessa Paul B. Thompson ja David M. Kaplan (toim.): *Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics*. New York: Springer, 682–688.

Pascalev, Assya 2003: "You are what you eat: Genetically modified foods, integrity, and society". *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 16, 583–594.

Puuronen, Vesa 2011: *Rasistinen Suomi*. Helsinki: Gaudeamus.

Rajaniemi, Jouko 2012: "Ulkomaalaistaustaiset ravintolat valtaavat maata – varsinkin pääkaupunkiseutua". http://www.stat.fi/artikkelit/2011/art_2011-12-12_004.html?s=0 (25.4.2016)

Schösler, Hanna, de Boer, Joop ja Boersema, Jan J. 2013: "The Organic Food Philosophy: A Qualitative Exploitation of the Practices, Values, and Beliefs of Dutch Organic Consumers Within a Cultural-Historical Frame". *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 26, 439–460.

Stiles, Kaelyn, Altiok, Özlem ja Bell, Michael M. 2011: "The ghosts of taste: food and cultural politics of authenticity". *Agriculture and Human Values* 28, 225–236.

Sukulakamala, Piyavan ja Boyce, Janice B. 2007: "Customer perceptions for expectations and acceptance of an authentic dining experience in Thai restaurants". *Journal of Foodservice* 18, 69–75.

Ternikar, Farha 2014: "Ethnicity, Ethnic Identity, and Food". Teoksessa Paul B. Thompson ja David M. Kaplan (toim.): *Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics*. New York: Springer, 670–675.

Tsai, Chen-Tsang ja Lu, Pei-Hsun 2012: "Authentic dining experiences in ethnic theme restaurants". *International Journal of Hospitality Management* 31, 304–306.

5. Rotuoppien juuret *Eerik Lagerspetz ja Sari Roman-Lagerspetz*

Aluksi: rasismi ja rotuopit

Keskustelussa tehdään usein ero *biologisen* ja *kulttuurisen* rasismien välillä. Rasismista syytetyt toisinaan puolustautuvat julkisuudessa sanomalla, että he eivät ole biologisten rotuoppien kannattajia, vaan esimerkiksi vain kannattavat kulttuurien oikeutta olla erilaisia. Historiallisissa yhteyksissä menneiden aikojen ajattelijoita saatetaan puolustaa sillä, että he eivät olleet ainakaan biologisia rasisteja. Esimerkiksi kirjoituksissaan juutalaisia vastaan hyökänneestä Lutherista on sanottu, että ”historiallisesti ajateltuna Luther ei modernissa mielessä ollut antisemiitti. Hän ei vaatinut syrjintää ’rodun’ perusteella vaan toimi uskonnolliselta pohjalta.” (Karttunen 2015.) Toisaalta rasismien vastustajat, kuten esimerkiksi Ruotsin tasa-arvovaltuutettu, ovat varoitelleet kulttuurisesta rasismista (tai kulturalismista) uutena rasismien muotona.

Tämän esityksen yhtenä pyrkimyksenä on pohtia biologia ja kulttuuri -erottelun merkitystä esimerkkien kautta, ja jossakin määrin problematisoida sitä. Tavoitteena on pyrkiä muodostamaan historiallisesti ja filosofisesti täsmällisempi käsitys rasismia tukevasta ajattelusta. Erityisesti huomio kiinnitetään erottelun ensimmäiseen jäseneen, biologiseksi nimitettyyn rasismiin. Tarkastelun aineistona käytetään 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun vaikutusvaltaisimpia ”klassisia” rotuteorioita. Näitä näkemyksiä luonnehditaan yleensä ”biologisiksi”. Vaikka rotuteorioiden juuria on etsitty antiikista saakka, ja vaikka eri vuosisatojen ajattelijoilta on helppo poimia rotuennakkoluuloja heijastavia kommentteja, tarkasteltuna ajanjaksona laskettiin se teoreettinen perusta, jolle esimerkiksi 1930–1940-lukujen rasistiset käytännöt rakennettiin. Harva enää vaivautuu lukemaan tuon aikakauden rotuteoreetikkoja tai

edes tunnistaa heidän nimensä: rotuteoriat ovat tyyppillistä pseudotiedettä, vailla itsenäistä älyllistä arvoa. Kuitenkin johtavien rotuteoreetikkojen kirjoitukset käännettiin aikanaan useimmille eurooppalaisille kielille, ja niitä myytiin satoja tuhansia kappaleita. Rotuajattelusta tuli liberalismiin, sosialismiin ja kommunismiin kaltainen vaikuttava yhteiskunnallinen virtaus, jonka historiallisesti tunnetuin ilmaus oli Saksan kansallissosialismi ja siitä vaikutteita saaneet liikkeet. Tässä esityksessä pystymme toki vain raapailemaan pintaa.¹

Aluksi on syytä tehdä joitakin käsitteellisiä erotteluja. Erinomaisessa kirjassaan *Nous et les autres: La Réflexion française sur la diversité humaine* (engl. *On Human Diversity*) ranskalainen kirjallisuudentutkija ja filosofi Tzvetan Todorov varaa termin ”rasismi” toiminnalle ja asenteille, jotka ilmentävät toisiin ihmisiin kohdistuvaa vastenmielisyyttä ja vihaa ja joiden perustana on heidän fyysinen erilaisuutensa. Todorov käyttää nimitystä *racialisme* ideologioista, jotka oikeuttavat, systematisoivat ja vahvistavat rasistista toimintaa ja rasistisia asenteita. Tässä kutsumme Todorovin kuvaamia ideologioita *rotuopeiksi*. Rotuopeille ovat Todorovin (1994/1989, 91–94) mukaan ominaisia seuraavat käsitykset:

1. On olemassa *rotuja*, ts. ihmisryhmiä joiden jäsenet jakavat tietyt, synnynnäiset, periytyvät ja muista erottavat fyysiset piirteet, ja tämä seikka on kausaalisesti ja moraalisesti relevantti pyrkinessämme selittämään ja arvottamaan ihmisiä, heidän tekojaan ja aikaansaannoksiaan.
2. Fyysisten piirteiden ja psykologisten ominaisuuksien välillä on yhteys. Tämä yhteys on yksisuuntainen – fyysinen puoli määrää luonteen – ja usein sitä pidetään lähes deterministisenä.
3. Ryhmään kuuluminen määrää yksittäisen jäsenen toiminnan. Jäsenen ajattelu ja toiminta on ymmärrettävissä ensisijaisesti ryhmän jäsenyyden kautta.
4. Ryhmät ovat eriarvoisia: jotkut ryhmät ovat pysyvästi arvokkaampia kuin toiset. (Kuten Todorov huomauttaa, rotuopin muotoilija kuuluu säännönmukaisesti itse arvokkaimmaksi katsottuun ryhmään.)
5. Rotujen erilaisuuden ymmärtäminen on olennaisen tärkeää. Poliitiikan ja instituutioiden kuten lainsäädännön ja kasvatuksen on perustuttava kohtia 1.–4. koskevaan tietoon.

Todorovin mukaan varsinaiset rotuopit hyväksyvät kaikki nämä väitteet. Hän myöntää itse, että kuvaus on ideaalityyppinen. Seuraavassa pyrimme lyhyesti tarkastelemaan eritä nämä väitteet hyväksyviä näkemyksiä. Pyrimme mahdollisuuksien mukaan nojautumaan alkuteksteihin.

Kulttuurifilosofisia rotuoppeja

Ranskalaista Arthur de Gobineaut (1816–1882) pidetään usein ensimmäisenä merkittävänä rotuteoreetikkona (Virtanen 1985). Teoksessaan *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1940/1851–1853) Gobineau yrittää rakentaa historiannäkemystä, jossa rotu on ainoa varsinainen selittävä tekijä. Maailmassa on kolme päärotua (valkoinen, keltainen ja musta), joiden kunkin sisällä on useita alarotuja. Rotujen välillä on selkeä hierarkia. Vaikka alemmillakin roduilla saattaa olla omat vahvuutensa (esimerkiksi mustien mielikuvitus on Gobineauun mukaan rikkaampi kuin valkoisten) ”arjalainen” rotu, valkoisen rodun korkein tyyppi, on ylivoimainen muihin verrattuna. Termi ”arjalainen” oli kielitieteilijöiden käyttöönottona, ja merkitsi suurin piirtein samaa kuin nykyään ”indoeurooppalainen”. Gobineau oli luultavasti ensimmäinen, joka omaksui kuvitelman siitä, että kielellisten erojen takana olisivat biologisesti määriteltävät rodulliset erot. Gobineauun mukaan kieli määräsi ajattelun, mutta koska rotu oli tärkein tekijä, se puolestaan määräsi kielen (mt., 199). Kielet olivat eriarvoisia, kuten rodut, ja muutoksia kielessä vastasivat aina muutokset ”veressä” (mt., 196). Kielellisten erojen ja biologisten erojen yhdistämisestä tuli rotukirjoittelun pysyvä piirre. Eiarjalaista kieltä puhuvat suomalaiset Gobineau sijoitti tällä perusteella rutiinimaisesti keltaiseen rotuun. Tämä luokittelu säilyi pitkään.

Ranskan vallankumousta vihaavan aristokraatin mielikuvituksessa yhteiskuntien rappion takana oli aina rodullinen rappio (mt., 31–39). Rodullisesti ylempi ryhmä ryhtyi aina jossakin historiansa vaiheessa alistamaan alempia rotuja, ja ylemmyytensä takia se myös menestyi valloitusshankeissaan. Ylempi, hallitseva rotu alkoi kuitenkin väistämättä sekoitua alempiin ja monilukuisempiin hallittuihin rotuihin. Rotusekoituksilla saattoi tilapäisesti olla myönteisiä vaikutuksia kulttuuriin, mutta pidemmällä aikavälillä hallitsevan rodun sulautuminen hallittuihin rotuihin johti aina degeneraatioon. Gobineau esitti mahdollisesti

ensimmäisenä dogmin, jonka mukaan ”huonommat ominaisuudet” ovat aina dominoivia. Degeneraatioprosessi oli väistämätön ja peruuttamaton: Gobineau’n rotuteoria oli läpikotaisin pessimistinen.

Gobineau’n historiallisia ja lingvistisiä pohdintoja pidettiin yleisesti harrastelijamaisina ja epäuskottavina (Virtanen 1985, 54–55). Hänen biologiansa oli vielä epäilyttävämpää. Rotujen alkuperää pohtiessaan Gobineau taipui kannattamaan niin sanottua *polygeneettistä* hypoteesia. Ihmisrotujen perustavan erilaisuuden selitti se, että rodut oli alun perin luotu erikseen (Gobineau 1940/1851–1853, 106–144). Tämä oli vanha ajatus. Useimmat kirkot pitivät sitä harhaoppisena, koska koko ihmisuuvun uskottiin polveutuvan Aatamista ja Eevasta. Gobineau’lla se oli yksi hänen ajattelunsa kulmakivistä.

Kotimaassaan Ranskassa Gobineau jäi unohtuiksi pitkiksi ajoiksi. Vastanottavaisempi yleisö löytyi maista, joita Gobineau itse piti rodullisesti toivottoman sekoittuneina: Yhdysvalloista ja Saksasta. Amerikkalainen lääkäri ja rotuteoreetikko Josiah C. Nott käännätti Gobineau’n teoksen englanniksi jo vuonna 1855. Yhtenä keskeisenä syynä sille, että Nott ja hänen kaltaisensa Etelän puolestapuhujat innostuivat Gobineau’sta, oli juuri polygenesis. Teoksen *Types of Mankind* (1854) esipuheessa Nott ja hänen kanssakirjoittajansa tekivät selväksi ihmiskunnan periytymisen poliittiset implikaatiot. Jos mustat ja valkoiset eivät olleet samaa alkuperää, orjuus ei rikkonut ihmisoikeuksia vastaan, koska orjat eivät olleet ihmisiä sanan varsinaisessa mielessä.

Vaikka Gobineau ei juuri arvostanut Saksaa, hän arvosti saksalaista kulttuuria. Saksassa vieraillessaan hän tutustui suureen säveltäjään Richard Wagneriin. Wagnerin ystävien ja läheisten piiristä syntyi ranskalaisen rotuteoreetikon muistoa vaaliva ja hänen ajatuksiaan kehittävä saksalainen Gobineau-seura. Yksi sen kantavista voimista oli saksalaistunut britti Houston Stewart Chamberlain (1855–1927), Wagnerin vävy. Chamberlainin pääteos *Grundlagen des XIX Jahrhunderts* (Chamberlain 1911/1899) pyrki esittämään Gobineau’n mallin mukaisesti kattavan rotuun perustuvan historiantulkinnan. Chamberlain poikkesi kuitenkin edeltäjästään monissa ratkaisevissa kohdissa. Gobineau’n suhtautuminen juutalaisiin oli kielteinen, mutta hänen kuvauksensa Euroopan muista kansoista eivät juuri olleet sen imartelevampia. Chamberlain, kuten appensa Wagner, taas oli kiihkeä antisemiitti, ja juutalaisille oli teoksessa varattu aivan erityinen rooli. Aiempi antisemitismi, niin Saksassa kuin muuallakin, perustui uskontoon ja sosiaaliseen

kaunaan. Chamberlain yhdisti, lähes ensimmäisenä, antisemitismin ja systemaattiset rotuteoriat. Toisin kuin Gobineau, hän ei myöskään uskonut rotujen historian olevan jatkuvaa degeneraatiota (mt., 263). Rodut kykenivät myös paranemaan, ja hänen ihailemallaan ”teutonisella” rodulla saattoi suuren menneisyyden ohella olla myös suuri tulevaisuus. Yksi uudistumisen este oli uskonto. Teutonien suuri ongelma oli, että he olivat yhä sidottuja juutalaisittain tulkittuun kristinuskoon. Kristinuskon oli uudistettava teutonisen rodun ajattelun mukaiseksi. Chamberlainin keskeinen teesi oli, että Jeesus ei voinut olla juutalainen (mt., 203–213).

Chamberlainin väitteitä on tulkittava hänen omalaatuisten rotukäsityksensä valossa. Hänen mukaansa ”rotu” pakenee kaikkea määrittelyä, Se on enemmän henkinen kuin fyysinen asia; viime kädessä rotupiirteiden tunnistaminen perustuu intuitiiviseen oivallukseen, jota ei voi tyhjentävästi pukea sanalliseen muotoon. Kuten useimmat rotuteoreetikot, Chamberlainkin päätyy käsitteelliseen kehään. Rodun on määrä selittää ihmisten tekoja ja lopulta historian kulkua, mutta koska rotu määritellään olennaisesti psykologiseksi ominaisuudeksi, selittävä tekijä päätyy määritelmälliseksi osaksi selitettäviä ilmiöitä. Niinpä Chamberlain toteaa, että Vanhan Testamentin soturikuninkaat kuten David ja Salomo eivät *voineet* olla juutalaisia, koska he eivät käyttäytyneet kuten juutalaiset (Chamberlainin mukaan) käyttäytyvät (mt., 385–386). Sama koskee Jeesusta. Tämän todistelun mukaan suurin osa historian suurmiehistä kuului ”teutoniseen” rotuun. Heidän mahdollisesti ”epäteutoninen” ulkonäkönsä tai taustansa ei merkinnyt mitään, koska he teoillaan todistivat oman teutonisuutensa. Näin taas saatiin lisää tukea Gobineaulta perityille teeseille, joiden mukaan rotu selitti kulttuuri-ilmiöt, ja rodut muodostivat hierarkian jossa teutonit olivat ylimpänä. Tällainen argumentaatio on tietysti kaiken koettelon ulottumattomissa, kuten Chamberlain itsekin myönsi.² Tästä epämääräisyydestä huolimatta rodun merkitys oli ehdottoman keskeinen. Chamberlainin mukaan ”ihminen ei voi täyttää korkeinta kohtaloaan eristyneenä yksilönä, pelkkänä vaihdettavana nappulana, vaan vain osana orgaanista kokonaisuutta, määrätyn rodun jäsenenä” (mt., 330).

”Tieteellisiä” rotuoppeja

Vaikka Gobineau'n vaikutus Ranskassa jäi vähäiseksi, rotuopit eivät toki sielläkään kadonneet keskustelun piiristä. Sosiaalipsykologian yhtenä perustajana mainittu Gustave Le Bon (1841–1931) julkaisi vuonna 1894 teoksen *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, jossa hän kehitteli jo aiemmissa vertailevaan antropologiaan liittyvissä artikkeleissa esittämäänsä ajatuksia.³ Kuten Gobineau, Le Bonkin katsoi, että ”kaikkien sosiaalisten ja historiallisten kysymysten pohjalta löytyy aina välttämättä rotujen ongelma. Se dominoi kaikkia muita.” (Le Bon 1895/1894, 125.) Kallonmittaustutkimuksistaan huolimatta Le Bon luopuu jo teoksensa ensi sivuilla puhtaasti biologisesta rotumääritelmästä. Kansat, jotka ovat fyysisesti samankaltaisia voivat tunteiltaan ja toiminnaltaan olla hyvin erilaisia. Moraaliset ja älylliset ominaisuudet muodostivat *rodun sielun*, joka oli yhtä yhtenäinen kuin sen anatominen konstituutio (mt., 9). Lopulta henkiset ominaisuudet tietysti liittyivät aivoihin – mutta tiede ei valitettavasti ollut riittävän kehittynyt voidakseen sanoa mitään täsmällistä tästä yhteydestä. Näin Le Bon itse asiassa myönsi heti alussa sen, minkä useimmat rotuajattelijat joutuivat myöntämään jossakin vaiheessa: heidän näkemystensä kannalta relevanttia ”rodun” käsitettä ei voinut määritellä biologisesti. Itse asiassa Le Bonin mukaan kaikki nykyiset ”rodut”, joitakin eristyksissä eläneitä heimoja lukuun ottamatta, ovat historiallisesti syntyneitä keinotekoisia rotuja. Lopulta on jokseenkin samantekevää, ovatko ne psyykkiset ominaisuudet jotka liitämme rotuun, syntyneet luonnollisesti vai historiallisesti (Le Bon 1895/1894, 17). Ajoittain saa sen vaikutelman, että Le Bon uskoi hankittujen ominaisuuksien jossakin määrin periytyvän: hän arvelee esimerkiksi henkisten kykyjen häviävän rodusta, jos niitä ei aktiivisesti käytetä (mt., 160).

Le Bonin myönnytukset eivät kuitenkaan estä häntä hyväksymästä muita Todorovin luettelemia rotuopillisia teesejä. Yksilö on aina rotunsa osa, kuten elävä solu on eliön osa. Rotujen välillä on nelitasoinen hierarkia, ja vain eurooppalaiset ovat ylimmällä tasolla. Psyykkinen konstituutio määrää, paitsi kyvyt, myös maailmankuvan. ”Neekeri tai japanilainen” voi Le Bonin mukaan helposti suorittaa yliopistotutkinnon: se, mitä mikään koulutus ei voi hänelle antaa, on ”ajattelun muodot, logiikka, koko länsimainen luonteenlaatu”. ”Neekeri tai japanilainen voisi suorittaa vaikka kaikki mahdolliset tutkinnot saavuttamatta koskaan tavallisen eurooppalaisen tasoa” (Le Bon 1895/1894, 33). Le Bonin

”tieteellinen” näkemys on lopulta yhtä paljon kaiken todentamisen ja kumoamisen tuolla puolen kuin Chamberlainin runollinen historianfilosofiakin.

Uhka ja pelko ovat rotuoppien toistuvia ainesosia. Le Bonilla uhka liittyy paradoksaalisesti siihen moderniin tieteeseen, jota hän katsoo itse edustavansa. Tiede on riistänyt auktoriteetin uskonnolta ja perinteiseltä moraalilta. Le Bon itse allekirjoittaa tämän relativismin. Samalla hän kuitenkin arvelee, että yhteiskunnat vaativat koossa pysyäkseen *uskoa* absoluuttisiin arvoihin. Uskonnollisen uskon katoaminen valmistelee lopulta barbaarien voittoa sivistyksestä (mt., 162–173).

Ranskalaisen Georges Vacher de Lapougen (1854–1936) rotuoppi pyrki Le Bonin teoretisoinnin tavoin olemaan aidosti tieteellistä. Hänen lähtökohtansa olivat kuitenkin hyvin erilaiset kuin Le Bonin. Lapouge, kuten kaikki tässä tarkastellut rotuteoreetikot, oli biologian alalla harastelija. Toisin kuin useimmat heistä, hän oli tavattoman systemaattinen ja perinpohjainen. Lapougen teoksessa *L'Aryen. Son rôle social* (1899) palataan Gobineauun termiin ”arjalainen” jo otsikon tasolla, mutta se on vain eräänlainen kansanomaisen kutsumanimi *Homo europaeukselle*, rodulle, joka voidaan määritellä täysin tieteellisesti. Tärkein tuntomerkki oli myös Le Bonille keskeinen kallon muoto: arjalaiset ovat tunnistettavissa erityisesti pitkäkalloisuudesta. Epäilemättä Lapougella oli myös aidosti tieteellisiä tavoitteita: *L'Aryen*-teoksen kolmesataa ensimmäistä sivua ovat yksityiskohtainen synteesi siitä, mitä 1800-luvun lopulla tiedettiin ihmisen esihistoriasta. Ne ovat kuitenkin vain johdanto Lapougen uuteen tieteeseen, *antropososiologiaan*, jonka tehtävänä on yhteiskunnallisten ilmiöiden selittäminen perinnöllisten erojen avulla. Todorovin mainitseman olettamuksen mukaisesti myös Lapougella rodun psykologia hallitsee yksilön psykologiaa (Lapouge 1899, 351). Vaikka, kuten Lapouge myöntää, darwinismi ei tunne ”edistyksen” tai hengissä selviämisen riippumattoman ”rodullisen paremmuuden” käsitteitä, hänellä ei ole epäilystä siitä, että *Homo europaeus* eli arjalainen rotu on jossakin mielessä ylivoimainen verrattuna muihin. Sillä on vain yksi kilpailija: juutalaiset (mt., 464).

Tässä Lapouge törmää ongelmaan. Rodut pitäisi pystyä määrittelemään objektiivisin kriteerein. Lapouge on kuitenkin kyllin rehellinen myöntääkseen, että juutalaisia ei voi erottaa arjalaisista fyysisten ominaisuuksien perusteella. Arjalaiset ovat ”eläintieteellinen rotu” (*race zoologique*) kun taas juutalaiset ovat pelkästään ”kansatieteellinen rotu”

(*race ethnographique*). Lapouge selvittää ”juutalaisen rodun” aiheuttaman käsitteellisen ongelman taikatempulla. On selvää, hän sanoo, että juutalaiset muodostavat joka tapauksessa ”tosiasiallisen rodun” (*race factice*). Juutalaisia luonnehtii psyykkinen yhtenäisyys, joka vastaa biologisissa roduissa ilmenevää psyykkistä yhtenäisyyttä. Itse asiassa tämä fyysisten ja psyykkisten ominaisuuksien vastaamattomuus on *itsessään* osa juutalaisten psykologista luonnetta (Lapouge 1899, 465). Tämän jälkeen seuraa parikymmenen sivun analyysi juutalaisten keskeisestä roolista modernissa yhteiskunnassa. Lapouge ei mitenkään kommentoi ilmeistä ongelmaa: jos juutalaiset eivät ole biologinen rotu, nämä pohdinnat eivät hänen oman määritelmänsä mukaan seuraa hänen ”antropososiologiastaan”.

Georges Vacher de Lapougen täsmällisyyteen pyrkivä rotuoppi muodosti esikuvan rotututkimukselle esimerkiksi Yhdysvalloissa, Ruotsissa ja Saksassa. Siitä kasvoi myös rodun parantamiseen tähtäävä rotuhygieeninen liike, joka sai paljon kannattajia eri maista ja poliittisen kentän eri puolilta, mm. Suomesta (Mattila 1999). Vaikka rotuhygieniä ei automaattisesti liittynyt rotuoppeihin yllä esitetystä mielessä, rotuoppien kannattajat poikkeuksetta korostivat rotuhygieniää oppiensä yhtenä käytännön sovellutuksena. Yhdysvalloissa johtava rotuteoreetikko oli lakimies ja harrastelijaluonnontieteilijä Madison Grant (1865–1937). Hänen teoksensa *The Passing of the Great Race* (1916) oli helppolukuisempi kuin Lapougen kirjat, ja Lapouge huolehti siitä, että Grantin pääteos käännettiin myös ranskaksi (Hecht 2000, 298). Grant jakoi rotuteorioiden peruslähtökohdan, jonka mukaan ”rotu on nykyään kaikkien modernin yhteiskunnan ilmiöiden todellinen perusta” (Grant 1916, xvii). Ruumiillisten ominaisuuksien muuttumattomuus liittyy läheisesti psyykkisten dispositioiden ja impulssien muuttumattomuuteen (mt., xv; 197). Kuten Gobineau ja Chamberlain (1911/1899, 261), Grantkin uskoi, että ”primitiivisillä” ominaisuuksilla oli taipumus työntää tieltään ”kehittyneemmät” ominaisuudet. Tämä oli Etelän ”one drop”-säännön teoreettinen perustelu: ”valkoisen miehen ja neekerin välinen risteytys on neekeri” (Grant 1916, 15), koska ”neekeri” oli vähemmän kehittynyt. Tästä syystä rotujen sekoittuminen oli pahasta. Grant korosti, että rotu ei mitenkään liity kieleen, kulttuuriin tai kansallisuuteen. Erityisesti on todettava, että ”arjalaista rotua” ei ole olemassa (mt., 60–62). Tämä eurooppalaisista rotuteorioista poikkeava painotus oli luonnollinen. Grantin keskeinen pelon aihe ja vastenmielisyyden kohde oli Yhdysvaltain af-

roamerikkalainen väestö, joka ei eronnut muusta väestöstä sen enempää kieleltään kuin kulttuuriltaan.

Rotujen fyysisessä erottelussa Grant ajautuu tuttuihin ongelmiin. Luotettavimman erottelutavan pitäisi perustua tuttuun menetelmään eli kallojen mittaukseen. Kuitenkin Grant joutuu toteamaan, että Amerikan alkuperäisväestössä on niin lyhytkalloisia kuin pitkäkalloisia. Afrikassa suuri osa väestöstä on itse asiassa luokiteltavissa pitkäkalloisiksi. Perinnöllisyyden korostamisesta huolimatta Grant joutuu selittämään monia asioita ympäristön vaikutuksella. Niinpä Yhdysvaltojen Etelän väestön suhteellinen köyhyys johtuu siitä, että orjuuden lopettamisen jälkeen he joutuivat tekemään enemmän ruumiillista työtä, mikä on omiaan heikentämään valkoista rotua kuumassa ilmanalassa (Grant 1916, 37–39). (Muihin rotuihin kuuluvien köyhyyteen ilmasto ei ilmeisesti vaikuta.) Grantin varsinainen tavoite oli kuitenkin normatiivinen: rotuhygienia oli otettava käyttöön. Pakkosterilointi voitaisiin hänen mukaansa ulottaa perinnöllisesti sairaiden ja vammaisten ohella myös ”arvottomiin rotutyyppeihin” (mt., 46), rotujen sekoittuminen on rikos joka tulisi estää (mt., 56), ja ennen kaikkea Yhdysvaltoihin tulevaa siirtolaisuutta tulisi säädellä rodullisin perustein (mt., 79–82). Poliitikassa Madison Grant toimi aktiivisesti siirtolaisuuden rajoittamisen puolesta, ja vuoden 1924 *Immigration Restriction Act* määrittelikin monista maista tuleville siirtolaisille kiintiöt, joskaan se ei toteuttanut Grantin toivomaa täyskieltoa. Hän oli myös mukana ajamassa rotujen väliset avioliitot kieltäviä lakeja eri osavaltioissa.

Yhdysvalloissa Grantin tutkielma oli luultavasti vaikutusvaltaisin rasismien ”tieteellinen” muotoilu. Vaikka monet tutkijat, esimerkiksi maineikas antropologi Franz Boas, kritisoivat Grantin teesejä, hänen rotuajattelunsa oli ensimmäisen maailmansodan jälkeen Yhdysvalloissa osa älyllistä valtavirtausta (Alexander 1962, 82–86). Grantin suojatti Lothrop Stoddard (1883–1950) ajoi mestarinsa teesejä entistä aggressiivisemmin teoksissaan *The Rising Tide of Color* (1920) ja *The Revolt against Civilization. The Menace of the Under Man* (1922). Jälkimmäisessä teoksessa Stoddard ottaa käyttöön, mahdollisesti ensimmäisenä⁴, käsitteen ”ali-ihminen”. Ali-ihminen oli Stoddardin alkuperäisen määritelmän mukaan ihminen, joka oli ”kyvyiltään ja sopeutumiseltaan oman yhteiskunnallisen järjestyksensä asettamien standardien alapuolella” (Stoddard 1922, 23). Tässä Stoddard siis relativoi ”ali-ihmisen”

yhteiskuntaan. Jatkossa tulee kuitenkin ilmeiseksi, että kokonaiset rodut saattoivat muodostua ”ali-ihmisistä”.

Myöhemmän historian kannalta tärkein saksalainen Lapougen ”tieteellisen” rotuopin kannattaja oli saksalainen Hans F. K. Günther (1891–1968). Hän oli tavattoman tuottelias kirjoittaja, jonka puolipopulaareja *Rassenkunde*-teoksia ilmestyi pitkä rivi ja ne myivät hyvin. Güntherilla oli teoksissaan kaksi perustavaa tavoitetta: eurooppalaisten ihmisten rodullisen koostumuksen tieteellinen kartoittaminen ja Euroopan historian uudelleenkirjoittaminen rotuoppien mukaisesti (Günther 1925/1924). Lapougelta omaksutun virallisen ohjelman mukaisesti Günther määritteli eurooppalaisten rotujen – joita oli kaikkiaan viisi kappaletta⁵ – fyysiset ja psyykkiset ominaisuudet hyvin yksityiskohtaisesti. Kallonmittaukset näyttelivät tärkeää roolia ihmisten rodullisia piirteitä selvittäessä, ja Güntherin kirjat ovat täynnä eksaktin näköisiä tuloksia, joiden mukaan esimerkiksi Bremenin lähellä tehdyissä kaivauksissa paljastuneiden vainajien kallojen keskimääräinen indeksiluku⁶ oli 75,9, kun se nykyään on alasaksilaisten keskuudessa 79–80, ja eteläisessä Saksassa peräti 84–85 (Günther 1925/1924, 202).

Täsmällisyyspyrkimyksistään huolimatta Günther oli hänkin tieteellinen harrastelija.⁷ Hänen teoksensa voisivat hyvin toimia oppikirjaesimerkkeinä siitä, mitä virheitä tutkimuksessa voi tehdä. Vaikka hän halusi perustaa tutkimuksensa luotettavaan lähdeaineistoon, epäluotettava aineisto kelpasi yhtä hyvin. Jos sitäkään ei ollut tarjolla, kelpasivat arvaukset, huhut ja myytit; vastakkainen aineisto jätettiin huomiotta. Mittaukset korvasi tarvittaessa Güntherin oma rodullinen ”olemuksenäkeminen” eli *Wesenschau*. Jos hän esimerkiksi halusi selvittää, millaisia hämäläiset olivat rodullisesti, hän vilkaisi valokuvaa, jonka sanottiin esittävän tyyppillistä hämäläistä, arvioi rotupiirteet, ja lisäsi sitten näin saadun ”tiedon” teoksiin, jotka levisivät Saksassa ja muuallakin satoina tuhansina kappaleina.⁸ Teokseensa *Rassenkunde Europas* (1925/1924) Günther liitti yli kolmesataa kasvoja esittävää valokuvaa, joista useimmat on varustettu rotukuvauksin (tyyliin ”pohjoista tyyppiä, välimerellistä vaikutusta”).

Rotukartoitusta keskeisempi tavoite (ainakin teoksessa *Rassenkunde Europas*) oli rodullisen kulttuuriteorian luonnostelu. Güntherin tavoitteena oli saattaa Gobineau'n kulttuurifilosofia tieteelliselle pohjalle (Günther 1925/1924, 221–223), ja osoittaa, että *kaikki* korkeakulttuurit – niin Persian, Intian, Kreikan ja Rooman antiikkiset kulttuurit kuin

nykyinen länsimainen kulttuurikin – olivat yksinomaan pohjoiseen rotutyyppeihin kuuluvien aikaansaannosta (mt., 114–175). Tämä osoitettiin erityisesti tarkastelemalla muotokuvia ja veistoksia, joihin sovellettiin Güntherin rodullista intuitiota. Günther pyrki myös todistamaan Gobineauun teesiin, jonka mukaan kulttuurien rappio johtui aina veren sekoittumisesta. Tässä Günther eksplisiittisesti rinnastaa oman rodullisen kulttuuriteoriaansa (ja samantyyppiset mutta ”epätieteellisemmät” Gobineauun ja Chamberlainin teorit) Oswald Spenglerin kuuluisaan teoriaan kulttuurien kasvusta, kukoistuksesta ja kuolemasta sellaisena kuin se on esitetty Spenglerin teoksessa *Länsimaiden perikato* (Günther 1925/1924, 173–175; 227). Spenglerin käsityksen mukaan kulttuurit olivat elävien organismien kaltaisia. Niiden rappeutuminen oli sisäsyntyinen ja ennalta määrätty prosessi. Günther katsoi kuitenkin osoittaneensa, että prosessilla oli aina yksi määrätty syy, nimittäin ylemmän, kulttuuria luovan pohjoisen rodun sekoittuminen alempaan rotuun. Hän moitti Spengleriä rotuopin unohtamisesta.⁹

Gobineaua ja Spengleriä yhdisti kulttuurinen pessimismi (Biddiss 1997). Günther – kuten Lapouge ja hänen amerikkalaiset seuraajansa – oli myös huolissaan pohjoisen rodun ja sen myötä länsimaisen kulttuurin kohtalosta. Hänen mukaansa perikato ei kuitenkaan ollut deterministinen prosessi. Koska se johtuu rodun huononemisesta, se on määrätietoisin toimin vältettävissä. Tiukat rotuhygieeniset toimenpiteet kuten epäkelpojen sterilisointi ja mahdollisesti eutanasia, puhdasrotuisten lisääntymisen tukeminen ja maahanmuuton rajoittaminen ovat mahdollisia keinoja rotupuhtauden turvaamiseksi (Günther 1925/1924, 210–220).

Forti (2006) on kiinnostavasti huomauttanut, että Güntherin harrastuksiin kuului rotubiologian ja kulttuurifilosofian ohella myös Platonin ajattelu. Tämä ei liittynyt vain siihen, että jotkin Platonin ajatukset (erityisesti *Laeissa*) voitiin tulkita varhaiseksi argumentiksi rotuhygienian puolesta (Günther 1928; Günther 1925/1924, 147–148, 169). Platonin teoria tasapainoisesta sielusta, sopusuhtaisesta ruumiista ja harmonisesta valtiosta toistensa kuvastajina tarjosi yhden esikuvan kansallissosialistien estetisoivalle politiikkakäsitykselle, jossa kaikki epäsäännöllisyys pyrittiin eliminoimaan yhteiskunnasta. (Petterson käsittelee Platonin ajattelun ongelmallisuutta lukio-opetuksen kannalta, tämä kirja, luku 10.) Vaikka Güntheriä pidettiin 20-luvulla tieteellisissä piireissä harastelijana, hänellä oli hyvät kansainväliset suhteet erityisesti Pohjois-

maihin. Hänen välitön vaikutuksensa Kolmannen valtakunnan rotupolitiikkaan ja rotuhygieniaan oli luultavasti suurempi kuin kenenkään muun yksittäisen teoreetikon. Silti Güntherin rotuopin vuonna 1924 ilmestynyt versio sisälsi vielä joitakin kiusallisia yksityiskohtia. Kuten Lapouge, Güntherkään ei pitänyt juutalaisia rotuna. Hänen mukaansa juutalaiset olivat *kansa*, joka, kuten muutkin kansat, oli rodullisesti sekoittunut (mt., 73). Kuten Grant, Güntherkin hylkäsi ”arjalaisen rodun” käsitteen epätieteellisenä. Näissä molemmissa suhteissa hän joutui vielä tarkistamaan kantaansa.

Rotuopit 1800-luvun jälkipuoliskolla ja 1900-luvun alussa eivät suinkaan tulleet samasta muotista. Ne perustuivat osin erilaisiin tiedekäsityksiin ja painottivat eri asioita. Silti niillä oli eroistaan huolimatta yhteisiä piirteitä. Yksi yhdistävä piirre oli rotuoppien johdonmukainen *oikeistolaisuus*. Tämä ei ole itsestäänselvyys: myös vasemmistolaisittain ajattelevien joukossa oli niitä, jotka olivat kiinnostuneita rodullisista eroista, eivätkä Marx ja Engelskään olleet täysin immuuneja rotuajattelulle (Suvanto 1985). Rotuhygieeninen lainsäädäntö hyväksyttiin monissa maissa myös sosialistien tuella (Tamminen 2015, 79). Kaikki tässä käsitellyt rotuajattelun keskeiset teoreetikot näkivät kuitenkin itsensä nimenomaan Ranskan vallankumouksen arvojen vastustajina; he olivat ”reaktionäärejä” eli taantumuksellisia sanan alkuperäisessä mielessä. He suhtautuivat kielteisesti demokratiaan, pitivät työväenliikettä huonimpien aineiden kapinana, ja pyrkivät rodullistamaan luokkakonfliktit. Gobineauilla tämä oli itse asiassa keskeinen motiivi. Hänen teoksensa oli olennaisesti Ranskan vallankumouksen arvojen vastainen tutkielma; jos sen otsikko voidaan mieltää vastauksena Rousseauin kuuluisaan tutkielmaan¹⁰ epätasa-arvon alkuperästä. Gobineau uskoi vanhaan ranskalaiseen ideaan, jonka mukaan Ranskan aatelisto polveutui germaanisista frankeista, kun taas rahvas oli kelttien ja roomalaisten jälkeläisiä.¹¹

Lähes viisikymmentä vuotta myöhemmin Le Bon oli poliittisesti yhtä selväsanainen. Yhteiskunnat olivat perustaltaan epätasa-arvoisia, ja Ranskan vallankumouksen suuri erehdys – jonka sosialismi jakoi – oli tämän ajatuksen hylkääminen. Houston Stewart Chamberlain julisti, että vallankumouksen ihanteet – vapaus, veljeys ja tasa-arvo – olivat teoreettisesti virheellisiä ja historiallisesti tuhoon tuomittuja (Chamberlain 1916/1915, 45). Georges Vacher de Lapouge, Madison Grant ja Hans Günther kohdistivat kaikki kritiikkinsä erityisesti Rousseauhon. Günther hyväksyi kritiikittömästi Lapougen uudelleen muotoileman mutta

Gobineaulta perityn ajatuksen, jonka mukaan Ranskan vallankumous ja demokratian nousu olivat pohjimmiltaan alempien rotujen kapinointia ylempää rotua vastaan (Günther 1925/1924, 194). Grant huomautti hiukan varovaisemmin, että vaikka rodut eivät liittyneet kansallisuuseroihin, ne ”usein vastasivat läheisesti sosiaalisia jakoja”. (Grant 1916, xv). Stoddardin *The Revolt against Civilization*issa bolševismin ja ammattiyhdistysliikkeen vastustaminen on kantava teema. Niiden vastustamisessa rotuhygieniakin voi olla avuksi. Viime kädessä rotuhygienian tavoitteeksi oli asetettava ”uuden aristokratian” luominen (Stoddard 1922, 245), teema joka toistuu myös Güntherillä (1925/1924, 232).

Sukupuolikysymyksestä Grant toteaa ohimennen, että naisten fyysinen konstituutio on primitiivisempi ja heillä on enemmän intuitiivista tietoa, mikä itsessään on jo ratkaiseva argumentti yleistä tasa-arvoa vastaan. Grant ei mainitse mistä hän on saanut naisten fyysistä rakennetta koskevat tietonsa. Ajatus näyttää kuitenkin olleen yleinen. Le Bonin mukaan vaikka ranskalaisten miesten kallot olivat huomattavasti kookkaampia kuin esimerkiksi aasialaisten miesten kallot, ranskalaisten ja aasialaisten naisten välillä ei ollut vastaavaa eroa (Le Bon 1895/1894, 48–49).

Rotuopit Kolmannessa valtakunnassa

Organisatoriset yhtäläisyydet ja samantapainen symbolikieli saattavat johdattaa ajattelemaan, että Saksan kansallissosialismi oli myös ideologiselta rakenteeltaan samankaltainen kuin Neuvostoliiton marxismi-leninismi. Tämä on kuitenkin erehdys. Marxismi-leninismi pyrki olemaan samanaikaisesti politiikkaa ja tiedettä; tosiasiallisesti siitä muodostui Stalinin kaudella katolisen kirkon tapainen uskonto pyhien kirjoitusten kaanoneineen, tulkintahierarkioineen, dogmeineen ja harhaoppisuusjulistuksineen. Hitler taas halveksi kaikkea teoretisointia. Hän ei halunnut olla teologi vaan karismaattinen profeetta. Kansallissosialismin ainut pyhä kirja oli Hitlerin *Taisteluni*, jota myytiin vuoteen 1945 mennessä kymmenen miljoonaa kappaletta.

On selvää, että edellä tarkasteltujen rotuoppien eri versiot valmistivat eri tavoin tietä kansallissosialistien rotupolitiikalle ja sen oikeuttaville rotuopeille. Koska yksityiskohtia myöten lukkoon lyötyä ideologiaa ei ollut, Kolmannessa valtakunnassa oli tilaa erilaisille, versioille, kunhan

johtopäätökset olivat oikeansuuntaiset. Minkälainen oli Adolf Hitlerin itsensä kannattama rotuoppi? *Taisteluni*-teoksen lukija, joka etsii kirjasta systemaattista teoriaa, joutuu pettymään. Hitlerin vankilassa saanelema kirja on eräänlaista tajunnanvirtaa. Se on merkillinen sekoitus henkilökohtaista muistelua, poliittisen strategian pohdintaa ja karkeaa juutalaisvastaista propagandaa, mutta varsinaista poliittista teoriaa siitä ei löydy. Kirjan ensimmäinen osa tosin sisältää luvun ”Kansa ja rotu” (Hitler 1941/1925, 329–384), jossa Hitler esittää rotuoppinsa ääriiviivat, mutta tästäkin luvusta suurin osa on juutalaisvastaista vihan lietsontaa. Hänen mukaansa ”kaikki maailmanhistorialliset tapahtumukset ovat ainoastaan rotujen itsesäilytysvaiston ilmausta joko hyvässä tai pahassa merkityksessä” (mt., 344). Hitler tarkastelee kuitenkin oikeastaan vain kahta rotua: arjalaisia, jotka ovat ainut kulttuuria luova rotu, ja juutalaisia, jotka ovat arjalaisten ”jyrkin vastakohta”, kulttuuria tuhoava rotu (mt., 336). Luova valloittajakansa arjalaiset on levittäytynyt eri puolille maailmaa, alistanut muut valtaansa, ja perustanut kaikki korkeakulttuurit. ”Mutta lopulta valloittajat alkavat rikkoa alkuaikoina voimassa pidettyä verensä puhtaanapitämisen periaatetta vastaan, alkavat sekaantua orjuutettuihin ja tekevät siten lopun omasta olemassaolostaan” (mt., 338). Juutalaiset taas ovat ”kaikista näennäisistä älyllisistä ominaisuuksistaan huolimatta sittenkin vailla kaikkea todellista kulttuuria, mutta erikoisesti vailla kaikkea omaa kulttuuria. Sillä se, mitä juutalaisilla nykyisin on, on valekulttuuria, se on hänen käsissään enimmäkseen jo turmeltunutta toisten kansojen omaisuutta.” (Mt., 351.) Vaikka Hitler esittää luvun alussa kaiken perustana olevan täysin naturalistisesti ymmärretyyn taistelun olemassaolosta ja voimakkaimman voitolle pääsyn ”rautaisen lain” (mt., 335), kulttuurisen tason ja edistyksen mittapuita ei ilmeisestikään voi johtaa luonnon tosiasioista. Jos vahvimman selviytyminen olisi ainut arvioinnin mittapuu, ei juutalaisten väitetyssä valtasemassa kai olisi mitään kritisoitavaa. Edelleen, huolimatta siitä, että luonnossa vallitsee ”yleispätevä rodunpuhtauteen pyrkimisvietti” (mt., 330), rotujen sekoittumista vastaan on silti Hitlerin mukaan aktiivisesti kamppailtava.

Hitlerin oli imenyt juutalaisvastaisuuden itseensä nuoruusvuosien Wienissä, jonka ilma oli sakeana antisemiittisistä ideoista. Missä sitten ovat *Taisteluni*-teoksessa esitetyn yleisemmän rotuajattelun juuret? Hitlerin ajattelu on yhdistetty kaikkiin tässä esityksessä tarkasteltuihin rotuteoreetikoihin – ja moniin muihin. Ideat rotusekoituksesta dege-

neraation aiheuttajana tuovat mieleen Gobineaun. On kuitenkin epätodennäköistä, että Hitler olisi tutustunut hänen ajatuksiinsa ainakaan alkuperäislähteitä lukemalla. *Taisteluni* on yhdistetty myös Le Boniin (Toiviainen 1972) – mutta tällöin mielessä on ollut Le Bonin kuuluisampi sosiaalipsykologinen teoria joukoista ja johtajista, ei hänen vähemmän tunnettu rotuteoriaansa. Hitlerin mainitaan lähettäneen Madison Grantille kohteliaan kirjeen, jossa hän ylisti tämän kirjaa *The Passing of the Great Race* – mutta Grantin kirja käännettiin saksaksi niin myöhään, että se tuskin ehti vaikuttaa ainakaan *Taisteluni*-teokseen. Hitlerillä oli yksityiskirjastossaan useita kappaleita Hans F. K. Güntherin teoksia.¹² Useimmat niistä olivat kustantajalta saatuja lahjoja, eikä tiedetä missä määrin hän niitä luki.

Yhden tässä mainitun rotuteoreetikon kohdalla yhteys on kuitenkin selvä. Hitler tapasi Houston Stewart Chamberlainin vieraillessaan Wagnerin lesken luona vuonna 1923, ja he kävivät pitkän keskustelun. Sen jälkeen Chamberlain lähetti Hitlerille ihailevan kirjeen. Hän oli ensimmäinen laajalti tunnettu intellektuelli, joka asettui julkisesti tukemaan kansallissosialisteja, ja ainoa rotuteoreetikko, jonka Hitler teoksessaan mainitsee nimeltä (Hitler 1941/1925, 313; vrt. Richards 2013, 216–225). Keskeinen ideologinen linkki Chamberlainin ja natsien rotuoppien välillä oli kuitenkin Hitlerin vanha taistelutoveri, baltiansaksalainen Alfred Rosenberg (1893–1946). Vuoden 1933 jälkeen Rosenbergistä tuli Kolmannen valtakunnan eräänlainen pääideologi, joskaan tällaista titeliä ei virallisesti ollut. Rosenbergin pääteos *Der Mythos des XX Jahrhunderts* (1930) oli Hitlerin kirjan jälkeen tärkein kansallissosialistinen traktaatti. Sitä myytiin noin miljoona kappaletta. Teos oli otsikkoaan myöten kirjoitettu eräänlaiseksi Chamberlainin kirjan jatko-osaksi. (Se oli edeltäjänsäkin hämäämpi, mikä ei ole aivan vähäinen suoritus.) Rosenberg pyrki jatkamaan Chamberlainin ohjelmaa hahmottelemalla uuden, juutalaisuudesta puhdistetun germaanisen uskonnon ääriviivat. Uudistetun uskonnon tulisi perustua vanhaan germaaniseen mytologiaan, mutta myös ”Jeesuksen todelliseen oppiin”. Todellisen kristinuskon osiksi kelpaisivat uudelleen tulkittu Uusi testamentti, eräät varhaiskristilliset lahkot, Luther (sovellettuna), ja keskiaikainen saksalainen mystikko Meister Eckhart. Uskonnollisista pohdiskeluista Rosenberg liukui välillä historiaan, estetiikkaan, Schopenhauerin filosofiaan, naisten vapautumisen vastustamiseen, geopolittisiin pohdintoihin, ja takaisin uskonnollisävyiseen veren ja rodun mystiikkaan.

Ehkä kiinnostavinta Rosenbergin teoksessa on metodi – tai pikemminkin sen puute. Rosenbergin mukaan tiede on ”veren” tuote. Puolueetonta tiedettä ei ole, vaan kaikki tiede nojautuu ennako-oletuksiin, jotka ovat yhtä rodullisesti määrättyneitä kuin arvot. Tavoitteena ei ole objektiivinen vaan rodullinen totuus (Rosenberg 1935/1930, 119–120). Teoksen otsikossa esiintyvä ”myytti” on ymmärrettävä tämän rodullisen tietoteorian valossa. Rosenberg ei missään määrittele myyttiä – ilmeisesti se pakenee kaikkia määrittelyjä kuten Chamberlainin mukaan rotukin – mutta hän tuntuisi tarkoittavan sillä jotakin samantapaista kuin aiemmat 1900-luvun alun ”poliittisen myytin” teoreetikot (Sorel 1950/1908, 32–50). Myytti ei tavanomaisessa mielessä ole tosi tai epätosi. Sen on deskriptiivisten ja normatiivisten elementtien kokonaisuus, jonka olennainen merkitys on siinä, että ohjaamalla sen omaksuneiden asenteita ja toimintaa se toteuttaa itsensä. Samalla se vastaa kannattajiensa toiveisiin ja odotuksiin. Näin myytti on tietoisesti suunniteltu täyttämään se moraalinen tyhjiö, johon Le Bon uskoo modernin tieteen johtavan. Rodullisen myytin on *oltava* tosi, sanoo Rosenberg, koska jos saksalainen rotu ei olisi erityinen ja ainutlaatuinen, ensimmäisen maailmansodan kaksi miljoonaa saksalaista uhria olisivat olleet turhia (Rosenberg 1935/1930, 698–701). Rosenberg, kuten Chamberlainkin, oli kuitenkin hyvin selvillä siitä, että uusia uskontoja eivät luoneet kirjanoppineet vaan profetat. Vuodesta 1933 lähtien heitä oli Saksassa vain yksi.

Rosenbergin ohella Kolmannen valtakunnan johtavaksi rotuteoreetikoksi nousi edellä esitelty rotuoppien ”tieteellisen” siiven edustaja Hans F. K. Günther. Vuonna 1935 hänestä tuli Berliinin yliopiston *Professor für Rassenkunde, Völkerbiologie und Ländliche Soziologie*, ja hän sai johdettavakseen Rotuhygienian tutkimuskeskuksen. Hitlerillä oli kuitenkin hyviä poliittisia syitä olla sitoutumatta tiukasti sen enempää Rosenbergin kuin Güntherinkään rotuoppeihin. Hän ymmärsi, että saksalaisten enemmistö ei ollut valmis vaihtamaan perimäänsä kristinuskoa Rosenbergin rotumyyttiin. Sen nostaminen Kolmannen valtakunnan viralliseksi ideologiaksi olisi johtanut avoimeen väliriksoon erityisesti katolisen kirkon kanssa, Rosenbergin pääteos kun oli raivoisan antikatalinen. Yksityiskeskusteluissa Hitler sanoutuikin irti Rosenbergin *Myt-huksesta*¹³ – vaikka hän samalla hyväksyi Chamberlainin ja Rosenbergin omituisen ajatuksen Jeesuksen arjalaisuudesta (Hitler 1941/1925, 357). Mutta Güntherin tieteellisessä rasismissa oli siinäkin omat ongelmansa. Günther oli arvioissaan päätenyt tulokseen, jonka mukaan suurin osa

saksalaisista ei täyttänyt puhdasrotuisuuden kriteerejä. Pohjoisen rodun fyysinen määritelmä (miesten keskipituus 174 cm, kalloindeksi 75, vastaavat muut kasvojen mittasuhteet, suora nenä, kapeat huulet, vaalea iho, vaaleat suorat tai aaltoilevat hiukset, siniset silmät... (Günther 1925/1924, 15–27)) rajasi ”sekarotuisiksi” useimmat saksalaiset, natsipuolueen korkein johto mukaan lukien.

Vielä vakavampi asia oli, että sota oli lähestymässä, ja Saksa tarvitsi liittolaisia. Välimeren kansojen, japanilaisten tai suomalaisten julistaminen alempirotuisiksi ei ollut omiaan lisäämään myötämielisyyttä Saksan asialle (Furuya 1995, Gillette 2002). Sodan aattona 1939 Walther Gross, puolueen rotupoliittisen toimiston (*Rassenpolitisches Amt der NSDAP*) johtaja, selitti julkisesti, että ulkomailla, erityisesti Kaukoidässä, vallitsi väärä käsitys saksalaisen rotuopin luonteesta. Tarkoitus ei suinkaan ollut halventaa tai väheksyä muiden rotujen saavutuksia, vaan ainoastaan todeta se tieteellinen tosiasia, että rodut olivat erilaisia. Oli valitettavaa, että jotkut yksilöt olivat vastuuttomilla lausunnoillaan luoneet sen vaikutelman, että saksalaiset muka eivät kunnioittaisi muita rotuja (sit. Gregor 2009/1958). Tällaisista lausumista huolimatta rotuperusteinen vangitseminen ja tuhoaminen jatkuivat kiihtyvällä vauhdilla: juutalaiset, romanit ja slaavit eivät kuuluneet niihin, joiden saavutuksia olisi tullut kunnioittaa. Ulkomaalaisten (esimerkiksi suomalaisten) kanssa avioon aikovilta saksalaisilta vaadittiin edelleenkin todistus puolison rotupuhtaudesta. Toisaalta yhtäkään juutalaista ei tietävästi vapautettu keskitysleiriltä vain siksi, että hän sattui täyttämään Güntherin pohjoisen rodun määritelmän. Tahallinen epämääräisyys ja ristiriitaisuus palvelivat hallinnon tarkoituksia ja rasististen käytäntöjen oikeuttamista lopulta tehokkaammin kuin sitoutuminen johonkin määrättyyn tulkinnaan.

Lopuksi: rotuopit ja metafysiikka

Kaikkia tässä käsiteltyjä rotuteoreetikkoja voidaan jossakin mielessä nimittää biologisten rotuoppien kannattajiksi. Heidän käsityksensä biologiasta ei kuitenkaan vastannut heidän oman aikansa, saati nykyajan käsitystä tieteellisestä biologiasta.¹⁴ Gobineaulle, Chamberlainille, Güntherille, Rosenbergille ja lopulta Lapougellekin *biologia oli metafysiikan haara*. Alussa esitetty kulttuurisen ja biologisen rasismien välinen

erottelu voidaankin suhteellistaa puhumalla *metafyysisesti* perustellusta rasismista (erotettuna teoreettisesti perustelemattomasta arkipäivän rasismista). Metafyysisesti perustellun rasismin ydinajatus on *olemusajattelu* eli essentialismi. Ihmiset ovat olemukseltaan perustavasti erilaisia, ja tämä erilainen olemus oikeuttaa syrjivät asenteet ja syrjivän kohtelun. Olemusajattelulle on tyypillistä, että vaikka sen väitetään selittävän havaittavia ilmiöitä, vastakkaiset havainnot eivät voi milloinkaan kumota sitä. Le Bon antaa tästä malliesimerkin todetessaan, että *mitkään* ”neekerin tai japanilaisen” mitattavat älylliset saavutukset eivät voi nostaa häntä keskivertoeurooppalaisen tasolle. Olemukselliset väitteet eivät koske esimerkiksi tilastollista jakaumaa; olemukselliset ominaisuudet eivät ole vain tyypillisiä, vaan myös perustavia. Jos empiiriset havainnot näyttävät olevan ristiriidassa olemusväitteiden kanssa, olemusajattelu tyypillisesti vetoaa havainnosta riippumattomaan intuitioon. Usein tämä johtaa kehässä liikkuvaan argumentaatioon.

Vaikka olemusajattelu väittää kuvaavansa ja selittävänsä havaittavaa todellisuutta, se on aina myös piilevästi normatiivista. Ihmisten, erityisesti olemuksellisesti ylempänä olevien, *velvollisuus* on toimia oman olemuksensa edellyttämällä tavalla. Nämä olemusajattelun piirteet toistuvat, liitettiin olemus sitten rotuun tai esimerkiksi sukupuoleen. (Roman-Lagerspetz 2010, 185–187.) Kaikki olemusajattelu ei toki ole syrjivää. Näyttää kuitenkin siltä, että kaikki yritykset oikeuttaa ihmisryhmien systemaattinen syrjintä edellyttävät jonkinlaista olemusajattelua. On vähemmän tärkeää, mielletäänkö olemus biologiseksi, kulttuuriseksi vai esimerkiksi teologiseksi käsitteeksi. Olennaista on, että olemus on jotakin, mikä on yksilön oman tahdon ulkopuolella ja määrää hänen toimintaansa.

Asiaa havainnollistaaksemme voimme ottaa vielä yhden esimerkin. Kansallissosialistisen Saksan ohella keskeinen esimerkki rotuopeille perustuvasta valtiojärjestyksestä oli Etelä-Afrikan apartheidhallinto. Rotuerottelulainsäädäntö oli voimassa vuosina 1948–1994, mutta rasistiset käytännöt ja niitä oikeuttavat ideologiat muotoutuivat jo aikaisemmin. Saul Dubow (1992) ja Jaana Hallamaa (1988) ovat tarkastelleet apartheidiä oikeuttavia ideologioita yksityiskohtaisemmin. Toisin kuin Saksassa, Etelä-Afrikassa oikeuttava ideologia oli olennaisesti kristillinen. Erityisesti toisen maailmansodan aikana afrikaanerinationalistit kiinnostuivat myös tässä esityksessä tarkastelluista biologistisista rotuopeista. Saksan tappion jälkeen uskonnollisesta nationalismista tuli kuitenkin

apartheidin pääideologia. Dubow toteaa, että buurien nationalismissa ”kansat” (*volk*), ”kulttuuri” ja ”rotu” toimivat vaihdettavina käsitteinä ja pakenivat selkeää määrittelyä. Hänen mukaansa ”sekä käytännöllisistä että opillisista syistä kulttuurisen essentialismin epäselvää sanastoa pidettiin parempana kuin sosiaalidarwinismista johdettua karkeaa tieteellistä rasismia.” (Dubow 1992, 209.) Hallamaa kuvaa erityisesti Etelä-Afrikan reformoidun kirkon – apartheidin ideologisen tukipilarin – kielenkäytössä tapahtuneita muutoksia. Kirkko ryhtyi 1960-luvulta lähtien puhumaan ”kansoista” rotujen sijasta, ja vuonna 1986 se kansainvälisen paineen pakottamana tuomitsi julkisesti ajatukset rotujen hierarkiasta. Siirtyminen biologisesta kulttuuriseen essentialismiin ja rotujen hierarkiasta relativistisävyiseen ”erojen kunnioittamiseen” ei kuitenkaan millään olennaisella tavalla muuttanut Etelä-Afrikan rotuerottelun arkisia rasistisia käytäntöjä.

Yksi tämän esityksen mahdollinen opetus ehkä onkin, että ideologioiden tarkastelussa niiden suhde käytäntöihin on keskeisempi asia kuin abstraktit käsitteet. Rasistisia käytäntöjä voidaan oikeuttaa hyvin erilaisista lähtökohdista käsin. Mikään sitoutuminen johonkin abstraktiin käsitejärjestelmään ei myöskään sinänsä riitä tekemään ihmisistä immuuneja syrjiville asenteille.

Viitteet

¹ Aiheesta laajemmin ks. esim. Kramár (2000). ”Biologian” roolia rotuteorioissa problematisoi osaltaan myös Forti (2006), joka keskittyy Platonin vaikutukseen.

² Yksi Chamberlainin teoksen ihailijoita oli Saksan keisari Wilhelm II, joka luki *Grundlagenin* ihastuneena. Monarkki ja rotuteoreetikko aloittivat säännöllisen kirjeenvaihdon, joka jatkui vielä keisarin kruunusta luopumisen jälkeen, ja Wilhelm II mainitsi Chamberlainin muistelmissaankin (Wilhelm II 1922/1921, 171).

³ Le Bon pystyi myös tuotteistamaan tutkimuksiaan. Kallojen mittauksella oli rotuopeissa keskeinen tehtävä. Aivotahan sijaitsevat kallossa, ja aivojen koon taas uskottiin yleisesti liittyvän älykkyyteen. Niinpä Le Bon kehitti rotututkijoiden tarpeisiin taskukokoisen kallonmittauslaitteen.

⁴ Ilmaisu *Untermensch* ahkerasti viljellyt Alfred Rosenberg antaa kunnian sen keksimisestä Stoddardille.

⁵ Viisi eurooppalaista rotua olivat: pohjoinen, välimerellinen, dinaarinen, alpiininen ja itäbalttilainen rotu.

⁶ Indeksi ilmaisi pääkallon leveyden ja pituuden suhteen: mitä suurempi indeksiiluku, sitä lyhytkalloisempi henkilö oli.

⁷ Tieteellisesti koulumaton mutta tarkkasilmäinen Olavi Paavolainen (1936) luonnehti Güntherin teosta ”enemmän lyyriseksi ja pateettiseksi sankariteokseksi” kuin tieteelliseksi tutkielmaksi (s. 74), ja koko Güntherin ”pohjoista ajatusta” (*Nordische Gedanke*) ”valtavaksi paoksi todellisuudesta illuusoiden maailmaan” ja ”goottilaiseksi romantiikaksi” (s. 81).

⁸ Euroopan rotusuhteita kuvaava kartta, jonka Olavi Paavolainen näki Nürnbergin puoluepäivien yhteyteen järjestetyssä *Vererbung-Rasse-Volk* -näyttelyssä vuonna 1936, oli kuvauksesta päätellen samanlainen kuin se, jonka Günther esittää kirjassaan (Günther 1925/1924, 102). Paavolainen toteaa ironisen helppotuneena, että hänen syntymäseutunsa, eli Kannas, oli sentään väritetty ”pohjoisen rodun” asuttamaksi. Koko Sisä-Suomi, Hämettä myöten, oli kuitenkin ”itäbalttilaisen rodun” kansoittamaa (Paavolainen 1936, 102). Güntherin mukaan Kiven *Seitsemän veljestä* – jonka ruotsintaitoinen Günther oli lukenut ruotsinkielisenä käännöksenä – oli hyvä osoitus suomalaisten itäisestä luonteenlaadusta (Günther 1925/1924, 65).

⁹ Viimeiseksi jääneessä teoksessaan *Ratkaisun vuosia* Spengler (1934/1933) kyläläkin ennustaa ”värillisten rotujen” vallankumousta.

¹⁰ Rousseauin kuuluisa teos oli nimeltään *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* eli *Tutkielma ihmisten välisen epätasa-arvon alkuperästä ja perustasta* (1754), Gobineau taas *Essai sur l'inégalité des races humaines* eli *Essee ihmisrotujen välisestä epätasa-arvosta*.

¹¹ Tämän idean esitti alun perin ranskalainen historioitsija Henri de Boulainvilliers (1658–1722). Hänen päämääränsä olivat ilmeisen poliittisia – hän pyrki puolustamaan aateliston etuoikeuksia sekä itsevaltaisia kuninkaita että alempia säätyjä vastaan – mutta eivät modernissa mielessä rasistisia. Boulainvilliersistä ks. Foucault (2008/1997).

¹² Sanellessaan *Taisteluni*-teosta Landsbergin vankilassa Hitlerillä oli ilmeisesti käytössään puolueensa kirjasto (Toiviainen 1972). Hitlerin yksityiskirjasto ei siis välttämättä anna johtolankoja hänen käyttämiensä lähteiden jäljittämiseen.

¹³ Esim. Hitler (1973/1953), 422 (keskustelu 11. 4. 1942).

¹⁴ Tässä käsitellyistä rotuteoreetikoista Houston Stewart Chamberlain oli ainoa, jolla oli luonnontieteellinen koulutus: hänellä oli tutkinto kasvitieteestä. Esimerkiksi rotuteoreetikkojen suhtautuminen Darwinin evoluutioteoriaan vaihteli. Lapouge piti itseään darwinistina, kun taas Chamberlain (1911/1899, lxxxviii) ja Rosenberg hylkäsivät teorian olennaisesti uskonnollisin perustein. Päinvastaisista väitteistä huolimatta Hitler ei liene koskaan ottanut asiaan minäkäänlaista kantaa; aihetta on perin pohjin selvittänyt Richards (2013).

Lähteet

- Alexander, Charles C. 1962: "Prophet of American Racism: Madison Grant and the Nordic Myth". *Phylon* 23, 73–90.
- Biddiss, Michael 1997: "History as Destiny: Gobineau, H. S. Chamberlain and Spengler". *Transactions of the Royal Historical Society* 7, 73–100.
- Chamberlain, Houston Stewart 1911/1899: *The Foundations of the Nineteenth Century*. Kääntänyt John Lees. Lontoo: J. Lane.
- Chamberlain, Houston Stewart 1916/1915: *Politiska ideal*. Kääntänyt Dagmar Sommarström. Uppsala: F. C. Askerbergs Bokförlag.
- Dubow, Saul 1992: "Afrikaner Nationalism: Apartheid and the Conceptualization of 'Race'". *Journal of African History* 33, 209–237.
- Forti, Simona 2006: "The Biopolitics of Souls: Racism, Nazism, and Plato". *Political Theory* 34, 9–32.
- Foucault, Michel 2008/1997: "*Sambället måste försvaras*". *Collège de France 1975–1976*. Kääntänyt Karl Lydén. Hägersten: Tankekraft Förlag.
- Furuya, Harumi Shidehara 1995: "Nazi Racism toward the Japanese". *Nachrichten der Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasiens* 65, 17–75.
- Gillette, Aaron 2002: *Racial Theories in the Fascist Italy*. Lontoo: Routledge.
- Gobineau, Arthur, Comte de 1940/1853–1855: *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Pariisi: Firmin-Didot.
- Grant, Madison 1916: *The Passing of the Great Race*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Gregor, James A. 2009/1958: "National Socialism and Race". Ei painopaikkaa: Steven Books.
- Günther, Hans F. K. 1925/1924: *Europas raser*. Kääntänyt Birgit Lange. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Günther, Hans F. K. 1928: *Platon als Hüter des Lebens. Platons Zucht- und Erziehungsgedanken und deren Bedeutung für die Gegenwart*. München: J. F. Lehmanns Verlag.
- Hallamaa, Jaana 1988: *Ryke verskeidenheid binne eenheid: Nederduitse Gereformeerde Kerkin teologinen antropologia*. Lisensiaattitutkielma. Helsingin yliopisto: Teologinen tiedekunta.
- Hecht, Jennifer Michael 2000: "Vacher de Lapouge and the Rise of Nazi Science". *Journal of the History of Ideas* 61, 285–304.
- Hitler, Adolf 1941/1926: *Taisteluni. Osa I: Tilinteko*. Suomentanut Lauri Hirvensalo. Porvoo: WSOY.
- Hitler, Adolf 1973/1953: *Hitler's Table Talk 1941–44. His private conversations*. Kääntänyt Norman Cameron ja R. H. Stevens. Lontoo: Weidenfield & Nicolson.

Karttunen, Tomi 2015: ”Lutherin suhde juutalaisiin – raportointia seminaarista 9.10.2015”. sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/Lutherin_suhde_juutalaisiin.pdf (15.6.2016)

Kramár, Leo 2000: *Rasismens ideologier. Från Gobineau till Hitler*. Tukholma: Norstedts.

Lapouge, Georges Vacher de 1899: *L'Aryen. Son rôle social*. Pariisi: Ancienne Librairie Thorin & Fils.

Le Bon, Gustave 1895/1894: *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*. Pariisi: Felix Alcan.

Mattila, Markku 1999: *Kansamme parhaaksi: rotuhygienia Suomessa vuoden 1935 sterilointilakiin asti*. Helsinki: Suomen historiallinen seura.

Nott, Josiah Clark, Gliddon, George R., Morton, Samuel George, Agassiz, Louis, Usher, William ja Patterson, Henry S. 1854: *Types of mankind*. Philadelphia: Lippincott, Grambo & Co.

Paavolainen, Olavi 1936: *Kolmannen valtakunnan vieraana*. Jyväskylä: Gummerus.

Sorel, Georges 1950/1908: *Réflexions sur la violence*. Pariisi: Librairie Marcel Rivière et cie.

Stoddard, Lothrop 1920: *The Revolt against Civilization. The Menace of the Under Man*. New York: Charles Scribner's Sons.

Richards, Robert J. 2013: *Was Hitler a Darwinian? Disputed Questions in the History of Evolutionary Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

Roman-Lagerspetz, Sari 2010: ”Sukupuolten tasa-arvo”. Teoksessa Juha Räikkä (toim.): *Yhteiskuntafilosofia*. Kuopio: Unipress, 175–192.

Rosenberg, Alfred 1935/1930: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts: eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München: Hoheneichen-Verlag.

Spengler, Oswald 1934/1933: *Ratkaisun vuosia*. Suomentanut E. Ahlman. Helsinki: Otava.

Suvanto, Pekka 1985: ”Rotu Marxin ja Engelsin ajattelussa”. Teoksessa Aira Kemiläinen, Marjatta Hietala ja Pekka Suvanto (toim.): *Mongoleja vai germaaneja? Rotuteorioiden suomalaiset*. Historiallinen arkisto 86. Helsinki: Suomen historiallinen seura, 87–103

Tamminen, Tapio 2015: *Kansankodin pimeämpi puoli*. Keuruu: Atena.

Todorov, Tzvetan 1994/1989: *On Human Diversity*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Toiviainen, Seppo 1972: ”Joukkosieluteoria *Mein Kampf*in ja Kolmannen valtakunnan sosiologiassa”. *Sosiologia* 9, 152–157.

Wilhelm II 1922/1921: *Tapauksia ja henkilöitä vuosilta 1878–1918*. Suomentanut A. O. Joutsen. Porvoo: WSOY.

Virtanen, Anna-Maija 1985: ”Gobineaun rotuoppi ja germaanien ihannointi”. Teoksessa Aira Kemiläinen, Marjatta Hietala ja Pekka Suvanto (toim.): *Mongoleja vai germaaneja? Rotuteorioiden suomalaiset*. Historiallinen arkisto 86. Helsinki: Suomen historiallinen seura, 53–68.

6. Rasistinen huumori: humanistinen näkökulma naurun taakse

Jarno Hietalahti

Koomikko Ricky Gervaisiin liitetty lentävä lausahdus ”Just because you’re offended, doesn’t mean you’re right” on levinnyt viime vuosina etenkin sosiaalisessa mediassa. Suomennettuna väittämän viesti on, että loukkaantuminen ei implikoi, että loukkaantuja olisi oikeassa. Lausahdus viittaa siihen, että vaikka joku loukkaantuisi *kiistanalaisesta huumorista*, ei se tarkoita, että hänen negatiivisen tuntemuksensa vuoksi muiden pitäisi lopettaa vitsailu. Ajatus haastaakin lähtökohtaisesti huumorin vastaanottajan tavan hahmottaa maailmassa esiintyvää huumoria; vika ei ole huumorissa, vaan hänessä joka loukkaantuu. Tällöin julkilausumaton taustapremissi pohjautuu laajemmalle ajatukselle, että huumori on hyvästä, vaikka se jotakuta loukkaisikin.

Vaikka loukkaantumis-argumentti ei ole uskottava eikä sen julkilausumaton premissi pidä paikkaansa, siinä piilee syvälinen ajatus. Tarkastelen tässä artikkelissa väittämää suhteessa rasistiseen huumoriin. Paikannan analyysini Erich Frommin (1900–1980) radikaalihumanistiseen ajatteluun, ja erityisesti Frommin muotoilema *vierauden filosofia* on tulkintojeni kannalta keskeisessä roolissa. Jotta esitys ei jää pelkästään käsiteanalyyttiseksi, teksti sisältää humoristisia (piti lukija niitä hauskoina tai ei) esimerkkejä, jotka joku saattaa kokea loukkaavina. Pahoittelen tätä jo etukäteen. Tieteellisen uskottavuuden nimissä katson kuitenkin, että ilman konkreettisia esimerkkejä käsiteltävästä aiheesta, filosofinen analyysi jää vajaaksi. Tarkoitukseni ei missään nimessä ole levittää rasistisia asenteita tai antaa oikeutusta törkeälle pilkalle. Otan kuitenkin vakavasti sen tosiseikan, että rasistinen huumori on todellista ja suhteellisen yleistä; nähdäkseni tekemäni valinta on parempi kuin yritys silotella tai häivyttää julmuutta näkyvistä. Tässä suhteessa ajatteluni paikantuu

Frommin usein lainaamaan toteamukseen: ”Totuus tekee vapaaksi.” (Fromm 2006, 9.) Tällöin kivuliaista tosiseikoista ei ole syytä vaieta.

Käsitteellisellä tasolla ymmärrän huumorin niin sanotun inkongruenssiteorian (ks. esim. Oring 2003) mukaisesti poikkeamana normaalista, ja toisaalta nauru viittaa tässä tekstissä aina huumorin laukaisemaan nauruun. Tarkemmin muotoiltuna *huumorissa on kyse oletuksen ja aktuaalisen tapahtuman välisestä ristiriidasta*, tai toisin esitettynä *kulttuuristen kategorisointien risteymästä*. Tyypillisiä esimerkkejä ovat naiseksi pukeutuva mies, ihmisen kaltaisesti käyttäytyvä eläin tai kokenemaisesti toimiva ihminen; kussakin esimerkissä jokin menee niin sanotusti vikaan kulttuuristen oletusarvojen näkökulmasta. Huumoria pidetäänkin usein jonakin ei-vakavana sen leikkisän muodon vuoksi, mutta arkikokemuksen ei tule antaa hämätä: huumori on suurissa määrin vakavasti otettava asia, jolla on todellisia seuraamuksia (ks. Mulkay 1988). Tekstini kannalta toinen tärkeä teoriaperinne on niin kutsuttu ylemmyysteoria, jonka mukaan nauru kohdistuu ihmisiin, jotka nauraja kokee itseään alempiarvoisimmiksi; nauru on merkki naurajan ylemmyydestä suhteessa naurun kohteeseen (ks. Hurley ym. 2011, 40–43). Ylemmyysteorian teoreettinen pohja on huterana (maailmassa on huumoria ja naurua, jotka eivät pohjaudu ylemmydentunteeseen), mutta siitä huolimatta teoriaa voi pitää merkittävänä empiirisenä havaintona: naurussa voi kaikua myös tietty ylemmyys.

Rasismien puolestaan käsitän esimerkiksi uskonnon, etnisen taustan tai vastaavan ominaisuuden pohjalta tapahtuvana *rodullistamisena*, jossa yksilölle oletetaan halveksuttavia ominaisuuksia laajemman joukon pohjalta (ks. rasismien määrittämisestä Sinokki, tämä kirja, luku 16). Edellisistä juontaen rasistinen huumori on sellaista, joka esittää niin sanotusta normaalista poikkeavan ihmisen naurettavassa, alempiarvoisessa valossa.¹

Jäsenän artikkelin seuraavasti: Esittelen alkuun Erich Frommin humanistisen filosofian ydinpiirteet, joita hyödynnän huumorin ja rasismien suhdetta tulkitessani. Tätä myöten paneudun rasismien ja huumorin kahteen keskeiseen ulottuvuuteen: kuinka yhtäältä viattomalta vaikuttava huumori saattaa olla hyvinkin rasistista, ja toisaalta kuinka törkeältä vaikuttava vitsailu voi olla syvässä tarkastelussa ihmismyönteistä. Tekstin keskeinen väite on, että huumori on *dynaaminen ilmiö*, minkä vuoksi myös sen mahdollinen rasistisuus on arvioitava aina suhteessa laajempaan yhteiskunnalliseen kontekstiin. Näin ollen pelkät

sanat eivät aina ratkaise huumorin merkitystä vaan olennaista on pohtia, millaista *ihmisyyttä huumori heijastaa ja rakentaa*. Tässä valossa tekstini on paitsi filosofista antropologiaa myös yhteiskuntakriittistä filosofiaa, jonka *perimmäinen pyrkimys on ymmärtää huumorin luonnetta ja jaettuja asenteita huumorin äärellä*.

Erich Fromm ja radikaalihanumanismi

Erich Frommin ajattelu tarjoaa erinomaisen teoreettisen pohjan kiistanalaisen huumorin arvioimiseen.² Frommin radikaalihanumanistisen filosofian ytimessä on dialektinen ajatus ihmisten ykseydestä ja ainutlaatuisuudesta: jokainen ihminen edustaa koko ihmisyyttä, mutta samaan aikaan jokainen ihminen on ainutlaatuinen yksilö. Fromm painottaa-kin, että ihmisiä ei voida arvottaa ihmisyyden puitteissa yksilöllisten erojen, kuten kulttuuristen tai uskonnollisten seikkojen, valossa. Hän viittaa tähän periaatteeseen analysoimalla raamatullista³ ideaa ihmisestä Jumalan kuvana: jos Jumala loi yhden ihmisen, ja toisaalta ihmisen omaksi kuvakseen, tällöin kukaan yksilö ei voi ilmoittaa olevansa toista ylempänä. (Fromm 1994, 63.) Fromm ei tarkoita, että ihmisyyys olisi heijastumaa jonkinlaisesta yliluonnollisesta kaikkivoivasta entiteetistä, vaan hänen mukaansa raamatullinen miete ilmaisee jakamattomaan ihmisarvoon perustuvan ideaalin: yksilöiden väliset näennäiset erot eivät vaikuta kenenkään arvoon ihmisenä. Jumalan Fromm käsittääkin ennen kaikkea ihmiselämää ohjaavien ihanteiden tiivistymänä, ei varsinaisena luojajumalana (Fromm 1991).

Fromm ei väitä, että jokainen ihminen olisi jumalaisen hyvä, vaan hän korostaa sitä, kuinka inhimillisessä mielessä jokainen jakaa saman potentiaalisuuden niin hyvään kuin pahaan. Kuten Fromm runollisesti muotoilee, jokainen on samanaikaisesti pyhimys ja syntinen, rikollinen ja hyväntekijä. Tällä hän tarkoittaa sitä, että kukin meistä kykenee tekemään niin kammottavia kuin yleviäkin tekoja. Tämä ajatus tiivistyy Frommin usein viittaamassa mietelauseessa: ”Mikään inhimillinen ei ole minulle vierasta.” (Fromm 1961, 94.) Pohjustan näkemykseni huumorista ja sen juurista tähän jakamattoman ihmisyyden periaatteeseen.

Korulauseina Frommin humanistia näkemyksiä on helppo myötäillä, mutta Fromm vaatii, että näiden humanististen ydinajatuksen oltava elävässä yhteydessä paitsi tekoihin myös sanoihin, ja ylipäätään

arkipäiväiseen elämään (Fromm 1966, 122). Tällöin vaatimuksena on ulottaa ihmismyönteinen suhtautuminen myös sellaisiin yksilöihin, jotka ovat tehneet mitä kammottavimpia tekoja. Frommia seuraten meidän on myönnettävä, että niin lasten hyväksikäyttäjät, itsemurhapommin räjäyttäjät kuin kansanmurhan toteuttajakin ovat ensi sijassa ihmisiä. He eivät ole hirviöitä, joita ei voi ymmärtää, vaan jokaisen taustalla on yksilöllinen elämänhistoria, joka on johtanut kammottavaan seuraukseen. Tällaisten tekojen ymmärtäminen ei tarkoita niiden hyväksymistä vaan sen hyväksymistä, että yksilö jakaa saman juuren rikosten tekijöiden kanssa. Ilman tämän yhteyden myöntämistä, Frommin mukaan yksilö on *vieras itselleen*. Haluan painottaa, että vaikka rasistisen vitsin kertominen ei millään muotoa rinnastu edellä mainittujen rikosten vakavuuden kanssa, Frommin esittämä yleisperiaate pätee myös huumoriin. Tämän näkökulman mukaan myös *huumori on heijastumaa yksilön ihmisenä olemisen tavasta*. Olennaista on pohtia, rakentaako huumori ihmisten välistä yhteyttä vai pyrkiikö se pystyttämään keinotekoisia väliainetoja ihmisryhmien ja/tai yksilöiden välille.

Humanismin tärkein koetinkivi on siinä, kuinka yksilö tai yhteisö suhtautuu muukalaisiin eli siihen mikä on vierasta; kutsun tätä Frommin lähestymistapaa *vierauden filosofiaksi*. Hänen mukaansa muukalainen voidaan määritellä ihmiseksi, jolla ei ole valtaa ja joka on erilainen kuin muut hänen ympärillään; hän ei siis sovi kitkattomasti kulttuuriseen kuvastoon. Fromm kuitenkin vaatii, että meidän on nähtävä pinnallisten erojen – kuten uskomusjärjestelmien, sukupuolen tai muiden vastaavien – taakse ja ymmärrettävä, kuinka jokainen jakaa kaikille yhteisen ihmisyyden perusluonteen. (Fromm 1991, 183–184.)

Fromm painottaakin vierauden paradoksaalista luonnetta, jossa korostuu muukalaisen tunnustaminen ihmiseksi, joka ei ole mitään muuta kuin ihminen – eli ihmiseksi, joka ei määriy tapojen tai ihonvärin perusteella. Tämä muukalaisen ihmisyyden tunnustaminen vaatii, että ymmärretään, kuinka me itsekkin olemme muukalaisia muiden silmissä. (Fromm 1991, 184.) Toisin sanoen se, mikä koetaan eroksi ihmisten välillä, onkin yhteinen tekijä hyvin substantiaalisessa mielessä. Fromm painottaa, että ihmisyyys itsessään perustuu outoudelle, koska ihminen on lajina poikkeama luonnon keskellä. Ihmisen erityispiirre perustuu tietoisuuteen itsestä, ja siitä, kuinka me olemme erillisiä luonnosta, mutta samalla yhteydessä luontoon. Tämä on ihmisyyden paradoksaalinen ydin, josta juontuu eksistentiaalinen tarve löytää yhteys paitsi muihin

ihmisiin, myös omaan itseemme ja ympäröivään maailmaan. (Fromm 2003, 23.) Tietenkin kulttuuriset ratkaisut tämän suhteessa olemisen kannalta vaihtelevat ajasta ja paikasta toiseen, mutta ihmisyyden paradoksaalinen ydin on kaikille sama. Fromm painottaakin, että niin kauan kuin yksilö ei kykene tunnustamaan muukalaisen ihmisyyttä, hän on itsekin pelkästään yhteiskunnallinen olento, jonka oleminen perustuu esimerkiksi jaettuihin tapoihin ja kieleen (Fromm 1991, 184). Frommia seuraten tässä suhtautumistavassa on ongelmallista se, että oma kulttuuri käsitetään herkästi normaaliksi ja sitä myöten parhaaksi mahdolliseksi, jonka pohjalta toiseus ymmärretään alempiarvoiseksi. Fromm kuitenkin huomauttaa, että se, mitä pidetään normaalina, saattaa olla patologista (ks. Fromm 2010a). Nähdäkseni tämä oivallus on tärkeässä osassa, kun pohditaan rasistisen huumorin ilmenemismuotoja.

Frommin (1973, 489) katsannossa muukalaisuuden pelko, ksenofobia, ja uusien asioiden pelko, neofobia, kietoutuvat usein toisiinsa. Se, mikä on outoa ja poikkeavaa, on jotain uutta eikä mahdu tuttuihin muotteihin, ja tämä herättää puolestaan pelkoa ja epäilyä. Tulkintani mukaan muukalaisuuden pelko ei välttämättä tarkoita voimakasta tunnereaktiota muukalaisen tai ulkomaalaisen kohdatessa, vaan Frommia seuraten enemmän kyvyttömyyttä ymmärtää vierautta, tai paremminkin, kyvyttömyyttä tunnustaa vierauden inhimillinen pohjavire. Ksenofobia on ilmaus siitä, että toista, outoa ihmistä ei kyetä näkemään varsinaisesti ihmisenä, vaan ennen kaikkea vieraana, joka ei mahdu konventionaaliseen kulttuuriseen kuvastoon. Näin määriteltynä huumori ilmentää toistuvasti ksenofobista ilmapiiriä. Esimerkiksi Simon Critchley (2004, 68–69) huomauttaa, että huumori heijastaa suhdetta vierauteen kahdella tapaa: yhtäältä ulkomaalaiset näyttäytyvät huumorintajuttomina, ja toisaalta ulkomaalaiset ovat hassuja. Hänen mukaansa etnisessä huumorissa nauretaan ihmisille, jotka eivät ole samanlaisia kuin me.

Näkökulmaa voi entisestään syventää. Emmanuelle Toddin (2015) analyysi tammikuun 2015 Charlie Hebdo -tragediasta osoittaa, kuinka kyseenalaisia seikkoja voi löytyä näennäisen humanistisen ja myötätuntosen asennoitumisen takaa. Toddin mukaan murhaiskua seuranneet mielenosoitukset ”Je suis Charlie” (ransk. *minä olen Charlie*) -iskulauseineen eivät olleet demokratian riemuvoitto vaan syvemmässä tarkastelussa ilmaus ksenofobisesta hysteriaa. Todd haastaakin näkemyksen, että kaiken jatkuva pilkkaaminen, kuten esimerkiksi Charlie Hebdo -lehti näyttäisi tekevän, olisi ihmismyönteisen elämäntavan korkein huipentu-

ma. (Joseph Almog tarjoaa samankaltaisen analyysin tragediasta ja sen luonteesta tämän kirjan luvussa 14.)

Piti Toddin analyysi paikkansa tai ei, hänen ajattelustaan käy ilmi, että huumorissa ei aina ole olennaista varsinainen vitsisisältö, vaan huumoria on tarkasteltava myös metatasolla. Frommia seuraten kysymys kuuluu, kuinka huumori suhtautuu jaettuun ihmisyyteen. En väitä, että huumorin sisällöt tulisi jättää tyystin analyysien ulkopuolelle. Ennemminkin painotan, että humorististen sanojen ilmipinnan takaa löytyy usein syvempiä, jaettuja asenteita, joiden avaaminen on avainasemassa huumorin ymmärtämisen kannalta. Usein huumori käsitetään vapauden ilmaisuksi (ks. Morreall 1983), mutta tällöin on kysyttävä, millaisesta vapaudesta on kysymys (ks. Hietalahti ym. 2016). Frommin yhteiskuntakriittisen katsannon pohjalta voidaankin huomauttaa, että yltiöoptimistiset väittämät huumorin luonteesta eivät merkitse paljoakaan, jos ne eivät ole elimellisellä tavalla yhteydessä muihin ihmisenä olemisen ideaaleihin, kuten itsekkyyden ylittämiseen, elämän kunnioittamiseen, ja ihmisyyteen sisältyvien potentiaalien toteutumiseen. (vrt. Fromm 1977, 64; Fromm 1960, 105). Tässä kohden olennaista on, että näennäisen humanistiset iskulauseet ja oppilauseimat eivät välttämättä edistä elämänmyönteistä yhteyttä ihmisten välillä. Sanat yksinään eivät riitä vaan olennaista on millaiseen maailmankatsomukseen ne kietoutuvat.

Kun näkökulma pyritään ulottamaan esitetyn huumorin taakse, voidaan ymmärtää, kuinka näennäisen viaton huumori saattaa olla hyvinkin rasistista, ja toisaalta taas, kuinka räävitön vitsailu voi olla laajemmassa tarkastelussa ihmismyönteistä. Käsittelen näitä teemoja seuraavissa alaluvuissa.

Rasistinen huumori

Analyysini rasistisesta huumorista pohjautuu ajatukselle, että huumori(ntaju) on osa yksilön kokonaispersoonallisuutta, joka muotoutuu yhteiskunnallisessa kontekstissa. Tämä tarkoittaa sitä, että yksilö tulkitsee maailmassa esiintyviä poikkeamia suhteessa omaan käsitykseen normaalista tai hyvästä. Yksinkertaistaen voidaan sanoa, että rasistisen ihmisen huumorintaju ilmentää hänen maailmankuvaansa, joskaan ei aina täysin suoraviivaisella tyylillä.

Vitsejä, joissa tietyn ryhmän ihmisarvo kyseenalaistetaan humoristisin sanankääntein, on analysoitu aikaisemminkin ja tulokset ovat olleet kiehtovia. Esimerkiksi Oring (2003, 41–57) esittää, että ryhmät jotka ovat avoimen rasistisia, osoittavat sekä vakavassa puheessa että vitsailussa avoimesti etnistä vihamielisyyttä. Tällainen vitsailu rakentaa stereotyyppisiä kuvia vihamielisyyden kohteena olevista ihmisistä. Howitt ja Owusu-Bempa (2006, 62) väittävät, että rasistiset vitsit vahvistat rotukategorioiden käyttöä, minkä vuoksi jopa rasismia vastaan suuntautuva vitsailu vahvistaa rotuerotteluun pohjautuvaa ajattelua.

Rasistisen huumorin tunnistaminen ei aina ole suoraviivaista, kuten kohu tummaihoisen koomikon Dieudonné M'bala M'balan ympärillä on osoittanut (ks. Hietalahti 2016): Dieudonné tapaa esitystensä loppuhuipentumana lauleskella duurisävelin ananaksista. Hänet tunnetaan myös eleestä, jossa toinen käsi osoittaa maahan ja toisella kädellä kosketetaan olkapäätä. Äkkiseltään näitä tekoja on vaikea pitää erityisen rasistisina, jos niitä verrataan ilmiasultaan räikeästi vihamieliseen vitsiin: ”Mitä pitää tehdä, jos ajaa autolla neekerin yli? Peruuttaa.” Pahoittelen esimerkin brutaalia muotoilua. Tämän artikkelin puitteissa näiden ääri-rasististen vitsien esittäminen on olennaista, jotta verhotumpaa rasismia voidaan verrata niihin.

Julkitorkeyksien rinnalla Dieudonné ananaslauluineen näyttää viattomalta. Hänet on kuitenkin tuomittu toistuvasti antisemitistisen ajatusten levittämisestä, ja hänen esityksiään on peruttu ympäri Ranskaa. Dieudonné on haastanut lakitekniset rajoitukset kehittämällä näennäisen viattomia huvituksia, jotka symbolisesti kuitenkin väheksyvät ja pilkkaavat juutalaisten kokemia kauhuja: Ananas-tanssi perustuu sanavännöksiin, jotka ranskankielessä viittaavat holokaustiin, ja toisaalta käsiele muistuttaa voimakkaasti natsien tervehdystä, joskin käänteisessä muodossa. Dieudonné itse vetoaa sananvapauteen, jonka hän katsoo kaikkein korkeimmaksi arvoksi. Tietävästi hän itse kokee olevansa hyvällä asialla. Tässä kohden Frommin (2010b) ajatus sananvapauden suhteellisuudesta on olennainen; sananvapaus itsessään ei voi olla korkein ihanne vaan sen merkitys korostuu suhteessa muihin elämänmyönteisiin taipumuksiin. Sananvapaus ei oikeuta sortoa, pelonlietsontaa ja alistamista.

Huumoria voidaankin pitää erityisenä suhteessaolemisen muotona. Tätä myöten on ratkaisevan tärkeää tulkita ja ymmärtää huumorin kontekstia; tämä ei tarkoita yksistään varsinaisen vitsailutilanteen hetkeä

vaan myös laajempaa poliittis-sosiaalista tilannetta vallitsevana historiallisena hetkenä. Huumori, etenkin rasistinen huumori, on ymmärrettävä dynaamisena ilmiönä. Vaikka se mielletäänkin usein joksikin ei-vakavaksi, se on suurissa määrin vakavasti otettava asia. Tietenkin *teknisesti ottaen mistä tahansa voidaan vitsailla*, mutta tämä ei tarkoita, että inhimillinen kärsimys pitäisi ottaa jatkuvasti naurun kohteeksi.

Mustaa huumoria analysoinut Laura Hokkanen (2015) huomauttaa, että erityiset internet-vitsit, meemit, ammentavat usein ajankohtaisista tunnetuista tapahtumista, ja näitä hauskuutuksia sitten levitetään mahdollisimman laajalle yleisölle. Nämä meemit ammentavat toistuvasti synkistä aiheista, kuten onnettomuuksista, terrori-iskuista, kuolemasta ja niin edelleen. Yksi humoristinen keino on yhdistää esimerkiksi katastrofi johonkin viattomaan kontekstiin, jolloin yllättävä rinnastus – inkongruenssi – tuottaa humoristisen vaikutelman. Tällöin synkät vitsit haastavat moraalien rajoja ja koettelevat sananvapauden reunoja. Onkin ehdotettu (Oring 1987, Kuipers 2005), että katastrofivitsit kommentoivat vallitsevaa mediakulttuuria, ja haastavat voimassa olevia sanankäytäntötapoja. Musta huumori on tällöin kapinointia tiedotusvälineiden käyttämää diskurssia vastaan, ja sitä myöten tarkoituksellisen moraalitonta ilman merkkiäkään empatiasta tai kunnioituksesta uhreille.

Diskurssin haastamisen voi nähdä kritiikkinä vallitseville tiedonvälityskäytänteille, mutta katastrofivitsien mahdollinen kriittinen ulottuvuus ei yksistään oikeuta kärsimyksellä irvailua. Muiden tutkijoiden korostamaa diskurssikritiikkiä tärkeämpi tekijä on nähdäkseni Frommin esittämä vierauden filosofia, jolloin synkkää huumoria on tarkasteltava suhteessa laajempiin inhimillisiin arvoihin. Toistuvasti törkeän, halveksuvan ja ihmisarvoa polkevan ilmaisun jälkeen todetaan, kuinka kyse oli ”vain vitsistä” ja kuinka ”vakaviakin aiheita täytyy voida käsitellä huumorilla”. Tällöin vedotaan yhtäältä huumorin viattomuuteen, ja toisaalta vaikkapa siihen, että törkeiden vitsien latominen edistää tai vähintään suojelee mielen terveyttä. Näitä argumentteja toisteltiin Suomessa esimerkiksi maaliskuussa 2016 Brysselin pommi-iskujen jälkeen.

Välittömästi Belgian traagisen terroriuhkän jälkeen osa suomalaisista poliitikoistakin innostui välittämään meemejä. Terrori-isku sattui tapahtumaan Suomessa vietetyn rasisminvastaisen viikon aikoihin, ja eräs poliitikko lohkesi lausumaan ”Jahas, täälläkin juhliitaan rasisminvastaista viikkoa” ja liitti sosiaalisen median päivitykseensä kuvan iskupaikalta. Toinen viittasi samaan tapahtumaan juhlaan viittaavien sa-

nojen ”after party” (vapaasti kääntäen ”jälkibileet”), säestämänä. Nämä ilmaiset, tulkittuna suhteessa poliitikkojen edustamaan arvomaailmaan ja muuhun julkiseen tekemiseen, huokuvat rasistista asennoitumista ja piittaamattomuutta. Tällöin väittämä mielenterveyden puolustamisesta tai diskurssin haastamisesta ei riitä oikeuttamaan vinoilua.

Mustan huumorin tutkijat (Kuipers 2005, Lewis 2006, Blank 2013) huomauttavatkin, että tämän huumorityypin takaa löytyy lukuisia tekijöitä: ahdistuksen purkamista, yhteiskunnallisten ongelmien peittelemistä huumorin varjolla, vihamielisiä tunteita, hyökkäämistä jotain asiaa kohtaan samoin kuin arvojen jakamista samanhenkisten ihmisten kanssa. Listaan voinee myös lisätä kyvyttömyyden tuntea sympatiaa hädänalaisia kohtaan. Esimerkiksi Hokkasen (2015) vuodelta 2005 paikantama tekstiviesti tuskin selittyy tyhjentävästi median kritisoimisella tai ahdistuksen purkamisena: ”Tämän viestin hinnalla olisi ruokittu yksi kenialainen, pistä tämä viesti seitsemälle kaverille, niin se räppipää ei saa ruokaa viikkoon!”

Kuten todettua, huumorin suhteen keskeinen tekijä on tulkintakehikko. Frommin (1966, 122) kehotuksen mukaisesti ihmisen teot ja sanat on nähtävä yhteydessä kokonaisuuteen. Törkeyksien rationalisointi näennäisen korkeilla ihanteilla ei riitä; ratkaisevaa on, millaista suhteessaolemisen tapaa huumori ilmentää ja rakentaa toisiin ihmisiin, ja kuinka se suhtautuu vierauteen. Näiden huomioiden myötä piiryy esiin, kuinka ambivalentti ja monitulkintainen ilmiö huumori on. Yksi johtopäätelmä on, että koska sanat yksinään eivät ole ratkaisevassa asemassa huumoria tulkittaessa, tällöin myöskään sama vitsi ei tarkoita samaa kaikissa kertomistilanteissaan. Huumorin dynamiikka muuttuu sosiaalisen tilanteen mukaisesti. Tämä oivallus yhtäältä selittää, miksi esimerkiksi alistavan huumorin merkitys muuttuu voimauttavaksi, kun alakulttuuri ottaa sen haltuun. Tällöin, vaikka yksittäisen vitsin sanat pysyivät samoina, sen tulkintakehys on uusi. On kuitenkin painotettava, että äärimmäisten törkeyksien laukojalla on edelleen todistamisen taakka; esimerkiksi aiemmin kuvatun vitsin tummailhoisen ihmisen yliajamisesta julkisen jakamisen täytyy olla hyvin perusteltua. On joka tapauksessa mahdollista, että ilmiönsultaan haastava ja jopa rienaava vitsi voi olla ihmisyönteinen. Käsittelen tätä teemaa seuraavaksi.

Törkeän huumorin pinnan takana

Maailmankuulut humoristit kuten Stephen Fry (2011), Jerry Seinfeld (2015) ja John Cleese (2016) ovat julkisesti ilmaisseet huolensa, että *poliittinen korrekti*us on suuri uhka huumorille. Poliittisen korrektiuden puolustajat esittävät, että on aiheita, joista ei sovi vitsailla. Vastoin tätä näkökulmaa moni humoristi vetoaakin, että kaikkea on voitava pilkata eikä mantra poliittisesta korrektiudesta saa vaientaa koomikoiden ääntä. Tällöin tausta-ajatus on, että ihmiset jotka vetoavat poliittiseen korrektiuteen, ovat liian herkkiä sellaisten aiheiden suhteen kuin uskonto, ihonväri tai seksuaalinen suuntautuminen. Poliittisen korrektiuden katsotaan kaventavan humoristin vapautta.

Nähdäkseni poliittista korrektiutta on turha pitää kirosanana, joskaan se ei ole myöskään oikea tie kohti ihmismyönteistä huumoria. Kuten Anu Korhonen (2013, 29) huomauttaa, toisia loukkaavasta huumorista pidättäytyminen ei välttämättä ole poliittista korrektiutta vaan kohteliaisuutta toista ihmistä kohtaan. Tällöin kyse on toisen ihmisen kunnioittamisesta ja sensitiivisyydestä huumorin äärellä. On kuitenkin mahdoton antaa tiukkarajaisia määritelmiä sille, mistä aiheista on luvallista vitsailla – ulkoiset kiellot kun tapaavat toimia usein itseään vastaan huumorin suhteen (Nevanlinna 1988). Esimerkiksi uskonnoista on mahdollista laskea leikkiä elämänmyönteisellä tavalla, kuten Cleese (2016) esimerkkitvitsissään osoittaa: ”Kuinka Jumalan saa nauramaan? Kerro Hänelle suunnitelmasi.” Cleese korostaa, kuinka tämä vitsi ei sulje ketään pois, koska se koskettaa jokaista ihmistä. Luennassani vitsi muistuttaa, kuinka meidän tekemisemme, kuvitelmamme ja aikeemme ovat toistuvasti suureellisia, mutta kaikkeuden näkökulmasta silti mitättömän pieniä ja usein tuomittuja epäonnistumaan – eli raastavan inhimillisiä. Tämä ei tietenkään tarkoita, että elämä olisi mieletöntä ja turhaa, vaan se nostaa esiin jokaista ihmistä koskettavan taipumuksen hahatteluun ja haaveiluun. Vitsi nauraakin illuusiolle siitä, että omaa elämää voisi aukottomasti hallita laatimalla siitä tarkat suunnitelmat. Lisäksi on huomautettava, että Cleesen tvitsissä ei eritellä millaista naurua Jumalan nauru on: onko se ylemmyysteorian mukaista räkänaurua toisen pienuutta kohtaan vai sydämellisen iloista naurua, jossa huokuu myötätunto, vaikka kaikkivaltias itse tietäisikin tosiasioiden laidan ihmistä paremmin.

Cleesen esimerkkivitsi terävöittää, kuinka huumorissa on kyse suhtautumisesta muihin ihmisiin. Tällöin tiettyjen aiheiden, esimerkiksi uskonnon, kieltäminen huumorin piiristä ei ole toimiva ratkaisu. Huumorissa ei kuitenkaan ole kyse pelkästään vitsisisällöistä vaan myös siitä, millaisia taustaoletuksia huvitusten esittäjillä ja naurajilla on muista ihmisistä. Frommin ajattelun valossa on olennaisen tärkeää nostaa esiin ja avata näitä taustaoletuksia. Peilaan edellistä esimerkin avulla. Suomalainen stand up -koomikko Tomi Walamies⁴ ei epäröi tarttua huumorissaan ajankohtaisiin aiheisiin, jotka herättävät yleisössä moninaisia tuntemuksia. Kuten vaikkapa näin:

Pidän outona väitettä, etteivät maahanmuuttajat sopeudu. Sopeutuvat todella hyvin! Esimerkiksi kaikki tuntemani miespuoliset muslimit, jotka asuvat Suomessa, käyttävät alkoholia. Olin asiasta hämilläni: ”Eikö teidän uskontonne kiellä tuon?” Jokainen vastasi samalla lailla: ”Ei ole niin tarkkaa.” Rupesin tutkimaan asiaa, ja selvisi, että he saavat juoda. Kun muslimi on länsimaissa, hän on Allahin selän takana. Aika kätevää. Mutta sikäli outoa, että Allah on kaikkivoipainen, muttei osaa kääntyä.

Lavalla Walamies täydentää huomiotaan imitoimalla jäykkäniskaista jumalaa, joka miettii, mahtavatko pojat juopotella Suomessa. Tämän perään hän yrittää kääntyä, ei taivu, ja harmittelee, ettei mennyt jooگان.

Rutiinia eli esityskokonaisuutta on pidetty törkeänä, ja jopa siinä määrin rasistisena, että koomikon esiintymispalkkio on uhattu esityksen jälkeen mitätöidä. Reaktio on ymmärrettävä; esittäähän Walamies jutussaan kaikkivoivan Allahin varsin maallisessa valossa niskasärkyneen ja joogahaaveineen. Kiintoisaa kuitenkin on, että ne, jotka ovat pitäneet juttua loukkaavana, ovat olleet kantasuomalaisia – näitä nokkiinsa ottaneita Walamies tituleeraa sijaisloukkaantujiksi. Hän kertooikin, että moni muslimi on pitänyt oivallusta hersyvän nerokkaana, ja nauranut mahdollisille rasistisyytöksille.

Nähdäkseni vitsi asettuu oikeaan valoon, kun sitä tulkitaan aikaisemmin esittämäni vierauden filosofian näkökulmasta. Vaikka Walamiehen esityksessä vinoillaan Allahista ja porsaanreikiä etsivistä maallistuneista muslimista, jutun taustavire saattaa olla hyvinkin ihmismyönteinen. Rutiinissaan Walamies ei kohtelee yleisön mahdollisia muslimikuulijoita fundamentalisteina, joiden tunteita pitää varoa – sen sijaan hän suh-

tautuu heihin ihmisinä, nauravana yleisönä. Tämä niin sanottu meta-tason suhtautuminen on avainasemassa, kun pyritään hahmottamaan Walamiehen rutiinin sanomaa: ihmiset, niin muslimit, kristityt kuin uskonnottomatkin, ovat kaikki ensisijaisesti *ihmisiä* eivätkä erilaisten uskomussuuntien edustajia. Vitsi korostaa inhimillistä yhteyttä, ei pikkutarkkoja eroja. Vitsin tarkoituksena ei olekaan loukata ketään muslimia erityisesti tai pilkata Allahia, vaan nostaa esiin yleisinhimillinen taipumus oikeuttaa ja rationalisoida asiat omalta kannalta parhain päin. (Myös suomalaisilla riittää tekosyitä alkoholin käytölle, vaikka alkoholin sosiaaliset ja terveydelliset haitat ovat laajasti tunnettuja.)

Voidaan pohtia, miten vastaavaan vitsiin kristityistä suhtauduttaisiin. Teknisesti ottaen Walamiehen esitys kääntyy vaivatta tarinaksi myös kristinuskon Jumalasta. Maallistuneessa Suomessa Jumalan inhimillistäminen yhdistettynä tapakristittyjen tekopyhään juopotteluun saattaisi toki herättää paheksuntaa, mutta uskoakseni lähinnä fundamentalistien keskuudessa. Joka tapauksessa vastaava kuvaus kristinuskosta ei olisi yhtä jännitteinen kuin nyt esitetty vitsi islaminuskosta. Saattaakin olla, että tämä jännitteisyys perustuu siihen, mitä moni humoristi kutsuu poliittiseksi korrektiudeksi. Vaihtelevat reaktiot esitetyn huumorin suhteen osoittavat, että Walamies on yhteiskunnallisesti herkin aiheen äärellä. Nähdäkseni hän ei esityksessään suinkaan erittele ja arvota ihmisyyttä uskonnollisen taustan pohjalta, eikä hän pyri sulkeistamaan muslimeita pilkan keinoin jaetun elämäntavan ulkopuolelle. Pikkeminkin Walamies näkee yleisössä nauravia yksilöitä. Tässä mielessä hänen huumoristaan välittyy vierauden ylittämisen aspekti ja pyrkimys löytää ihminen pinnallisten erojen takaa.⁵

Oletan, että he jotka pitivät islamia käsittelevää vitsiä rasisena, eivät välttämättä olisi nähneet mitään erityisen rasisista vastaavassa kristinuskoa käsittelevässä humoristisessa esityksessä. Tällöin loukkaantumisen taustalla saattaa olla julkilausumaton oletus, että näiden loukkaantuneiden mielestä – tietoisesti tai tiedostamatta – muslimit ovat jyrkempiä ja kiihkeämpiä uskontonsa suhteen kuin vaikkapa kantasuomalaiset kristityt. Tällöin pahastuminen perustuu itsessään rasiselle oletukselle, jossa suurelle ihmismäärälle oletetaan jaettu luonne ja taipumus suhtautua yhteneväisellä tavalla esimerkiksi uskonnollisiin ilmiöihin. Täten on mahdollista, että vitsistä loukkaantunut itse tyypittää muslimit herkkänahkaiseksi joukoksi, joiden tunteita ei sovi loukata huumorilla. Vaikka aikomus tässä kohden olisikin hyvä ja pinnaltaan

ihmismyönteinen, koko tunnereaktio saattaa perustua julkilausumattomille rasistisille premissille, jotka pohjautuvat oletettuihin eroihin uskontoryhmien välillä. Walamies sen sijaan käsittelee – etenkin meta-tasolla – ihmisiä ihmisinä, ei uskovaisina.

Loppumietintö

Erich Frommin humanistisen ajattelun valossa huumori on ilmaus ihmisenä olemisen tavasta. Kiistanalainen huumori haastaa meidät ajattelemaan paitsi vitsisisältöä myös itseämme ja suhdettamme ympäröivään maailmaan ja muihin ihmisiin. Tässä näkökulmassa huumorin tehtävä ei ole osoittaa, kuinka toisten tuntemukset ovat vääriä: humoristisuuteen vetoamalla on turha väistää vastuuta siitä, että ihminen loukkaantuu. Sekä riemu että pahastuminen ovat todellisia ilmiöitä, jotka on syytä ottaa vakavasti. Tämä haastaa tarkastelemaan sekä yksilöllisiä että jaettuja reaktioita huumorin suhteen, ja sitä myöten ylipäättään sitä, kuinka tässä ajassa suhtaudutaan huumoriin ja mitä tämä suhtautuminen kertoo vallitsevista tavoista suhtautua vierauteen. Kuten olen yllä esittänyt, rasistisen huumorin analysointi on tässä kohden keskeisellä sijalla. Fromm (1977, 77) huomauttaa, kuinka yksilö saattaa aidosti uskoa toimivansa oikeudenmukaisesti tai rakkaudesta, vaikka hänen syvempi, usein tiedostamaton, motiivinsa pohjautuisikin julmuuteen. Tämä huomautus on tärkeä, kun huumoria pyritään ymmärtämään: toistuvasti uskotellaan, että nauru on elähdyttävä voima ja huumori rakentaa yhteisöä (ks. esim. Morreall 1983; Provine 2000), mutta olennainen kysymys on, millaista yhteisöä huumori tällöin rakentaa ja ketä jätetään tämän yhteisön ulkopuolelle.

Rasistinen huumori on elävä ilmiö. Jos huumori pyrkii rodullistamaan vaikkapa ihonvärin perusteella ja osoittamaan toisen ryhmän heikkouden pilkan keinoin, sitä on pystyttävä kritisoimaan. Tämän suhteen ei kuitenkaan voida sortua liialliseen herkkyYTEEN: huumori on aina arvioitava suhteessa laajempaan yhteiskunnalliseen tilanteeseen. Joskus törkeältä vaikuttava huumori saattaa paljastaa kuulijoiden omia mahdollisia rasistisia ennakko-oletuksia, joista nämä itse eivät välttämättä ole tietoisia. Näissä tapauksissa hyökkäävä huumori kannustaa itsereflektioon ja pohtimaan omia reaktioita suhteessa huumoriin.

Artikkelin alussa viitattu Gervaisin huomio loukkaantumisesta pitää osin paikkansa. Se ei kuitenkaan poista vastuuta ihmisyyden suhteen: Jokaiselle, myös humoristeille, voidaan asettaa vaatimus olla sensitiivinen muita kohtaan, koska hupi itsessään ei oikeuta mitään. Vaikka loukkaantuminen ei tarkoittaisikaan sitä, että loukkaantuja on oikeassa, ei huvittuminenkaan implikoi, että huvittuja olisi missään moraalisisessa mielessä oikeassa. Sekä huvittuminen että loukkaantuminen ilmentävät aitoja tunteita, ja Frommia seuraten vaatimus on tutkia, mihin nämä tunteet pohjautuvat. Lopulta huumorin äärellä kysymysten ketju johdtaa siihen, millaista ihmisyyttä huumori ilmentää ja kuinka huumorissa suhtaudutaan muihin ihmisiin. Tämä kysymys koskettaa paitsi vitsisisältöjä myös maailmankuvaa, johon huumori kiinnittyy.

Viitteet

¹ Tiedostan, että määritelmä ei ole täydellinen. Monet ammattiryhmät, kuten lääkärit, asianajajat ja filosofit, tavataan toistuvasti esittää vitseissä hölmöinä, samoin kuin vaikkapa ruotsalaiset. Tällaisen vitsailun sävy on selkeästi erilainen kuin tummaihoisia ihmisiä pilkkaavassa huumorissa. Kyse on nähdäkseni kulttuurihistoriallisista valtasuhteista, mutta tämän tarkempi erittely jää myöhempien artikkeleiden tehtäväksi.

² Fromm itse ei tutkinut huumorin filosofiaa koskaan eksplisiittisesti, joten tutkimukseni on tässä mielessä *soveltavaa filosofiaa*.

³ Fromm analysoi läpi kirjallisen tuotantonsa uskontoja, mutta hän itse ei ollut uskovainen vaan ateisti. Hänen mielenkiintonsa kohdistuukin maailmanuskontojen ytimeen ja siellä piilevään ihmismyönteiseen ajatteluun. Fromm (1967) määrittelee itsensä marxilaiseksi ateistiksi, joka tekee Jumalan työtä kaikin mahdollisin keinoin.

⁴ Analyysini perustuu Walamiehen kanssa käytyyn henkilökohtaiseen kirjeenvaihtoon vuodelta 2016.

⁵ Tiedostan, että huomiossa on potentiaalisesti kolonialistinen sävy länsimaisen huumorin oletetusta positiivisuudesta; että kaikkien pitäisi suhtautua huumoriin samalla tavoin kuin me. Tilarajoitusten vuoksi jätän teeman systemaattisen käsittelyn myöhempiin artikkeleihin. Katson kuitenkin, että Walamiehen esityksessä *jokaiselle ihmiselle annetaan mahdollisuus olla osallinen huumorista*, eikä siinä välttämättä vaadita, että jokaisen pitäisi nauttia samanlaisesta huumorista ja nauraa samoille huomioille. Hän jättää sijaa yksilöllisyydelle.

Lähteet

- Blank, Trevor 2013: *The Last Laugh: Folk Humor, Celebrity Culture, and Mass-Mediated Disasters in the Digital Age*. Folklore Studies in Multicultural World. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Cleese, John 2016: "John Cleese: Political Correctness Can Lead to an Orwellian Nightmare" (video). <https://www.youtube.com/watch?v=QAK0KXEpF8U> (27.4.2016)
- Critchley, Simon 2004/2002: *On Humour*. Lontoo ja New York: Routledge.
- Fromm, Erich 1960: *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York: Harped and Brothers.
- Fromm, Erich 1961: *Marx's Concept of Man*. New York: F. Ungar Publishing Co. e-kirja.
- Fromm, Erich 1966: "A Global Philosophy of Man". *The Humanist* 26, 117–122.
- Fromm, Erich 1967: "You Shall be as Gods". Interview with Richard Hefner 1967 (57'). CD 34.
- Fromm, Erich 1973: *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Open Road / Integrated Media. e-kirja.
- Fromm, Erich 1977/1950: *Psychoanalysis and Religion*. New Haven ja Lontoo: Yale University Press.
- Fromm, Erich 1991/1966: *You Shall Be as Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Fromm, Erich 1994/1992: *On Being Human*. New York: Continuum.
- Fromm, Erich 2003/1947: *Man for Himself. An inquiry into the psychology of ethics*. Lontoo ja New York: Routledge.
- Fromm, Erich 2006/1963: *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*. New York/Lontoo: Continuum.
- Fromm, Erich 2010a/1991: *The Pathology of Normalcy*. New York: AMHF.
- Fromm, Erich 2010b/1968: *The Revolution of Hope*. New York: AMHF.
- Fry, Stephen 2011: "Stephen Fry on Political Correctness" (audio). <https://www.youtube.com/watch?v=YLCUyxbSdWM> (27.4.2016)
- Hietalahti, Jarno 2016: "Humor and Disobedience: Understanding Controversial Humor". *Filosofiska Notiser* 3(3), 23–44.
- Hietalahti, Jarno, Hirvonen, Onni, Toivanen, Juhana ja Vaaja, Tero 2016: "Humour, Insults, and Freedom of Speech". *French Cultural Studies* 27(3), 245–255.

- Hokkanen, Laura 2015: "Mustan ja alatyylisen huumorin ilmiöitä 2000-luvun digiloreissa". Teoksessa Seppo Knuuttila, Pekka Hakamies ja Elina Lampela (toim.): *Huumorin skaalat. Esitys, tyyli, tarkoitus*. Helsinki: SKS, 362–378.
- Howitt, Dennis ja Owusu-Bempah, Kwame 2005: "Race and ethnicity in popular humour". Teoksessa Sharon Lockyer ja Michael Pickering (toim.): *Beyond the Joke: The Limits of Humour*. Basingstoke: Palgrave, 45–62.
- Hurley, Matthew M., Dennett, Daniel C. ja Adams, Reginald B. 2011: *Inside Jokes. Using Humor to Reverse-Engineer the Mind*. Cambridge ja Lontoo: The MIT Press.
- Korhonen, Anu 2013: *Kiusan henki. Sukupuoli ja huumori uuden ajan alussa*. Jyväskylä: Atena Kustannus Oy.
- Kuipers, Giseline 2005: "'Where Was King Kong When We Needed Him?' Public Discourse, Digital Disaster Jokes, and the Functions of Laughter after 9/11". *The Journal of American Culture*. Theme Issue. 28(1), 70–84.
- Lewis, Paul 2006: *Cracking Up: American Humor in a Time of Conflict*. Chicago: The University Press of Chicago.
- Morreall, John 1983: *Taking Laughter Seriously*. New York: State University of New York.
- Mulkay, Michael 1988: *On Humour. Its Nature and Place in Modern Society*. Oxford: Polity Press.
- Nevanlinna, Tuomas 1988: "Aforismeja teemasta nauru ja valta". *Kantti* 1/1988.
- Oring, Elliot 1987: "Jokes and the Discourse on Disaster". *The Journal of American Folklore* 100(397), 276–286.
- Oring, Elliot 2003: *Engaging Humor*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Provine, Robert R. 2000: *Laughter: A Scientific Investigation*. New York: Viking.
- Seinfeld, Jerry 2015: "Jerry Seinfeld is Tired of Political Correctness – Late Night with Seth Meyers" (haastattelu). <https://www.youtube.com/watch?v=KXDHjwaUtPI> (27.4.2016)
- Todd, Emmanuelle 2015: *Who is Charlie? Xenophobia and the New Middle Class*. Cambridge: Polity Press.

Johdanto

Salaliittoteorioita on usein käytetty etnisen ja uskonnollisen vainon välineinä. Juutalaisvastaisia salaliittoteorioita on lukematon joukko, mutta tunnettuja salaliittoteorioita on kehitelty myös esimerkiksi katolisista ja muslimista sekä kymmenistä kansallisista vähemmistöistä. Historian saatossa näihin teorioihin eivät ole suinkaan uskoneet vain vainoharhaiset kansalaiset, vaan myös aivan tavalliset ihmiset. Salaliitot ovat yleisiä. Niitä tehdään paitsi yksityiselämässä myös politiikassa ja markkinoilla, missä hintakartelli syntyy välittömästi, kun sitä ei estetä (Smith 1776). Mikseivät siis myös uskonnolliset ryhmittyvät ja kansalliset vähemmistöt syyllistyisi salaliittoihin? Salaliittojen ja juonittelun arkipäiväisyys selittää osittain sen, miksi salaliittoteorioita on niin usein voitu menestyksellisesti käyttää sortoon, terrorismiin ja ennakkoluulojen levittämiseen.

Etnis-uskonnolliset salaliittoteoriat ovat tavanomaisia esimerkkejä potentiaalisesti haitallisista salaliittoteorioista. Ne eivät kuitenkaan ole ainoita salaliittoteorioita, joista on koitunut tai voi koitua merkittäviä yhteiskunnallisia haittoja. Rokotteisiin liittyvät salaliittoteoriat lisäävät rokotevastaisuutta ja voivat aiheuttaa vakavia kansanterveydellisiä riskejä. Ilmastonmuutosta koskevat salaliittoteoriat saattavat vähentää ihmisten intoa osallistua omalta osaltaan ilmaston muutoksen hallintaan (Jolley ja Douglas 2012). Koska monet salaliittoteoriat ovat ainakin potentiaalisesti vahingollisia, herää kysymys, pitäisikö niitä pyrkiä aktiivisesti torjumaan tai tulisiko niiden kehittäminen ja levitys peräti kieltää. Nollatoleranssi voi olla houkutteleva ajatus, mutta siihen liittyy myös ilmeisiä ongelmia. Olennaisin ongelma on se, että salaliittoteoriat voivat haitallisuudestaan huolimatta olla *tosia*. Watergate-salaliittoteoria väitti

presidentti Nixonin kumppaneineen urkkivan demokraattisen puolueen vaalikampanjaa. Kun teoria julkistettiin, oli täysin selvää, että teoria uhkaa vakavalla tavalla Yhdysvaltain poliittista järjestelmää ja voi johtaa perustuslailliseen kriisiin. Näin myös tapahtui, mutta teoria oli kuitenkin tosi ja paljasti merkittävän rikoksen vallan huipulta.

Tässä kirjoituksessa pohdin lyhyesti kysymystä, miten *valtion* tulisi suhtautua potentiaalisesti haitallisiin salaliittoteorioihin. Kiinnitän erityistä huomiota etnis-uskonnollisiin salaliittoteorioihin. Valtio voi olla eri tavoilla aktiivinen noiden teorioiden suhteen tai jättää torjuntatehtävät muille – mikäli torjuntaa ylipäänsä tarvitaan. Amerikkalaistutkijat Cass R. Sunstein ja Adrian Vermeule Harvardin yliopistosta ovat argumentoineet valtion aktiivisen roolin puolesta salaliittoteorioiden vastaisessa taistelussa. Seuraavassa puolustetaan vapaamielisempää linjaa ja todetaan, että valtiolle sopii pikemminkin passiivinen kuin aktiivinen rooli, vaikka valtion toimitukset voivat osallistua salaliittoteoriota koskevan tutkimuksen rahoittamiseen tai muuhun sellaiseen. Vapaa kansalaiskeskustelu ja toimiva media ovat parhain tae väärin huhujen torjunnassa, ja ne voivat johtaa myös joidenkin salaliittoteorioiden osoittautumiseen tosiksi ja rikosten paljastumiseen. Sellaiset salaliittoteoriat, jotka täyttävät vihapuheen tai kansankiihotuksen tunnusmerkit, muodostavat poikkeuksen: niihin valtion tulee luonnollisesti puuttua estämällä ne. (Kun ”teoria” osoittautuu ”todeksi”, tarkoitetaan seuraavassa vain sitä, että teorian sisältämät *väitteet* osoittautuvat suurelta osin tosiksi.)

Tämä kirjoitus käsittelee poliittisia salaliittoteorioita. En ole kiinnostunut teorioista, jotka koskevat esimerkiksi ufoja, vapaamuurareita, tempeliherroja, joulupukkia, Jeesusta tai Elvistä, vaikka noissakin teorioissa voi toki olla poliittisia aineksia.

Ilmiöiden selittäminen salaliitolla

Yhteiskunnallisia ilmiöitä voidaan selittää viittaamalla joko intentionaaliseen toimintaan tai intentionaalisen toiminnan tahattomiin sivu- ja seurausvaikutuksiin. Esimerkiksi asuntojen hintojen nousu tietyllä alueella voi johtua pikemminkin kysynnän kasvusta kuin hintojen tahalliseksi hilaamisesta ylös. Intentionaaliseen toimintaan viittaavat selitykset jakautuvat puolestaan selityksiin, jossa toiminta on ollut avointa ja jul-

kista, ja selityksiin, joissa intentionaalinen toiminta on ollut peiteltyä ja salaista. Esimerkiksi tietyt tapahtumat sodissa voidaan selittää salattulla intentionaalisella toiminnalla. Salaliittoihin viittaavat selitykset muodostavat salaisiin intentionaalisin tekoihin perustuvien selitysten alakategorian. Niissä yhteiskunnallinen ilmiö tai prosessi selitetään viittaamalla erityislaatuiseen intentionaaliseen peiteltyyn toimintaan, salaliittoon. Salaliittoihin perustuvat yhteiskunnalliset selitykset on hyödyllistä jakaa neljään kategoriaan:

1. Viralliset historialliset salaliittoselitykset
2. Tosiksi osoittautuneet salaliittoteoriat
3. Hylätyt salaliittoteoriat
4. Salaliittoteoriat joiden totuudesta kiistellään

Viralliset historialliset salaliittoselitykset. Historiankirjoista löytyy paljon esimerkkejä selityksistä, joissa ilmiö tai tapahtuma selitetään salaliitolla. Selityksiä voidaan pitää ”virallisina”, koska ne ovat osa melko yleisesti tunnustettua historian tulkintaa ja niihin voidaan viitata poliitikkojen puheissa. Esimerkiksi Englannin historiasta kiinnostunut lukija törmää sanaan ”salaliitto” joitakin satoja tai tuhansia kertoja (ks. Hume 1754–61). Englanti ei tietenkään ole poikkeus. Miksi Itä-Preussissa räjähti pommi 22. heinäkuuta 1944? Koska joukko upseereita oli tehnyt salaliiton Hitlerin murhaamiseksi operaatio Valkyyriassa. Miksi Afganistanin presidentin Hamid Karzain henkivartijat pidätettiin lokakuussa 2011? Koska he olivat salaliitossa likvidoidakseen presidentin. Miksi lähellä Moskovaa sijaitsevan Pereslavl-Zalesskin Vapahtajan kirkastumisen kirkon seinään on kirjoitettu kahdenkymmenen henkilön nimet? Koska he olivat tehneet salaliiton ja tappaneet ruhtinas Andrei I:n 1100-luvun loppupuolella.

Viralliset historialliset salaliittoselitykset ovat yleisiä, koska salaliitot ovat yleisiä. Ammattimainen historiantutkimus ei kaihda viittaamista salaliittoihin, mikäli salaliitto selittää asian, jota selitetään tai tehdään ymmärrettäväksi. Näin on myös silloin, kun jokin uskonnollinen tai etninen ryhmä joutuu selityksen takia huonoon valoon. New Yorkin kaksoistornien romahtamisen virallinen selitys on, että Osama bin Laden oli tehnyt kumppaniensa kanssa salaliiton tornien kaatamiseksi syyskuun 11. päivänä 2001 (Clarke 2007, 168). Tämä selitys ei imartele

islaminuskoisia – selitys on aiheuttanut heille merkittävästi haittaa – mutta se ei ole estänyt virallisen selityksen kannattamista ja levittämistä.

Tosiksi osoittautuneet salaliittoteoriat. Salaliittoteoriat voivat päätyä osaksi virallista historiaa, kun ne osoitetaan tosiksi. Tällaiset selitykset ovat aluksi poikenneet virallisesta totuudesta ja ne on sen vuoksi ristitty salaliittoteorioiksi, mutta virallistamisen jälkeen niiden kannattamista ei kukaan pidä epäilyttävänä (päinvastoin kuin muunlaisten salaliittoteorioiden kannattamista). Nyt ne ovat osa melko yleisesti tunnustettua historian tulkintaa. Esimerkkejä tosiksi osoittautuneista salaliittoteorioista on paljon. Kuuluisimpiin niistä kuuluu johdannossa mainittu Watergate-teoria, mutta myös Irangate-teoria on laajalti tunnettu. Teorian mukaan presidentti Reaganin hallinto myi (salaan) aseita Iraniin rahoitukseen (salaan) Nicaraguan oikeistolaisia kontra-sissejä. Irangate-salaliittoteoria joutui kritiikin kohteeksi – odotettavissa oli valtiollinen kriisi – mutta virallinen puoli joutui todistusaineiston kasvaessa luopumaan valheestaan. Nykyään Irangate on osa Yhdysvaltain historiaa.

Sama pätee operaatio Northwoodsiin. Kyseessä oli DOD:n (the Department of Defense) vuonna 1962 laatima suunnitelma tehdä terrori-iskuja Yhdysvaltain siviili- ja sotilaskohteisiin ja syyttää siitä Kuubaa, jotta sinne voitaisiin hyökätä. Presidentti Kennedy esti suunnitelman täytäntöönpanon. Northwoods oli epäilemättä salaliitto, mutta kaikki eivät pidä Northwoodsia todellisena *salaliittoteorianana*, koska Yhdysvaltain hallinto itse paljasti hankkeen vuonna 1997 eikä asiaa ilmeisesti julkisuudessa aiemmin juuri käsitelty (ks. Burnett ym. 2005, 223). Northwoods on kuitenkin varmuudella ollut useiden salaliittoteorioiden ponnahduslauta. Monet epäilevät, että Kennedy murhattiin juuri siksi, että hän esti Northwoodsien käynnistämisen eikä halunnut tappaa omia kansalaisiaan. Toiset taas katsovat, että amerikkalaiset tuhosivat New Yorkin kaksoistornit saadakseen oikeutuksen Irakin ja Afganistanin vastaiseen sotaan (ks. Burnett ym. 2005, 208; Hagen 2011, 13). Teorian mukaan Northwoodsien versio siis lopulta toteutettiin ja se oli mahdollista, koska vuonna 2001 vallassa oli republikaanipresidentti George W. Bush, uskonnollinen poliitikko, joka näki maailman hyvän ja pahan taisteluna. Tällaiset teoriat eivät tietenkään ole osoittautuneet tosiksi eivätkä siis kuulu samaan kategoriaan kuin Watergate ja Irangate.

Hylätyt salaliittoteoriat. Salaliittoteorioita pidetään usein kumoutumattomina, koska teorian kannattajat voivat aina keksiä vastatodisteita virallisille selitykselle ja laajentaa juonittelijoiden piiriä (ks. Keeley 1999;

Wood, Douglas ja Sutton 2012, 767). Yleisesti ottaen salaliittoväittämän laajentaminen ei kuitenkaan ole ollut erityisen käytetty strategia (Räikkö 2014, 70). Ajatus siitä, että viralliset tahot vaikeuttavat totuuden paljastumista ei taas ole mitenkään irrationaalinen tai vainoharhainen: on luontevaa ajatella, että juuri näin tehdään, jos salaliitto on oikeasti olemassa (vrt. Barkun 2003, 8–9). Useimmat salaliittoteoriat voidaan ainakin periaatteessa kumota, ja niinpä väite salaliittoteorioiden falsifioimattomuudesta on virheellinen. Sama koskee muita väittämiä, joilla pyritään osoittamaan salaliittoteorioiden *yleinen* ongelmallisuus. Ne eivät ole yleisesti ongelmallisia, koska ne ovat toisinaan johdonmukaisia, selitysvoimaltaan vahvimpia ja tosia (vrt. Swami ym. 2014).

Monet salaliittoteoriat on kuitenkin hylätty. Esimerkiksi teoriaa, jonka mukaan Venäjän tsaarin viholliset itse asiassa *lähettivät* mystikko Grigori Jefimovitš Rasputinin Venäjän hoviin tuhoamaan keisariperheen mainetta, ei enää kannateta (Burnett 2005, 43–44). Pietarin kaduilla ei törmää ihmisiin, jotka kiistelisivät teorian totuudesta. Salaliittoteorioita hylätään lähinnä kahdesta syystä. Ensinnäkin siksi, että riittävä todistusaineisto virallisen selityksen oikeellisuudesta onnistutaan esittämään, ja toiseksi siksi, ettei teorioiden kannattamiseen ole enää kunnollista poliittista motivaatiota. Jälkimmäinen syy selittää suuren osan teorioiden hylkäämisistä. Koska poliittisilla salaliittoteorioilla on poliittinen motiivi, on luontevaa, että teorian kiinnostavuus katoaa samalla, kun sen totuuden tai epätotuuden poliittinen merkityksellisyys häviää. Historialliset salaliittoteoriat voivat tietenkin olla *historiallisesti* kiinnostavia, ja on periaatteessa mahdollista, että puhtaasti historiatieteellisistä syistä joku tutkii yhä edelleen esimerkiksi Rasputinin ja bolševikkien mahdollisia yhteyksiä.

Salaliittoteoriat joiden totuudesta kiistellään. Tämän kirjoituksen tarkoituksena ei ole arvioida yksittäisten salaliittoteorioiden totuutta. Tiedämme jotkut niistä tosiksi. Edellä on puhuttu lähinnä globaaleista ja muista korkean poliittisen tason salaliitoista, mutta on hyvä huomata, että salaliittoja eivät ole vain presidenttien murhasuunnitelmat ja muut paljastuessaan paljon julkisuutta saavat salaliitot. Tavanomaiset poliittiset salaliitot voivat tapahtua esimerkiksi ministeriöiden, toimikuntien, lautakuntien, asiantuntijaneelien, kaupunkien ja kuntien päätöksenteossa. Niissä erilaiset salaliitot saattavat olla varsin yleisiä – ainakin salaliittosyytökset ovat. Poliittiset koalitiot eivät tietenkään ole salaliittoja. Ne ovat sallittuja. Asioiden virkamiesvalmistelu salaisesti ei myöskään

kerro salaliitosta, koska tuollainen valmistelu on täysin *avoimesti salais-
ta*. Salaliitoista sen sijaan voidaan kenties puhua, jos muutama henkilö
sopii tulevan ”demokraattisen” kokouksen lopputuloksen etukäteen ja
tekee tämän peitelysti, koska sitä ei voisi missään nimessä avoimesti
tehdä – joko oikeudellisista tai moraalisisista syistä. Kun joku väittää, että
taidoitoimikunnan muutama jäsen oli jo ennen virallista päätöksenteko-
kierrosta päättänyt, kuka apurahat saa, hän epäilee melko arkipäiväistä
salaliittoa. Osa tällaisista epäilyistä on kaikella todennäköisyydellä ai-
heellisia, osa taas aiheettomia – hävinneiden ja katkeroituneiden haki-
joiden turhanpäiväistä höpötystä. Nämä jokseenkin arkipäiväiset sala-
liittoepäilyt voivat olla myös etnis-uskonnollisia. Esimerkiksi väite, että
”säätioissä suomenruotsalaiset jakavat aina rahaa vain toisilleen”, koh-
distuu kansalliseen vähemmistöön. Toisenlainen esimerkki etnis-uskon-
nollisesta salaliittoepäilystä on kiinalainen väite, jonka mukaan Tiibetin
itsenäisyyspyrkimykset ovat osittain Yhdysvaltain salaisen toiminnan
tulosta (Sopanen 2015, 70). Tämä teoria ei kuulu ”arkipäiväisiin” sala-
liittoepäilyihin, mutta kiisteltyjen teorioiden ryhmään se kuuluu.

Monesti ajatellaan, että Suomessa salaliittoteorioiden kannattaminen
on vähäisempää kuin monissa muissa maissa, koska täällä viranomaisiin
ja heidän selityksiinsä uskotaan (katso esim. Sivelä 2015, 34). Kenties
näin onkin, kun puhutaan sellaisista teorioista kuin geneettisesti muun-
nellun ruoan väitetty myrkyllisyys, Estonian uppoaminen, AIDSin le-
viäminen ja prinsessa Dianan kuolema. Arkista juonittelua Suomessa
ei kuitenkaan kielletä, ja tässä mielessä täälläkin kyllä uskotaan sala-
liittoihin melko laajalti. Vertailevaa tutkimusta aiheesta on toistaisek-
si tarjolla kovin niukalti. Toinen yleinen näkemys on, että salaliittoon
liittyy välttämättä erityislaatuinen *pahuus* ja että salaliittoihin uskovat
lähinnä kyynikot, joille maailma näyttäytyy läpeensä turmeltuneiden
ihmisten temmellyskenttänä (Swami 2010, 562–3; Sunstein ja Vermue-
le 2009; Douglas ja Sutton 2010). Salaliittoon uskovan ei kuitenkaan
tarvitse uskoa ihmisten poikkeukselliseen pahuuteen. Puolustelematta
Reaganin hallinnon lainvastaista Irangate-hanketta on lähes varmaa,
että he tekivät ratkaisunsa lähinnä isänmaallisista ja ideologisista syistä.
Patrioottisissa ja republikaanisissa motiiveissa ei taas ole mitään poikke-
uksellista pahuutta, olivatpa nuo motiivit moraalisesti ihanteellisia tai
eivät. Myöskään arkisiin salaliittoihin, joiden olemassaolo on usein kiis-
tantalainen kysymys, ei tarvitse liittyä patologista pahuutta. Kun juonit-
telijat hoitavat haluamansa henkilön tiettyyn virkaan, he voivat ajatella

palvelevansa hyvää asiaa, koska hakija on heidän mielestään *oikeasti* paras. Tällaista toimintaa ei tarvitse hyväksyä, mutta sen ymmärtäminen ei edellytä viittaamista ihmisten erityislaatuiseen pahuuteen.

Salaliittoteorioiden yleistä luonnetta koskevilla tutkimuksissa arkiset salaliittoväitteet ja esimerkiksi kartelliepäilyt jätetään usein käsitteen ”salaliittoteoria” ulkopuolelle. Tämä ratkaisu vastaa melko hyvin arkikieltä, vaikka toisinaan salaliittoteorioiksi kyllä kutsutaan muitakin teorioita kuin niitä, jotka tuntuvat enemmistön mielestä suurella todennäköisyydellä epätosilta. Henkilö, joka haluaa väitteen ”salaliittoteoriat pitävät usein paikkansa” olevan tosi, voi laajentaa käsitteen ”salaliittoteoria” sisältöä ja lukea salaliittoteorioiksi myös arkiset salaliittoepäilyt. Tällainen siirto ei kuitenkaan vaikuta asiakysymykseen siitä, kuinka todennäköisiä sellaiset salaliittoteoriat lopulta ovat, jotka tosiksi osoittautuessaan yllättäisivät suurimman osan ihmisistä ja synnyttäisivät suuren kohun. Määrittelykysymys on hankala, eikä tämän artikkelin sisältö vaadi sen ratkaisemista.

Valtion rooli salaliittoteorioiden arvioinnissa ja torjunnassa

Siirtykäämme nyt pohtimaan kysymystä, miten valtion tulisi suhtautua potentiaalisesti haitallisiin salaliittoteorioihin. Esimerkiksi etnis-uskonnolliset salaliittoteoriat voivat aiheuttaa (ja ovat aiheuttaneet) merkittävää haittaa, ja on tärkeää pohtia, tulisiko valtion ryhtyä aktiivisiin toimiin tuollaisten teorioiden kitkemiseksi. Edellä erotimme toisistaan neljä salaliittoselitysten kategoriaa eli viralliset historialliset salaliittoselitykset, tosiksi osoittautuneet salaliittoteoriat, hylätyt salaliittoteoriat ja salaliittoteoriat, joiden totuudesta kiistellään. Pohdittaessa valtion roolia salaliittokeskusteluissa huomio kiinnittyy vain viimeksi mainittuun ryhmään, salaliittoteorioihin, joiden totuudesta kiistellään. Muut ryhmät ovat suhteellisen ongelmattomia. Valtion ei kuulu estää esimerkiksi virallisten historiallisten salaliittoselitysten julkistamista, vaikka ne olisivatkin maan tai jonkin yksittäisen etnisen ryhmän kannalta kivuliaita.

Kiistellyiden etnis-uskonnollisten salaliittoteorioiden kohdalla valtiolla on lähtökohtaisesti kolme mahdollista toimintalinjaa. Nämä karkeat vaihtoehdot ovat seuraavat.

1. *Kieltäminen*. Valtio kieltää potentiaalisesti haitalliset etnis-uskonnolliset salaliittoteoriat ja asettaa niiden levittämislle vakavat sanktiot.
2. *Muu aktiivisuus*. Valtio toimii muilla tavoin aktiivisesti kitkeäseen potentiaalisesti haitalliset etnis-uskonnolliset salaliittoteoriat.
3. *Passiivisuus*. Valtio jättää potentiaalisesti haitallisten etnis-uskonnollisten salaliittoteorioiden arvioimisen ja arvostelun kansalaisyhteiskunnan ja median vastuulle ja turvaa niiden vapaat ja kunnolliset toimintamahdollisuudet.

Tarkastelkaamme kunkin vaihtoehdon hyötyjä ja haittoja erikseen.

Kieltäminen. Valtio voi kieltää sellaisten salaliittoteorioiden levittämisen, joilla se katsoo voivan olevan merkittäviä haittavaikutuksia. Jos vahingolliset etnis-uskonnolliset salaliittoteoriat kielletään ja niiden levittämisestä rangaistaan riittävän ankarasti, teorioiden määrä taatusti vähenee internetissä ja muualla. Tällöin on oletettavissa, että myös teorioiden haittavaikutukset vähenevät tai ainakin haittavaikutusten riski pienenee. Tämä on kieltopolitiikan myönteinen puoli. Epäilemättä tunnetuin monissa maissa kielletty salaliittoteoria on holokaustin kieltö. Teorian mukaan historiallinen väite siitä, että saksalaiset polttomurhasivat miljoonia juutalaisia, on itse asiassa keksitty, ja väitteen keksivät juutalaiset itse, koska näin heidän uskontoaan ja Israelin valtiota on pakko kohdella silkkihansikkain. Teorian tueksi on esitetty useita väitteitä (katso esim. McConnachie ja Tudge 2005, 95). Holokausti on saanut valtavan julkisuuden kirjallisuudessa, maalaustaiteessa, kuvanveistossa, tieteellisessä tutkimuksessa ja dokumenteissa. Salaliittoteorian mukaan tämä on evidenssiä siitä, että koko asia on keksitty tai liioiteltu, sillä homoseksuaalien ja vammaisten murhaamisesta vain harva on edes kuullut, eikä venäläisten kohtelusta puhu länsimaissa juuri kukaan, vaikka Hitler kumppaneineen tappoi heitä kymmeniä miljoonia. Pelkästään sankarikaupunki Leningradin piirityksessä kuoli nälkään puolesta miljoonasta kahteen miljoonaan ihmistä. Historiallisessa katsannossa holokaustin kieltö on kuitenkin nähty pahasti epäonnistuneena salaliittoteorianana, koska todisteet juutalaisten joukkotuhonnasta ovat vääjäämättömiä. Useissa maissa tämä tosiasia on helpottanut päätöstä kriminalisoida holokaustin kieltö.

Pohdittaessa kieltopolitiikan hyväksyttävyyttä on kuitenkin hyödyllistä erottaa yhtäältä (1) ne salaliittoteoriat, joissa syyllistytään kiihottamiseen kansanryhmää vastaan, vihapuheeseen tai kunnianloukkauksiin, ja toisaalta (2) ne teoriat, joissa kyllä syytetään tiettyä etnistä tai uskonnollista ryhmää salaliitosta, mutta joissa ei syyllistytäkään kielellisiin tekoihin, jotka ovat joka tapauksessa laittomia (kuten vihapuhe). Holokaustin kieltäminen kuuluu ensin mainittuun kategoriaan, ja joissakin maissa sitä ei ole erikseen kriminalisoitu, koska se on joka tapauksessa rikollista muun lainsäädännön takia. Tässä meitä kiinnostaa kysymys, pitäisikö *jälkimmäiseen kategoriaan* kuuluvat salaliittoteoriat niin ikään kieltää. Pitäisikö kieltopolitiikkaa *laajentaa* siten, että muutoin täysin lailliset salaliittoteoriat tehtäisiin laittomiksi, koska niissä epäillään salaliitosta juuri jotakin tiettyä ryhmää tai sen joitakin jäseniä?

Ajatus kieltopolitiikan laajentamisesta on ongelmallinen. Jos henkilö esittää julkisuudessa salaliittoteorian, jossa tietyn etnisen ryhmän jäseniä syytetään perustellusti salaliitosta, tätä ei voida kieltää vain siksi, että teoria voi näyttää monista ärsyttävältä, tyylitajuttomalta, sopimattomalta, ennakkoluuloiselta ja ennen kaikkea virheelliseltä. Salaliitot ovat yleisiä eikä ole mitään takeita, etteivätkö salaliittoja tekisi myös vähemmistöryhmien jäsenet. He voivat aivan hyvin tehdä niitä – saattaa olla, että heidän on joissakin tilanteissa lähes pakko tehdä niitä. Mikäli etnis-uskonnollinen salaliittoteoria esitetään pelkästään ryhmän leimaamiseksi ja ilman kunnollisia perusteita, tällöin teoria saattaa kuulua vihapuhekategoriaan. Arviot on tehtävä tapauskohtaisesti, mutta lienee selvää, että osa etnis-uskonnollisista salaliittoteorioista *ei* kuulu tuohon valmiiksi kiellettyjen väitteiden ryhmään. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että keskustelu sellaisistakin salaliittoteorioista on sallittava, joista on potentiaalista haittaa joillekin ryhmille. Tämä näkemys ei perustu naiiviin hokemaan siitä, että kansalaisille kuuluu sananvapaus ja että sen nojalla he saavat puhua mitä tahansa ja halutessaan esimerkiksi pilkata muiden kansalaisten uskontoja rajatta. Moraalisesti ajatellen kansalaisilla ei ole tuollaista oikeutta, vaikka laki sen heille voikin suoda. Sen sijaan heillä on oikeus tavoitella totuutta. Mikäli vilpittömän totuuden tavoittelu edellyttää salaliittoepäilyn tuomista julki, ihmisten on sallittava epäillä julkisesti. Se voi johtaa totuuden paljastumiseen – ja tiedetysti se aina välillä johtaakin juuri siihen.

Muu aktiivisuus. Vaikka kieltolinja hylättäisiin, valtio voi olla monilla muilla tavoilla aktiivinen potentiaalisesti haitallisten salaliittojen

kitkemiseksi. Muiden muassa Cass R. Sunstein ja Adrian Vermeule (2009) ovat kannattaneet näkemystä, jonka mukaan valtiolla tulisi olla merkittävä rooli kansallisissa salaliittokeskusteluissa. Tässä he seuraavat vuosisataista perinnettä, jossa on ajateltu, että vallassa olevien on tärkeää olla mukana *huhujen* torjunnassa, koska huhut voivat pilata poliittisten suunnitelmien toteutumisen ja jopa horjuttaa yhteiskunnan vakautta (Knopf 1975, 15–69; Neubauer 2004, 169–197). Toisen maailmansodan aikana myös Suomen hallitus toimi aktiivisesti ruton lailla leviävien ikävien uutisten muuttamiseksi toiseen muotoon (ks. esim. Rääkkä 2006, 171). Todettakoon heti, että Sunstein ja Vermeule tekevät rohkean valinnan kannattaessaan valtion aktiivisuutta: potentiaalisesti haitallisten salaliittoteorioiden, vahingollisten huhujen ja kansan keskuudessa leviävien ikävien uutisten yhteinen piirre on se, että niistä jotkin voivat aina olla *tosia*. Sunstein ja Vermeule sanovat rajaavansa näkemyksensä vain potentiaalisesti haitallisiin ja *epätosiin* salaliittoteorioihin, mutta heidän käyttämistään esimerkeistä (AIDS; 9/11; JFK) lukija voi helposti päätellä, että kirjoittajien todellisena aiheena ovat potentiaalisesti haitalliset salaliittoteoriat, joiden totuudesta kiistellään ja joita *useimmat meistä pitävät* virheellisinä. He haluavat valtion ryhtyvän toimiin, kun riittävä *enemmistö* veikkaa teorioiden olevan epätosia.

Sunstein ja Vermeule kuvaavat salaliittoteoreetikot henkilöinä, jotka muodostavat enemmän tai vähemmän eristäytyneitä ryhmiä kehitellessään teorioitaan. Kuten kaikki ihmiset, myös salaliittoteoreetikot ovat pitkälti riippuvaisia muiden ihmisten tiedoista. Sunsteinin ja Vermeulen (2009, 211) mukaan salaliittopiireissä jaettavat tiedot ovat kuitenkin valitettavan puutteellisia: tietoa on vähän ja se on useimmiten virheellistä. Ulkopuolelta tulevalle informaatiolle ryhmien jäsenet ovat taas immuuneja, koska tuollainen informaatio ei useinkaan sovi yhteen ryhmien omaksumien näkemysten kanssa. Seurauksena on tietämättömyyden tila ja usko teorioihin, joissa ei ole juurikaan järkeä. Tämä on ikävä tilanne, mutta vakavaksi asia muuttuu silloin, kun salaliittoteoria antaa kannustimen esimerkiksi rodulliseen tai muuhun väkivaltaan (Sunstein ja Vermeule 2009, 220). Vaikka kaikki salaliittoteoriat eivät ole vaarallisia, jotkut ovat, ja vaikka kaikki salaliittoteoreetikot eivät ryhtyisi toimintaan teoriansa pohjalta, jotkut ryhtyvät. Mitä useammat ihmiset uskovat potentiaalisesti haitallisiin salaliittoteorioihin, sitä todennäköisempää on, että väkivaltaan ajaudutaan. Sunsteinin ja Vermeulen (2009, 220) esimerkki on vuoden 1995 isku Oklahoma Cityn hallintoraken-

nukseen, jonka taustana oli äärioikeistolainen salaliittoteoria liittovaltion tekemästä ”petoksesta” Amerikan kansaa kohtaan ja erityisesti Wacon tapahtumat pari vuotta aiemmin. Texasin Wacossa liittovaltion joukkojen operaatio oli johtanut noin kahdeksankymmenen *Daavidin oksa* -nimisen uskonnollisen ryhmän jäsenen kuolemaan, mukana useita lapsia. (McConnachie ja Tudge 2005, 211; Hagen 2010, 154).

Mitä salaliittoteorioille siis pitäisi tehdä? Sunsteinin ja Vermeulen (2009, 225–226) ajatus saattaa tuntua eurooppalaisesta lukijasta yllättävältä, mutta he ehdottavat soluttautumista radikalisoituihin ryhmiin ja salaliittoteorioiden torjumista toimimalla ryhmien sisällä. Ulkopuolelta tulevaa informaatiota ei oteta vastaan, ja siksi vaikuttamisen täytyy tapahtua sisäisesti. Median käyttäminen tiedon välittäjänä ei ole tehokasta. Soluttautujat voivat mennä ryhmiin fyysisesti tai he voivat olla mukana sosiaalisen median ja internetin keskustelupalstojen kautta. Ryhmien jäseninä soluttautujat voivat tuoda esiin tietoja, jotka ovat uusia tai jotka on ennen torjuttu. Seurauksena on salaliittoteorioiden uskottavuuden heikkeneminen ryhmän jäsenten keskuudessa – ja viime kädessä turvallisuuden lisääntyminen, koska epäilyn siemen on kylvetty. Virallinen totuus voikin pitää paikkansa! Sunstein ja Vermeule (2009, 222) korostavat, että tällainen operaatio tulisi toteuttaa mahdollisimman monien salaliittoteorioiden kohdalla. Useiden teorioiden torjuminen tuo synergiaetuja, sillä kun yksi teoria kumoutuu ja menettää suosionsa, se saattaa aiheuttaa epäilyjä myös muiden kohdalla. Teoksessaan *Conspiracy Theories and Other Dangerous Ideas* (2014, 30) Sunstein puolustaa soluttautumista lisähuomautuksella. Jos ympäristöasioista yleensä piittaamaton konservatiivi sanoo, että ilmastonmuutokseen on reagoitava, hänet otetaan vakavasti, ja sama pätee salaliittoteoreetikkoa näyttävään agenttiin, joka yllättäen toteaa, että virallinen selitys näyttäisi siltäkin pitävän paikkaansa. Häntä luultavasti uskotaan, onhan hän (muka) vannoutunut salaliittoteoreetikko.

Amerikkalaisfilosofi Kurtis Hagen (2010, 153) on huomauttanut, että Sunsteinin ja Vermeulen ehdotus salaliittoteorioiden torjumiseksi näyttää perustuvan ajatukseen, että tiettyjä kansalaisia vastaan olisi tehtävä salaliitto – peitelty valtiollinen operaatio, joka ei saisi paljastua. Salaliittoteorioiden torjumisessa salaliiton avulla on epäilemättä jotakin häiritsevää, mutta se ei ole suinkaan ehdotuksen ainoa ongelma. Sunsteinin ja Vermeulen kuvaus salaliittoteorioita kannattavista henkilöistä on perustavalla tavalla virheellinen. Vaikka heidän kuvaamiaan

radikalisoituvia ja radikalisoituneita ryhmiä on epäilemättä olemassa lähes joka maassa, salaliittoteorioita kannattavat myös aivan tavalliset kansalaiset, joilla ei ole jengiliiviä päällä. Salaliittoteorioiden torjunnan kannalta soluttautuminen ryhmiin olisi jokseenkin hyödytöntä. Sunsteinin ja Vermeulen (2009, 202) luulisi tietävän tämän, sillä he itse viittaavat tilastoon, jonka mukaan 49 prosenttia New Yorkin asukkaista uskoi vuonna 2004, että Yhdysvaltain tiedustelu tiesi kyllä etukäteen, miten kaksoistorneille syyskuun 11. päivänä käy. On tärkeää muistaa, että ryhmien jäsenet eivät välttämättä ole ”tavallisia” kansalaisia vaarallisempia. Niin kutsuttu *lone wolf*-terrori on kasvava ilmiö (Michael 2012), ja esimerkiksi Suomessa erilaisiin polttopulloskuihin ovat syylistyneet lähinnä yksin jätetyt syrjäytetyt¹ miehet, jotka eivät ole saaneet riittävää apua päihdeongelmaansa. Kun yksinäinen susi iskee, jengiläiset eivät ole välttämättä tekemässä mitään rikollista.

Sunsteinin ja Vermeulen ajatus keskustelua käyvien ryhmien intentionaalista häirinnästä ei sovi kovin hyvin yhteen länsimaisen vapauskäsityksen kanssa, vaikka häiritsemisen tarkoituksiperät olisivatkin hyviä (vrt. Hagen 2011, 17). Soluttautumisargumentin keskeinen ongelma on kuitenkin se, että salaliittoteorioiden torjuminen ilman asianmukaista julkista keskustelua on riskialtista puuhaa. On hyvä pitää mielessä, että teorit voivat olla *tosia*, olivatpa ne mielestämme kuinka epäuskottavia tahansa. Salaliittoteorioiden leviäminen saattaa sisältää yhteiskunnallisia riskejä, koska ne voivat johtaa esimerkiksi etniseen väkivaltaan, mutta teorioiden jättäminen käsittelemättä voi johtaa siihen, että salaliitot jäävät paljastumatta (Hagen 2010, 154). Salaliittojen onnistuminen voi taas merkitä käsittämätöntä määrää väkivaltaa, jota toteutetaan esimerkiksi salaisilla vankileireillä, peiteltyillä vankilennoilla ja uusilla kidutusmenetelmillä. Ikävä tosiasia on, että myös salaliittoja voidaan käyttää etnisten ja uskonnollisten ryhmien vainoamisessa, ei vain salaliittoteorioita.

Passiivisuus. Valtion lähtökohtaisena toimintaohjeena salaliittoteorioiden kohdalla tulisi olla passiivisuus, ellei kyse ole vihapuhekategoriaan kuuluvista salaliittoteorioista. Passiivisuudella tarkoitetaan tässä sitä, ettei valtio ryhdy esimerkiksi Sunsteinin ja Vermeulen suosittamiin toimenpiteisiin eikä mihinkään vastaaviin operaatioihin, esimerkiksi tiettyjen sivustojen sulkemiseen. Hyvin toimivassa kansalaiskeskustelussa ja monipuolisessa lehdistössä etnis-uskonnolliset ja muut salaliittoteoriat osoittautuvat ennen pitkää hölynpölyksi, mikäli ne ovat sitä.

Valtion tulee luottaa siihen. Vaikka verkossa on paljon kritiikkiä virallisia totuuksia vastaan, siellä on myös massiivinen määrä keskustelua, jossa arvostellaan ja ironisoidaan salaliittoteorioita. Päinvastoin kuin usein sanotaan (Sivelä 2015, 11), internet ei ehkä sittenkään ole lisännyt salaliittoteorioita, vaikka se onkin lisännyt kritiikkiä virallisia totuuksia vastaan. Pelkkä kritiikki ei kuitenkaan osoita yhtäkään vaihtoehtoa todennäköiseksi, ja vaihtoehtojen osoittaminen todennäköisiksi on hankalaa, koska verkossa vaativat vaihtoehtoteorioiden valppaat kriitikot (Clarke 2007, 176–177). Sunstein ja Vermeule (2009, 226) sanovat soluttautumisooperaatioiden voivan luoda *kognitiivista diversiteettiä* (eli näkemysten moninaisuutta) salaliittoteorioita kannattaviin ryhmiin, mutta tuollaista diversiteettiä näyttäisi olevan tarjolla yllin kyllin ilman agenteja. Osa salaliittoteorioiden kritiikistä tulee myös vaaditulla tavalla ”sisältä päin”, sillä salaliittoteorioita kannattavat henkilöt kiistelevät verkossa myös keskenään.

Ajatusta valtion passiivisuudesta ei tule tulkita kirjaimellisesti. Tosi-asiassa valtion tulee toimia melko aktiivisesti, mikäli se haluaa turvata kansalaiskeskustelun jatkumisen ja moniäänisen median olemassaolon. Esimerkiksi lehdistö on perinteisesti suhtautunut salaliittoteorioihin melko kielteisesti, ellei kyse ole ollut toimittajien omista salaliittoepäilyistä (kuten esimerkiksi Watergaten tapauksessa). Tämä on ollut seurausta käsitteen ”salaliittoteoria” pejoratiivisesta merkityksestä. Jos jokin ajatusmalli on edustanut salaliittoteoriaa, siinä on nähty jo lähtökohtaisesti jotakin epäuskottavaa (Husting ja Orr 2007, 127). Hyvin toimiva lehdistö antaa tukensa epäilyille kuitenkin myös silloin, kun kyse on ”salaliittoteoriasta”, mikäli salaliittoepäilyn perusteet vain ovat kunnolliset. Mahdollisten salaliittojen paljastumisen ja yleisemmin demokraattisen keskustelun kannalta ei ole toivottavaa, jos valtakunnallista keskustelua dominoi käytännössä vain muutama taho. Tällöin salaliittoepäilyt saattavat helposti kohdistua kovin yksipuolisesti vain joihinkin toimijoihin kuten tiettyihin valtioihin. Samalla on kuitenkin tunnustettava, että erityisesti etnis-uskonnollisten salaliittoteorioiden kohdalla teorioiden julkistamiselle ja tukemiselle täytyy olla hyvin painavat perusteet. Salaliittoepäilyjen lisäämisellä ei ole itseisarvoa.

Valtion passiivisuus voi auttaa sellaisia salaliittoja, jotka hyödyntävät avointa keskusteluilmapiiriä ja toimivat verkossa ja mediassa. Esimerkiksi jotkut yritysryhmät saattavat sopia levittävänsä tuotteistaan disinformaatiota hyödyntäen nimenomaan vapaata verkkoa. Tämä on

kuitenkin hinta, joka avoimuudesta on pakko maksaa. Ehkä hinta saadaan kohtuullistettua, jos opimme riittävää medialukutaitoa – asiaa on vaikea arvioida.

Johtopäätös

Olen edellä pohtinut kysymystä, miten valtion tulisi suhtautua potentiaalisesti haitallisiin etnis-uskonnollisiin salaliittoteorioihin, joiden totuudesta kiistellään. Mielestäni valtion tulee olla suhteellisen passiivinen ja sen roolin pitää rajoittua vapaan ja monipuolisen keskustelun turvaamiseen ja kenties salaliittoteorioita koskevan tutkimuksen rahoittamiseen, kriittisen ajattelun opetuksen lisäämiseen ja muuhun sellaiseen. Valtion ei pidä estää keskustelua eikä sotkeutua niihin, ellei kyse ole tavanomaisesta tiedottamisesta, joka sattuu liittymään johonkin salaliittoteoriaan. Näin on siitä huolimatta, että jotkut keskustelut voivat olla ainakin potentiaalisesti haitallisia jonkin etnisen tai uskonnollisen ryhmän jäsenten kannalta. Poikkeuksen muodostavat ne salaliittoteoriat, jotka täyttävät vihapuheen tai kansankiihotuksen tunnusmerkit. Sellaisiin teorioihin valtion tulee tietenkin puuttua sanktioimalla ne.

Etnis-uskonnolliset salaliittoteoriat ovat menestyneet suhteellisen hyvin verrattuna moniin muihin salaliittoteorioihin, joihin on suhtauduttu usein joko huvittuneesti tai vihamielisesti. On paljon helpompi ”saada läpi” salaliittoteoria, jossa ulkomaalaistaustaisen joukon väitetään suunnittelevan joukkoraiskauksia, kuin salaliittoteoria, jossa epäillään valtiollista eliittiä, kenraalikuttaa tai Katri Helenaa. Tämä ilmiö voidaan yrittää selittää useilla tavoilla. Tarjoan kirjoitukseni lopuksi pohdittavaksi kahta selitystä.

1. Salaliittoteorian kuuleminen aiheuttaa yksilössä sen, että hän alkaa mielessään testata sitä tietynlaisena hypoteesina. Tuo hypoteesi voidaan muotoilla joko positiivisessa tai negatiivisessa muodossa. Jos salaliittoteoria on sisällöltään sellainen, ettei sen haluta missään tapauksessa pitävän paikkansa, hypoteesi muodostetaan (psykologisten kustannusten minimoimiseksi) negatiivisessa muodossa: *ei ole niin*, että valtion johto on ottanut lahjuksia ja toiminut tahallisesti maan etuja vastaan. Jos salaliittoteoria taas on sellainen, että sen totuus on yhdentekevää tai jopa toivottavaa, hypoteesi muodostetaan positiivisesti: ulkoma-

laistaustaisilla *todella on* suunnitelmia raiskauksista. Se, onko hypoteesi muodostettu positiivisesti vai negatiivisesti, ratkaisee pitkälti sen, miten salaliittoteorian käy. Niin sanotun konfirmaatioharhan vuoksi yksilö etsii aina todisteita osoittaakseen muodostamansa hypoteesin todeksi. Oman hypoteesin *vastaista* evidenssiä etsitään laiskasti. Lopputulos on se, että salaliittoteoriat, joiden ei haluta pitävän paikkaansa, hylätään. Muut teoriat voivat tulla hyväksytyiksi. Henkilö, jolla on valmiiksi ulkomaalaisvastaisia ajatuksia, omaksuu suhteellisen helposti salaliittoteorian, joka sopii yhteen hänen näkemystensä kanssa. Salaliittoteorioiden omaksumisen ja itsepetoksen (Mele 2001) välillä on kiinnostavia yhteyksiä (itsepetoksesta ja siihen liittyvistä ilmiöistä, ks. myös Pitkänen, tämä kirja, luku 3).

2. Salaliittoteorian käsite kuulostaa monien mielestä epäilyttävältä. Tästä johtuen yksilö vaatii tavallisesti melko paljon todisteita salaliiton olemassaolosta ennen kuin hän uskoo siihen. On tärkeää, ettei salaliiton olemassaoloon usko tilanteessa, jossa salaliittoa ei ole – paljon *tärkeämpää* kuin se, että uskoo salaliiton olemassaoloon silloin, kun salaliitto on tosiasiaassa olemassa. *Virhekustannus* (Trope 1997) on merkittävä, jos yksilö paljastuu epätoden salaliittoteorian kannattajaksi. Sosiaaliset seuraukset tuollaisesta virheestä voivat olla tuskallisia. Vaihtoehtoisen virheen seuraukset ovat taas jokseenkin mitättömiä, sillä yksilöllä ei juurikaan rangaista sosiaalisesti siitä, ettei hän havainnut tiettyä salaliittoa. Tämä logiikka ei kuitenkaan päde kaikkiin etnis-uskonnollisiin salaliittoteorioihin. Niiden kohdalla virhekustannukset jakautuvat toisin. Henkilö, joka uskoo ulkomaalaistaustaisen joukon salaliittoon, *ei saa* merkittäviä sosiaalisia sanktioita päättelystään, vaikka paljastuisi, että pieleen meni. Sen sijaan hän voisi saada osakseen pilkkaa, jos hän ei olisi uskonut etnis-uskonnolliseen salaliittoon ja paljastuisi, että sellainen oli olemassa. Yksilö tietää tämän, ja niinpä hän omaksuu suhteellisen helposti salaliittoteorioita, joissa syytetään sopivaa kohdetta.²

Viihteet

¹ Niin sanotut syrjäytyneet ihmiset eivät olisi syrjäytyneitä, jos heitä olisi autettu ajoissa oikein toimin, ja sen vuoksi on asiallisempaa puhua syrjäytetyistä kuin syrjäytyneistä.

² Olen kiitollinen Jani Sinokille ja Jukka Vareliukselle hyödyllistä kommentista.

Lähteet

- Barkun, Michael 2003: *A Culture of Conspiracy*. Berkeley: University of California Press.
- Burnett, Thom ym. 2005: *Conspiracy Encyclopedia*. Lontoo: Collins & Brown.
- Clarke, Steve 2007: "Conspiracy Theories and the Internet: Controlled Demolition and Arrested Development". *Episteme* 4, 167–180.
- Douglas, Karen M. ja Sutton, Robbie M. 2011: "Does It Take One to Know? Endorsement of Conspiracy Theories Is Influenced by Personal Willingness to Conspire". *British Journal of Social Psychology* 50, 544–552.
- Hagen, Kurtis 2010: "Is Infiltration of 'Extremist Groups' Justified?". *International Journal of Applied Philosophy* 24, 153–168.
- Hagen, Kurtis 2011: "Conspiracy Theories and Stylized Facts", *The Journal for Peace and Justice Studies* 21, 3–22.
- Hume, David 1754–61: *The History of England*. Indianapolis: Liberty Fund (1983). <http://oll.libertyfund.org/titles/hume-the-history-of-england-6-vols>
- Husting, Ginna ja Orr, Martin 2007: "Dangerous Machinery – 'Conspiracy Theorist' as a Transpersonal Strategy of Exclusion". *Symbolic Interaction* 30, 127–150.
- Jolley, Daniel ja Douglas, Karen M. 2012: "The Social Consequences of Conspiracism: Exposure to Conspiracy Theories Decreases Intentions to Engage in Politics and to Reduce One's Carbon Footprint". *British Journal of Psychology* 20, 35–56.
- Keeley, Brian L. 1999: "Of Conspiracy Theories". *The Journal of Philosophy* 96, 109–126.
- Knopf, Terry Ann 1975: *Rumors, Race and Riots*. New Brunswick: Transaction Books.
- McConnachie, James ja Tudge, Robin 2005: *A Rough Guide to Conspiracy Theories*. Lontoo: Rough Guides.
- Mele, Alfred 2001: *Self-Deception Unmasked*. Princeton: Princeton University Press.
- Michael, George 2012: *Lone Wolf Terror and the Rise of Leaderless Resistance*. Nashville: Valderbilt University Press.

- Neubauer, Hans-Joachim 2004: *Huhu – kuulopuheen kulttuurihistoriaa*. Jyväskylä: Atena.
- Räikkä, Juha 2006: ”Sodanvastaiset argumentit Suomessa 1941–1944”. Teoksessa Juha Räikkä: *Esseitä etiikasta*. Kuopio: UNIpress, 153–184.
- Räikkä, Juha 2014: *Social Justice in Practice*. Heidelberg: Springer.
- Sivelä, Jonas 2015: *Kaiken takana on salaliitto*. Jyväskylä: Atena.
- Smith, Adam 1776: *Wealth of Nations*. Lontoo: Methuen & Co., Ltd. (1904). <http://www.econlib.org/library/Smith/smWN.html>
- Sopanen, Niki 2015: *Meiguo yinmou – kiinalainen salaliittoteoriadiskurssi Yhdysvalloissa*. Turku: Turun yliopisto (pro gradu).
- Sunstein, Cass R. ja Vermeule, Adrian 2009: ”Conspiracy Theories: Causes and Cures”. *The Journal of Political Philosophy* 17, 202–227.
- Sunstein, Cass R. 2014: *Conspiracy Theories and Other Dangerous Ideas*. New York: Simon & Schuster.
- Swami, Viren ja Coles, Rebecca 2010: ”The Truth Is Out There”. *The Psychologist* 23, 560–563.
- Swami, Viren, Voracek, Martin, Stieger, Stefan ja Furnham, Adrian 2014: ”Analytic Thinking Reduces Belief in Conspiracy Theories”. *Cognition* 133, 572–585.
- Trope, Yaacov, Gervy, Benjamin ja Liberman, Nira 1997: ”Wishful Thinking from a Pragmatic Hypothesis-Testing Perspective”. Teoksessa M. Myslobodsky (toim.): *The Mythomanias: The Nature of Deception and Self-Deception*. Mahwah: Lawrence Erlbaum, 105–131.
- Wood, Michael J., Douglas, Karen. M., ja Sutton, Robbie, M. 2012: ”Dead and alive: Beliefs in contradictory conspiracy theories”. *Social Psychological and Personality Science* 3, 767–773.

8. Afrikkalainen filosofia ja rasismi *Sirkku K. Hellsten*

Johdanto

Filosofian ja rasismin suhde on historiallisesti mielenkiintoinen ja moniulotteinen. Ensinnäkin, filosofinen analyysi on tärkeää, kun yritämme ymmärtää mitä rasismi on, miten se vaikuttaa yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen ja miten se piiloutuu yhteiskunnan rakenteisiin ja kielenkäyttöön. Toiseksi, myös filosofia voi olla rasistista, joko avoimesti tai piilotetusti. Vaikka filosofinen ajattelu usein nähdään objektiivisena – erityisesti lännen universalistisessa rationaalisuuden kehyksessä – eivät filosofit ole onnistuneet välttämään syyllistymistä sekä rasistiseen että seksistiseen luokitteluun. Näin filosofit ovat joskus älyperäisin perustein oikeuttaneet ihmisten eriarvoisen kohtelun heidän sukupuolensa tai etnisen taustansa perusteella. Kolmanneksi, vaikka filosofisella analyysillä on tärkeä rooli myös rasismin vastaisessa kamppailussa, se voi myös pitää yllä erojen korostamista.

Rasismista kuitenkin harvoin puhutaan suoraan filosofian opetuksen ja tutkimuksen piirissä, ainakaan Suomessa. Usein filosofian on ajateltu olevan sen yläpuolella etsiessään vaikkapa inhimillisen rationaalisuuden mahdollisuuksia tai oikeudenmukaisen yhteiskunnan perusteita. Tässä luvussa käsittelem afrikkalaisen filosofian näkökulmasta läntisen filosofian historiallista rasismia. Toisaalta tarkastelen myös laajemmin rasismia, kulttuurin ja filosofian suhdetta.

Afrikkalaiseen filosofiaan keskittyminen tässä yhteydessä on tärkeää, koska juuri afrikkalainen ajattelu ja filosofinen traditio ovat jatkuvasti joutuneet käymään kamppailua omasta oikeutuksestaan ja jopa puolustamaan olemassaoloaan. Afrikkalaisen filosofian esittämä kritiikki lännen näennäisyldsmaailmallisuutta kohtaan auttaa myös hahmottamaan

sitä, miten me itse kukin identifioidumme oman yhteiskunnallisen ja filosofisen perinteemme kautta.

Läntisen filosofian historia ja afrikkalainen ”historiattomuus”

Afrikkalaisen filosofian suhde rasismiin on moniulotteinen. Afrikkalaiset ja afrikkalainen filosofia ovat kautta aikojen joutuneet todistamaan kelpaamistaan läntiselle sivilisaatiolle. Yksi kaikkein keskeisin kysymys afrikkalaisen filosofian piirissä on ollut kiistely siitä, onko Afrikassa historiallisesti filosofiaa lainkaan. Tämä ei viittaa vain filosofian oppiperinteeseen vaan ylipäätään siihen läntiseen epäilykseen, ettei Afrikassa pystytä ajattelemaan (yhtä) loogisesti ja kriittisesti kuin muualla. (Ks. esim. Appiah 1992, Bodunrin 1984, Gordon 1999, Masolo 1994, Oruka 1990, Wiredu 1996.)

Keskeisenä elementtinä tähän väittelyyn kuuluu afrikkalaisen kulttuurin omalaatuisuutta korostava ja Eurooppa-keskeisyyttä, *eurosentrismiä*, vastustava siirtomaavallan jälkeinen, *postkolonialistinen* kritiikki. Postkolonialistinen näkökulma on pyrkinyt tuomaan esiin, miten Euroopan, ja ylipäätään niin kutsutun lännen, sivistyksellinen ja kulttuurinen ylivalta helposti vääristää (historiallisesti ja edelleenkin) käsityksiämme muista kulttuureista ja muista ”roduista”. (Ahluwalia 2001, Masolo 1994, Oruka 1990, Said 1978, Wiredu 1996.)

Afrikkalaiset filosofit usein argumentoivat, että erityisesti länsimaisen filosofian pyrkimys olla mahdollisimman analyttistä ja kriittistä on usein unohtanut itsekritiikin kehitellessään universaaleja yhteiskuntateorioita tai moraaliperiaatteita, normeja tai arvoja. Esimerkiksi yhteiskunta- ja moraalifilosofian yritys määritellä *hyvä* ja *paha* tai kehityksen *oikea* suunta on usein nähnyt lännen oman historian mallina myös muille kulttuureille. Helposti unohdetaan, että myös kaikki nämä moraalifilosofiset pohdiskelut tapahtuvat aina tietystä historiallisesta kontekstissa. Vaikka läntinen filosofia usein korostaa universaalisuuttaan, monet afrikkalaiset filosofit muistuttavat, että vaikkapa valistuksen ajan edistyksellinen yksilön oikeuksia ja autonomiaa korostava yhteiskuntafilosofia hyväksyi monelta osin esimerkiksi rotuun perustuvan syrjinnän. Valistuksenajan yhteiskuntafilosofian suhde Euroopan silloisten suurvaltojen imperialismiin ja siirtomaaherruuteen, johon sisältyi muiden kansojen alistamista sekä orjuuttamista, on ongelmallinen myös esimer-

kiksi luonnonoikeuksien näkökulmasta. Itse asiassa tämä alistaminen on filosofisesti oikeutettu juuri korostamalla eurooppalaista sivistystä kehityksen ideaalina. Universaaleina esitetyt moraaliteoriat pyrkivätkin sulkemaan kaikki muut mallit ja arvokehikot ulkopuolelleen, nostaen oman mallinsa ainoaksi oikeaksi. (Babbitt ja Campbell 1999, 1–3; Eze 1997, 213–220; Masolo 2014.)

Useat afrikkalaiset filosofit argumentoivat, että läntisen filosofian ongelma on sen omaan napaan katsova asenne, joka on väheksynyt muita kulttuureja ja rotuja luokitellen ne primitiivisiksi ja sivistyksellisesti alempiarvoisiksi (ks. myös Almog, tämä kirja, luku 14). Jo antiikin filosofit pitivät barbaareina muita kuin kreikkalaisia kaupunkivaltion kansalaisia. Myös naisten rationaalisuus nähtiin tuolloin rajallisena. Afrikkalaisen filosofian näkökulmasta yhteiskunnallisen eriarvottamisen ongelma ja sen yhteys rotuun, etniseen alkuperään, kulttuurilliseen identiteettiin tai sukupuoleen liittyvään syrjimiseen ovat tyypillisiä erityisesti läntisen yhteiskuntafilosofian piirissä. Itse asiassa rasismi ja seksismi ovat molemmat vaivanneet läntistä ”valkoisen miehen filosofiaa” aina nykypäivään asti. Mielenkiintoisella tavalla feministinen ja postkolonialistinen kritiikki lähtevät usein liikkeelle samoista lähtökohdista. Molemmat korostavat, että tasa-arvoon voidaan päästä erojen kunnioittamisen kautta. Perinteinen universalistinen malli puolestaan näyttää tähtäävän *samanlaisuuden* saavuttamiseen. Tämä taas käytännössä johtaa siihen, että koko ihmiskuntaa pyritään muokkaamaan yhteen ”ainoaan oikeaan” malliin sopivaksi. (Esim. Ahluwalia 2001; Babbitt ja Campbell 1999; Bodourin 1984; Eze 1997; Harding 1997; Masolo 1994; Nzegwu 1999, 124–157.)

Afrikkalaisen filosofian koko olemus voidaan suurelta osin hahmottaa eriarvoisuuden ja rotusorron vastaisen taistelun näkökulmasta. Afrikan kansat ovat käyneet poliittista vapaustaistelua oman itsehallintansa ja kulttuurillisen tasa-arvon saavuttamisen puolesta niin pitkään, että siitä on tullut keskeinen elementti afrikkalaista filosofiaa. Afrikkalainen filosofia on esimerkiksi pyrkinyt irrottamaan afrikkalaisen ajattelun mallit erilleen siirtomaaherruuden aikanaan tuomista ulkopuolisista kulttuurillisista vaikutteista. (Eze 1997, Hountondji 1996, Masolo 1994, Oruka 1990.) Afrikkalainen eurosentrismen kritiikki korostaa, että niin kutsutun läntisen filosofian historiassa rationaalisen ajattelun kyky yhdistettiin usein juuri eurooppalaisiin kansoihin. Jopa valistuksen ajan filosofit väheksyivät erityisesti afrikkalaista ajattelua. Toisenlainen, ho-

listisempi lähestymistapa vaikkapa itämaisessä ajattelussa ei ole samalla tavoin joutunut puolustamaan paikkaansa maailman kulttuurihistoriassa. Päinvastoin itämaisesta filosofiasta ovat ottaneet vaikutteita monet lännen filosofian klassikot kuten Platon, Hegel, Spinoza ja Schopenhauer. Vaikka itämaisen ajattelun eri suuntaukset eivät perustuneet samaan yksilön rationaalisuuden korostamiseen kuin läntinen ajattelu, ei niiden filosofisuutta sinänsä kielletä. Mahdollisesti tämä osittain johtuu myös siitä, että Kiinassa, Intiassa, antiikin Persiassa, ja muualla laajemminkin idässä on paljon kirjoitettua filosofiaa – jopa vanhempaa kuin lännessä. Kirjallinen ajatusten esittäminen oli läntisille ajattelijoille merkki sivistyksestä. Afrikassa kirjoitettua kulttuuria ei ollut samalla tavoin. Tämänkin ajateltiin todistavan afrikkalaisten sivistymättömyyttä ja primitiivisyyttä. Hegel tosin kritisoi Itäkaita myös yksilöllisen tajunnan käsitteen puutteesta ja yksilöllisen kriittisen ajattelun hylkäämisestä, joka jättää ne maailman historian ulkopuolelle. (Ks. Gordon 1999, 35; Hegel 1997, 109–153; 1975.)

Vaikka muitakin tulkintoja on (ks. Jauhiainen, tämä kirja, luku 12), erityisesti useat afrikkalaiset filosofit ovat korostaneet juuri Hegelin ajattelussa olleen selkeästi rotujen hierarkiaa korostavia piirteitä, jotka korostuivat Afrikan kohdalla. Esimerkiksi Eze (1997), Gordon (1999), Masolo (1994) ja Outlaw (1999) huomauttavat, että Hegel piti koko Afrikan mannerta primitiivisenä ja historiattomana ”mustana aukkona”. Absoluutti, joka Hegelille oli kaiken kehityksen ja sivistyksen perusta, ei voinut johdattaa Afrikan mantereella historiaa mihinkään suuntaan, koska Afrikassa ei ole syntynyt rationaalista ajattelua, eikä siten myöskään kehitystä kohti Euroopan määrittelemää ”korkeampaa sivistystä”. Outlaw näkee Hegelin sysäyksen mustan väestön järjen ja universaalien moraalien vaikutuspiirin ulkopuolella. Samanlaista kritiikkiä afrikkalaiset filosofit esittävät myös esimerkiksi Friedrich Nietzschen näkemyksiä kohtaan. (Eze 1997; Gordon 1999, 35; Hegel 1997, 109–153; 1975; Masolo 1994; Outlaw 1999, 50–78; ks. myös Toiviainen, tämä kirja, luku 11.)

Emmanuel Eze on kerännyt kokoelman lainauksia läntisten filosofien rasistisista näkemyksistä kirjaansa *Race and the Enlightenment* (Rotu ja valistus, 1997). On toki huomattava, että Ezen kirjassa esitetyt lainaukset on kerätty tarkoituksellisesti nimenomaan rasismia korostaen ja siksi osittain irrotettu kokonaisuudesta ja kontekstista. Kuitenkin ne osoittavat selkeästi, että valistusfilosofien piirissä esiintyi rotuhierark-

kista ajattelua. Otan tässä yhteydessä mukaan vain muutaman Ezen esittämän keskeisen lainauksen. Esimerkiksi esseessään *On Natural Characters* (Luonnollisista piirteistä) vuodelta 1748, David Hume toteaa, ettei ”koskaan ole ollut olemassa sivistynyttä valtiota, jonka ihonväri olisi ollut muuta kuin valkoinen”, ja että ”neekerit” ja yleisesti muut kuin rodultaan valkoiset, ovat luonnollisesti alempiarvoisia. Humen mukaan ”muiden rotujen joukosta ei löydy teollisuuden, taiteiden eikä tieteiden tuottajia... jopa kaikkein barbaarisimmat valkoisetkin kuten antiikin saksalaiset osoittavat kulttuurillista ja yhteiskunnallista sivistyneisyyttä päinvastoin kuin mustat” (Hume 1997, 33).

Ezen (1997) ja Masolon (1994) mukaan myös Immanuel Kant, joka etsi universaalista ihmisarvoa ja moraalin periaatteita käytännöllisen järjen avulla, esitti hyvinkin epätieteellisiä rotuopillisia näkemyksiä. Rotujen eroja käsittelevässä teoksessaan *Von den Verschiedenen Rasen der Menschen* (1775) Kantin mukaan alkuperäinen ihmisrotu on valkoinen, mutta auringon paahde on muuttanut afrikkalaisen ihon mustaksi. Kantin mukaan ylipäätään enemmän tai vähemmän värilliset, kuten Amerikan intiaanit ja afrikkalaiset mustat, olivat kaikki henkisesti alempiarvoisia ihmisrotuja. Kant toteaa myös, että vaikka ”neekerit” ja ”valkoiset” eivät ole ihmisyyden eri lajeja, ne ovat selvästi eri rotuja. Kantin mukaan ”neekeri” on kehittynyt hyvin sopimaan Afrikan ilmastoon; hän on vahva, ”lihaisa”, ja notkea, mutta myös kuten kotimaansa laiska, lauhkea, ja vetelehtiväinen (Kant 1997, 33–39, 40–46; Masolo 1994, 3–4; käänös englannista omani).

Myös varhaisliberalististen ajattelijoiden, kuten John Locken, piittaamattomuuden naisten, afrikkalaisten orjien ja ylipäätään sen aikaisen yhteiskunnan marginaaliryhmien oikeuksista ja ihmisarvosta, on nähty osoittavan, miten tiukasti ympäröivän yhteiskunnan arvoihin ja käytäntöihin filosofinen edistyksellinenkin yhteiskuntakeskustelu oli aikanaan sidottu. Vaikka Locke esimerkiksi korosti yksilön oikeuksia ja vapauksia, eivät nämä oikeudet koskeneet kaikkia. Edelleenkin Locke näki todellisina autonomisina yksilöinä varakkaat, vaikutusvaltaiset, valkoiset miehet. Tätä kaksinaismoraalia lännen yksilökeskeisen ihmisoikeusajattelun kehityksessä afrikkalaisen filosofian (ja politiikan) sekä feminististen diskurssien piirissä edelleen kritisoidaan. Vaikka keskustelu onkin nykyään laajennut huomioimaan kulttuurilliset kontekstit paremmin, nähdään läntisen ihmisoikeusparadigman perustuvan kaksinaismoraaliin, jonka historia todistaa. (Harding 1997; Masolo 1994, 3–4.)

Ylipäättään eurooppalaisten näkemyksiä juuri Afrikasta ovat muo-
vanneet rodullisiin ennakkoluuloihin perustuneet yhteiskunnalliset vai-
heet kuten orjakauppa, kristinuskon levittäminen ja siirtomaavalta koko
laajuudessaan. Afrikkalainen filosofinen keskustelu myös kuitenkin
muistuttaa, ettei filosofien ja yhteiskuntatieteilijöiden rotujen eriarvoi-
suutta korostaneet näkemykset loppuneet valistuksen jälkeisen laajene-
van tasa-arvoajattelun myötä. Vielä 1900-luvun alussa ranskalainen filo-
sofi ja sosiologi Lucien Lévy-Bruhl halusi todistaa, että afrikkalaiset ovat
älyllisesti alemmalla tasolla. Teoksissaan *Les Fonctions mentales dans les
sociétés inférieures* (1910) ja *La mentalité primitive* (1922) Lévy-Bruhl ko-
rosti afrikkalaisen primitiivisen ajattelun olevan esiloogista ja mystistä.

Nykypäivänä tämä väittely voi tuntua osin vanhentuneelta, sillä
myös läntiset filosofit ja yhteiskuntatieteilijät ovat olleet selkeämmin
kriittisiä lännen kulttuuriperinnettä kohtaan. Esimerkiksi kommunita-
ristit kuten Alasdair MacIntyre (1981) sekä laajempi postmoderni kri-
tiikki ovat osoittaneet läntisen yleismaailmallisuuden olevan konteks-
tisidonnaista. Juuri filosofiasta ja rasismista puhuttaessa on kuitenkin
tärkeää tuoda esiin afrikkalaisten filosofien näkökulma. Tämä auttaa
ymmärtämään afrikkalaisen filosofian kriittisen alkuperän sekä esitet-
tyjen argumenttien historialliset lähtökohdat. Osaltaan ne ovat myös
vaikuttaneet kriittisen yhteiskuntakeskustelun kehittymiseen lännessä,
koska juuri läntisissä yliopistoissa työskentelevät afrikkalaiset filosofit
ovat keskittyneet rotudiskurssiin. Joka tapauksessa on tärkeää, että sekä
filosofian lukija että tekijä pystyy näkemään filosofian sitä ympäröiväs-
sä kontekstissa. Toisaalta on tärkeää pystyä näkemään, miten kriittinen
argumentaatio filosofian metodina toimii eri ympäristöissä. (MacIntyre
1981, Rorty 1991.)

*”Musta ibo, valkoinen naamio” –
Franz Fanonin diagnoosi rasismiin tukipylväistä*

Rotuun liittyvä analyysi afrikkalaisen intellektualismin piirissä on laa-
jaa ja monimuotoista. Martiniquelta kotoisin oleva, Ranskan armeijassa
palvellut, ja Ranskassa lääketiedettä ja psykoanalyysi opiskellut Franz
Fanon (1925–1961) kuvasi Euroopan siirtomaissa asuvien ja niistä
myöhemmin eurooppalaisiin ”emämaihin” muuttaneiden värillisten

vieraantumista omasta identiteetistään ja kulttuuristaan. Vaikka Fanonin työt perustuivat pitkälle freudilaisia vaikutteita sisältävään yhteiskunnalliseen ja rotupohjaiseen psykoanalyysiin, niissä on myös paljon vaikutteita Sartren eksistentiaalisesta ja marxilaisesta dialektiikasta. Fanon esittää teoksessaan *Black Skin, White Mask* (1967, alkup. *Peau noire, Masques blancs*, 1952) sosiaalisen diagnoosin eri rotujen eriarvoisuutta ylläpitävistä yhteiskuntarakenteista sekä niiden epistemologiasta, psykologista ja eksistentiaalisista syistä. Fanon esimerkiksi osoittaa, kuinka erityisesti kolonisoitujen alueiden värilliset olivat oppineet näkemään Euroopan valkoisen kulttuurin ihanteena, jota kohti heidän kaikkien tuli pyrkiä. Tullakseen eurooppalaisittain hyväksytyiksi ja sivistyneiksi, ei-valkoisten tuli imitoida valkoista kulttuuria. Fanon kiinnittää huomiota myös kielen käyttöön, jossa jo määritelmällisesti ei-valkoinen tekee valkoisesta rodusta prototyypin, josta poikkeavat ovat jollain tavoin ”epätäydellisiä” tai ”negaatioita”. Fanon myös huomauttaa, että myös yleiskielessä valkoinen on puhdas ja viaton, kun musta taas likainen, paha, ja uhkaava – ja nämä mielikuvat rakentavat osaltaan identiteettiämme puoleen tai toiseen. (Gordon 1999, 32–49; Fanon 1967.)

Fanonin mukaan sopeutuakseen siirtomaiden yhteiskuntamalliin värilliset pyrkivät muuttumaan mahdollisimman ”valkoisiksi”. He hankkivat läntisen koulutuksen, pukeutuvat lännen muodin mukaan, kuluttavat läntisiä tuotteita ja mahdollisesti löysivät vielä valkoisen puolison. Mitä ”valkoisempi” ulkokuori sitä paremmassa asemassa värilliset kokivat olevansa eurosentrisessä, rasistisessa ja eriarvoistavassa maailmassa. Samalla he valkoisten mallin mukaan oppivat väheksymään alkuperäistä kulttuuriaan, sen sivistymättömyyttä, alikehittyneisyyttä, jopa sen alkuperäiskieliä ja perinteitä. Tämä valkoisen naamion ylläpitäminen ei kuitenkaan koskaan saavuta tavoiteltua täydellistä hyväksyntää, koska valkoinen Eurooppa (tai Yhdysvallat) ei lopultakaan ole pitänyt värillisiä täysin tasa-arvoisina. Yrityksistään huolimatta heitä pidetään erilaisina, toiseuden edustajina. (Gordon 1999, 32–49; Fanon 1967; Hellsten 2002, 21.)

Fanonin analyysin mukaan näin rotujen välinen hierarkia vaikuttaa suoraan itseymmärrykseen, itsearvostukseen, ja identiteettiin. Musta ei voi koskaan olla valkoinen, vaikka miten yrittäisi. Naamio vain peittää todelliset kasvot. Valkoinen puolestaan oppii näkemään itsensä ideaali-ihmisen prototyypin. (Gordon 1999, 32–49; ks. Fanon 1967.)

Eurosentrismi ja afrosentrismi

Afrikkalainen intellektualismi ja filosofia lähtevät liikkeelle afrikkalaisen ajattelun, perinteen ja kulttuurin puolustamisesta – sen oikeuttamisesta osaksi koko maailman sivistyksen ja filosofian historiaa. Toisaalta afrikkalaisen filosofian kriittinen lähestymistapa kritisoi läntistä eurosentrismiä ja rasismia. Samaan aikaan afrikkalainen filosofia pyrkii oman rodullisen ja alkuperäisen kulttuurillisen identiteettinsä vahvistamiseen ja/tai sen uudelleen löytämiseen. Afrikkalaiset filosofit puhuvatkin usein afrikkalaisen *mielen* vapauttamisesta (psykologisesta) kolonisaatiosta. Afrikkalaisessa filosofiassa taistellaan sekä rasismia ja kolonisaation erilaisia muotoja vastaan että myös Afrikan valtioiden itsenäisyyden ja omien kehityksen linjojen puolesta. (Ahluwalia 2001, Césaire 1939, Senghor 1962.)

Afrikkalaisen mielen vapauttamiseksi ja syrjinnän vastavoimaksi haluttiin luoda Afrikka-keskeinen, *afrosentriinen* ajattelumalli, joka korostaa maanosan historiaa, kulttuuria ja identiteettiä positiivisessa mielessä. Keskeisiä hahmoja afrosentrisen suuntauksen luomisessa olivat martiniquelainen Aimé Césaire (1913–2008) sekä Léopold Sédar Senghor (1906–2001), jotka perustivat *Négritude*-liikkeen. *Négritude*-termi viittaa afrikkalaisten ja ylipäätään ei-valkoisten (erityisesti mustaihoisten, juuriltaan afrikkalaisten) oman identiteetin luomiseen, sen uudelleen valintaan, ja eurooppalaisten luomasta toiseudesta eroon pääsemiseen. (Ahluwalia 2001; Bodunrin 1984; Césaire 1939; Masolo 1994, 24–25; Oruka 1990, 70–100; Hellsten 2002, 21.)

Senghor, josta myöhemmin tuli myös Senegalin ensimmäinen presidentti, korosti afrikkalaisten kulttuuristen arvojen positiivista kokonaisuutta, jonka avulla voidaan taistella rotusortoa, orjakauppaa ja kolonisaation luomaa rasismia ja sosiaalista eriarvoisuutta vastaan. Marxilaista kritiikkiä seurailleen Senghor näki, että afrikkalaiset ovat vieraantuneet omasta autenttisesta identiteetistään, tai jopa häpeävät sitä. Eurooppalaisten ennakoasenteiden ja intressien luoma näkemys afrikkalaisten alempiarvoisuudesta on tuottanut afrikkalaisille vääristyneen tietoisuuden omasta ihmisarvostaan, oman kulttuurinsa merkityksestä ja ylipäätään paikastaan maailmassa. Rasismin murtama, vääriille yleistyksille perustuva afrikkalainen toiseus on ensin purettava eurosentrismin vastakohdan kautta, jotta yhteiskunnalliset vääristymät paljastuvat. Vastan jälkeen voidaan löytää uusi, aito identiteetti. Toisin sanoen, jotta af-

rikkalaiset saavat omanarvontuntonsa takaisin, on palattava aitoon perinteiseen, siirtomaavaltaa edeltävään afrikkalaiseen persoonallisuuteen. Tämä persoonallisuus on afrikkalainen *olemus*, joka ei ole saanut vaikutteita ulkopuolelta; eurooppalaisista asenteista, valikoivasta opetuksesta, tai ylipäättään historiallisista alistussuhteista. Senghorin mukaan afrikkalaiset eivät voi saavuttaa todellista tasa-arvoa assimiloitumalla ”valkoisen miehen” maailmaan. Sen sijaan heidän tulee olla ylpeitä omasta ainutlaatuisuudestaan: mustan rodun erityispiirteistä, traditioista ja kulttuurista. Senghor korosti näitä eroja erottamalla jopa afrikkalaisen ja eurooppalaisen luonteenlaadun toisistaan painottamalla positiivisesti afrikkalaisten henkisyttä ja emotionaalisuutta lännen kovan rationalismiin ja logiikan vaihtoehtoina. Samoin yhteiskunnan arvojen suhteen Senghor korosti Afrikan yhteisökeskeisyyttä negatiivisena näkemäänsä lännen yksilökeskeisyyttä vastaan. (Senghor 1962.) Tähän yhteisöllisyyteen kuuluvat selkeästi sellaiset arvot kuin solidaarisuus, egalitarismi ja yhteiset velvollisuudet. Afrikan kulttuurien monimuotoisuudesta huolimatta suurin osa afrikkalaisista filosofiista edelleen näkee nämä arvot tavalla tai toisella yhteisiksi afrikkalaisiksi vaihtoehdoiksi lännen yksilökeskeisyydelle. (Bodunrin 1984, Masolo 1994, Oruka 1990.)

Afrikkalainen postkolonialismi kriitikkona ja kritisointuna

Pariisissa syntyi 1930-luvulla Ranskan siirtomaista Afrikassa sekä Kariibian ja Länsi-Intian saaristoista tulleiden keskuuteen rasismia ja valta-väestöön sulauttamista vastaan taisteleva älymystön ja akateemikkojen piiri. Heidän ajatuksensa saivat paljon vaikutteita sen aikaisesta mannermaisesta filosofiasta, kuten fenomenologiasta, poststrukturalismista ja eksistentialismista. Tuloksena oli monimuotoinen postkolonialistinen kritiikki. Tähän kritiikkiin yhdistyi myöhemmin vaikutteita myös Michel Foucaultin kritiikistä individualistisen läntisen yhteiskunnan valtarakenteita kohtaan. Lisäksi se turvautuu marxilaiseen dialektiikkaan pyrkiessään vapauttamaan afrikkalaiset eriarvoisesta kohtelusta. Sen ajatus paluusta aitoon, autenttiseen, kulttuurilliseen identiteettiin edellyttää radikaalia vapautumista eurooppalaisten pakottomista arvoista ja käyttäytymismalleista. Lisäksi liike vaatii dekonstruoimaan eurosentrisen käsityksen Afrikasta ja luomaan uuden, eksistentiaalisen iden-

titeetin. (Ahluwalia 2001; Césaire 1939; Masolo 1994, 24–25; Oruka 1990; 70–100; Hellsten 2002, 21.)

Afrikkalaisten filosofien esittämä postkolonialistinen kritiikki kyseenalaistaa lännen itseriittoisen kuvitelman siitä, että läntinen kehitys tarjoaisi ideaalin mallin muulle maailmalle. Se tuo esille epäkohtia ja ristiriitaisuuksia, jotka paljastavat läntisestä ajattelusta, politiikasta, ja tieteestäkin löytyvän rodullisen ja maantieteellisen syrjinnän. Postkolonialismissa argumentoidaan, että vaikka Afrikka on nyt muodollisesti vapaa ja sen valtiot itsenäisiä, rasistiset asenteet ja epäoikeudenmukainen yhteiskunnallinen valtarakenne on säilynyt. Tämä pätee siitä huolimatta, että liberalismiin poliittinen retoriikka väittää muuta puhuessaan kaikkien ihmisten ja kansojen tasa-arvoisuudesta. Postkolonialistinen näkökulma jakautuu afrikkalaisen filosofian piirissä kahteen eri painotukseen. Näistä ensimmäinen korostaa autenttisen länsimaisista vaikutteista vapaan, ennen kolonisaatiota syntyneen afrikkalaisen tradition ideaalia, ja nostalgista perinteeseen paluuta. Toinen näistä on realistisempi postmodernismin vaikutteita omaava näkemys siitä, että vanhoihin traditioihin ei pirstoutuneissa monikulttuurisissa yhteiskunnissa ole paluuta sen paremmin Afrikassa kuin muuallakaan. Kuitenkin on tärkeää paljastaa historialliset, ajatukselliset, ja rakenteelliset epäoikeudenmukaisuudet. (Ahluwalia 2001, 32–34; Nkrumah 1965; Nyerere 1967.)

Kontekstisidonnaisuus pätee sekä eurooppalaisen että afrikkalaisen filosofian kohdalla. Afrikkalaiset filosofit lähtevät samoin liikkeelle omista kokemuksiensa. Kun afrikkalaiset filosofit kritisoivat lännen yksilökeskeisyyttä tai yksilön oikeuksia korostavaa lähestymistapaa afrikkalaisten arvojen vastaisina tai uskollisina, heidän lähtökohtansa ovat historialliset epäoikeudenmukaisuudet ja ehkä jopa henkilökohtaiset kokemukset.

Usein esimerkkinä on käytetty jo aiemmin mainittua lännen kaksinaismoraalia. Läntinen yhteiskuntafilosofia ja siitä johdettu poliittinen retoriikka korostavat universaaleja ihmisoikeuksia. Kuitenkin käytännössä länsimaat toteuttavat ihmisoikeuksia valikoivasti, omien näkemystensä ja intressiensä puitteissa. Samoin tasa-arvon ajaminen ei aina ole luontevaa erojen kunnioittamista, vaan tasapäästämistä sivistyksen nimissä siten, kuin länsimaat sen kulloinkin määrittelevät. Afrikkalaiset yhteiskuntakriitikot korostavat, että näin individualistisesta, liberalistisesta maailmankuvasta on luotu globaali kollektiivinen ideaali. Ideaali, jota kohti kaikkien kansojen tulee pyrkiä, mikäli he haluavat päätyä

rationaalisten, oikeuksia omaavien sivistyneiden ihmisten joukkoon. Muuten he jäävät ”filosofisesti katsoen oikeutetusti” vaille näitä oikeuksia. (Ahluwalia 2001, 30–50.)

Nämä huomiot ovat tärkeitä ja afrosentrismi on mielenkiintoinen vaihtoehtoinen lähestymistapa. Kuitenkin rodullisen tasa-arvon näkökulmasta ne voivat olla ongelmallisia. *Negritude*-liike tai postkolonialistinen, autenttista kulttuuriperinnettä korostava kritiikki kohtaavat arvostelua siitä, että niiden yritys esittää etnistä tai rodullista ylpeyttä korostava lähestymistapa länsimaisen diskurssin vastavoimana itse asiassa väistämättä johtaa länsimaisen, kolonialismin luoman rodullisen kahtiajaon vahvistumiseen. *Negritude*-ideologia ja vahvan autenttisen rotu- ja kulttuuri-identiteetin luominen voivat näin vahvistaa aikaisemman läntisen ajattelun ennakkoluuloja ”mustasta Afrikasta” ja sen toiseudesta sen sijaan, että ne edistäisivät tasa-arvoa eri kulttuurien ja/tai etnisten taustojen välillä. (Ahluwalia 2001, 30–32.) Keskeiset ongelmat afrosentrismissä ovat samoja kuin monissa feminismin muodoissa. Eroja korostamalla tavallaan vahvistetaan oikeaksi väitteet siitä, että afrikkalaiset tai naiset ovat perustavanlaatuisesti erilaisia, ajattelevat eri tavalla, tai näkevät maailman erilaisena. (Harding 1998, 360–371; Hellsten 2002, 21.)

Tästä huolimatta viime aikoina on taas noussut uusi afrosentrismien aalto sekä afrikkalaisessa filosofiassa että Afrikan politiikassa. Se on itse asiassa yritys antaa Afrikan ongelmille afrikkalainen ratkaisu. Erityisesti tarkoituksena on ollut esittää länsimaiden ajaman liberaalin demokration vaihtoehdoksi edellä mainituille afrikkalaisille yhteisille arvoille kuten solidaarisuudelle ja yksilön velvollisuuksille perustuvaa kommunitaristista, traditionaalista konsensukseen perustuvaa politiikkaa. (Ks. esim. Yalae 2008.)

Arvot ja tosiasiat

Keskustelussa eurooppalaisten ja afrikkalaisten arvojen eroista arvot ja tosiasiat menevät usein sekaisin keskenään. Postkolonialistinen kritiikki painottaa, että historiallisesti länsimaisen individualismin tavoite on aina ollut kulttuurien assimiloituminen siihen. Tämä ei kuitenkaan välttämättä tarkoita, ettei abstrakti, universaalinen ihmisarvon ajaminen olisi edelleen tärkeä normatiivinen tavoite. Myöskään se, että länsival-

lat eivät ole aina käytännössä kunnioittaneet yksilön oikeuksia muualla maailmassa, ei mitätöi yksilön oikeuksia arvoina.

Samalla tavoin läntisen yhteiskuntafilosofian puitteissa helposti kritisoidaan afrikkalaisen maailmankuvan yhteisökeskeisyyttä nimenomaan korostamalla käytännön ongelmia autoritääristen hallintomallien ja yksilöiden tahdon alistamisen nimissä. Totta onkin, että myöskään afrikkalaiset yhteisökeskeiset perinteet eivät ole aina kunnioittaneet afrikkalaisten filosofien korostamia perinteisiä afrikkalaisia arvoja, kuten solidaarisuutta. Sen sijaan ne ovat luoneet hyvinkin autoritaarisia, erilaisia etnisiä ryhmiä ja usein juuri naisia alistavia käytäntöjä. Naiset jäävätkin heikoimpaan asemaan sekä lännen että Afrikan historiassa, ja mustat naiset vielä rodullisesti alimpaan kastiin. Tässäkään yhteydessä harhaan ajautunut käytäntö ei tarkoita, ettei afrikkalaisten yhteisiksi nimeämiä kulttuurisidonnaisia arvoja, kuten solidaarisuutta ja vaikkapa yksilön velvollisuuksia toisiaan kohtaan, voitaisi nähdä myös positiivisessa valossa. Eri tason kritiikkiä on sen sijaan se, etteivät yksilön oikeudet sovi afrikkalaiseen kulttuuriin – silloin kielletään niiden preskriptiivinen arvo tietyssä kontekstissa. Tästä väitteestä ollaan jopa afrikkalaisten filosofien keskinäisessä keskustelussakin montaa mieltä. (Appiah 1992, Bodunrin 1984, Masolo 1994, Nyerere 1967, Wiredu 1996, Yalae 2008.)

Jotta näistä polarisoinneista ja politisoinneista päästäisiin eroon, filosofian ja kulttuurin suhteita pohdittaessa olisikin syytä tehdä selvä ero perinteiden normatiivisten ja kuvaavien, deskriptiivisten elementtien välille. Eri perinteiden, erilaisten historiallisten kontaktien yhteydessä syntyneiden normatiivisten arvokehysten kiistellessä keskenään on eri asia pohtia abstrakteja arvoja kuin sitä, miten näitä arvoja käytännössä on eri paikoissa ja eri aikoina toteutettu. On tärkeä tuoda epäkohdat esille. Esimerkiksi jos puhutaan *universaaleista* oikeuksista, miksi käytännössä voidaan sallia niistä lipsuminen?

Rasismi ja sukupuoli – afrikkalaisen feminismin haaste

Kuten yllä mainitsin, myös monet feminismin muodot ovat kritisoineet, hyvin paljon samoin argumentein kuin afrikkalaiset filosofit, ”valkoisen miehen” yhteiskuntahierarkiaa ja puolustaneet tasa-arvoa. Postkolonialismin ja feminismin suhde onkin mielenkiintoinen juuri niiden yhteneväisen lähtökohta-asetelman takia: molemmat kamppailevat val-

koisen (keski- tai yläluokkaisen) miehen oikeudenmukaisuuden tajua vastaan samalla kun puolustavat omien ryhmiensä ihmisyyttä. Feminismi joutuu kuitenkin vielä monimutkaisempaan tilanteeseen, koska toisaalta rasismia ja syrjintää ilmenee myös naisten keskuudessa samaan aikaan, kun patriarkaaliset valtarakenteet pyrkivät pitämään naiset ylipäätään alemmassa asemassa. Yhteistä on se, että niin värilliset (rotunsa edustajina) kuin naisetkin (sukupuolensa edustajina) ovat joutuneet todistamaan oman rationaalisuutensa, samanarvoisuutensa, kykynsä ja oikeutensa eurooppalaisessa, historiallisesti hyvinkin edistyksellisenä ja vapaamielisenä pidetyssä yhteiskuntajärjestelmässä. (Eboh 1997; Masolo 1994; Nzegwu 1999, 124–157.)

Näin ollen voisi kuvitella, että feministinen ideologia ja rotusyrjintää vastaan taisteleva afrikkalainen yhteiskuntakritiikki olisi luontevaa yhdistää. Näin ei kuitenkaan ole kokonaisuudessaan tapahtunut. Monilta osin afrikkalaisessa kulttuurissa edelleen pidetään yllä patriarkaalista hierarkiaa yhteiskunnassa. Useat intellektuellit sekä poliittiset päätöksentekijät pitävät feminismiä osana lännen individualismiin perustuvaa imperialismia, jonka tarkoitus on tuhota afrikkalainen kulttuuri ja ”pilata” afrikkalaiset naiset. Tämä asenne edelleen vaikeuttaa naisten asemaa sekä tieteessä että politiikassa, ja ylipäätään estää sukupuolten välisen tasa-arvon toteutumista. Näin siis rasismiin puuttuminen ei mitenkään automaattisesti aja sukupuolten välistä tasa-arvoa. (Esim. Mee-na 1992; Nzegwu 1999, 124–157.)

Vielä mutkikkaammaksi rotujen ja sukupuolten tasa-arvon ajamisen tekee naisten oikeuksia ajavien filosofisten näkemysten keskinäiset kiistat. Afrikassa nainen joutuu edelleen usein marginaaliseen tai alistettuun asemaan toisaalta afrikkalaisen kulttuurifilosofian ja toisaalta valkoisen, keskiluokkaisen länsimaisen feminismin piirissä. Naiset Afrikassa joutuvat usein taistelemaan oikeuksiensa puolesta altavastaajan asemasta suhteessa sekä afrikkalaisiin miehiin että valkoisiin naisiin. Niinpä afrikkalaisessa feminismissä esiintyy ensilukemalta ristiriitaiselta tuntuvia väitteitä tradition merkityksestä naisten hyvinvoinnin kohottamiselle tai tasa-arvon edistämiseksi. Esimerkiksi *Negritude*-liikettä ja alkuperäiskulttuuriin palaamista vaativaa traditionalistista lähestymistapaa vastaan esitetty musta feministinen kritiikki korostaa, että paluu afrikkalaiseen perinteeseen ei ratkaise sukupuolten välisen tasa-arvon ongelmia.

Tansanialainen Ruth Meena (1992) on todennut, että päinvastoin ihannoimalla vanhoja afrikkalaisia kulttuuritraditioita voidaan pikemminkin oikeuttaa hyvin epädemokraattisia ja naisia alistavia käytäntöjä. Kuitenkin afrikkalaisen feminismin sisällä on erilaisia näkemyksiä tästä. (Meena 1992, 1–30.) Aivan päinvastoin argumentoi nigerialainen (mutta Yhdysvalloissa vaikuttava) Nkiru Nzewgwu. Nzewgwun (1995) mukaan autenttiset afrikkalaiset arvot ja perinteet antoivat aikanaan monissa paikallisissa kulttuureissa naisille paljon keskeisemmän aseman kuin, mitä heillä oli siirtomaavallan aikana tai edes sen jälkeen. Nzewgwu argumentoi, että itse asiassa juuri siirtomaavalta toi mukanaan patriarkaalisen mallin, joka syrjäytti naiset päätöksenteosta. Nzewgwu näkee naisten aseman huonontuneen kolonisaation tuloksena. Esimerkkinä hän käyttää nigerialaisen Ibo-heimon traditioita, jotka hänen mukaansa soivat naisille paljon laajemman päätösvallan kuin nykyään siirtomaavallan jälkeisessä Nigeriassa (Nzewgwu 1995, 444–465). Näin afrikkalaisen tradition ja naisten aseman suhteesta ollaan hyvinkin erimielisiä jopa afrikkalaisen naistutkimuksen ja filosofian piirissä.

Vaikka keskustelu globalista feminismistä on laajentunut ja löytänyt uusia yhteisiä linjoja, on hyvä katsoa myös keskeisiä ongelma-alueita. Näkemyseroja löytyy edelleenkin läntisen ja afrikkalaisen feminismin välillä, ja näissä kiistoissa rotu ja kulttuurihierarkia nousevat jälleen keskeiseen asemaan sukupuolen lisäksi. Erityisesti läntistä liberaalifeminismiiä vastustaessaan afrikkalainen feminismi on ajoittain joutunut tiukkaan välikäteen pyrkiessään toisaalta puolustamaan afrikkalaisia kulttuuriperinteitä ja afrikkalaisen naisen identiteettiä ja rationaalisuutta, ja toisaalta ajamaan naisten oikeuksia monin paikoin perinteisesti patriarkaalisen kulttuurihierarkia sisällä. Afrikkalainen tai laajemmin ”musta feminismi”, jota paikoin kutsutaan myös *naisismiksi* (engl. *womenism*), myös kritisoi valkoisia naisia rasismista – sekä historiallisissa konteksteissa että teoreettisissa argumenteissa. Mitään universaalia naisten välistä solidaarisuutta ei monien afrikkalaisten naisfilosofien näkökulmasta ole olemassa: naiset ovat rasistisia siinä missä miehetkin ja sidottuja omien yhteiskuntiensä ennakkoluuloihin ja lähtökohtaotetuksiin. (Ahluwalia 2001, 31; Collins 1990; Eboh 1998, 333–337; Spellman 1998, 355–359.)

Afrikkalaisten naisten oikeuksia afrikkalaisen kulttuurin näkökulmasta puolustaville länsimainen, yksilökeskeinen feminismi korostaa ylenpalttisesti naisten autonomiaa ja vapautta – usein vähätellen afrik-

kalaista yhteisöä ja perhettä arvostavaa kulttuuria. Afrikkalainen feminismi argumentoi, etteivät naiset Afrikassa välttämättä tarvitse enempää itsenäisyyttä. He ovat jo nyt itsenäisiä ja vastuullisia pitäen huolta perheestä, lapsista, usein myös yhteisön elatuksesta. Nyt tarvitaan kunnioitusta naisten roolille ja oikeuksille omassa yhteisössään. Toisin sanoen afrikkalaiset naisaktivistit näkevät usein edelleen, että länsimainen, valkoinen, yksilön toimijuutta ja autonomiaa korostava feminismi helposti aliarvostaa afrikkalaisten – tai yleensäkin värillisten ja ei-valkoisten naisten perhe- ja yhteisökeskeisyyttä. Myös he haluavat muuttaa Afrikan kulttuuriperinnettä kohti liberaalidemokratian mallia (joka on myös kehitysavun globaali tavoite). Naisten perusoikeuksien korostaminen voi toki olla yhteinen päämäärä, mutta sitä ei pidä alistaa kulttuurien samanlaistamiselle. Lisäksi erimielisyyttä on esimerkiksi seksuaalisten vähemmistöjen oikeuksista, joihin monet afrikkalaiset suhtautuvat hyvinkin kielteisesti ja afrikkalaisen kulttuurin vastaisina, olivatpa he miehiä tai naisia. (Collins 1990; Eboh 1998, 333–337, Nzewgwu 1995; 1999, 147–157; Spellman 1997, 355–359.)

Lopuksi

Rodun ja filosofian suhde on monimutkainen ja herkkä. Tarkempi analyysi voi paljastaa rasismia filosofisessa ajattelussa ja teoriassa, vaikkei se ensisilmäyksellä olisi ilmeistä. Toisaalta filosofista analyysia tarvitaan rasismin ymmärtämisen ja torjumiseen. Lisäksi yhteiskuntafilosofinen analyysi voi auttaa myös rasismin synnyn ymmärtämisessä sekä rakenteellisen eriarvon purkamisessa. Valitettavasti se voi joskus myös tukea sen ylläpitämistä.

Argumenttien pätevyys voidaan arvioida sekä logiikan että premissien pitävyuden näkökulmasta. Tämän lisäksi filosofin pitäisi vielä muistaa sulkeistaa oma kokemuksensa ja hahmottaa sen vaikutus tulkintaan.¹

Antiikin Kreikan filosofien ajatukset hyvästä elämästä ja oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta ovat vieläkin ajankohtaisia ja relevantteja, siitä huolimatta, että monet heistä eivät nähneet kaikkia ihmisiä samanarvoisina (naiset, orjat, barbaarit, jne.). Valistuksen filosofia toi paljon edistyksellisyyttä mukanaan huolimatta sen kirjoittajien syyllistymisestä rotujen biologis-normatiiviseen luokitteluun. Afrikkalainen filosofia puolestaan lisää uuden kerroksen historian tulkintaan ja nykypäivän de-

battiin globaalista oikeudenmukaisuudesta. Niin vaikeaa kuin se onkin, filosofiaa tehdessä pitäisi keskittyä objektiiviseen metodiin argumentaatiossa, joka ensialkuun kyseenalaistaa omat ennakkoluulot ja paljastaa omien premissien vajavaisuuden. Meidän täytyisi oppia erottamaan vääristyneet ja virheelliset ajatukset toimivista ja rakentavista; erityisesti Suomen – ja miksei koko maailman – nykyisessä kahtiajakautuneessa yhteiskunnallisessa tilanteessa tämä olisi hyvin tärkeää.

Edelleen afrikkalainen filosofia jätetään usein marginaaliin. Sitä ei aina vielä pidetä ”oikeana” filosofiana. Myös monet afrikkalaisen filosofian käsitteet (kuten ihmisoikeutta täydentävä *ubuntu* ihmisyyden lähteenä) jäävät suhteellisen vähälle huomiolle ja rajoitetun filosofijoukon keskustelemiksi ja omaksumiksi. Lisäksi usein afrikkalaisten yliopistojen tutkimusta ja julkaisuja ei edelleenkään aina nähdä yhtä arvokkaina kuin tunnetumpien läntisten yliopistojen. Myös resurssit jakautuvat epätasaisesti. Afrikkalaisissa yliopistoissa (ehkä Etelä-Afrikka poisluettuna) on rajallisesti resursseja, ja erityisesti humanistiset aineet ovat menettäneet asemaansa luonnontieteille, teknologiatieteille ja kauppatieteille, jotka kaikki saavat helpommin taloudellista tukea myös muualta. Näin on osin siksi, että ne nähdään edelleen osana sitä kehityksen ideaalia, jota länsimaat Afrikalle ja muulle maailmalle yhä tarjoavat ”ainoana oikeana”. Näin mielen kolonisaatio jatkuu, ja kehitysmaat jäävät perässähihtäjän asemaan, tavoittelemaan sitä, mitä lännessä on jo saavutettu. Tällaisessa globaalissa asetelmassa on älyllisesti epärehellistä puhua filosofisesti vaikkapa globaalista oikeudenmukaisuudesta, sillä suurta osaa maailman filosofiasta ei edelleenkään aivan ehdoitta hyväksytä tämän keskustelun piiriin. Kuitenkin monet afrikkalaiset filosofit ovat käsitelleet näitä teemoja omista lähtökohdistaan.

Gloaalia kontekstia, tai edes Afrikan todellisuutta, ei voida ymmärtää ilman käsitteiden laajentamista. Ilman sitä historiallisesti läntinen universalismi jää myös yhdeksi hyvin kulttuurisidonnaiseksi filosofian hahmotelmaksi eikä valistuksen ennakkoluuloja ole purettu kovinkaan vakuuttavasti. Olisi aika hyväksyä se, että kaikki filosofiset käsitteet ja teoriat luodaan tietystä historiallisesta, kulttuurillisesta, taloudellisesta ja institutionaalisesta, uskonnollisesta ja kielellisestä kontekstissa. Filosofia voisi erityisesti nyt – monikulttuurisuuden, siirtolaisuuden, pakolaisuuden ja poliittisten äärisuuntauksien keskellä – olla se tasapainottava voima, joka purkaa ennakkoluuloja ja kehittää tasapainoista, itsekritiittistä keskustelua näihin liittyvistä asioista.

Viitteet

¹ Omalta kohdaltani voin todeta, että pitkä oleskeluni Afrikassa ja erityisesti Dar es Salaamin yliopistossa vietetyt vuodet vaikuttavat siihen, miten itse identifioidun filosofisessa traditiossa. Omien kokemusten pohjalta myös saatan suhtautua eri tavalla afrikkalaisten filosofien lähestymistapaan kuin afrikkalaiseen filosofiaan vain läntisessä kontekstissa mahdollisesti tutustunut akateemikko.

Lähteet

- Ahluwalia, Pal 2001: *Politics and Post-Colonial Theory. African Inflections*. Lontoo ja New York: Routledge.
- Appiah, Kwame Anthony 1992: *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. New York ja Oxford: Oxford University Press.
- Babbitt, Susan E. ja Campbell, Sue 1999: "Introduction". Teoksessa Susan E. Babbitt ja Sue Campbell (toim.): *Racism and Philosophy*. New York: Cornell University Press.
- Bodunrin, P. O. 1984: "The Question of African Philosophy". Teoksessa Richard A. Wright (toim.): *African Philosophy: An Introduction*. Lanham, Maryland: University Press of America, 1–24.
- Cesairé, Aimé 1956/1939: *Cahier d'un retour au pays natal*. Pariisi: Edition de Présence Africaine.
- Collins, Patricia Hill 1991: *Black Feminist Thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. Lontoo: Routledge.
- Eboh, Marie Pauline 1997: "The Women Question: African and Western Perspectives". Teoksessa Emmanuel Chukwudi Eze (toim.): *African Philosophy, an Anthology*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 333–337.
- Eze, Emmanuel Chukwudi 1997: "Introduction". Teoksessa Emmanuel Chukwudi Eze (toim.): *Race and the Enlightenment. A Reader*. Oxford ja Cambridge: Blackwell, 1–9.
- Fanon, Frantz 1967: *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Gordon, Lewis R. 1999: "Fanon, Philosophy, and Racism". Teoksessa Susan E. Babbitt ja Sue Campbell (toim.): *Racism and Philosophy*. New York: Cornell University Press, 32–49.
- Harding, Sandra 1997: "The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities". Teoksessa Emmanuel Chukwudi Eze (toim.): *African Philosophy, an Anthology*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 360–372.

- Hegel, G. W. F. 1975: *Lectures on the Philosophy of World History*. Kääntänyt Hugh Barr Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. 1997: "Geographical Basis of World History". Teoksessa Emmanuel Chukwudi Eze (toim.): *Race and the Enlightenment. A Reader*. Oxford ja Cambridge: Blackwell, 109–149.
- Hellsten, Sirkku K. 2002: "Afrikkalainen filosofia: historiaa ja nykypäivää". *niin & näin* 1/2000, 19–35.
- Hountondji, Paulin 1996: *African Philosophy: Myth and Reality* (2nd edition). Bloomington ja Indianapolis: Indiana University Press.
- Hume, David 1997/1754: "Of the Populousness of Ancient Nations". Teoksessa Emmanuel Chukwudi Eze (toim.): *Race and the Enlightenment. A Reader*. Oxford ja Cambridge: Blackwell, 29.
- Hume, David 1997/1758: "On Natural Characters". Teoksessa Emmanuel Chukwudi Eze (toim.): *Race and the Enlightenment. A Reader*. Oxford ja Cambridge: Blackwell, 30–33.
- Kant, Immanuel 1997/1775: "On the Different Races of Man". Teoksessa Emmanuel Chukwudi Eze (toim.): *Race and the Enlightenment. A Reader*. Oxford ja Cambridge: Blackwell, 38–48.
- Lévy-Bruhl, Lucien 1923/1922: *Primitive Mentality* (alkup. *La Mentalité Primitive*). Boston: Beacon Press.
- MacIntyre, Alasdair 1981: *After Virtue*. Lontoo: Gerald Duckworth & co.
- Masolo, D. A. 1994: *African Philosophy in Search of Identity*. Nairobi: East African Educational Publishers.
- Meena, Ruth 1992: "Gender Research Studies in Southern Africa: An Overview". Teoksessa Ruth Meena (toim.): *Gender in Southern Africa, conceptual and theoretical issues*. Harare: Sapes Books.
- Nkrumah, Kwame 1965: *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. Lontoo: Heinemann.
- Nyerere, Julius 1967: *Freedom and Unity*. Oxford: Oxford University Press.
- Nzegwu, Nkiru 1995: "Recovering Igbo Traditions: A Case for Indigenous Women's Organizations in Development". Teoksessa Martha Nussbaum ja Jonathan Glover (toim.): *Women, Culture and Development, A Study of Human Capabilities*. Oxford: Clarendon Press, 444–466.
- Nzegwu, Nkiru 1999: "Colonial Racism: Sweeping Out Africa with Mother Europe's Broom". Teoksessa Susan E. Babbitt ja Sue Campbell (toim.): *Racism and Philosophy*. New York: Cornell University Press, 124–156.
- Oruka, Henry Odera 1990: *Trends in Contemporary African Philosophy*. Nairobi: Shirikon Publishers.

Outlaw, Lucius 1999: "On Race and Philosophy". Teoksessa Susan E. Babbitt ja Sue Campbell (toim.): *Racism and Philosophy*. New York: Cornell University Press, 50-78.

Rorty, Richard 1991: *Objectivity, Relativism and Truth*. Philosophical Papers Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Senghor, Leopold Sendar 1962: *Nationhood and the Road to African Socialism*. Pariisi: Présence Africaine.

Spellman, Elizabeth 1997: "The Erasure of Black Women". Teoksessa Emmanuel Chukwudi Eze (toim.): *African Philosophy, an Anthology*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 355– 359.

Wiredu, Kwasi 1996: *Cultural Universals and Particulars*. Bloomington ja Indianapolis: Indiana University Press.

Yalae, Papa 2008: *New Africanism. The New Ideology for a New Africa*. Victoria, BC, Kanada: Trafford.

Johdanto

Eräs maailmankuulu filosofi – jätän kuitenkin mainitsematta hänen nimensä, koska en voi olla aivan varma siitä, että pystyisin muistamaan hänen tässä yleisluontoisesti lainaamani kommenttinsa riittävän tarkasti – argumentoi vuosia sitten erään kansainvälisen konferenssin illallispöydässä, että *jos* rasismi olisi teoreettisesti (intellektuaalisesti, metafysisesti, ontologisesti) ”oikeassa” siinä mielessä, että ihmisten välillä todellakin kiistatta olisi merkittäviä ”rotuihin” perustuvia, esimerkiksi tiedollisiin ja muihin kykyihin liittyviä eroja, niin myös tällaisten ”rotuerojen” pohjalta tapahtuva diskriminaatio ja syrjintä olisivat periaatteessa oikeutettuja. Jos siis rotueroja löytyisi, niihin perustuva syrjintä voitaisiin perustella. Jos esimerkiksi tummaihoiset tosiaan olisivat valkoisista heikompia älyllisiä suorituksissa – tai päinvastoin – niin olisi aivan oikein ottaa tämä huomioon esimerkiksi koulutus- ja työpaikkoja jaettaessa. Racistisen teorian totuus oikeuttaisi rasismien toteuttamisen käytännössä.

Tämä oli pysäyttävä kommentti. Kyseinen filosofi *ei* tietenkään puolustanut rasismia, koska hän mitä ilmeisimmin ajatteli kaikkien rationaalisten henkilöiden tapaan, että rasistien olettamia rotueroja ei ole ja että koko ihmisrodun käsite on epätieteellinen. Tämä lienee nykyisen tieteellisen maailmankuvan näkökulmasta kiistatonta, eikä juuri kukaan vakavasti otettava ajattelijakaan katso, että ihmisroduista puhuminen edistäisi sen enempää tieteellisiä kuin yhteiskunnallisiakaan päämääriä. Rasismi on yksinkertaisesti täysin virheellinen käsitys todellisuudesta ja ihmisistä, kannattipa sitä polttopulloja vastaanottokeskuksiin heittelevä suomalaisäälö tai hallituspuolueen näkyvä poliitikko. Tästä huolimatt-

ta siteeraamani ei-rasistinen filosofian professori katsoi, että rasististen tai ei-rasististen *käytäntöjen* oikeutettavuus etiikan ja politiikan alueella perustuu viime kädessä siihen, millainen maailma on, eli siihen, onko rasismi *teoriana* ihmisluonnosta – todellisuuden rakenteesta ja ihmisestä sen osana – oikeassa vai väärässä, tosi vai epätosi. Hän ei väittänyt, että kykenisimme (esimerkiksi Tatu Vanhasen muutamia vuosia sitten runsaasti kriittistä huomiota herättäneellä tavalla) ”mittaamaan” tai muuten teoreettisesti tutkimaan vaikkapa kansojen välisiä älykkyyseroja. Sen sijaan hän korosti, että *jos* tällaisia eroja olisi ja jos ne tosiaan perustuisivat ”rotuihin” (tai mihin tahansa vastaavaan luokitteluun), myös niiden mukaiset poliittisesti syrjivät käytännöt olisivat sitten oikeutettuja. *Jos* siis olisi muita parempia yli-ihmisiä ja heikompia ali-ihmisiä, heidän luokittelunsa ja eriarvoistamisensa olisivat tämän tosiseikan perusteella hyväksyttäviä. (Toki tällainen tilanne voisi periaatteessa johtaa positii-viseenkin syrjintään eli heikompien tukemiseen vahvempien kustannuksella, mutta tämä mahdollisuus lienee harvoin mielessä rotueroista puhuvilla rasisteilla.)

Tämän kirjoituksen pyrkimyksenä on osoittaa, että näkemys rasistisen ”käytännön” rakentumisesta suoraviivaisesti rasistisen ”teorian” varaan on kestämaton. Rasismi on yksi esimerkki sellaisista perustavista ihmisten välisiä suhteita koskevista filosofis-maailmankatsomuksellisista kysymyksistä, joissa ei voida noudattaa mitään selväpiirteistä teorian ja käytännön välistä kahtiajakoa. (Vrt. myös esim. Puuronen 2011.) Sama koskee tietenkin rasismin kieltoa, joka ei myöskään perustu pelkkään teoriaan vaan on käytännöllinen, eettinen kannanotto. Emme voi ensin selvittää, millainen maailma on, ja vasta sen jälkeen päättää, tulisiko meidän suhtautua toisiin ihmisiin rasistisesti vai ei-rasistisesti – tai yleisemmin syrjivästi vai ei-syrjivästi. Meille ei ole tarjolla sellaista puhtaan tieteellistä ja objektiivista näkökulmaa maailmaan, josta voisimme *ensin* ratkaista, onko rasismi (tai jokin muu eettisesti ja poliittisesti syrjivä ajattelutapa) oikeassa vai väärässä, ja vasta *sen jälkeen* tehdä tästä asianmukaiset poliittiset johtopäätökset. Jotta meidän olisi edes mahdollista saavuttaa sellainen tieteellisen objektiivisuuden näkökulma, josta käsin maailman rakenne on rationaalisesti tarkasteltavissamme, meidän on suhtauduttava toisiin ihmisiin – toisiin aktuaalisiin tai potentiaalisiin maailman tarkastelijoihin – ei-syrjivästi ja kunnioittavasti. Siksi alussa lainaamani kuuluisan filosofin kommentti osoittaa taipumusta sellaiseen taustaoletukseen, josta rasismi ja muut syrjinnän muodot viime

kädessä kumpuavat, vaikei rasismiin sitoutuminen tietenkään ollut hänen tarkoituksensa.

Ontologian eettinen perusta

Meille ei siis nähdäkseni ole tarjolla sellaista näkökulmaa, josta käsin voisimme arvioida rasismia (tai minkään muunkaan eettisesti relevantin, maailman perusluonnetta koskevan käsityksen) puhtaasti teoreettista tai intellektuaalista (tai yleisemmin faktuaalista eli tosiasioita koskevaa, ontologista, metafysisistä) hyväksyttävyyttä täysin riippumatta eettisistä ja yleisemmin normatiivisista lähtökohdista. Tuollaisia lähtökohtaoletuksia on jo rakennettu sisään siihen teoreettisen tutkimuksen käytäntöön itseensä, jonka puitteissa voimme arvioida ylipäänsä mitään käsityksiä teoreettisesti tai intellektuaalisesti – tai edes muodostaa mitään tosia tai epätosia käsityksiä todellisuuden ontologisesta rakenteesta. (Vrt. esim. Pihlström 2009, 2010.) Maailman jäsentäminen ylipäänsä jonkinlaiseksi edellyttää osallistumista ja sitoutumista sellaiseen normatiiviseen viitekehykseen, jossa asioita voidaan tehdä oikein tai väärin ja jossa on jo pelissä monenlaisia arvottavia erotteluja. Esimerkiksi tieteellisen evidenssin käsite edellyttää, että meillä on ihmisten yhteisen kommunikatiiviseen toimintaan perustuvia tapoja arvioida, millainen evidenssi missäkin tilanteessa on riittävää tai luotettavaa (vrt. esim. Putnam 2002). Objektiivisinkaan tieteellinen tutkimus ei paljasta meille maailmaa ”sellaisenaan”, riippumatta normatiivisiin käytäntöihin sisältyvistä inhimillisistä näkökulmista ja niiden kriittisestä vertailusta, ja siksi ei ole ainoastaan epäuskottavaa vaan tieteellisen ajattelun itsensä luonteen vuoksi mahdotonta, että tiede voisi periaatteessa kertoa meille rasismia olevan sittenkin ”oikeassa” jossakin syrjiviä käytäntöjä oikeutavassa mielessä. Jos niin kävisi, tieteelliseltä ajattelulta itseltään putoaisi pohja pois.

Olemassaolon perusluonnetta tutkivalla ontologialla itsellään on näin ollen eettiset lähtökohdat tai perustat; etiikka ja ontologia kietoutuvat erottamattomasti yhteen. Suhtautumisemme esimerkiksi rasismiin määrittää ratkaisevasti kykyämme osallistua siihen normatiiviseen tutkimuksen ja ajattelun käytäntöön, jossa harjoitetaan todellisuuden teoreettista tarkastelua, tai ylipäänsä mihinkään inhimilliseen käytäntöön. Sama koskee suhtautumistamme mihin tahansa eettiseen katso-

mukseen, joka määrittää suhteitamme toisiin ihmisiin, joiden kanssa jaamme maailman, jossa elämme ja jossa harjoitamme tutkimusta. Tiede itsessään on moraalinen hanke. Ei ole tarjolla sellaista positiota, josta käsin rasismiin puhtaasti teoreettinen (ontologinen) totuus tai epätotuus voitaisiin selvittää etiikasta riippumatta ja josta voitaisiin sitten vain siirtyä etiikan ja politiikan puolelle toteuttamaan käytännössä teorian tasolla todennettua oppia.

Ei ole edes mahdollista *määritellä* rasismia niin, että lähdetään liikkeelle oletetusti etiikasta riippumattomasta ontologiasta tai todellisuuden puhtaasti objektiivisesta kuvailusta, johon ei vielä sisältyisi moraalisia kannanottoja, ja päädytään (oletetusti ontologiasta riippuvaiseen) etiikkaan. Alussa siteerattu filosofi nimenomaan oletti tällaisen määrittelyn olevan mahdollista, ja juuri siinä voidaan ajatella piilevän hänen ratkaisevan virheensä. Ontologian ja etiikan kaltaisten näennäisesti erillisten tutkimusalojen ja -näkökulmien periaatteellisen yhteyden osoittaminen on erityisen tärkeää rasismiin ja antirasismiin kaltaisen eettisesti äärimmäisen relevantin vastakkainasettelun tapauksessa. Metaeettisellä ja metafilosofisella kysymyksellä ontologian ja etiikan suhteesta – jopa niiden yhteenkietoutumisesta – rasismiin ja antirasismiin tapauksessa on itsessään syvää eettistä relevanssia. Myös etiikka ja metaetiikka ovat tässä kietoutuneet toisiinsa erottamattomasti: tarkastellessamme sitä, mitä etiikka itse asiassa on, joudumme jo eettisten kannanottojen alueelle. Meillä ei yksinkertaisesti ole eettisesti neutraalia tarkastelupistettä myöskään sen ilmaisemiseen, mitä eettiset näkökulmamme itse ovat ja miten ne asettuvat maailmaan.

Rasismiin uskonnollisuus?

Rasismi on – näin voitaneen kiistatta väittää – sekä epämoraalista että epätieteellistä. Jos joku väittää jotakin muuta, hän ei nykyisissä avoimissa länsimaaisissa yhteiskunnissa kelpaa vakavasti otettavaksi keskustelukumppaniksi. Tässä artikkelissa on kuitenkin tarkasteltu rasismiin problematiikkaa periaatteellisemmalla metatasolla. En ole puuttunut siihen, onko rasismi totta vai epätotta (koska se on aivan ilmeisesti epätotta), enkä siihen, onko se oikein vai väärin (koska se on aivan ilmeisesti väärin), vaan siihen, miten ylipäänsä pystymme tällaisia väitteitä ja arvioita esittämään. Olen koettanut lyhyesti perustella näkemystä, jon-

ka mukaan meidän ei ole edes mahdollista arvioida rasismien ”totuutta” teoreettis-intellektuaalisessa mielessä (pelkän ontologian tasolla) sitoutumatta jo sellaiseen kaiken totuusdiskurssin edellyttämään normatiiviseen arvioinnin käytäntöön, joka sulkee pois rasistiset ja muut syrjivät asenteet muihin ihmisiin, potentiaaliin tuon saman arviointikäytännön osallistujiin. Tämän argumentin mukaan rasismi on tavallaan itsensä kumoavaa. Jos olisi (*per impossibile*) osoitettu, että rasismi on totta, niin se olisikin jo samalla osoitettu epätodeksi. Tämä johtuu siitä, että minkä tahansa väitteen osoittaminen todeksi tai epätodeksi jo edellyttää, että rasismi ja muu syrjintä on suljettu pois todeksi ja epätodeksi osoittamisen käytännöstämme.

Onkin hämmästyttävää, että Suomen kaltaisessa sivistysvaltiossa – kuten muissakin läntisenkin Euroopan maissa – on muistutettava ihmisiä, jopa vastuullisessa asemassa toimivia poliitikkoja, rasistisen ajattelun järjettömyydestä ja turmiollisuudesta. On uskomatonta, että 2010-luvulla löytyy melko suuri joukko sellaisia suomalaisia, jotka ovat katupartioissa ja mielenosoituksissa valmiita rasistiseen väkivaltaan, ja sellaisia näkyviä poliitikkoja, jotka esimerkiksi kiistävät ihmisoikeuksien universaalien luonteen. Onko joidenkuiden ihmisten ja poliittisten liikkeiden sitoutumisessa rasismiin tai sitä muistuttaviin ajattelutapoihin kenties jotakin jossain mielessä ”uskonnollista”? Tämä ehkä selittäisi sen, että niin monet tuntevat taipumusta rasistisiin ajattelu- ja toimintatapoihin: rasismi (tai jokin muu syrjivä asenne, esimerkiksi seksuaaliseen suuntautumiseen perustuva syrjintä) on kenties omaksuttu kyseenalaistamattoman uskonnollisen tai yleisemmin maailmankatsomuksellisen opin kaltaisena muuttumattomana ajattelun ja toiminnan lähtökohtana. Tällöin mikään vastaavidenssi tai -argumentti ei pysty sitä horjuttamaan – edellä luonnostellun kaltaisesta melko teknisestä metatason argumentaatiosta puhumattakaan.

Jos uskonnollisuus ymmärretään fundamentalistisesti ja dogmaattisesti, niin rasismien vertaaminen uskontoon on mahdollista ja kenties luontevaakin, mutta rasismi ei varmastikaan ole välttämättä yhtään sen olennaisemmin uskonnollista tai uskonnolliseen ajatteluun vertautuvaa kuin esimerkiksi seksuaalisen suuntautumisen pohjalta tapahtuva syrjintä, ikäsyrjintä tai mikä tahansa muu epäeettinen suhtautuminen toisiin ihmisiin ja erilaisuuteen. Näistä mikä tahansa voi saada uskonnollisesti (tai pseudouskonnollisesti ja yleisemmin ideologisesti) motivoituja muotoja, mutta yhtä lailla mikään niistä ei olemuksellisesti perustu uskon-

toon. Uskonnon harjoittaminen on samojen eettisten arviointitapojen ja -kriteerien alainen kuin muutkin inhimilliset käytännöt, kuten tiede ja politiikka, vaikka se onkin näistä periaatteesta erillinen ja omista lähtökohdistaan tarkasteltava elämänaalue (vrt. Pihlström 2010). Uskonnollisuus on parhaimmillaan ihmisiä yhdistävää ja yhteiseloä rakentavaa, mutta kuten hyvin tiedetään, pahimmillaan – silloin, kun se on sidoksissa historiallisten uskontojen usein sytjiviin käytäntöihin ja vuosisatoja vanhoihin muuttumattomiin toimintatapoihin – se saattaa olla myös repivää ja konflikteja aiheuttavaa ideologisuutta (ks. esim. Dewey 1934, Sihvola 2011).

Rasismi on torjuttava – ja sitä torjutaan – myös aidon, eettisesti orientoituneen uskonnollisuuden pohjalta. Erilaiset uskonnolliset liikkeet ovatkin kaikkialla maailmassa tehneet paljon tärkeää työtä rasismien vastaisessa taistelussa – tämäkin on uskonnollisesti moninaisessa nyky-yhteiskunnassa itsestään selvää. Uskontojenkin on kuitenkin jatkuvasti tarkattava omaa suhtautumistaan toiseuteen ja erilaisuuteen. Muukalaisvihamielisten voimien vahvistumista oikeaa oppia vaalivassa uskonnollisessa ajattelussa ei pidä sallia, ja juuri siksi aidosti uskonnollisen ajattelijan tulee olla valmis alistamaan oman uskonnollisuutensa jatkuvaan eettiseen koetteluun. Uskonnollisuus itse on syytä vapauttaa sitoutumisesta valmiina annettuun, muuttumattomaan oikeaan oppiin, kaikenlaisesta dogmaattisuudesta, joka kahlitsee pikemmin kuin edistää aidosti uskonnollisia pyrkimyksiä.

Tässä ei tietenkään voida laajasti perustella näitä normatiivisia näkemyksiä ”aidosta” ja epädogmaattisesta uskonnollisuudesta. Niihin voidaan etsiä tukea erilaisista uskonnonfilosofisista suuntauksista, esimerkiksi pragmatismista, joka nimenomaan pyrkii tarkastelemaan uskonnollisuutta käytäntönä, joka on jatkuvasti moraalisen kritiikin ulottuvilla (vrt. esim. Pihlström 2010). Rasismien vertaaminen uskonnolliseen ajatteluun jää tässä yhteydessä väistämättä viitteelliseksi, mutta rasismien tutkijoiden lienee syytä paneutua aiheeseen laajemmin.

Orwellin maailmassa

En ole edellä esittänyt mitään uutta määritelmää tai teoriaa rasismista. En myöskään ole esittänyt mitään uusia perusteita sille, ettei rasismia tule sallia yksilöiden eikä yhteisöjen elämässä, koska tämä on päivän-

selvää eikä kaipaa uusia perusteluja. Olen kuitenkin halunnut tarttua usein huomiotta jäävään metatason kysymykseen siitä, onko rasismi ylipäänsä koherentisti muotoiltavissa ja puolustettavissa. Olisi toki liioittelevaa väittää rasismien olevan itsensä kumoava samassa mielessä kuin ristiriitaiset teoriat kumoavat itsensä. Ei ole aivan yhtä mieleltöntä ja epäkoherenttia olla rasisti kuin väittää neliöitä pyöreiksi tai väittää, että $2+2=5$. Esitin kuitenkin – lähtien liikkeelle anonyymiksi jättämäni ajattelijan kieltämättä kontekstistaan irrotetusta kommentista – että rasismia vaivaa eräänlainen performatiivinen epäjohtonmukaisuus. Jos ylipäänsä sitoudumme sellaiseen tieteelliseen rationaalisuuden mukaiseen käytäntöön, jossa asioita pyritään avoimesti ja kriittisesti arvioimaan ja perustelemaan, emme voi olla rasisteja tai ainakaan koherentisti väittää päätyneemme pitämään rasismia totena tai perusteltuna kantana, koska tuo käytäntö itse edellyttää ei-syrjivää asennetta muihin (potentiaaliisiin) tiedon hankkijoihin ja kommunikoijiin. Juuri siksi päädyin edellä väittämään, ettei rasismi voi olla ”vain” teoreettisesti tosi tai epätosi. Sen totuutta ei ylipäänsä voida ratkaista puhtaasti teoreettisella tai intellektuaalisella tasolla. Se on teoreettisesti *kin* epätosi siksi, että siihen pohjautuvien käytäntöjen puitteissa ei voida löytää – eikä edes etsiä – totuutta ylipäänsä mistään asiasta.

Äskeinen matemaattinen esimerkkini ($2+2=5$) ei ollut sattumanvaraisesti valittu. Juuri tuon ilmeisen epätotuuden George Orwellin kuuluisan dystopiaromaanin *Vuonna 1984* (1949) päähenkilö Winston päätyy kidutettuna uskomaan todeksi – ei ainoastaan sanomaan uskovansa, vaan uskomaan. Orwellin teos kuvittelee tulevaisuuden yhteiskunnan, jota hallitsee itsevaltaisesti Puolue. ”Isoveli valvoo”: Puolueen valvontakoneisto ulottuu ”Isonveljen” tarkkailevan katseen kautta kansalaisyksityisimpiinkin asioihin. Kukaan ei voi tehdä yksityisesti mitään, vaan kaikkea katsellaan koko ajan, ja Puolueen linjasta poikkeavia kohtaa ankara rangaistus. Puolueen johdolla kehitetään myös ”uuskieltä” (Newspeak), joka kääntää asioita vastakohtikseen: sota on rauhaa ja orjuus on vapautta (hieman niin kuin ”suomalaisen suojeleminen” on eräiden suomen kielen muuten kompetenttien käyttäjien puhetoissa ilmeisen uuskielinen ilmaisu ei-suomalaisiin ja/tai ei-valkoihoisiin kohdistetulle uhkailulle ja väkivallalle).

Orwellin maailma muistuttaa historiasta tuttuja totalitaarisia yhteiskuntia, kuten Neuvostoliittoa ja natsi-Saksaa. Sen totalitarismi on kuitenkin äärimmäisempää, koska valvonta ulottuu paitsi tekojen ja

puheiden myös ajattelun alueelle. Kirjan päähenkilö Winston ja hänen rakastettunsa Julia yrittävät säilyttää Puolueesta ja Isostaveljestä riippumattoman pienen yksityisen tilan, tässä kuitenkin onnistumatta. Kirjan loppupuoli kertoo kiinni jääneen Winstonin ja Puolueen terrorikooneistossa työskentelevän O'Brienin keskusteluista. Winstonia kiduttaen O'Brien saa tämän uskomaan ilmeisiä epätotuuksia, jopa uskomaan, että $2+2=5$, ja samalla Winstonin minuus romahtaa muutenkin: hän on valmis pettämään rakastettunsa. Lopussa Winston rakastaa Isoaveljeä.

Orwellin romaani käsittelee paljon syvempiä ja vakavampia teemoja kuin ilmaisun ”orwellilainen maailma” populaarista käytöstä tai *Big Brother* -televisio-ohjelman suosioista voitaisiin päätellä. Yksi kirjan peruskysymyksistä koskee objektiivisen totuuden käsitettä, joka on avainasemassa myös edellä luonnostellussa antirasistisessa ajatuskulussa.

Winstonin ja O'Brienin filosofinen kiista käsittelee muun muassa siitä, miten voimme ylipäänsä perustella todellisuutta koskevia uskomuksiamme ja väitteitämme. Winston esimerkiksi uskoo – aluksi – tosiksi joitakin historian tapahtumia koskevia väitteitä, joita Puolue ei hyväksy. Vastaavasti hän pitää epätosina eräitä Puolueen virallisiksi totuuksiksi julistamia väitteitä, kuten sitä, että lentokone keksittiin vasta Puolueen tultua valtaan. Hänellä on uskomustensa totuuden puolesta todistusaineistoa, esimerkiksi valokuvia. Puolue käyttää kuitenkin rajatonta valtaa ja voi kontrolloida valokuvia ja kaikkea muutakin todistusaineistoa, mitä historian tapahtumista on saatavilla. O'Brienin mukaan Puolue ei kontrolloi vain sitä, mitä ihmiset saavat uskoa, vaan lopulta myös sitä, mikä *on totta*.

O'Brienin mukaan Puolueen valta ei siis rajoitu sen määräämiseen, mitä historian tapahtumista saadaan ajatella ja mitä todistusaineistoa niistä voidaan tai pitää säilyttää. Näinhän teki myös esimerkiksi Neuvostoliiton kommunistinen puolue – ja niin pyritään tekemään eräissä nykyisissäkin valtioissa, kuten Venäjällä tai (äärimmäisemmin) Pohjois-Koreassa. Orwellin romaanin Puolue määrää paljon radikaalimmin siitä, *mitä historiassa on tapahtunut*. Historialliset totuudet ovat riippuvaisia Puolueen näkemyksestä, ja jos tuo näkemys muuttuu, myös historia muuttuu. O'Brien tarkoittaa tämän kirjaimellisesti: jos Puolue sanoo, että historiasta on ajateltava eri tavalla kuin ennen, tuo historia itse muuttuu Puolueen kannan mukaiseksi.

Käyttäen häikäilemätöntä väkivaltaa O'Brien murtaa Winstonin ja saa tämän uskomaan väitteitä, jotka ennen kidutusta olisivat tuntuneet

mielettömiltä ja mahdottomilta. Nämä eivät ole ainoastaan sellaisia historiallisia väitteitä, jotka aiempi Winston tiesi epätosiksi, vaan myös matemaattisia väitteitä, jotka hän tiesi välttämättä epätosiksi, loogisesti mahdottomiksi. Orwellin kirjan merkitys on osin siinä, että romaanissa onnistutaan melko vakuuttavasti kuvittelemaan, kuinka tällainen aivopesu on mahdollista. Erityisesti O'Brien on hämmentävä hahmo, Orwellin merkittävin luomus, kuten Richard Rorty (1989) on kiinnostavasti korostanut. O'Brien onnistuu saattamaan Winstonin tilaan, jossa tämä ikään kuin omasta vapaasta tahdostaan – tai siitä, mitä tuosta tahdosta on silloin vielä jäljellä – sitoutuukin aiemmin epätosina pitämiinsä Puolueen käsityksiin maailmasta, historiasta, matematiikasta – kaikesta.

Vuonna 1984 kuvaa maailmaa, jossa *totuuksien tavoitteleminen* on käynyt mahdottomaksi ja jossa objektiivisen, ihmisten mielipiteistä riippumattoman *totuuden käsite* on kadonnut. Emme enää voi uskoa tai pyrkiä uskomaan totuuksia sillä perusteella, että ne ovat tosia. Pikemminkin se, että jotkin tietyt todet väitteet ovat tosia, seuraakin siitä, että joku tai jokin – Puolue – uskoo ne tosiksi. Tottuus ei olekaan se perusta, jota vasten ihmisten mielipiteitä mitataan, vaan tietty etuoikeutettu mielipide – Puolueen mielipide – ratkaisee, mikä on totta ja epätotta. Tällaisessa maailmassa on mahdotonta harjoittaa älyllistä toimintaa tai tutkimusta. Ei voida enää pyrkiä selvittämään, miten asiat ovat, koska ne eivät ole millään tietyllä tavalla riippumatta auktoriteetista, joka sanelee, miten ne ovat. Voitaisiin tietenkin ajatella, että objektiivinen tutkimus voisi periaatteessa kohdistua Puolueen käsitykseen siitä, miten asiat ovat. Mutta tuo käsitys voi muuttua milloin tahansa, eikä se siksi tarjoa mittapuuta sille, mikä on totta. Puolue voi täysin mielivaltaisesti muuttaa käsitystään historiasta tai mistä tahansa, eikä sen tarvitse perustella tätä mitenkään kenellekään.

Lisäksi Puolueen ja O'Brienin ”filosofinen” käsitys, jonka mukaan totuus on riippuvaista Puolueen käsityksistä, perustuu itsekin lopulta vain tuohon samaan Puolueen käsitykseen. Puolueen käsitystä totuuden luonteesta ei voida kumota jollakin oletetulla perustavammalla käsityksellä totuuden objektiivisuudesta tai riippumattomuudesta. Puolueen valtaa kontrolloida totuuksia ja epätotuuksia – jopa totuuden käsitettä itseään koskevia totuuksia – ei rajoita kerta kaikkiaan mikään.

Ajattelun mahdollisuus

Vuonna 1984 -romaanin maailmassa ei oikeastaan ole enää mahdollista edes ajatella. Kuten Winstonillekin käy, ajatteleva minuus romahtaa. Vaikka Orwell kuvittelee hyvin äärimmäisen yhteiskunnan, jota raijuttamaan totalitaariset valtiot eivät ole todellisessa maailmassa pystyneet edes likimain toteuttamaan, hänen romaaninsa opetuksilla on paikkansa myös yksilönvapauksia ja demokratiaa korostavissa ”vapaisissa” länsimaissa nykyaikana, juuri näissä samoissa sivistyneissä maissa, joissa kohtaamme rasismien kaltaisia sivistymättömiä mutta kaikkeen ajatteluamme ja kielenkäyttöämme valitettavasti vaikuttavia ilmiöitä. (Orwellin teoksen merkitystä filosofiassa ja teologiassa keskeisen pahan ongelman kannalta tarkastellaan teoksessa Kivistö ja Pihlström 2016.)

Nykyajassa on paljon sellaisia piirteitä, jotka kyseenalaistavat riippumattoman totuuden etsinnän itseisarvoisena pyrkimyksenä. Kulttuurimme on täynnä ”ääniä” – postauksia, sosiaalisen median päivityksiä, tykkäyksiä, vihapuhetta, solvausta, kaikenlaista hälinää – joiden ei ole tarkoitukseen esittää totuutta mistään, ja jotka eivät ylipäänsä noudata totuuden ja epätotuuden logiikkaa. Osana tällaisia moninaisia ääniä myös rasistiset ja monet muut toiseutta torjuvat ja syrjivät näkökulmat pääsevät esiin. Ehkä vapaiden, avointen yhteiskuntienkin asukkailta on hämärtynyt pyrkimys uskoa tosia väitteitä tosiksi nimenomaan sen vuoksi, että ne ovat tosia. Monet uskovat erilaisia asioita esimerkiksi siksi, että niiden uskominen tuntuu kivalta, että muutkin uskovat niihin tai että ne ovat ”cooleja” tai hauskoja käsityksiä. Useimmat tämän tekstin lukijat tuskin pitävät rasismia erityisen ”coolina” ajattelutapana eivätkä ole sitä taipuvaisia seuraamaan, mutta jotkut heistä saattavat olla taipuvaisia uskomaan muihin, poliittisesti korrektimpiin väitteisiin vain niiden yleisen hyväksyttävyyden vuoksi ilman perusteellista kriittistä arviointia. Uskomista ja totuuksia ei meidän maailmassamme onneksi määrää Puolue, mutta ihmisen vapaus uskoa siihen, mitä hän pitää totena, *sen vuoksi*, että hän tosiaan uskoo sen todeksi, saattaa olla meiltä miltei yhä pahasti kadoksissa kuin Winstonilta.

Orwellin romaani on kauhistuttava siksi, että O’Brien voittaa. Kirjassa ei ole mitään sellaista positiivista sanomaa, jonka mukaan äärimmäisellä väkivallalla ei voitaisi tuhota totuutta tai ihmisen ”sielua”. Päinvastoin: O’Brien nimenomaan tuhoaa Winstonin sielun ja ajattelukyvyyn, sekä tiedollisen että moraalisen harkinnan. Orwellin suurin

merkitys piilee siinä, että hän on onnistunut kuvittelemaan O'Brienin hahmon. Kuten Rorty (1989) on Orwellia käsittelevässä esseessään todennut, Orwell ei suinkaan esitä, että O'Brienilla olisi virheellinen käsitys totuudesta, historiasta, ihmisestä tai maailmasta tai että jossakin filosofisessa merkityksessä hän lopulta sittenkin ”häviäisi”. Orwell osoittaa vain, että O'Brien on vaarallinen ja mahdollinen. O'Brien on samalla tavalla vaarallinen ja mahdollinen kuin rasistinen vihapuhe ja siihen perustuva väkivalta ovat meidän maailmassamme vaarallisia, mahdollisia – ja todellisia.

Vapaus ja totuus liittyvät lopulta kiinteästi yhteen. Vaaliessamme vapautta uskoa siihen, mitä pidämme totena, vaalimme myös totuuden käsitettä itseään, toden ja epätoden välistä erottelua. Ilman näitä käsitteitä emme voi harjoittaa objektiivista tutkimusta mistään asiasta (emme esimerkiksi rasismin totuutta tai epätotuutta koskevaa tutkimusta). Ilman niitä emme oikeastaan voi toimia, emme muodostaa mitään maailmaa koskevia käsityksiä, emme edes ajatella. Nämä käsitteet ovat haavoittuvaisia, ja niiden suojelemiseen tarvitaan sekä etiikkaa ja politiikkaa että kieleemme haavoittuvaisuudesta muistuttavaa kaunokirjallisuutta.

Totuuden ja epätotuuden elintärkeät käsitteet rappeutuvat paitsi rasistien väkivaltaisesta ajattelusta ja toiminnasta, myös sellaisten hyvää tarkoittavien antirasistien intellektualisoivista näkemyksistä, joiden mukaan rasismi voisi jossain mielessä periaatteessa olla teoreettisella tasolla tosi uskomus, vaikkei se *de facto* olekaan. Vaikkemme olisi rasisteja, tapamme puhua olettaen, että rasismi edes voisi olla totta, saattaa olla kätkeytyksiä rasistista. Antirasistin on siksi kamppailtava paitsi rasistista vihaa ja väkivaltaa myös hienovaraisempia kieleemme ja ajattelumme turmelevia pyrkimyksiä vastaan. Orwellin romaanista voi yhä oppia paljon jokainen, joka haluaa edistää antirasistisen ja toiseutta kunnioittavan ajattelun pyrkimystä totuuteen maailmassa, jossa totuuden tavoittelun merkitys on hämärtynyt. Tuon hämärtyneen seurauksena voi hämärtyä paljon muutakin, muun muassa toisten ihmisten luovuttamattoman ihmisarvon merkitys kaikille inhimillisille käytännöillemme.

Lähteet

- Dewey, John 1934: *A Common Faith*. New Haven (CT) ja Lontoo: Yale University Press.
- Kivistö, Sari ja Pihlström, Sami 2016: *Kantian Antitheodicy: Philosophical and Literary Varieties*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Orwell, George 1982/1949: *Nineteen Eighty-Four*. Lontoo: Penguin.
- Pihlström, Sami 2009: *Pragmatist Metaphysics: An Essay on the Ethical Grounds of Ontology*. Lontoo: Continuum.
- Pihlström, Sami 2010: *Uskonto ja elämän merkitys: Uskonnonfilosofisia esseitä*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Putnam, Hilary 2002: *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, (MA) ja Lontoo: Harvard University Press.
- Puuronen, Vesa 2011: *Rasistinen Suomi*. Helsinki: Gaudeamus.
- Rorty, Richard 1989: *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sihvola, Juha 2011: *Maailmankansalaisen uskonto*. Helsinki: Otava.

10. Filosofian lukio-opetus ja ääriaatteet – uhka vai mahdollisuus?

Henri Pettersson

Lukuisille suomalaisille ensimmäinen ja samalla usein myös syvällisin kosketus länsimaisten filosofien ajatuksiin tapahtuu lukio-opintojen merkeissä: filosofia on sisältynyt jo yli kahdenkymmenen vuoden ajan kiinteästi ylioppilastutkintoon, ja tätä kautta kymmenet tuhannet opiskelijat tutustuvat siihen enemmän tai vähemmän ”pakotettuina” vuosittain. Filosofian oppisisällöissä kytee kuitenkin potentiaalinen ongelma-kohta, josta on keskusteltu niin Suomessa kuin laajemmin kansainvälisesti. Kyse on siitä, että eräiden ohittamattomiksi arvostettujen filosofien oppitunneilla esiintyvät näkemykset ovat suorassa ristiriidassa opetuksen taustalla olevien ohjaavien arvojen ja periaatteiden kanssa, jotka korostavat demokratian, ihmisarvon ja tasa-arvon ihanteita kaiken opetuksen yleisinä tavoitteina. Nykyinen lukio-opetus suunnitelmalla (Opetushallitus 2015, 12) paaluttaa lukio-opetuksen taustalla olevan arvoperustan näin:

Lukio-opetuksen perustana on elämän ja ihmisoikeuksien kunnioitus sekä ihmisarvon loukkaamattomuus. Opiskelija muodostaa lukioaikanaan jäsentyneen käsityksen perus- ja ihmisoikeuksien taustalla olevista arvoista, keskeisistä perus- ja ihmisoikeusnormeista sekä näitä oikeuksia edistävästä toimintatavoista. Lukio-opetus pohjautuu keskeisiin ihmisoikeussopimuksiin, kuten Lapsen oikeuksien sopimukseen. [...] Lukio-opetus edistää tasa-arvoa ja yhdenvertaisuutta sekä hyvinvointia ja demokratiaa.¹

Kuten lukija on tämän teoksen sivuilta voinut huomata, edes länsimaisen filosofiaperinteen eturivin hahmot eivät valitettavasti ole olleet eriarvoistavien ajattelutapojen ja ennakkoluulojen yläpuolella, mikä on johtanut heitä esittämään muun muassa rasistisia ja misogyynisiä

huomioita kirjoituksissaan. Keskityn tässä kirjoituksessa kuitenkin rajatummin vain niihin ongelmallisiin sisältöihin, jotka tavallisesti esiintyvät lukiofilosofian oppitunneilla ja -kirjoissa. Tällöin kaksi nimeä on käytännössä hallinnut aihepiirissä käytyä keskustelua: Platon ja Nietzsche. Ensin mainitun visioima valtioutopia on hengeltään vahvasti epädemokraattinen ja asettaa filosofisten perustelujen kautta kansalaisensa eriarvoisiin asemiin tavalla, jota myöhemmät kommentaarit ovat nimittäneet jopa fasistiseksi. Nietzschen ajatus laumamoraalin yläpuolelle nousevasta yli-ihmisestä puolestaan mahdollistaa monenlaiset vaaralliset väärintulkinnat, kuten natsi-Saksa sittemmin käytännössä osoitti. Näiden filosofien ajattelun tunteminen kuuluu hyvään yleissivistykseen ja heidän näkemyksensä tyypillisesti myös otetaan käsittelyyn filosofian kaikille lukiolaisille pakollisilla kursseilla. Toisaalta kummankin ajattelijan näkemykset tarjoavat eväitä mahdollisille universaalien ihmisarvon hylkääville äärikannoille, jossa ihmiskunnan edustajat jaetaan eri kerroksiin vaikkapa etnisyyden perusteella. Huoli filosofian vaarallisesta vaikutuksesta ei valitettavasti ole täysin teoreettinen, sillä filosofian lukio-opetus on noussut Suomessakin huomion kohteeksi konkreettisten veritekojen seurauksena.

Kysymykseksi nousee tällöin se, miten tähän jännitteeseen yleissivistykseen kuuluvaksi katsottujen filosofisten oppisisältöjen ja opetuksen arvopohjan välillä tulisi asennoitua. Tässä kirjoituksessa pohtimani aihe voidaan asettaa täsmällisemmin kaksiosaisella kysymyksellä: ensinnäkin, onko opetussuunnitelman arvomaailman kanssa ristiriitaisten filosofisen perinteen ajatusten käsittely filosofian lukiokursseilla yleensäkään soveliaista, ja mikäli vastaus tähän ensimmäiseen kysymykseen on myönteinen, voimme esittää vielä tarkentavan jatkokysymyksen sitä koskien, millaisella didaktisella äänensävyllä opettajan tulisi näitä aiheita oppitunneillaan lähestyä. Aloitan kuitenkin taustoittamalla keskustelua sen kautta, missä ja miksi filosofian opetuksen potentiaaliset ongelmat ovat tulleet puheeksi.

Filosofia ja demokratiakasvatus julkisessa keskustelussa

Globaalilla tasolla filosofian ongelmallisuus on puhututtanut esimerkiksi Unescon² asiantuntijoita. On hyvä muistaa, että suurimmalla osalla Unescon 195 jäsenvaltiosta on taustallaan Suomea lyhytaikaisempi ja

tunnustelempa suhde demokraattiseen valtiomuotoon. Näistä syistä demokraattisten ihanteiden juurruttaminen ja vaaliminen on ollut korkealla sijalla Unescon koulutuspoliittisella agendalistalla. Esimerkiksi Unescon 28. yleiskokouksessa vuonna 1995 hyväksyttiin Rauhan-, ihmisoikeus- ja demokratiakasvatuksen yhteiset perusteet, joilla pyritään rakentamaan tulevaisuuden rauhankulttuuria yleismaailmallisten arvojen ja toimintatapojen varaan (Droit 1995). Keskeinen paikka tässä tavoitteessa on myös filosofian opetuksella, minkä aiheen yhteydessä juuri Platonin ja Nietzschen nimet nousivat esiin potentiaalisina ristiriitojen lähteinä.

Suomessa vastaavaa keskustelua käytiin erityisesti Jokelan kouluksessa marraskuussa 2007 tapahtuneiden surmatekojen jälkeen. Tuolloin julkisessa keskustelussa virisi ehdotuksia muun muassa siitä, että filosofian lukio-opetuksen sisältöä ja henkeä olisi kenties syytä arvioida eräiltä osin uudelleen. Jokelan tapaus oli suomalaiselle yhteiskunnalle täysin käsittämätön, ja yritykset ymmärtää siihen johtaneita syitä käynnistyivät mediassa poikkeuksellisen nopeasti. Ensimmäiset maininnat tekijän mahdollisista ideologisista motiiveista nähtiin jo saman päivän iltana.³ Suuntaviivat näille tulkinnoille hahmottuivatkin nopeasti, sillä iskun tekijä⁴ oli itse ladannut verkkoon runsaasti teksti- ja videoaineistoa, jossa hän esittelee aatteellisia vaikutteitaan. Tästä aineistosta löytyivät muun muassa Platonin, Nietzschen ja Pentti Linkolan nimet, joten lehdistö nosti nopeasti nämä ajattelijat yhdeksi teon mahdolliseksi taustavaikuttimeksi yhdessä koulukiusaamisen, masennuksen, väkivaltaisten tietokonepelien ja industrial-musiikin kanssa. Perusajatuksena näissä kirjoituksissa oli se, että surmaajan on täytynyt saada sairaat ideansa ja väkivaltainen toimintamallinsa jostain tai joltain. Esimerkiksi *Helsingin Sanomat* nosti tekijän Nietzsche-harrastuksen esiin jo seuraavana päivänä. (Raittila ym. 2008, 138–139.)

Mitä ”filosofista” surmaaja sitten jälkeensä jättämässä teksteissään tarkalleen ottaen kirjoitti? Ennen verityötään internetiin laittamassaan manifestissaan hän esitteli kieroutuneita näkemyksiään jyrkin sanankäantein, mutta niitä ei ole nähdäkseni tarpeellista dokumentoida tässä yhteydessä suorien lainausten avulla.⁵ Kirjoittaja oli joka tapauksessa havainnut ihmiskunnassa vallitsevan vakavan alennustilan, jonka ”ratkaisuksi” hän ehdotti radikaaleja yhteiskunnallisia korjausliikkeitä. Näissä muutoksissa yhteiskunnan ylimpään johtoon ylennettäisiin vahvimman oikeudella eräänlainen henkinen eliitti (eli he, jotka kykenevät kirjoit-

tajan sanoin ”älykkääseen filosofiseen ja eksistentiaaliseen ajatteluun”), joka ohjailisi vähäisemmiksi arvotettujen ihmisten muodostamaa ”robottimaista” massaa. Kirjoittaja jakaa tässä kohdin ihmiset kolmeen eri luokkaan, mikä näin ainakin pintaseikkojensa osalta peilaa Platonin yhteiskuntavision sosiaalista kerrosrakennetta.⁶ Tekijä ei ollut kirjoittanut manifestia hetkessä tai impulsiivisesti, vaan aihe oli selvästi mietityttänyt häntä jo pidempään. Lisäksi surmaaja linkitti manifestissaan veritekonsa tarkoitusperän ja liikkeelle panevan taustamotiivin suoraan näihin synkkiin ideologisiin näkemyksiinsä. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, että hän itse luokitteli iskunsa ”poliittiseksi terrorismiksi”. Surmaajan itseymmärrykselle oli selvästi oleellinen sellainen tulkinta, jossa hänen tekonsa asettuu suuremman yhteiskunnallisen toiminnan kontekstiin ja saa siitä viimekätisen oikeutuksensa – hänelle kyse ei ollut tunneperäisestä äärireaktiosta pitkään jatkuneeseen koulukiusaamiseen tai pettymyksiin vastakkaisen sukupuolen kanssa yritetyissä ihmissuhteissa, vaan kokonaan (näennäis)rationaalisesti suunniteltu, perusteltu ja toimeenpanttu teko. (Kiilakoski 2009, 27.)

Julkisen keskustelun painopiste siirtyi varsin pian syiden ja selitysten etsimisestä johdonmukaisesti seuraavaan vaiheeseen, eli siihen, miten vastaavanlaiset tapahtumat voitaisiin välttää tulevaisuudessa. Nyt ei siis enää pelkästään etsitty vastauksia miksi-kysymyksiin, vaan katsottiin ajassa jo eteenpäin. Filosofi Theodor Adorno (1995) totesi aikanaan, että toisen maailmansodan jälkeisen kouluopetuksen merkittävin tehtävä on ottaa vakavasti fasismia ja natsismia opetus ja estää Auschwitzin uusiutuminen. Hieman samassa sävyssä lähestyttiin nyt Jokelaa: miten voitaisiin varmistaa se, ettei uusia surmaajia tulisi? Aiemmin ehdotetut vastaukset miksi-kysymyksiin nousivat nyt esiin mahdollisten toimenpiteiden muutoskohteina. Filosofian lukio-opetus oli keskustelun fokuksessa *Helsingin Sanomien* kulttuuriosion koko sivun mittaisessa pääjutussa ”Platon voi panna pään sekaisin” sunnuntaina 18.11.2007. Tässä yhteydessä asiaa kommentoivat asiantuntijoina Jyväskylän yliopiston yleisen historian professori Juha Sihvola ja kirjallisuustieteen professori Tarmo Kunnas niin ikään Jyväskylän yliopistosta. Pääjutun ohessa olevassa kainalojutussa asiasta haastateltiin myös opetushallituksen ylitarkastaja Pekka Eloa, jonka mukaan ”Platonin *Valtio* on kiinnostava kaunokirjallinen teos, mutta mielestäni se on sanomaltaan rinnasteinen Hitlerin kirjaan *Taisteluni*, jota ei missään nimessä voitaisi opiskella koulussa”.

Asia saa valitettavasti lisää painoarvoa siitä, että siihen on tartuttu aika ajoin muissa yhteyksissä – niin Suomessa kuin maamme rajojen ulkopuolellakin. Jokelan tekijän yhtenä pääainnoittajana hänen manifestinsa kirjoittamiselle toimi ilmeisesti yhdysvaltalainen ekoterroristi, joka pommitti vuosien 1978 ja 1995 välillä maansa yliopistoja ja eräitä yksityisiä elinkeinonharjoittajia. Pommittaja sai kiristyksen avulla *New York Timesin* ja *Washington Postin* julkaisemaan 3500-sanaisen antihumanistisen ja ekofasistisen manifestinsa, jonka yhteiskuntafilosofisen tyylin nojalla eräs amerikkalaiskolumnisti kuvaili tekijää ”filosofiseksi rikolliseksi” (Ozick 1997). Norjassa Utøyan saarella vuoden 2011 kesällä ihmisiä murhannut henkilö tekaisi samaa kulttuurista käsikirjoitusta noudattaen oman 1500-sivuisen manifestinsa, jossa hän perustelee ääritekoaan ja yllyttää aatetovereitaan seuraamaan hänen asettamaansa esimerkkiä. Käytin tässä tekosanaa ”tekaisi” täysin tarkoituksellisesti, sillä norjalaisen tuotos on todellisuudessa skitsofreenisen sekava tilkkutäkki itse kirjoitettua tekstiä ja muualta – muun muassa edellä mainitun amerikkalaisen kirjepommittajan manifestista – suoraan ilman lähdeviitteitä ”leikkaa ja liitä” -menetelmällä kopioitua materiaalia. Joka tapauksessa Platonin *Valtio* nousee tässäkin dokumentissa useissa kohdissa esiin demokratian vastaisen sanomansa vuoksi, samoin kuin kaikkien ihmisten tasa-arvoisuuden kyseenalaistanut Nietzsche. Kreikkaa lähi-vuosina piinannut talouskurimus on puolestaan kasvattanut äärioikeistolaisen puolueen *Kultainen aamunkoitto* (kr. *Chrysi Avgi*) suosiota. Puolueen ”jalkasotilaat” ovat syyllistyneet useisiin rasistisesti virittyneisiin viharikoksiin kreikkalaisten kaupunkien kaduilla.⁷ Eräissä Kultaisen aamunkoiton edustajien ja kannattajien kirjoituksissa Platon mainitaan ylpeydellä fasismiin ”keksijäksi”, jolloin puolueen aatemaailma on sekin taustaltaan täysin kotoperäistä – ei tuontitavaraa 1930-luvun natsi-Saksasta tai Mussolinin Italiasta (Vasilopoulou ja Halikiopoulou 2015).

Suomessa Jokelan tapahtumat saivat jatkoa vain vajaata vuotta myöhemmin Kauhajoen palvelualojen oppilaitoksessa syyskuussa 2008 tapahtuneen ammuskelun myötä, jolloin käynnistyi uusi keskustelukierros Jokelan herättämistä teemoista. Kauhajoen murhenäytelmä toisti monin tavoin Jokelan tapahtumien tarjoamaa käsikirjoitusta. Niinpä vanhat selitysmallit kaivettiin nyt tiedotusvälineissä uudelleen esiin, ja puheet satunnaisesta yksittäistapauksesta unohdettiin (Hoikkala ja Suurpää 2009, 5). Esimerkiksi *Suomen Kuvalehdessä* tarkasteltiin universaalimmasta näkökulmasta tyypillisen koulusurmaajan profilia, ja

yhdeksi useita ammuskelihoita yhdistäväksi tekijäksi osoitetaan juuri kiinnostus Nietzschen filosofiaa kohtaan: ”Friedrich Nietzsche kirja Hyvän ja pahan tuolla puolen on kulunut useimpien massamurhaajan käsissä.”⁸

Kuuluvatko hankalat filosofit oppitunneille?

Tämän taustoituksen jälkeen on nyt mahdollista palata ottamaan kantaa alussa esitettyyn kaksiosaiseen kysymykseen. Kysymyksen ensimmäinen puolisko tarttui siihen, että onko Platonin ja Nietzsche kaltaisten eräiltä osin arveluttavien filosofihahmojen käsittely lukio-opetuksessa ylipäätään soveliaista. Filosofian opetuksen tavoitteista voidaan erottaa kolme toisiaan tukevaa juonetta: 1) filosofia oppilaiden ajatteluvalmiuksien ja -taitojen kehittämisenä; 2) filosofia maailmankatsomuksellisten kysymysten henkilökohtaisena prosessointina; sekä 3) filosofia hyvään yleissivistykseen sisältyvien asiakokonaisuuksien opetuksena. Mikään ei kuitenkaan estä periaatteellisella tasolla erottamasta ensimmäistä ja toista kohtaa kolmannesta. Näin tehdään juuri esimerkiksi ”filosofiaa lapsille” -hankkeissa, joissa yhdenlaista filosofointia ja filosofista ajattelutapaa tuodaan lapsille ja varhaisnuorille ilman filosofian teknisen käsitteistön raskasta jargonia tai pitkää listaa klassikkofilosofien ja heidän teostensa nimistä.

Kaikesta huolimatta länsimaisen filosofian historian on oman vakaan näkemykseni mukaan oltava erottamaton osa filosofian lukio-opetusta. Tätä voi puolustaa juuri yleissivistykseen liittyvillä yleisillä näkökohdilla, ei vain filosofiaan itseensä viitaten: filosofiset ajattelijat ovat keskeisiä palasia myös eurooppalaisen kulttuurin tieteellisissä, taiteellisissa ja uskonnollisissa kehityslinjoissa. Moniin näistä nimistä törmätään tavalla tai toisella esimerkiksi historian, uskonnon, kirjallisuuden, fysiikan ja matematiikan opetuksessa. Filosofian opetus voi tältä osin täydentää näiden muiden oppiaineiden opetussisältöjä menemällä kyseisten hahmojen kohdalla pelkkiä nimiä ja elinvuosia syvemmälle itse ajatukselliseen ainekseen.

Toisaalta filosofian historiasta voidaan sanoa myös se, ettei se palvele pelkästään yleissivistyksellisiä tehtäviä, vaan erilaiset aikojen kuluessa esitetyt vastaukset filosofisiin ongelmiin ovat ratkaisevassa roolissa näiden aiheiden ympärillä yhä nykyäänkin käydyssä akateemisessa tutki-

muksessa. Niiden tunteminen on siten ratkaisevaa filosofisten kiistojen ja keskenään kilpailevien ratkaisumallien välisen dialektisen dynamiikan ymmärtämisen kannalta. Platonin yhteiskuntafilosofinen ajattelu asettaa esimerkiksi sen taustan, jota vasten voidaan ymmärtää uuden ajan alussa syntynyttä yhteiskuntasopimusteoreettista (Grotius, Locke, Rousseau jne.) näkökulmaa. Filosofian opetuksen tavoitteena olevaa kriittistä ja omaehtoista ajattelua ei voi myöskään täysin kehittää ellei tällaiselle ajattelulle tarjoilla harjoitusvastustajiksi myös vakiintuneista ajattelutavoista ja -arvoista rajusti poikkeavia kantoja. Samalla oppilaalla toivottavasti kehittyy sellainen filosofiaan ajoittain yhdistetty ajatuksellinen varovaisuus, ettei tämä innostu ihan kritiikittömästi kaikista vastaan tulevista ajatusmalleista tai ideologioista. Tämän varovaisuuden kehittyminen edellyttää sitä, että oppilas pystyy terveessä hengessä kyseenalaistamaan myös itsestäänselvyyksinä ja virallisina totuuksina otetut asiat. Tämän kriittisen hengen ei tietenkään tarvitse tarkoittaa sitä, että näihin asioihin otettaisiin filosofiassa itsetarkoituksellisesti juuri täysin päinvastainen kanta – tärkeintä on nyt se, että avointa keskustelua pidetään ylipäätään yllä.

Mutta entä jos filosofian historiaa koskevasta opetuksesta leikataan kirurgisesti vain Platon ja Nietzsche? Jos tälle linjalle lähdetäisiin, voidaan saman tien valua eräänlaiselle ”kaltevalle pinnalle”: miksi pysähtyä vain näihin nimiin, kun yhtä tiukalla seulalla filosofian opetuksesta voidaan poimia vaikkapa Marx, jonka filosofian nimissä on nähty konkreettisesti verenvuodatukseen päätyneitä vallankumouksia ja yhteiskuntakokeiluja – toisin kuin tässä suhteessa teoreettisemmaksi jääneen Platonin valtioutopian. Tai jos lopetetaan yksittäisten filosofien nimien tuijottaminen ja siirrytään astetta abstraktimmalla tasolla: voivatko moraalirelativismiin ja -nihilismiin kaltaiset näkemykset ylipäätään olla soveliaita lähtökohtia lukioikäisen filosofiselle pohdinnalle, jos niissä kyseenalaistetaan se ajatus, että toisen ihmisen harkittu murhaaminen on väärin. Potentiaalisten tapausten listaa ei tarvitse tässä suinkaan rajata etiikan ja yhteiskuntafilosofian kysymyksiin, sillä esimerkiksi tietoteorian ja tieteenfilosofian puolella on keskusteltu siitä, miten postmodernin aikakaudella etenkin ihmistieteissä muodikas ”kaikki käy”-relativismi ja liian pitkälle menevä konstruktivistinen tietokäsitys ovat tarjonneet muun muassa Yhdysvalloissa käydyissä julkisissa keskusteluissa teoreettisen lähtökohdan haastaa ilmastonmuutosta ja evoluutioteoriaa koskevaa luonnontieteellistä tutkimusta (Raatikainen 2004).

Näillä näkemyksillä voidaan edelleen oikeuttaa sellaisia poliittisia ja kasvatuksellisia linjanvetoja, joilla on kauaskantoisia vaikutuksia. Olisiko siis parasta olla ”myrkyttämättä” myöskään lukiolaisten mieliä tällaisilla ajatuksilla? Tai miten on metafyyssisen determinismin laita, joka väittää tahdonvapauden olevan pelkkä illuusio, sillä kaikki pienimmätkin asiat tapahtuvat maailmassa vääjäämättömästi luonnonlakien määräämien syy–seuraus-ketjujen lopputuotteina? Determinismin näkökulman hyväksyminen voi johtaa välinpitämättömään ja impulsiiviseen ”hällä väliä” -asenteeseen, mikä ei varmastikaan ole toivottavaa. Mutta nämä kommentit tässä on ymmärrettävä siis vain eräänlaisina parodioina siitä, mihin kaikkeen absurdiuteen filosofian opetuksen siistimisessä voidaan päätyä, jos tätä tietä kuljetaan johdonmukaisesti vielä muutamaa askelta pidemmälle.

Asiassa voidaan ottaa esiin sekin näkökohta, että filosofisten teorioiden kielto voi tehdä niistä lukiolaisille eräänlaisen hyvän ja pahan tiedon puussa houkuttelevana roikkuvan kielletyn hedelmän. Henrik Rydenfelt kirjoitti Jokelan tapahtumien jälkeen *Helsingin Sanomien* mielipidepalstalla 21.11.2007 otsikolla ”Nietzsche ei kehottanut ääritekoihin” asiasta näin:

Filosofiselle kirjallisuudelle ei voi asettaa ikärajoja, eikä kirjoja ole syytä päällystää varoitustarroilla. Tällaiset toimet tarjoaisivat pikkusormen totalitarismille ja kaataisivat bensaa nuorten mielten kyteviin liekkiin. Mikään ei tee yhteiskuntakriittisestä teoksesta kiehtovampaa kuin kielletyn kirjan leima.

Onkin parempi, että oppilaat tutustuvat Nietzschen kaltaiisiin filosofeihin ohjatusti luokkahuoneissa eikä jossain niiden ulkopuolella, jolloin ei enää ole hallittavissa se, kuka ja miten Nietzschen ajatuksia oppilaalle kuvailee. Se, että Platon tai Nietzsche on siirretty pois silmistä, ei vielä tarkoita sitä, että nämä nimet olisi saatu myös pois mielistä. Filosofias-ta kiinnostuneet oppilaat ovat monesti sellaisia, että he jatkavat aihetta koskevia opintojaan kouluajan ulkopuolella kirjaston – ja nykyään ehkä enemmänkin internetin – avulla. Siihen ei voida vaikuttaa, mitä oppilaat koulun ulottumattomissa lukevat. Siihen voidaan ainakin *yrittää* vaikuttaa, miten he lukemaansa ymmärtävät ja kontekstualisoivat. Tasa-puoliset – mutta samalla toki vääristelemättömän *realistiset* – käsitykset filosofian historian kipeistäkin puolista olisi siksi parasta antaa kouluopetuksen puitteissa.

Saman on todennut myös Unescon silloinen pääjohtaja Federico Mayor Zaragoza vuonna 1995 järjestetyn kansainvälisen ”Philosophy and Democracy in the World” -tapahtuman päättäjäispuheenvuorossa.⁹ Puheessaan Zaragoza tunnustaa filosofian ja demokratian ongelmallisen suhteen:

Monet filosofit, aina Platonista Heideggeriin, eivät ole olleet sellaisia, joita voisimme kutsua poliittisesti ja kulttuurisesti demokratian kannattajiksi. Jos emme tunnustaisi tätä tosiasiaa, syyllistyisimme täydelliseen itsepetokseen. Ja jos julistaisimme, ettei Platon tai Heidegger tai Nietzsche olisi tällä perusteella yhtä hyvä filosofi kuin muut tai ettei heitä tulisi enää käsitellä filosofian kursseilla sillä perusteella, etteivät he olleet demokraattisia ajattelijoita, syyllistyisimme suunnattomaan absurdiuteen.¹⁰

Asia ei näin voi piilottaa lakaisemalla ongelmatapauksia maton alle, vaan filosofiasa vallitseva jännite on hyväksyttävä väistämättömänä realiteettina:

Meidän tulee siten hyväksyä selvästi ja tiedostavasti tämä paradoksaalinen tilanne. Kannatamme filosofiaa demokratian, ihmisoikeuksien sekä sanan- ja ajattelunvapauden nimissä, mutta koska filosofiaa ei voi palauttaa mihinkään ideologiaan, se jää vapaaksi niissä lähestymistavoissa joita se valitsee ja riippumattomaksi ajattelussaan. [...] Kun autamme ihmisolentoja saavuttamaan vapautensa ja sallimme heidän tehdä mitä he haluavat, hyväksymme jo määritelmällisesti ennalta sen, etteivät heidän tekonsa ole välttämättä omien toiveidemme ja odotustemme mukaisia.

On hyvä muistaa se, että Zarazogan lainattuja kommentteja tulee tarkastella suomalaista kouluopetusta laajemmassa kansainvälisessä mittakaavassa. Tällöin huomaamme, että Platonia ja Nietzscheä suurempina periaatteellisina uhkina on maailmassa ollut – ja valitettavasti on yhä nykyäänkin – ajattelunvapauden kaltaisten keskeisten yksilönvapauksien tukahduttaminen. Tämä olisi nyt se ”tarinan moraalinen opetus”, jota myös filosofian koulu-opetuksella rivien välissä viestittäisiin, jos Platonin ja Nietzschen kaltaisia hahmoja poistettaisiin opetussuunnitelmista.

Miten haastavia filosofeja tulisi käsitellä lukio-opetuksessa?

Näin kirjoitukseni alussa esittämäni kaksiosaisen kysymyksen ensimmäinen puolisko sai vastauksensa: Platonin ja Nietzschen lukio-opetukselle ei tule asettaa jyrkkiä estoja. Tämän jälkeen vastausta kaippaa vielä se, miten näitä aiheita pitäisi opetuksessa lähestyä.

Nähdäkseni filosofian opetuksessa ei voida ikinä korostaa liiaksi sitä, että suuretkin filosofit ovat olleet omilla tavoillaan aikakautensa ja kulttuuriensa tuotteita. Tästä seuraten heillä on ollut omat sokeat pisteensä, eivätkä he ole missään nimessä olleet erehtymättömiä tai kaikkia ajatuksiaan rationaalisesti puolustaneita ajattelijoina. Nopeastikaan hahmoteltu lista ei lopu heti kesken: Evankelisluterilaisen kirkkohaaran alulle pannut Luther syyllisti juutalaisia vähän kaikesta, ja näihin antisemitistisiin näkemyksiin vedottiin historian kuluessa monesti – muun muassa natsit nostivat Lutherin yhdeksi esikuvakseen (Kuparinen 1999). Humen mukaan on luonnollinen järjestys, että mustaihoiset ovat valkoisista alempiarvoisia (Rantonen 1994, 141). Kantin moraalifilosofiassa on kummallinen jännite, sillä samalla vuosikymmenellä, kun hän puolusti rationaalisiin argumentein egalitarismia ja universalismia, syytti hän toisaalta mustaihoisia ja natiiviamerikkalaisia luontaisesta älyllisestä laiskuudesta, johon heidän aurinkoinen ja kuuma trooppinen elinympäristönsä heitä koulii (Kleingerd 2007). Frege, modernin logiikan perustaja ja tämän tieteenhaaran suurin yksittäinen nimi heti Aristoteleen jälkeen, kannatti 1800-luvun lopussa jyrkkiä antisemitistisiä näkemyksiä (Dummett 1973). 1930-luvulla saksalaisfilosofi Martin Heidegger puolestaan liittyi kansallissosialistiseen puolueeseen ja osallistui johtavassa asemassaan juutalaisten kansalaisoikeuksien rajoittamiseen Freiburgin yliopiston rehtorina (Fariás 1989).

En nyt tarkoita sitä, että tämänkaltaisille ajatusvirheille pitäisi jälkiviisaasti filosofian opetuksessa naureskella. Paremminkin ne voisivat toimia terveenä muistutuksena siitä, miten filosofia(kin) tulee upottaa aikalaiskontekstiaan vasten. Filosofian historian historiografian yhtenä yleisenä ongelmana on juuri se, että filosofeista tehdään helposti ”filosofisempia” kuin he olivatkaan, jolloin unohtuu esimerkiksi aikakauden luonnontieteellisen tutkimuksen vaikutteet näihin johtopäätöksiin (Kitcher 1992). Platonin kolmiosainen sieluteoria vastaa ymmärrystasoltaan aikakautensa lääketieteellistä ajattelua ja Nietzschen yli-ihmistä koskevat näkemykset saivat innoitusta Darwinin evoluutioteoriasta. Monet

filosofian historian yleisesitykset sivuuttavat tällaiset näkökohdat, ja painottavat käsitystään filosofiasta eräänlaisten ikuisten totuuksien rationaalisenä etsimisensä. Näkemys ei tee täyttä oikeutta filosofian historialle, ja se on haastettavissa filosofisin perustein (nämä ovat juuri sellaisia filosofian omaa olemusta ja historiaa koskevia erimielisyyksiä, joista ei vallitse filosofien parissa yksimielisyyttä). Filosofian kouluopetuksen kannalta se voisi luoda vielä kokonaisvaltaisemman kuvan Platonin ja Nietzschen ajatteluista sekä heidän johtopäätöksistään motivoineista näkökannoista.

Platonin, Nietzschen ynnä muiden heihin vertautuvien ongelmallisten filosofisten aineiden käsittely on siten lukio-opetuksessa paikallaan, mutta heidän näkemyksensä tulee kontekstualisoida filosofisten ongelmien ja niihin tarjottujen vastausvaihtoehtojen yhteyteen. Filosofoja ei tule opetuksessa nostaa jalustalle, muttei toisaalta myöskään tarpeettomasti demonisoida. Mahdollisuuksien rajoissa filosofit ja heidän ajattelunsa voisi yrittää nähdä vielä laajemmin osana heidän kulttuureitaan ja aikakausiaan, mikä muistuttaisi oppilaita siitä, etteivät nämä suuret ajattelijat ole olleet erehtymättömiä tai päätyneet kaikkiin kantoihinsa puhtaasti rationaalisin perustein.¹¹

Viitteet

¹ Vrt. Lukiolaki (21.8.1998/629, 2 §): ”Lukiokoulutuksen tavoitteena on tukea opiskelijoiden kasvamista hyviksi, tasapainoisiksi ja sivistyneiksi ihmisiksi ja yhteiskunnan jäseniksi[.]”

² Unesco eli Yhdistyneiden kansakuntien kasvatus-, tiede- ja kulttuurijärjestö on YK:n alajärjestö, joka pyrkii yhtenäistämään jäsenmaidensa kasvatus- ja koulujärjestelmiä. Vaikka sillä ei olekaan suoranaista valtaa ylittää jäsenmaidensa sisäistä itsehallinto-oikeutta, on sen periaatejulistuksilla ja julkilausumilla silti käytännön tasolla merkittävä ohjaava vaikutus.

³ Raittila ym. (2009, 126) kirjoittavat Jokelan tapauksen uudenaikaisesta alkuasetelmasta: ”Syiden pohtimisen kannalta Jokelan tapaus oli suomalaisille tiedotusvälineille poikkeuksellinen, sillä tietoa surmaajasta ja hänen motiiveistaan oli runsaasti saatavilla jo ampumispäivänä. Koska tekijän henkilöllisyys selvisi varhaisessa vaiheessa, uutistyön salapoliisivaihetta ei tarvinnut käydä; sen sijaan, että olisi spekuloitu tekijän motiiveilla, voitiin suoraan aloittaa syiden perkaaminen.” Ks. esim. ”Koulukiusattu nuorukainen rakensi oman elämäntähtämyksensä” (*HS* 7.11.2007).

⁴ Seuraan tässä mm. Kiilakosken (2009, 11–12) valitsemaa käsittelytapaa, jossa tekijää ei mainita suoraan nimeltä. Häneen viitataan tekstissä sen sijaan yksilöivien kielellisten kuvausten avulla. Tämän ”nimettömyyden” tarkoituksena ei ole suojella kenenkään henkilöllisyyttä (surmaajan nimi ja kuva uutisoitiin aikanaan laajasti sekä Suomessa että ulkomailla, joten ne ovat yleistä tietoa). Sen sijaan tarkoitus on minimoida sitä mahdollisuutta, ettei tekijän persoonan ympärille muodostuisi hänen tavoittelemaansa ”brändiä” tai sankarikulttia. Kuten Kiilakoski toteaa, on olemassa selviä viitteitä siitä, että tekijän yhtenä päätavoitteena oli käyttää julkisuushakuisesti mediaa hyödyksi oman sanomansa esille tuonnissa – aivan kuten hänen ihailemansa ulkomaiset esikuvat olivat häntä ennen tehneet.

⁵ Vrt. edellisen alaviitteen perustelut sille, ettei tekijää mainita nimeltä.

⁶ Kiilakoski (2009, 26–27) kirjoittaa tästä yhteydestä Platonin yhteiskuntafilosofiaan, mutta en ole hänen Platonia koskevien tulkintojensa kanssa täysin samaa mieltä, sillä ne vaikuttavat filosofin silmään epätyydyttäviltä. Lisäksi Kiilakoski ei analysoi asiassa yksityiskohtaisemmin filosofiselta kantilta esimerkiksi sitä, missä määrin Platonin ja Nietzschen näkemykset ovat ylipäätään sovitettavissa harmonisesti yhteen saman maailmankuvan osiksi. En kuitenkaan tartu asiaan tässä syvällisemmin. Myös professori Juha Sihvola vahvisti näkevänsä kyseisessä manifestissa viitteitä Platonista ja Nietzschestä (HS 18.11.2007).

⁷ ”Rasistiset joukkiot pieksevät maahanmuuttajia Kreikassa”, *Helsingin Sanomat* 11.11.2012.

⁸ ”Lauri on mahdollinen joukkomurhaaja – kertomus valkoisesta raivosta”, *Suomen Kuvalehti* 40/2008. Katri Merikallio.

⁹ Luettavissa verkossa osoitteessa: <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001001/100111e.pdf>

¹⁰ Suomenos omani.

¹¹ Kiitän kirjoitukseni sisältöä ja kieliasua koskevista parannusehdotuksista Helena Siipeä, Tuomas Koivistoa, kahta nimettömäksi jäänyttä vertaisarvioitsijaa ja kirjan toimittajaa Jani Sinokkia.

Lähteet

Adorno, Theodor W. 1995: ”Kasvatus Auschwitzin jälkeen”. Teoksessa Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa (toim.): *Mitä on valistus?* Suomen-tanut Raija Sironen, Esa Sironen ja Timo Uusitupa. Tampere: Vastapaino, 227–247.

- Droit, Roger-Pol 1995: *Philosophy and democracy in the world – A UNESCO survey*. Kääntänyt Catherine Cullen. UNESCO publishing.
- Dummett, Michael 1973: *Frege: Philosophy of Language*. Harvard: Harvard University Press.
- Fariás, Victor 1989: *Heidegger and Nazism*. Ranskan-kielinen alkuteos vuodelta 1987, englanniksi kääntänyt Paul Burrell. Philadelphia: Temple University Press.
- Hoikkala, Tommi ja Suurpää, Leena 2009: ”Alkulause”. Teoksessa Tommi Hoikkala ja Leena Suurpää (toim.): *Kaubajoen jälkipaini – nuorisotutkijoiden ja ammattilaisten puheen- ja kirjoituskäytäntöjä*. Nuorisotutkimusverkosto/nuorisotutkimusseura Verkkojulkaisuja 25, 5–6.
- Kiilakoski, Tomi 2009: *Viihtojätkä – analyysi kouluväkivallasta Jokelassa*. Nuorisotutkimusverkosto/ Nuorisotutkimusseura. Verkkojulkaisuja 28.
- Kitcher, Phillip 1992: ”The Naturalists Return”. *The Philosophical Review* 101(1), 53–114.
- Kleindgard, Pauline 2007: ”Kant’s Second Thoughts on Race”. *The Philosophical Quarterly* 57(229), 537–592.
- Kuparinen, Eero 1999: *Aleksandriasta Auschwitziin: antisemitismin pitkä historia*. Jyväskylä: Atena.
- Opetushallitus 2015, *Lukion opetussuunnitelman perusteet*. http://www.oph.fi/download/172124_lukion_opetussuunnitelman_perusteet_2015.pdf
- Ozick, Cynthia 1997: ”A Critic at Large: Dostoyevsky’s Unabomber”. *The New Yorker* 24.2.1997.
- Raatikainen, Panu 2004: *Ihmistieteet ja filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Rantonen Eila 1994: ”Länsimaisen estetiikan rasismi”. Teoksessa Marjo Kylmänen (toim.): *Me ja muut – kulttuuri, identiteetti, toisuus*. Tampere: Vastapaino, 131–154.
- Raittila, Pentti, Johansson, Katja, Juntunen, Laura, Kangasluoma, Laura, Koljonen Kari, Kumpu, Ville, Pernu, Ilkka ja Väliverronen, Jari 2008: *Jokelan koulusurmat mediassa*. Julkaisuja A 105/2008. Tampere: Journalismin tutkimusyksikkö, Tampereen yliopisto.
- Vasilopoulou, Sofia ja Halikiopoulou, Daphne 2015: *The Golden Dawn’s ‘Nationalist Solution’*. New York: Palgrave MacMillan.

11. Oliko Nietzsche rasisti? *Leila Toiviainen*

Aluksi

Nietzschen filosofiaa syytettiin sen vaikutuksesta Saksan militarismiin ja voiton ihannointiin sekä ensimmäisen että varsinkin toisen maailmansodan aikana. Tämän kirjoituksen tarkoituksena on näyttää, että nämä syytökset Nietzscheen rasismista ja nationalismista perustuvat hänen filosofiansa puutteelliseen tulkintaan. Väitän, ettei Nietzsche ollut rasisti, eikä myöskään nationalisti siinä mielessä, että hän olisi pitänyt saksalaisia parempina kuin muita kansallisuuksia. Päinvastoin, hän oli sivistynyt kosmopoliitti, joka arvosti muita kulttuureja, varsinkin ranskalaisista kulttuureista, saksalaista korkeampana.

Tutkin Nietzscheen kosmopoliittista filosofiaa kolmessa osassa. Ensin selvitan Nietzscheen kohdistuneiden rasismien ja nationalismien syytösten alkuperää ja valotan väärinymmärrysten syntymää historiallisena ilmiönä, jolla oli alkunsa jo 1880-luvulla. Vuosikymmenen alkuvuosina preussilaiset, kuten Nietzscheen lanko Bernhard Förster, osallistuivat antisemitistisiin mielenosoituksiin Berliinissä. He olivat kiihkeästi isänmaallisia varsinkin Ranskaa vastaan 1870–1871 käydyn sodan jälkeen. Nietzsche syntyi vuonna 1844 ja kuoli vuonna 1900. Kuusi vuotta tämän jälkeen hänen sisarensa Elizabeth julkaisi veljensä muistiinpanoja tukemaan miehensä, Försterin, antisemitistisiä näkemyksiä ja luomaan legendaa veljestään väärinymmärrettynä nerona. Kirjoitukseni toisessa osassa ehdotan, että Nietzscheen tulevaisuuden projektin painopiste – jos hän olisi elänyt terveenä ja kauemmin – olisi ollut uusien, positiivisten arvojen luomisessa, pikemmin kuin vain vanhojen arvojen romuttamisessa. Hänen mukaansa Jumalan kuolema teki mahdolliseksi uudet arvot, jotka ovat yksilöiden itsensä luomat eikä heille ylempää ojennetut.

Nietzschen hahmottelema yli-ihminen on esimerkki voimien keskittymisestä ainutlaatuisen henkilöön, joka ei käytä niitä muiden alistamiseen, vaan oman luovuutensa kiteyttämiseksi alkuperäiseksi taideteokseksi. Taiteilija on siten hänen filosofiassaan parempi voimankäytön ihanne kuin hallitsija. Nietzsche keskustelee tässä yhteydessä monien kansallisuuksien ja kulttuurien edustajista, kuten Bizetistä, Shakespearesta ja Emersonista. Käytän esimerkkejä suvaitsevammasta ajattelutavasta painottamaan sitä, että huolelliset Nietzschen lukijat löytävät hänen filosofiastaan vastauksia kaikkiin elämän perusarvojen ongelmiin, kuten kysymykseen siitä, miten meidän pitäisi elää. Miten voimme parhaiten rikastuttaa elämäämme ja mitkä arvot edesauttavat tämän laadun parantamista? Tähän kysymykseen Nietzschen vastaus on, että Euroopan kulttuuri tarjoaa ihmisille ainutlaatuisen rikkauden ja voimavaran.

Ne Nietzschen tulkitsijat, jotka pystyvät lukemaan hänen filosofiinsa kokonaisuutena sen systemaattisuuden puutteesta huolimatta, ja sen sanaleikkejä ja runoutta arvostaen, huomaavat pian, että se avautuu ahdasmielisen militarismien vastakohtana. Sen sijaan, että Nietzsche kehuisi käskyjen mukaan marssivia joukkoja, Nietzsche puhuu yksilöllisyyden puolesta ja laumasieluja vastaan, varsinkin hedelmällisimmän luomiskautensa aikana eli vuosina 1882–1886. Tämän kauden tuloksia ovat *Iloinen tiede*, *Näin puhui Zarathustra* ja *Hyvän ja pahan tuolla puolen*; jokaisessa Nietzschellä on paljon sanottavaa eri kansoista, roduista, kielistä ja siitä, millaiset yksilöt eroavat erikseen näiden kokonaisuuksien massasta.

Nietzschen parhaan luomiskauden teki osaltaan mahdolliseksi hänen matkansa Euroopan eri maihin sekä terveyttä että inspiraatiota etsiessään. Hän ei ollut kosmopoliitti vain teoriassa, vaan myös käytännössä; hän oli avoin eri kulttuureille ja niiden vaikutuksille, hänen ajatusmaailmansa ja sen tuloksena kehittynyt filosofia eivät tunteneet maantieteellisiä eikä metafysisiä rajoja.

Nietzschen filosofia eurooppalaisuuden puolesta ja rasismia vastaan

Hyvän ja pahan tuolla puolen -teoksen kahdeksas pääkappale käsittelee kansoja ja isänmaita. Nietzsche puhuu merkeistä, joista ilmenee, että *Eurooppa tahtoo yhteytyä* (1966, 256). Hän syyttää ”kansallis-hulluutta”

sairaalloisesta vierautumisesta ja aikansa poliitikkoja lyhytnäköisyydestä ja hajottavasta politiikasta, jonka hän ennustaa olevan vain tilapäinen ilmiö. Hän jatkaa keskusteluaan painottamalla Richard Wagnerin lahjakkuuden olevan hänen epäsaksalaisuutensa tulosta; kun Wagnerin saksalaisuus nousi etusijalle, hänen lahjakkuutensa hiipui ja tuloksena oli uskonnollinen, naisyleisön kristillisyyteen vetoava ja heitä alamaisesti liehittävä *Parsifal*.

Kirjoittaessaan Nietzschen filosofiasta toisen maailmansodan lopussa Bertrand Russell (1946/1984, 731) kiteyttää Nietzschen filosofian kansainvälisyyden ja rasismin vastakohtaisuuden kolmella lyhyellä, nasevalla kommentilla. Ensinnä, Nietzsche ei ihailnut valtioita, vaan oli intohimoinen yksilön oikeuksien, ja varsinkin harvinaisten yksilöiden lahjakkuuksien puolestapuhuja. Valtio ei saa puuttua harvinaisten lahjakkuuksien kehittymiseen, vaan se voi vain tukea näitä lahjakkuuksia pitämällä massat kurissa, niin että nämä työllistetään taitelijoiden avustajina ja palvelijoina. Tähän selvän hierarkian puolustamiseen liittyy Nietzschen filosofian toinen aspekti: hän ei ollut nationalisti eikä ihailnut Saksaa, vaan toivoi, että maailmassa olisi kansainvälinen eliitti. Tämän eliitin tehtävänä olisi luoda uusia, yksilöllisiä arvoja, joita laumasieluiset nationalistit eivät pystyisi ymmärtämään tai hyväksymään. Russellin kolmas kommentti koskee Nietzschen väitettyä juutalaisvastaisuutta; tästä ei löydy hänen filosofiassaan mitään merkkejä. Toisaalta hänen kirjoituksistaan löytyy aforismeja, joissa hän kehuu Vanhan Testamentin ylivoimaa Uuteen verrattuna. Hän väittää, että Eurooppa ja eurooppalainen ajatusmaailma on paljon velkaa juutalaisille, ”ennen muuta yhdestä, joka on samalla kertaa parasta ja pahinta: moraalinen suuresta tyylistä” (Nietzsche 1966, 250). Juutalaiset eivät Nietzschen mukaan ole ehdottoman joustamattomia, mustavalkoisten sääntöjen mukaan eläviä tosikkoja, vaan ihmisiä, jotka kohtaavat rohkeasti koko elämän kirjon sellaisena kuin se on.

Nietzsche (1966, 200) on huolissaan ”rotujen toisiinsa sekoittavan hajoamis-aikakauden” ihmisestä, joka on hänen mielestään ”keskimäärin heikompi ihminen”. Lienee ilmeistä, miten Hitler, natsit ja muut fasisitit 1940-luvulla voivat käyttää tällaisia eugenistisia lausuntoja omiin tarkoituksiinsa. *New York Times* ilmoitti lukijoilleen lokakuussa 1943, että Hitler oli lähettänyt Mussolinille lahjaksi hänen 60-vuotispäivänään erikoispainoksen Nietzschen koottuja teoksia – molemmat johtajat käyttivät Nietzschen oppeja tukemaan omia rassistisia toimenpiteitään

(Ratner-Rosenhagen 2012, 240). Hitler kävi Weimarissa Nietzschen muistoksi perustetussa Nietzsche-arkistossa vuonna 1934 (mt., 242). Vierailun emäntänä toimi arkiston perustaja, Nietzschen sisar Elizabeth, joka oli ollut naimisissa arjalaisen rodun puhtautta korostavan Bernhard Försterin kanssa. Förster oli berliiniläinen opettaja, joka oli irtisanottu virastaan, kun hän oli osallistunut antisemitistien johtajana katutappeluun Berliinissä vuonna 1883. Sen jälkeen hän muutti Paraguayhin perustamaan arjalaisen malliyhteisön, koska hänen mielestään puhdas arjalaisuus ei ollut enää mahdollista Berliinissä (Young 2010, 363–364). Julian Youngin mukaan juuri Försterin varjo lankeaa Nietzschen filosofian ylle Nietzschen sisaren kautta. Young kuvailee Försterin eteläamerikkalaista malliyhteisöä pikemmin silkan arjalaisen ideologian kuin hyvän suunnittelun ja järjestelyn tuloksena, mistä johtuen se myös epäonnistui. Förster teki itsemurhan vuoden 1889 alussa, ja seuraavan vuoden lopulla hänen vaimonsa Elizabeth palasi Eurooppaan aloittamaan ”uransa väärentäjänä” (mt., 554).

Elizabeth Förster Nietzscheä pidetään kiistattomasti vastuussa veljensä kirjallisen perinnön hyväksikäyttämisestä ja sen väärentämisestä omiin ideologisiin tarkoituksiinsa. Young (2012, 535) pitää Elizabethin projektia, erityisesti kokoelmaa *Vallantaho* (saks. *Der Wille zur Macht*), sillialaattina, filologisesti häpeällisenä ja epärehellisenä sekoituksena. Hän esittelee todisteita tahallaan muutetuista tai poistetuista lauseista ja otsikoista, ja monet kappaleet on jaettu toisin kuin Nietzschen alustavissa suunnitelmissa. Elizabethin toimittama teos sisältää 1067 aforismia; nämä eivät ole paloja tai edes palasia Nietzschen töistä, vaan pikemmin pirstaleita – aforismeista 693 pelastettiin Nietzschen roskakorista! Nietzsche ei siis koskaan kirjoittanut teosta *Vallantaho*. Hänen varsinaiset jälkeenjääneet kirjoituksensa, joille on annettu saksankielinen nimi *Nachlass* (suom. *jäämistö*), on julkaistu Giorgio Collin ja Mazzino Montinarin toimittamina.

Olivatko sitten Hitler ja Mussolini minkään Nietzschen kirjoituksen mukaan eurooppalaisia yli-ihmisiä? Vastaus on ehdottomasti ei – heidän vallankäyttönsä on päinvastaista kuin se, mitä Nietzsche tarkoittaa *vallantahdon* käsitteellään. Diktaattorit pyrkivät rajattomaan ulkoiseen valtaan keinolla millä hyvänsä; he eivät kykene sisäisen voimansa kehittämiseen. Jos he voisivat hallita ja kasvattaa ja kanavoida sisäisiä voimiaan, he kykenisivät kehittämään oman filosofiansa vetoamatta laumaihminen alempiin arvoihin. Näistä arvoista on Nietzsche mukaan

ensisijalla heidän kaunansa kaikkea ylempää ja arvokkaampaa kohtaan; he haluavat vetää kaikki laumansa jäsenet samalle keskivertoiselle tasolle. Toisin sanoen, Hitler ja Mussolini olivat kaksi laumaihmistä muiden joukossa. He odottivat alaisiltaan, että he olisivat kesyjä, sopuisia ja laumalle hyödyllisiä. He olivat ”älykkäitä laumaihmisii”, käskijöiden korvikkeita tapauksissa, ”joissa ei uskota voitavan tulla toimeen ilman johtajia ja kellokaspässejä” (Nietzsche 1966, 199). Nietzschen täyttymätön tulevaisuuden projekti olisi suuntautunut tutkimaan mahdollisuutta luoda tämän vastakohtaksi uusia arvoja ja niiden yksilöllisiä ja ainutlaatuisia toteuttajia eurooppalaisen taiteen ja kulttuurin kautta.

Nietzschen uusien arvojen Eurooppa

Nietzsche osallistui Ranskan ja Preussin väliseen sotaan vuonna 1870 lääkärintämiehenä kymmenen päivän koulutuksen jälkeen (Young 2010, 137). Hänen uransa sotaväessä kesti vain kuukauden, kun hän sai lavantaudin kuljettaessaan haavoittuneita sotilaita takaisin Karlsruheen. Kun sota oli julistettu heinäkuussa 1870, Nietzschen reaktio sen puhkeamiseen heijastaa hänen asennettaan Eurooppaan ja sen kulttuuriin. Hänen mielestään sota ei olisi syntynyt, jos eurooppalainen kulttuuri olisi ollut tarpeeksi voimakas estämään sen. Sota oli todistus siitä, että kulttuuri oli ajan mittaan heikentynyt, ja tarvitsi elvyttämistä ja voimistamista, jos ei muuta niin sodan kautta (Young 2010, 135). Sota loi päättyessään mahdollisuuden uuden, vahvemman kulttuurin luomiseen; tästä olivat vastuussa ainutlaatuiset, alkuperäiset taiteilijajielut.

Nietzsche keskustelee teoksissaan siitä, millainen hänen ihanteellinen eurooppalainen kulttuurinsa olisi. Nämä keskustelut heijastavat niitä uusia ja positiivisia arvoja, joiden rakentaminen jäi häneltä saavuttamatta. Nietzsche ymmärsi ja toivoi, että Eurooppa yhtenäistyisi taiteen ja kulttuurin kautta, koska nämä ilmaisevat sekä menneisyyden että historian parhaita piirteitä, ja tulevaisuuden lupauksia kasvavasta yhteisymmärryksestä. Hänen mukaansa tämä on mahdollista vain kansainvälisten eliittien keskuudessa. Varhaisessa teoksessaan *Epä-ajanmukaiset mietelmät*, sen kiinnostavassa tutkielmassa ”Historian hyödystä ja haitasta elämälle”, Nietzsche pohtii historian oikeaa tulkintaa ja ymmärrystä. Nämä argumentit auttavat selvittämään hänen painottamaansa

taiteen ja kulttuurin merkitystä täysipainoiselle elämälle. Nietzsche käsittelee kolmea eri historian lajia, joista viimeinen on paras.

Ensin Nietzsche vaatii, ettei menneisyyttä pitäisi lähestyä kuin vanhaa monumenttia, koska kaikki vanha ei ole arvokasta. Monet vanhat perinteet ja taideteokset ovat vain pölyisiä, hyödyttömiä esineitä. Liian paljon tunkkaista historiaa nykyelämässä pilaa sen laadun; kuolleet tappavat elävät painollaan. Toinen tapa ymmärtää historiaa on kunnioittaa ja ihailla sen suurmiehiä ja heidän patsaitaan kuin antikvariaatissa. He antavat sisältöä ja inspiraatiota tavalliselle elämälle. Tällaisen historian arvostamisen ongelmana on, etteivät ihmiset osaa valita arvokkaiden ja arvottomien säilytys- ja kunnioituskohteiden välillä, vaan palvovat kaikkea vanhaa sen iän takia. Siksi paras, kolmas, tapa tulkita historiaa on olla kriittinen sen oppeja ja suurhenkilöitä kohtaan. Toisin sanoen, tapahtumia ja töitä pitää tarkastella ylhäisten arvojen perspektiivistä, ei perittyjen ennakkoluulojen ja otaksumien perusteella (Nietzsche 1983, 68–76). Kriittinen tapa lähestyä historiaa parantaa elämänlaatua ja lisää nykypäivän rikkautta ja moninaisuutta, koska sen parhaat suurmiehet ja teot elävät yhä. Nietzsche ihaili muinaisen Kreikan valtiomiehiä, jotka hänestä olivat todellisia yli-ihmisiä. Heihin verrattuna esimerkiksi Bismarck on todellisen politiikan tuhoaja, ja voimiltaan surkastunut kansleri, koska hän sai aikaan sopimuksen Itävallan kanssa vain painostamalla ja vaatimalla, että hänen kertomuksensa asioiden tilasta on ainoa ja oikea totuus (Strong 1996, 121–22). Bismarckin vallanhimo on seurausta pelosta ja hän lietsoo tätä pelkoa myös muissa. Young pitäääkin häntä osittain vastuussa Ranskan ja Preussin välisen sodan syttymisestä: Bismarck ymmärsi, että Ranska pelkäsi Preussin kasvavaa valtaa ja että Napoleon oli turhamainen komentaja, jonka etenemisen preussilaiset voisivat estää vain yhdistämällä Saksan toiseksi valtakunnaksi (Young 2010, 136).

Sodanaikaisista kokemuksistaan huolimatta Nietzsche pitää (1966, 254) Ranskaa ”henkimmäisen ja hienostuneimman kulttuurin tyyssijana ja maun korkeakouluna”, mutta huomauttaa, että tämä ”maun Ranska” pitää löytää. Miten sen löytäminen on mahdollista? Nietzsche vastaisi, että sitä täytyy lähestyä ilman pinttynettä ennakkoluuloja, täynnä avointa uteliaisuutta ja halua oppia ymmärtämään ihmisiä, jotka ajattelevat toisin kuin me itse. Hänen mukaansa ranskalaisten ”monipuolinen moralistinen kulttuuri” on kehittänyt tavallisissakin ihmisissä ”psykologista herkkäaistoisuutta ja uteliaisuutta”, joka puuttuu saksalaisilta tai

englantilaisilta, jotka ovat ”vaatimatonta ja perin pohjin keskinkertais-ta ihmislajia” (1966, 228). Nietzsche (1966, 46) luonnehtii Lutherin ja Cromwellin uskoa ”jöröksi alamaisten-uskoksi”, toisin sanoen peloksi, kun taas vanhojen kreikkalaisten uskonnollisuus oli kiitollisuuden runsauden tulosta, ja tämän polyteismin tuloksena ”ihminen, joka seisoo luonnon ja elämän edessä *sillä tavalla*, on laadultaan erittäin ylhäinen!”.

Herkkävaistoisimmat ihmiset ovat taiteilijoita. Nietzschen esimerkkejä ovat Georges Bizet, *Carmenin* säveltäjä, ”tämä viimeinen nero”, ja Shakespeare (vaikka onkin englantilainen). Nietzschen mielestä Shakespearella on sellainen *historiallinen aisti*, joka puuttuu tavallisilta ihmisiltä. Tämä puute tekee heistä epäsuopeita, he pidättyvät kaikesta vieraslaatuudesta, ja he pelkäävät kaikkea uutta ja outoa (Nietzsche 1966, 224). Shakespeare on heihin verrattuna ”hämmästyttävä espanjalais-maurilais-saksalainen maku-synteesi”, joka käyttää historiaa perustanaan ennennäkemättömien taideteosten luomiseen; hän on psykologisesti herkkävaistoinen ja utelias. Hän osaa asettaa itsensä Brutuksen asemaan ja ymmärtää, että tämä oli vapaa sielu, jonka täytyi tappaa keisari (Nietzsche 1974, 98). Toisin sanoen, hän oli vapaa luomaan omat arvonsa ja toimimaan niiden mukaan. Walter Kaufmann, joka käänsi Nietzschen teokset englanniksi, siteeraa Nietzschen muistiinpanoja, joissa hän kuvailee elävänsä samoissa maisemissa kuin ”Zarathustra, Mooses, Muhammed, Jeesus, Platon, Brutus, Spinoza ja Mirabeau”. (Nietzsche 1974, 98, Kaufmannin viite 42.) Näille päällisin puolin hyvin erilaisille luoville yksilöille yhteistä on Nietzschen arvostama taito kyseenalaistaa nykyarvoja, ja siten mahdollistaa uusien arvojen luominen tulevaisuudessa. Jokainen heistä on omalla tavallaan kysynyt, ja kysyy vielä tänäänkin, kysymyksiä siitä, mistä arvot ovat kotoisin ja miksi niitä pitäisi pitää pysyvinä.

Nietzsche (1966, 245) kuvaa *Euroopan sielun ääntä* Beethovenin ja ”vielä laajemmassa mitassa” Mozartin musiikin ääneksi, koska se ei vain ”pelkäksi isänmaallisuudeksi”. Vielä tänään Beethovenin säveltämä, Schillerin sanoihin perustuva *Oodi ilolle* on se musiikki, jota soitetaan kaikissa Euroopan unionin virallisissa tilaisuuksissa korostamaan sitä, mikä on parasta eurooppalaisuudessa ja eurooppalaisessa sielussa, virtuoosimainen elämänilo moninaisen kulttuurin rikastuttamana. Young (2010, 331) kuvailee tätä rajatonta luovuutta ”pehmeäksi voimaksi”; tällä saavutetaan enemmän kuin kovalla diktatuurilla. Beethovenin lisäksi Shakespeare on esimerkki voimasta, joka yhä vetoaa ihmisiin neljäsataa

vuotta hänen kuolemansa jälkeen, hänen poliittisia näytelmiään pidetään yhä esimerkkinä siitä, kuinka nopeasti maallinen valta katoaa taitteen yhä säilyessä ja voimistuessa.

Nietzschen matkat Euroopassa

Nietzschen matkustus Euroopassa ei rajoittunut hänen sotakokemuksiinsa vuonna 1870, vaan hän matkusteli vuoteen 1888 asti etsimässä terveellistä ympäristöä, joka edesauttaisi hänen kirjallista tuotantoaan. Kesät, tavallisesti kolme kuukautta, hän vietti Sils Mariassa Sveitsissä korkeassa Engadinen laaksossa Alppien ympäröimänä. Vuorilla vaeltaessaan hän sai idean ikuisesta paluusta ja *Näin puhui Zarathustrasta* elokuussa 1881 (Young 2010, 318). Saman kesän aikana hän luki Spinozan filosofiaa (Young luonnehtii Spinozaa suureksi 1600-luvun portugalilais-juutalais-hollantilaiseksi filosofiksi; mt., 319). Nietzsche pitää Spinozaa edeltäjänään, koska panteismi on heille yhteistä. Spinoza kuvaili tätä voimaa luonnossa jumalaksi, Nietzsche myöhemmin sanoilla *Wille zur Macht* (*vallantaho*); se on kaikkialla, se muuttaa muo-toaan, muttei koskaan vähene tai katoa. Eräs myöhempi panteisti, joka teki Nietzscheen suuren vaikutuksen, oli amerikkalainen Ralph Waldo Emerson (1803–1882). Nietzsche siteerasi hänen ”Historia”-esseetään *Iloisen Tieteen* esipuheessa (Kovalainen 2007, 67).

Talveksi 1881 Nietzsche muutti Genovaan ja vuoden marraskuussa hän meni oopperaan nauttimaan Bizetin *Carmenista*, päätellen, että ranskalaiset ymmärtävät dramaattista musiikkia paremmin kuin saksalaiset. Hän oli hyvin pettynyt kuullessaan, että Bizet oli kuollut jo vuonna 1875 oopperansa ensimmäisen esityksen jälkeen 36-vuotiaana; Nietzsche olisi mielellään halunnut tavata mestarisäveltäjän. Oopperan lisäksi Nietzsche kävi teatterissa katsomassa Sarah Bernhardtia ja vietti myös kolme päivää Monte Carlossa. Marraskuussa 1882 hän matkusti Messinaan, Sisiliaan. Siellä hän kirjoitti kahdeksan runoa uutta kuu-kausijulkaisua *Internationale Monatschrift* varten, koska sen toimittajat olivat kosmopoliitteja ja jakoivat hänen kanssaan ihanteen Euroopan yhdistymisestä kulttuurin avulla (Young 2010, 325).

Young kuvaa Nietzschen matkoja osiltaan hänen yrityksenään palata ihannoimansa muinaisen kreikkalaisen kulttuurin juurille. Samalla Young myöntää, että natsit saivat Nietzscheiltä vaikutteita juuri kreikka-

laisten festivaaleista ja kilpailuista, ja että tämä muinainen ihanne leimaa myös Leni Riefenstahlin elokuvia (Young 2010, 331–331). Vaikka Youngin mukaan nuo filmit ovat rajaton perversio Nietzschen ajatuksesta, hän tunnistaa, että näillä on kuitenkin sellaista yhtenäisyyttä ja jatkuvuutta – jaettu punainen lanka – joka teki Nietzschen teosten väärinkäytön propagandataroituksiin mahdolliseksi.

Lopuksi

Nietzsche tuskin oli rasisti, koska hänen filosofiansa ei millään tavalla kannusta vähemmistöjen syrjintään tai rotujen eriarvoistamiseen. Nietzschen hahmottelema yli-ihminen on esimerkki voimien keskittymisestä ainutlaatuihin henkilöön, joka ei käytä niitä muiden alistamiseen, vaan oman luovuutensa kiteyttämiseksi taiteeksi. Taiteilija on siten hänen filosofiansa parempi voimankäytön ihanne kuin hallitsija. Nietzschen kokemukset sodassa ja hänen matkansa Euroopassa muovasivat osaltaan hänen tulevaisuuden-filosofiaansa, jota hän ei ehtinyt elinaikanaan työstää. Hänen aikeenaan ei ollut vain romuttaa vanhoja arvoja, vaan luoda niiden tilalle parempia, elämänmyönteisempiä arvoja. Nämä korkeimmat arvot näyttävät olevan taiteellisia ja pehmeitä, eivät kovan valtakäytön todisteita. Pehmeää valtaa osaavat käyttää oikein taiteilijat, jotka rikastuttavat elämää ja tekevät sen elämisen arvoiseksi.

Lähteet

Kovalainen, Heikki A. 2007: *Emerson ja filosofia: Ralph Waldo Emersonin filosofian ääriäiviöjä*. Helsinki: Gaudeamus.

Nietzsche, Friedrich 1966: *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. Suomentanut J. A. Hollo. Helsinki: Otava.

Nietzsche, Friedrich 1967: *The Will to Power*. Kääntänyt Walter Kaufmann. New York: Random House.

Nietzsche, Friedrich 1974: *The Gay Science*. Kääntänyt Walter Kaufmann. New York: Random House.

Nietzsche, Friedrich 1983: *Untimely Meditations*. Kääntänyt R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, Friedrich 1988 (2. painos): *Kristische Studienausgabe in 15 Banden*. Toimittaneet Giorgio Colli ja Mazzino Montinari. Berliini: Walter de Gruyter. (*Nachgelassene Fragmente 1869-1874, KSA 7; Nachgelassene Fragmente 1875-1879, KSA 8; Nachgelassene Fragmente 1880-1882, KSA 9; Nachgelassene Fragmente 1882-1884, KSA 10; Nachgelassene Fragmente 1884-1885, KSA 11; Nachgelassene Fragmente 1885-1887, KSA 12; Nachgelassene Fragmente 1887-1889, KSA 13.*)

Nietzsche, Friedrich 2008: *Näin puhui Zarathustra*. Suomentanut Jari Tammi. Helsinki: Pikku-Idis.

Rahkola, Juuso 2007: *Nietzsche, Friedrich* <<http://filosofia.fi/node/2408>> (15.3.2016)

Ratner-Rosenhagen, Jennifer 2012: *American Nietzsche: A History of an Icon and His Ideas*. Chicago: Chicago University Press.

Russell, Bertrand 1984: *A History of Western Philosophy*. Lontoo: Unwin.

Strong, Tracy B. 1996: "Nietzsche's political misappropriation". Teoksessa Bernd Magnus ja Kathleen Higgins (toim.): *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 119–147.

Young, Julian 2010: *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.

12. Hegel ja nationalismi *Ilmari Jauhiainen*

G. W. F. Hegelin nimi liitetään usein aatehistorian perusesityksissä väkään nationalismiin eli kansallisuusaatteeseen. Hegelin katsotaan usein vastustaneen ajatusta eri kulttuurit ylittävästä ihmisyydestä ja painottaneen kansallisuuksien välisiä radikaaleja eroja. Tällaisen näkemyksen mukaan Hegel olisi ajatellut jonkin mystisen kansanhengen muovaavan ihmisistä tietynlaisia. Toisaalta Hegelin on usein samalla esitetty pitäneen tiettyjä kansakuntia toisia kehittyneempänä ja arvottaneen esimerkiksi afrikkalaiset eurooppalaisia alemmaksi kansaksi tai jopa roduksi.

Pyrin näyttämään, että tämä näkemys on kuitenkin yksipuolinen ja että Hegel ei ole nationalististi sanan tiukassa mielessä ja vielä vähemmän fyysisen perimän mukaan ihmisiä arvottava rasisti. Pohdin ensin, mitä Hegel puhuu ihmislajin luontaisesta jakautumisesta eri maantieteellisiin ryhmiin. Esitän, että vaikka Hegel myöntää eri ryhmillä olevan erilaisia piirteitä, hän ei pidä näiden piirteiden eroja kiveen hakattuina eikä perinnöllisinä. Lisäksi Hegel puolustaa ajatusta, että kaikilla ihmisillä olisi syntyperään katsomatta tiettyjä perusoikeuksia.

Toisaalta pyrin näyttämään, että joskin Hegel ihannoii filosofiassaan valtiota, hänen valtionsa ei ole välttämättä mikään kansallisvaltio. Osoitan, että Hegel uskoi etenkin kaikkein onnistuneimpien valtioiden olleen monien eri kansallisuuksien sekoituksia ja valtion edistyneisyyteen kuuluvan kyvyn hyväksyä monenlaisia kulttuureita ja elämäntapoja.

Hegel ja rodut

Ensi näkemältä Hegelin ajatukset eri kansojen välisistä eroista ovat suorastaan patavanhoillisia. Inhimillistä kulttuuria käsittelevässä hen-

genfilosofiassaan hän puhuu roduista ja esittää rodullisten piirteiden heijastuvan myös ihmisten mentaalisisessä puolessa. Hyvin arvottavaan sävyyn hän tuntuu sanovan, että afrikkalaiset ovat sivistyksen portailla alimmalla tasolla, lähes lapsenomaisessa tilassa, kun taas eurooppalaiset vastaavasti ovat sivistyksessä korkeimmalla tasolla:

[Afrikkalaisten] uskonnossa on jotain lapsenomaista. He eivät saa pitävää otetta tuntemastaan korkeammasta; korkeammat asiat vain virtaavat läpi heidän päänsä. He siirtävät tämän korkeamman ensimmäiseen hyvään kiveen, tekevät tästä näin itselleen fetissin ja heittävät fetissin pois, jos se ei ole auttanut heitä. Levollisessa tilassa he ovat täysin sydämellisiä ja harmittomia, mutta yhtäkkiä syntyvässä kiihtymyksessä he kykenevät pelottavimpiin julmuuksiin. (Hegel 1929, § 393 Z.)

[Euroopassa] vallitseekin ääretön tiedonjano, joka on muille roduille vieras. Eurooppalaista kiinnostaa maailma; hän haluaa tuntea maailman, omaksua sen itseään vastassa olevana Toisena, päästä havaitsemaan maailman erikoisuuksissa suvun, lain, yleisen, ajatuksen, sisäisen järkevyyden. – Samoin kuin teoreettisessa, pyrkii eurooppalainen henki myös käytännöllisessä hänen ja ulkomaailman välille synnyttävään ykseyteen. Hän alistaa ulkomaailman omille päämäärilleen energialla, joka on varmistanut hänelle maailman herruuden. (Mt.)

Samansuuntaisia ajatuksia Hegel tuntuu esittäneen historianfilosofian luennoillaan, joissa hän selvästi rajasi Saharan eteläpuolisen Afrikan historian ulkopuolelle, kun taas Euroopan hän kohotti historiallisen kehityksen huipentumaksi. Ei olekaan ihme, että pintapuolisesti Hegelin filosofiaan tutustuneet lukijat ovat usein syyttäneet Hegeliä rasismista tai ainakin esimerkiksi afrikkalaisten halventamisesta (ks. esimerkiksi Gilman 1980, Kuykendall 1993 ja Purtschert 2010).

Epäilemättä Hegelin tiedot esimerkiksi Saharan eteläpuolisen Afrikan kulttuureista ovat vajavaisia ja hänen lähteensä ovat olleet hyvin värittäneitä. On kuitenkin oltava tarkkana, missä määrin Hegelin lausunnoissa on oikeasti löydettävissä rasismia, kun huonon lähdeaineiston osuus minimoidaan. Ensinnäkään, Hegel ei selvästikään ole tarkoittanut, että hänen roduiksi kutsumansa ihmisryhmät perustuisivat perinnöllisiin ominaisuuksiin. Hegel tukeutuu vanhempaan perinteeseen,

jossa maantieteelliset erot ja erityisesti ilmaston vaikutus heijastuvat ihmisten luonteeseen:

Kansakunnan pysyvänä elinsijana olevan maa-alueen ilmaston muuttumattomuus ja koko ominaisluonne johtaa kansakunnan luonteen muuttumattomuuteen. Aavikko, meren läheisyys tai meren kaukaisuus – kaikki nämä olosuhteet voivat vaikuttaa kansallisuonteeseen. Erityisesti kytkös mereen on tärkeä. Koska varsinaisen Afrikan sisäosia ympäröivät rannikolla korkeat vuoret ja tällä tavalla Afrikan sisäosat ovat eristyksissä merestä, tästä vapaasta elementistä, jää alkuperäisasukkaiden henki sulkeutuneeksi, ei tunne kutsua vapauteen ja kestää vastaan sanomatta yleistä orjuutta. (Hegel 1929, § 394 Z.)

Näin Hegelin näennäisesti ihmisryhmiin kohdistamat arviot ovatkin enemmän arvioita ihmisryhmien maantieteellisistä ja ilmastollisista olosuhteista – Afrikka ei maantieteellisenä ympäristönä ole ollut hedelmällinen tieteen harjoittamiselle tai eurooppalaistyylisten valtioiden perustamiselle. Yleisesti ottaen Hegel sanoo, että liian kuumissa tai liian kylmissä ilmasto-oloissa inhimillisen kulttuurin kehittyminen on ollut lähes mahdotonta. (Hegel 1924, 126; ks. myös McCarney 2000, 144–145.) Vaikka Hegel puhuukin vanhahtavasti muuttumattomasta kansallisuonteesta, selvä johtopäätös myös on, että jo asuinpaikan vaihtaminen muuttaisi ihmisryhmien keskimääräistä käyttäytymistä – trooppisiin oloihin asettuneet eurooppalaiset muuttuisivat luonteenlaadultaan enemmän paikallisten kaltaisiksi.

Toisaalta huomionarvoista on myös se asema, minkä Hegel maantieteellisille ja ilmastollisille vaikutuksille omassa filosofiassaan antaa. Hegel käsittelee näitä vaikutuksia hengenfilosofiansa ensimmäisessä vaiheessa eli antropologiassa, jonka nimenomaisena aiheena on erityisesti luonnontilassa elävä ihminen. Hegel selittää moneen otteeseen, miten inhimillisen sivistyksen yhtenä merkkinä on tällaisten antropologisten tai luontaisten erojen merkityksen haihtuminen.

Hengen toiminta muodostuu olennaisesti juuri siitä, että se nousee pelkkään luonnon elämään kahliutumisesta, tavoittaa itsensä itenäisyydessään, alistaa maailman ajattelulleen, luo sen käsitteestään. Hengessä yleinen luonnon elämä on siksi vain aivan alisteinen momentti, kosmiset ja telluuriset mahdit eivät hallitse henkeä, ne voi-

vat synnyttää hengessä vain merkityksettömän tunnelman. (Hegel 1929, § 392 Z.)

Hegelin ajatuksena on, että sekä yksilön oma sivistyminen että kulttuurin yleinen sivistyminen saavat ihmisen enenevässä määrin erkaantumaan luontaisesta puolestaan. Juuri tämä erkaantuminen mahdollistaa sen, että ihmisen kohtalo ei ole sidoksissa hänen luontaiseen puoleensa eli synnynnäisiin ominaisuuksiinsa:

Yksilö muokkaa sivistyessään itsensä sellaiseksi, mitä on sinänsä, ja vasta näin on sinänsä ja saa todellisen läsnäolon: mitä sivistyneempi yksilö on, sitä enemmän hänellä on todellisuutta ja valtaa. Vaikka Itse tietää itsensä tässä todella Tällaiseksi, sen todellisuus muodostuu kuitenkin ainoastaan luonnollisen Itsen kumoamisesta: alun perin määrätty luonto palautuu siksi suureiden epäolennaiseen eroon tai tahdon suurempaan tai vähäisempään energiaan. (Hegel 1980, 267.)

Yksilön synnynnäisistä kyvyistä ja piirteistä tulee sivistyksen ja koulutuksen myötä vain kvantitatiivisia ja siksi epäolennaisia eroja. Sivistyessään ihminen siis näyttää, ettei ole sidoksissa tiettyyn kohtaloon, vaan hänellä on vapaus kehittää omia kykyjään haluamaansa suuntaan, kunhan hänellä vain riittää tahtoa asiaan. Mikä pätee yksittäisiin ihmisiin, pätee mitä ilmeisimmin myös ihmisryhmiin. Näin Hegel huomauttaa, että Afrikasta tuotujen orjien jälkeläiset ovat pystyneet kouluttautumaan ja että afrikkalaisperäiset ihmiset ovat jopa perustaneet Haittiin oman vapauteen perustuvan valtionsa. (Hegel 1929, § 393 Z.)

Kun ihmisten väliset luontaiset erot sijoittuvat inhimillisessä elämässä kaikkein vähämerkityksimpiin asioihin, esimerkiksi paljon merkittävämmät yhteiskunnalliset suhteet eivät riipu Hegelin mukaan lainkaan luontaisista eroista. Näin esimerkiksi ammatin tai yhteiskuntaluokan valinta ei Hegelin mukaan saa johtua perimästä, vaan jokaisella ihmisellä olisi oltava vapaus hakeutua omien kiinnostustensa mukaiseen työhön.¹

Tärkeä ihmisyyteen liittyvä arvo Hegelillä on vapaus, joka ei Hegelin mukaan ole riippuvainen ihmisryhmien välisistä eroista:

Tutkittaessa ihmisten välisiä rotueroja täytyy aluksi huomauttaa, että filosofiaa ei koske pelkkä historiallinen kysymys, ovatko kaikki ihmisrodut lähtöisin *yhdestä* vai useammasta pariskunnasta. Tätä

kysymystä on pidetty tärkeänä, koska olettamalla useammasta avio-
parista peräisin oleva syntyperä on uskottu voivan selittää yhden
ihmissuvun henkistä ylemmyyttä toiseen nähden. On jopa toivottu
todistusta, että ihmiset olisivat henkisiltä kyvyiltään luonnostaan
niin erilaisia, että joitakin voisi hallita eläinten tavoin. Syntyperäs-
tä ei voi kuitenkaan saada mitään perustetta oikeuttamaan ihmi-
sen vapautta tai herruutta. Ihminen on sinänsä järkevä; siinä piilee
mahdollisuus kaikkien ihmisten oikeuksien samanlaisuuteen – ei
ole jyrkkää eroa oikeutettuihin ja oikeudettomiin ihmisiin. (Hegel
1929, § 393 Z.)

Näin esimerkiksi orjuus on Hegelin mukaan ehdoton vääryys ja kiel-
lettävä asia. Hiukan tekopyhästi Hegel tosin yrittää säilyttää edes osaa
syyllisyydestä myös orjuutetun henkilön niskoille – orjalla olisi Hege-
lin mielestä aina mahdollisuus kapinoida tilannettaan vastaan. Hege-
lin näkemystä tosin lieventää se, että hänen mielestään oman vapauden
aktiivinen puolustaminen on aina oikein ja että orjuuttajaansa vastaan
kapinoivalle ihmiselle pitäisi automaattisesti myöntää vapaus. (Hegel
1929, § 435 Z.)

Johdonmukainen seuraus Hegelin vapautta ja orjuutta koskevista
näkemyksistä on, että samanlaiset suhteet pätevät myös valtioiden vä-
lillä. Näin Hegel myöntää historiallisesti väistämättömäksi tosiasiaksi,
että valtiot ovat joutuneet väestönkasvun ja taloudellisten paineiden
vuoksi hankkimaan siirtomaita. Silti myös siirtomaiden itsenäistymi-
nen on luonnollista ja jopa oikeutettua, ja aivan vastaavasti kuin ihmis-
yksilöiden kohdalla, jo pelkkä alusmaan halu itsenäistyä oikeuttaa sen
erkanemaan isäntämaasta. (Hegel 1928, § 248.)

Hegel ja kansa

Vaikka Hegel ei siis loppujen lopuksi arvota ihmisryhmiä niiden ole-
tetun syntyperän mukaan, voisi silti olla mahdollista, että hän pitäisi
syntyperän ja esimerkiksi kielen rajaamaa kansaa tärkeänä inhimillistä
kulttuuria määrittävänä tekijänä ja että hän asettaisi esimerkiksi oman
kansansa edun muiden kansojen etua vastaan. Yllättäen Hegelille kansa
on kuitenkin melko vähäarvoinen asia. Monista historiallisesti menes-
tyksekkäinä pitämistään kulttuureista hän jopa painottaa aivan päinvas-

toin, miten ne ovat syntyneet useampien eri kansojen yhteensulautumisen tuloksena (Hegel 1996, 319).

Kansaa tärkeämpi inhimillisen elämän kokonaisuus on Hegelin mielestä valtio:

Valtio ei ole kansalaisten tähden, vaan se on päämäärä sinänsä ja yksinään eikä ole yksilöiden väline, ja yksilöt ovat sen momenteja. Yksilöt eivät ole päämäärä eikä valtio väline. Päämäärän ja välineen suhde ei ole sopiva; sillä valtio ei ole kansalaisia vastassa oleva abstraktio, vaan yksilöt ovat olennainen momentti, tietoisuutta itse kokonaisuudesta. (Hegel 1996, 74.)

Tässä saattaa herätä epäily, että Hegel yrittää salakuljettaa kansan takaisin oman filosofiansa keskiöön, nyt tosin kansallisvaltion muodossa. Hegelin valtion ihailu kenties kuulostaa ajatukselta, että jo vain syntymällä tietyn valtion jäseneksi ihminen sitoutuu palvelemaan sitä. Kun Hegel lisäksi puhuu valtiosta historian ytimenä, tuntuu Hegelin valtio-oppi saavan jopa totalitaristisia sävyjä, kun koko inhimillinen elämä uhrataan valtion alttarille.

Unohdamme kuitenkin Hegelin ajan historiallisen kontekstin, jos samaistamme hänen valtionsa nykyaikaiseen kansallisvaltioon. Hegelin ajan Keski-Eurooppaa luonnehtivat pienet ruhtinaskunnat, joiden välillä etenkin oppineet saattoivat vaihtaa asuinpaikkaansa omien intressiensä mukaisesti. Hegel itsekin huomauttaa moneen otteeseen, että valtio ei ole samalla tavalla luonnolliseen syntyperään perustuva kokonaisuus kuin perhe. (Hegel 1996, 75.) Sen sijaan Hegel ajattelee, että valtio on tietoisesti tahdottu kokonaisuus, jonka perustana on vapaaehtoinen sitoutuminen tiettyyn yhteisöön ja jonka jäsenten välillä vallitsee vastavuoroisen tunnustamisen periaate.

Kun Hegel nimeää valtion historian ytimeksi, hän puhuu juuri tällaisesta vapaaehtoisesti yhteisölliseen elämään sitoutuneiden, toistensa tunnustavien yksilöiden yhteenliittymästä, joka takaa kansalaisilleen merkityksellisen elämän. Tällainen yhteisöllinen elämä on Hegelin mukaan ideaali, jota kaikki historialliset valtiot eivät ole pystyneet toteuttamaan. Silti Hegelille on tärkeää, että tämä ideaali on toteutettavissa ainakin hetkittäin. Lisäksi hän uskoo, että huonokin valtio on usein parempi kuin täydellisen anarkian tila, jossa ihmiset eivät voi tukeutua minkäänlaiseen yhteisöön.

Hegel jaottelee eri kulttuurit sen mukaan, miten hyvin ne ovat onnistuneet toteuttamaan valtion idean. Osaksi jaottelu on maantieteellinen, samoin kuin eri ihmisryhmien jaottelukin. Hegel jälleen ei siis sano, että tiettyä syntyperää olevat ihmiset eivät pystyisi muodostamaan järkeviä yhteisöjä. Pikemminkin hänen ajatuksenaan on, että jotkin maantieteelliset alueet eivät ole soveltuneet vapaan yhteisöllisyyden muodostamiseen. Näin esimerkiksi Saharan eteläpuolinen Afrikka on Hegelille paikka, jossa valtioita ei ole pystytty perustamaan ilmastollisten ja maantieteellisten syiden vuoksi.

Vain hieman parempia tässä suhteessa ovat Itä-Aasian maat. Kiinassa on Hegelin mukaan pystytty perustamaan vain perinnäistapoihin ja tiukkaan patriarkaaliseen hierarkiaan perustuva jäykkä valtakunta, jossa kaikki riippuu hallitsijan luonteenlaadusta ja jossa moraali ja laki sekoittuvat toisiinsa (Hegel 1996, 140–142). Proosallisen pitkävetäisen Kiinan vastinparina Intia on Hegelin mielestä mielikuvituksellisten unelmien maa, joka yhteiskunnaltaan on sisäisesti kaaottinen ja ainoastaan vieraiden valloittajien yhdistämä ja jonka kulttuurissa raaka taikausko sekoittuu abstraktiin panteismiin (Hegel 1996, 165–167). Hegelin lausunnot kielivät tässä yhteydessä taas ennen kaikkea luotettavien lähteiden puutteesta – Hegelillä ei ollut käytössään juuri muuta tietoa kaukaisista kulttuureista kuin eurooppalaisten kauppioiden ja lähetyssaarnaajien melko värityneet kuvaukset. On kuitenkin hyvä huomata, että Hegel pyrki muokkaamaan kuvaansa vieraista kulttuureista parempien lähteiden tullessa esiin. Näin esimerkiksi Hegelin kuva Intian filosofiasta tuli vuosien myötä yhä tarkemmaksi – aiemmilla luennoillaan Hegel ohittaa Intian filosofian pelkkänä uskontona, kun taas myöhemmin hän jo tunnusti Intiassakin olevan aitoa filosofiaa (ks. Bernasconi 2002).

Joka tapauksessa Välimeren ympäristö on Hegelin näkökulmasta ollut äärimmäisen suotuisa valtioiden muodostamiselle ja erityisesti niiden kehitykselle kohti valtion ideaalia – maantieteellisen jaottelun rinnalla Hegel omaksuu näin historiallisen jaottelun. Hegeliläisessä historianfilosofiassa kantavana ajatuksena tuntuisi olevan ykseyden ja moniuden vuorottelemisen – laajat imperiumit (Persia, Rooma) vaihtelevat monikeskisen tilanteen (antiikin Kreikka, moderni Eurooppa) kanssa. Näin historia tavallaan toisintaa Hegelin hahmottelemaa jakoa tiukan hierarkkiseen Kiinaan ja kaaottiseen Intiaan.

Historian piiriin kuuluvat imperiumit eivät kuitenkaan Hegelin mukaan ole samassa mielessä monokulttuurisia kuin hän koki Kiinan

olevan. Näin esimerkiksi Persia ei Hegelin mielestä kulttuurisesti assimiloitunut valloittamiaan maita, vaan esimerkiksi Egyptillä, Babylonialla, Israelilla ja Foinikiällä oli Persian alaisuudessa edelleen omat kulttuuriset tunnuspiirteensä. Itse asiassa koko valtakunnalla ei ollut muuta yhdistävää tekijää kuin hallitsijan persoona: ”[Persiassa] nähdään kansojen ykseys, kun ne jäävät itsenäisyyteensä ja silti riippuvat yhdestä yhdistävästä pisteestä, joka pitää ne tasapainossa” (Hegel 1996, 234). Kulttuurisen monimuotoisuuden lisääntyminen näyttääkin olevan yksi tekijä, millä Hegel mittaa kulttuurista edistymistä. Hegel nimenomaan pitää Persiassa suurena sitä, että sen eri osat saivat pitää omintakeiset piirteensä (mt., 258).

Persialaisen kulttuurin huono puoli Hegelin silmissä oli se, että valtakunnassa yhdistyneet kulttuurit eivät todella vuorovaikuttaneet keskenään, vaan jäivät yhden imperiumin irrallisiksi osiksi. Antiikin Kreikan vahvuus Persiaan nähden olikin Hegelin mukaan se, että Kreikassa useat eri kulttuuriset vaikutteet idästä ja lännestä olivat päässeet aidosti vuorovaikuttamaan ja sulautuneet henkisesti yhteen. (Hegel 1996, 312.) Hegel jopa painottaa, miten yhdentekevää kreikkalaiselle kulttuurille luontainen syntyperä oli – aiemmin omina kansoinaan pidetyt ihmisryhmät luettiin kreikkalaisiksi heti, kunhan ne olivat omaksuneet Kreikan kielen ja kulttuurin (mt., 320). Tämä ei tarkoita, että Hegel olisi kehunut Kreikkaa sen monokulttuurisuuden tähden. Päinvastoin, Kreikan vahvuus oli jälleen monimuotoisuudessa, missä eri kaupunkivaltiot esittivät erilaisia ja jopa vastakkaisia variaatioita samasta teemasta (mt., 367).

Roomalaisen kulttuurin ainoa etu kreikkalaiseen nähden oli Hegelin mukaan oikeastaan vain se, että toisaalta sen sotilaallinen mahti oli kyllin vahva yhdistääkseen kaikki Välimeren alueen kansat yhtenäiseksi alueeksi, ja että toisaalta Rooman oma kulttuuri oli niin köyhä, että se ei edes yrittänyt kulttuurisesti sulauttaa alistamiaan kansoja itseensä. Lopputulos oli yhteiskunnallisesti onneton, sillä yhä harvemmalla ihmisellä oli poliittista vaikutusvaltaa ja mahdollisuus vaikuttaa yhteiskunnan kehitykseen, mutta toisaalta monesta kulttuurista koostuva yhtenäinen valtakunta tarjosi kasvualustan kulttuurien hedelmälliselle vuorovaikutukselle, joka lopulta synnytti nykyisen eurooppalaisuuden. (Hegel 1996, 393.)

Kansainvaelluksen jälkeisen Euroopan vahvuutena aiempiin kulttuureihin nähden taas on Hegelin mukaan nimenomaan monimuotoi-

suus. Näin esimerkiksi Ranskan ja Espanjan kaltaiset yhtenäiset valtiot eroavat Hegelin aikana moneen valtioon hajonneista Saksan ja Italian alueista. Perimmäiset syyt tiettyjen Euroopan osien tietynlaisiin valtiomuodostelmiin tuntuvat Hegelille olevan jälleen maantieteelliset, mutta osaksi myös historialliset (Hegel 1996, 472). Hegelillä ei ole edes mitään agendaä esimerkiksi Saksan yhdistymisen puolesta – hän jopa puhuu Saksasta eräänlaisena mikro-Eurooppana, joka pirstoutuneessa monimuotoisuudessaan tiivistää itseensä koko mantereelle ominaisia piirteitä (Hegel 1996, 505).

Lienee siis selvää, ettei Hegel ole missään yksiulotteisessa mielessä nationalistinen ajattelija. Päinvastoin, hänestä kulttuurin yksi voimavara on juuri eri kansoilta juontuvien vaikutteiden monimuotoisuus. Itse asiassa Hegel jopa uskoo, että mitä vahvempi valtio sisäisesti on, sitä vapaamielisemmin ja hyväksyvämmiin se suhtautuu eri kulttuureihin ja kansanryhmiin. Näin Hegel esimerkiksi pitää täysin luonnollisena, että valtioiden pitäisi hyväksyä juutalaiset täysivaltaisiksi kansalaisiksi jo siksi, että nämä ovat ihmisiä. Hegel menee jopa niin pitkälle, että katsoo hyvän valtion kestävän kveekarien kaltaisia ihmisryhmiä, jotka asuvat valtion alueella, mutta pidättäytyvät joistakin kansalaisille yleisesti kuuluvista velvollisuuksista. (Hegel 1928, § 270.)

Eurooppalainen kulttuuri on arvotettavissa Hegelin mukaan muita kulttuureja korkeammalle juuri siksi, että Euroopassa kulttuurisen monimuotoisuuden ihanne on toteutunut niin hyvin. Hegeliläisestä eurooppalaisuuden ihanteesta on itse asiassa hyvin kaukana ajatus kulttuurisesti hyvin tarkoin rajattujen kansallisvaltioiden Euroopasta – saati sitten ajatus, että jokin näistä monokulttuurisista kansallisvaltioista olisi muita parempi. Kansallisvaltioiden kehittymistä tärkeämpää Hegelille onkin yleinen yhteiskunnallinen edistys, joka antaa kaikkien valtioiden kansalaisille enemmän mahdollisuuksia osallistua oman valtionsa toimintaan ja päätöksentekoon.²

Viitteet

¹ Merkittävä poikkeus tähän on sukupuoli. Hegel ajattelee, että naisten luontainen paikka on kodin piirissä. Tämä ajatus on selkeässä ristiriidassa hänen luontaisia eroja väheksyvän filosofiansa kanssa.

² Yksi kysymys, jota en tarkemmin pysty tässä yhteydessä käsittelemään, koskee Hegelin suhtautumista sotaan. Näyttäisi siltä, että Hegel pitää sotaa jotenkin väistämättömänä osana yksittäisten valtioiden välistä vuorovaikutusta. Lisäksi hän on hyvin skeptinen sen suhteen, että valtiot pystyisivät keskinäisten sopimusten keinoin rajoittamaan sodankäyntiä. Onkin kysytty (Peperzak 1994, 259), onko Hegelillä jonkinlainen sokea piste, joka estää häntä hyväksymästä ajatusta esimerkiksi YK:n tapaisesta rauhanorganisaatiosta.

Tässä on jälleen hyvä muistaa, että Hegelin käsitys sodista on hyvin kaukana nykyaikaisten sotien todellisuudesta. Hegelillä on mielessään ennen kaikkea 1700- ja 1800-lukujen taitteessa ruhtinaiden johtamien valtioiden käymät sodat, joissa varsinaiset sotatoimet olivat hyvin rajallisia ja joihin siviilit osallistuvat lähinnä verojen välityksellä. Nykylukijasta voi tuntua jopa hieman naiivilta, miten Hegelin mukaan rationaalinen valtio ei sodassa pyri tuhoamaan toista valtiota, vaan yrittää lähinnä näyttää toisille valtioille, kuinka rohkeita sen kansalaiset ovat, tai miten rationaalinen valtio hänen mukaansa kunnioittaa jopa sotatilassa toisen valtion siviilien oikeuksia. Joka tapauksessa Hegelin käsitys on hyvin kaukana ajatuksesta, että sotimisen tarkoituksena olisi toisten valtioiden tai kulttuurien alistaminen. (Ks. Tyler 2004 , 424–425.)

Lähteet

Bernasconi, Robert 2002: "With What Must the History of Philosophy Begin? Hegel's Role in the Debate on the Place of India within the History of Philosophy". Teoksessa David A. Duquette (toim.): *Hegel's History of Philosophy*. Albany: SUNY Press, 35–49.

Gilman, Sander L. 1989: "The Figure of the Black in the Thought of Hegel and Nietzsche". *The German Quarterly* 53(2), 141–158.

Hegel, G. W. F. 1927: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Leipzig: Verlag von Philipp Reclam Jung.

Hegel, G. W. F. 1928: *Sämtliche Werke : Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Bd. 7, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Stuttgart : Frommanns.

Hegel, G. W. F. 1929: *Sämtliche Werke : Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Bd. 8–10, System der Philosophie, 1-3*. Stuttgart : Frommanns.

Hegel, G. W. F. 1980: *Gesammelte Werke. Band 9. Phänomenologie des Geistes. (1807)*. Hampuri: Felix Meiner Verlag.

Hegel, G. W. F. 1996: *Vorlesungen : ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd. 12, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/1823*. Hampuri : Felix Meiner Verlag.

Kuykendall, Ronald 1994: "Hegel and Africa: An Evaluation of the Treatment of Africa in The Philosophy of History". *Journal of Black Studies* 23(4), 571–581.

McCarney, Joseph 2000: *Hegel on History*. Lontoo: Routledge.

Peperzak, Adriaan Theodoor 1994: "Hegel contra Hegel in His Philosophy of Right: The Contradictions of International Politics". *Journal of the History of Philosophy*, 32(2), 241–263.

Purtschert, Patricia 2010: "On the limit of spirit: Hegel's racism revisited". *Philosophy and Social Criticism* 36(9), 1039–1051.

Tyler, Colin 2004: "Hegel, war and the tragedy of imperialism". *History of European Ideas* 30, 403–431.

13. Rasismien käsite suomalaisessa tietokirjallisuudessa 1900-luvulla

Terhi Kiiskinen

Pohdin rasismien käsitteen tuloa yleiseen käyttöön ja sen käyttötapojen muuttumista viime ja tällä vuosisadalla Suomessa. Alun perin rasismi tarkoitti rotuajattelua, mutta nyt siitä näyttää tulleen monenlaista syrjintää tarkoittava iskusana. Esitän tuonnempana esimerkkejä sanomalehdissä esiintyneistä mielipiteistä. Keskityn Suomeen, mutta muutamalta viittaukselta kansainväliseen kehitykseen ja joihinkin ulkomaiden tapauksiin ei luonnollisesti voi välttyä – emmehän elä eristyksissä. Pohdin myös rasismien ja sovinismin käsitteiden historian yhtymäkohtia. Artikkelin lopussa viitataan vaaroihin, joita iskusanojen, kuten rasismien, ajattelemattomasta ja kritiikittömästä käytöstä voi aiheuttua. Tarkoitin tilannetta, jossa käsite muuttuu sellaiseksi poliittiseksi iskusanaksi ja syytökseksi, että se aiheuttaa aiheuttaa järkipäisän ajattelun ja keskustelun loppumisen. Järkipäinen ajattelu ja keskustelu ovat kuitenkin nykyaikaisen avoimen yhteiskunnan tärkeitä osatekijöitä, eikä niitä pidä uhrata ajattelemattoman poliittisen korrektiuden vuoksi.

Pohjaan pohdintani ensinnäkin sivistyssanakirjoihin ja tietosanakirjoihin. Se, miten näissä on käsitelty rotuajattelua ja rasismia, on vaikuttanut siihen, millaisia käsityksiä suurelle yleisölle on näistä aiheista syntynyt ajan mittaan. Ovathan kirjoittajat alojensa asiantuntijoita. Otan esille myös (omissa) koulukirjoissa(ni) esiintyneitä opetuksia, jotta lukija voi senkin puolesta nähdä, kuinka vielä suhteellisen äskettäin ihmisroduista ajateltiin. Lisäksi tuon esille esimerkkejä sanomalehdissä käydyistä keskusteluista, uutisista ja mielipiteen ilmauksista, joista näkee toisaalta, kuinka rasismien käsite on muuttunut yleisemmin syrjintää tarkoittavaksi käsitteeksi, ja toisaalta, kuinka rasismista on tullut leimaava iskusana, jonka osumista itseen saatetaan pelätä jo liikaakin. Aivan ensimmäiseksi muistelen kuitenkin sitä aikaa, jona itse kasvoin ja kuinka

silloin satukirjoissa, tietokirjoissa ja yleisessä tietoisuudessa rotuasioista ajateltiin.

Taustaa

Vielä 1900-luvun alussa oli ilmeisen yleistä ajatella, että eri ihmisrodut, mutta myös eri kansanryhmät olivat olemuksellisesti, kasvatuksesta riippumatta erilaisia. Esimerkiksi ”neekereillä” oli taipumusta lapsenomaisuuteen ja heillä näytti olevan kyvyttömyyttä pitkäjänteiseen toimintaan, mustalaiset olivat tavallisesti epärehellisiä ja yhteiskunnan yläluokkiin kuuluvat yleensä jaloja. Tämä ajattelu näkyi satukirjoissakin. Jos joku oli joutunut kasvamaan esimerkiksi löytölapsena omaan yhteiskuntaluokkaansa kuulumattomassa perheessä, hänen synnynnäinen erilaisuutensa aiheutti sopeutumisongelmia, kun hänen verensä veti häntä toimimaan sen määräämän olemuksen mukaisesti, ja lopulta sitten paljastuikin, mihin luokkaan henkilö kuului.

Tällainen ajattelu merkitsi sitä, että kun ihmisen olemus oli määrätynyt perimässä, ihmisen paikka yhteiskunnassa oli myös määrätty. Jalojen kuului hallita, ja lapsenomaisia ja epärehellisiä piti pitää kurissa. Käsitys toimi yhtenä esteenä yhtäläisille yhteiskunnallisille oikeuksille. Jos tällainen käsitys oli omaksuttu yleisesti ja vielä vahvistettu yhteiskunnallisilla sanktioilla, esteet olivat todennäköisesti ylitsepäsemättömiä.

Tällaista ajattelua pidettäisiin nykyisin monissa tapauksissa rasismina. Rasismi on kuitenkin melko uusi sana yleisessä kielenkäytössä, eikä sitä 1900-luvun alkupuolella juuri käytetty. Rasismi sanana (ransk. *racisme*) viittaa rotuajatteluun eikä sillä etymologisesti ole yhteyttä niihin muihin käyttötapoihin, jotka nykyään ovat aivan yleisiä. Rasismista syytetään nykyisin kaikenlaisia toimijoita ja vastuunkantajia, jotka puhujan, eli rasismi-sanana käyttäjän, mielestä suhtautuvat kohteeseensa vähättelevästi tai syrjivästi. Ylen uutisten (1.2.2016) mukaan eräs yrittäjä syytti sisäasiainministeriötä ”maaseuturasismista”, koska ministeriö ei ollut huolehtinut siitä, että poliisi olisi tarpeeksi hyvin läsnä syvällä maaseudulla.

Tavallisempaa kuitenkin on, että rasismista syytetään henkilöitä, jotka ovat syyllistyneet etniseen ryhmään kohdistuvaan vihapuheeseen tai fyysiseen aggressioon. Eräs kirjoittaja valittaa (*Helsingin Sanomat*

13.2.2016), kuinka yhä useampi aikuinen suomalainen ihminen kokee, että on täysin hyväksyttävää töniä, haukkua, mulkoilla tai jopa sylkeä päin ihmistä, jonka kokee olevan vääranlainen.

YK:n rasismien vastaisen viikon aattona, palmusunnuntaina, keskustelua siivitti pirkanmaalainen perussuomalainen, joka kysyi sosiaalisessa mediassa onko ”muslimipenskojen” kiertäminen virpomassa ehkä kotouttamista vai ”onko Allahillakin tänään joku vuosipäivä”. Tässä viihaisuus kohdistuu ensisijaisesti uskontoon, mutta myös kansallisuuteen: kirjoittaja asetti kyseenalaiseksi, saavatko muutkin kuin kristityt käydä virpomassa naapureitaan ”tuoreiksi ja terveiksi”, tai saavatko muut kuin kantasuomalaiset noudattaa suomalaisia tapoja – ehkä jopa saavatko he olla suomalaisia. Tämä herätti myös laajempaa keskustelua ”lapsiin kohdistuvasta rasismista” (*Helsingin Sanomat* 22.3.2016).

Kuinka rasismi nykyisin käytettävänä käsitteenä on voinut syntyä, jos se kerran etymologisesti viittaa rotuun eikä esimerkiksi uskontoon tai maaseutuun? Millaista ”rotuajattelua” meille on opetettu? Entä meitä edeltävillä polvilla? Saadakseni tietoa ja virkistääkseni muistiani siitä, mitä ihmisroduista oli opetettu 1900-luvun alkupuolella ja myöhemmin, kävin läpi tärkeimmät suomalaiset tietosanakirjat vuodesta 1909 alkaen asiaankuuluvien hakusanojen osalta.

Morfologisia taksonomioita

Tietosanakirjat käsittelevät ihmisrotuja artikkeleissa, jotka löytyvät hakusanalla ”ihminen” tai ”ihmisrodut”. Ihmisten luokittelussa eri rotuihin oli pääasiassa kysymys morfologisesta taksonomiasta eli se tapahtui lähinnä ulkonäön perusteella; tosin aluksi jotkut luokittelijat ottivat huomioon myös kielellisiä näkökohtia. 1900-luvun alkupuolella rotujen luokitteleva tutkimus oli kehittyvä tieteenala. Vielä vuosisadan alussa referoitiin eri luokittelutapoja 1700-luvulta alkaen. Ihmiset saatiin jakaa ryhmiin ihonvärin, hiuslaadun, kallonmuodon ja hampaiden asennon mukaan. Kallonmuodon perusteella ihmiset voitiin jakaa pitkäkalloisiin ja lyhytkalloisiin ja nämä molemmat ryhmät puolestaan pystyhampaisiin ja viistohampaisiin. Esimerkkejä hiuslaaduista olivat villatukkaiset, jotka jakautuivat kimppuvillaisiin ja tasavillaisiin sekä sileätukkaiset, jotka jakautuivat kankeatukkaisiin ja kiharatukkaisiin. (*Tietosanakirja*, osa 3, 1911.) Myöhemmin nämä kaikki ominaisuudet

otettiin yhtäikaa huomioon, ja ihmisrotujen jaotteluista tuli hyvin monimutkaisia.

Uuden tietosanakirjan osan 8 tekstit näyttävät heijastavan eräänlaista huippukohtaa rotujen erittelyssä; niissä esitetään siihen mennessä tarkin jaottelu eri rotuihin ja niiden lukuisiin alarotuihin, mutta spekulointi sielullisilla ominaisuuksilla on jäänyt pois (tästä seuraavassa alaluvussa). *Uusi tietosanakirja* pitää kuitenkin rotujaottelujen pohjana olevia aineistoja vielä riittämättöminä ja toteaa, että antropologisia mittauksia ja luokitteluja oli monien roturyhmien keskuudessa suoritettu toistaiseksi hyvin vähän, joten rotujako perustui monesti vain ulkonaisesti tehtyihin havaintoihin ja kuva-aineistoihin.

Tämän jälkeen *Otavan suuri ensyklopedia* teki poikkeuksellisen liikkeen: se jätti pois hakusanan ”ihminen”. Sen sijaan oli mukana ”ihmiskunta” (osa 5, 1978), mutta sen yhteydessä ei käsitelty ihmisrotuja. Rotukysymyksellä poliittisena ja yhteiskunnallisena ongelmana oli oma hakusanansa (osa 15, 1980).

Muut tietosanakirjat jatkoivat ihmisrotujen käsittelyä, mutta epäilyksiä alkoi näkyä. WSOY:n *Spectrum Tietokeskus* (osa 4, 1978) kirjoittaa:

Tarkemmat antropologiset selvitykset sekä uudet perinnöllisyystieteeseen perustuvat menetelmät ovat kuitenkin mutkistaneet rotujaottelua huomattavasti, eikä rotukäsitteestä sen enempää kuin pää- ja alarotujen määrästäkään ole päästy yksimielisyyteen. Roduntutkimusta ovat vaikeuttaneet väestöjen jo pitkään jatkunut sekoittuminen sekä rotuihin ja rotupiirteisiin liitetyt arvostukset (rasismi), jopa niin, että nimityksestä ”rotu” on haluttu kokonaan luopua ja korvata se nimityksellä ”etninen ryhmä”.

Saman kustantajan *Facta 2001* (osa 6, 1981) ei kuitenkaan aseta rotututkimusta kyseenalaiseksi. *WSOY:n Iso Tietosanakirja* (osa 3, 1995) sen sijaan toteaa, että ihmisrodut ovat ryhmiä, joihin ihmiset *voidaan* jakaa periytyvien ominaisuuksien perusteella: ”Geenitutkimukset ovat osaltaan murentaneet ihmisrotujen tieteellistä pohjaa. Monet tutkijat pitävätkin rotua puhtaasti kulttuurisena käsitteenä, jolla ei ole biologisia perusteita. He jaottelisivat ihmisiä tarvittaessa maantieteellisen alkupeuran ja etnisen ryhmän mukaan.”

Viisi vuotta aikaisemmin julkaistu Weilin+Göösien *Suomalaisen tietosanakirjan* (osa 3, 1990) artikkeli ”ihmisrodut” sisältää vielä tarkkaa ja

vakavasti asiaan suhtautuvaa rotujaottelua, ja se ilmentää uskoa tutkijoiden yksimielisyyteen. Uusina tekijöinä mukaan on otettu biokemialliset ominaisuudet kuten veriryhmien yleisyydet eri roduissa. Artikkelin mukaan ihmisrodut olivat ihmislajin yksilöiden muodostamia ryhmiä, joilla oli muista roduista poikkeavia perinnöllisiä tuntomerkkejä ja ominaisuuksia.

Ihmisrodut erotetaan toisistaan fysiologisten ja anatomisten tunto-merkkien sekä biokemiallisten ominaisuuksien perusteella. Tällaisia ovat mm. hiusten laatu ja väri, parran kasvu, silmien ja ihon väri, kehon ja jäsenten pituus ja suhteet, pääkopan ja kasvojen muotosuhteet, nenän, huulten ja silmäaukon muoto sekä esimerkiksi veriryhmien jakautuminen. Tärkeä rotuominaisuuksien mittayksikkö on ns. kalloindeksi, joka on kallon leveyden suhde sen korkeuteen. [– –] Useat tutkijat ovat laatineet omia rotujaotuksiaan, mutta nykyisin vallitsee yksimielinen käsitys kolmesta suurrodusta: europidinen eli kaukasidinen eli valkoinen rotu, mongolidinen eli keltainen rotu ja negridinen eli musta rotu. Asuma-alueen mukaan puhutaan myös läntisestä, itäisestä ja eteläisestä päärodusta. (*Suomalainen tietosanakirja*, osa 3, 1990)

Saman kustantajan seuraavaksi julkaisema *Factum. Uusi tietosanakirja* (osa 3, 2004) artikkeli ”ihmisrodut” pitää rotujaottelua vanhentuneena. Sen mukaan ”ihmisrodut” ovat ryhmiä, joihin ihmiset on aikaisemmin jaettu ulkoisten ominaisuuksiensa perusteella. ”Nykyisen käsityksen mukaan rotu on kulttuurinen ja ennakkoluuloihin perustuva käsite, jolla ei ole todellista biologista perustaa. Aikaisemmat rotuluokittelut perustuivat morfologiaan (ulkonäköön). Nykyisin väestö voidaan ryhmitellä DNA-molekyylin eli geenien samanlaisuuden tai erojen perusteella. Ihmiset voidaan jaotella myös esimerkiksi uskonnon, kulttuurin, asuinalueen tai jonkin muun tekijän perusteella.” (*Uusi tietosanakirja*, osa 3, 2004.)

Kahdenkymmenen kuuden vuoden kuluessa näiden tietokirjojen toimittajat ja kirjoittajat siis menettivät uskonsa siihen, että ihmisten jaottelu eri rotuihin ulkonäön tai joidenkin muiden fysiologisten ominaisuuksien perusteella olisi tieteellisesti relevanttia. Ensimmäisenä aihetta lakkasi käsittelemästä *Otavan suuri ensyklopedia* 1978 ja viimeksi Weilin+Göös in *Factum* 2004.

Kysymys ihmisrotujen sielullisista eroavaisuuksista: Arvi Grotenfelt

Kysymys eri ihmisrotujen sielullisista ominaisuuksista ja eroista on sekin kuulunut tieteellisen spekulatiivisen piiriin. Tietosanakirjoissa on kuitenkin ilmestynyt vain kaksi artikkelia, joissa pidetään vakavasti otettavana ajatuksena sitä, että eri roduilla olisi omia luonteenpiirteitään. Kysymyksessä ovat Arvi Grotenfeltin artikkelit, joka julkaistiin *Tietosanakirjassa* (osa 3, 1911) ja Otavan *Isossa tietosanakirjassa* (osa 5, 1935). Kirjoittaessaan nämä artikkelit Grotenfelt (1863–1941) oli teoreettisen filosofian professori ja Suomen Filosofisen Yhdistyksen puheenjohtaja.

Grotenfelt asettuu empimättä vastustamaan sellaista rotuajattelua, joka asettaisi ihmisrodut eriarvoiseen asemaan. Ranskalainen kreivi Joseph Arthur de Gobineau (1816–1882) oli julkaissut teoksen *Essai sur l'inégalité des races humaines* (3. p. 1912 / 1853–1855), jossa hän ylisti arjalaisia jaloimmaksi roduksi ja germaaneja sen etevimmiksi edustajiksi. Hänen aatteidensa kannattamiseksi perustivat Richard Wagner (1813–1883) ja eräät muut Saksassa Gobineau-yhdistyksen (1894). Myös englantilais-saksalainen Houston Stewart Chamberlain (1855–1927) kannatti rotujen eriarvoisuuden ajatusta. Teoksessaan *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts* (1899–1901) hän väitti, että germaaninen rotu, kelttiläiset ja slaavilaiset mukaan luettuina oli etevin ja silloisen kulttuurin luoja. Hän halveksi seemiläisiä ja pyrki muun muassa todistamaan, ettei Jeesus ollut juutalainen. (Tarkempi esittely näistä väitteistä löytyy tämän kirjan luvusta 5.)

Grotenfelt toteaa tästä suuntauksesta: ”Varsinkin on Gobineau’n alulle panema ’rotututkimus’ tai oikeammin ’arjalaisen’ ja varsinkin germaanilaisen rodun jumaloiminen saanut kiittollisen maaperän siellä, missä siihen nojaten on tahdottu todistaa, että erityisillä voimakkailla kansoilla on muka oikeus sortaa heikompia.” (*Tietosanakirja*, osa 3, 1911.) Hän toteaa myös, että tämä aatesuunnan innokkaat kannattajat kuten H. S. Chamberlain väittävät, että rodut eroavat henkisiin kykyihinsä nähden hyvin olennaisesti toisistaan, ja että ainoastaan yksi rotu, valkoinen tai ”arjalainen” tai ”germaaninen”, kykenee tuottamaan historiallista edistystä ja arvokasta kulttuuria (*Iso tietosanakirja*, osa 5, 1935). Näin kuvatussa ajattelusta tulee hakematta mieleen sana rasismi, mutta Grotenfelt ei sitä käytä. Tuohon aikaan sanaa ei ylipäänsä käytetty, vaan puhuttiin rotuennakkoluulosta Jean Finotin teoksen *Le préjugé des races* (2. p. 1906/1905) antaman esimerkin mukaisesti. Myöhemmin

alettiin puhua ”rotuopeista”, kun tarkoitettiin eriarvoistavaa rotuajattelua.

Grotenfelt tarkastelee rotujen mahdollisia sielullisia eroavuuksia eri puolilta. Hän ei usko, että jokin rotu olisi älyllisiltä kyvyiltään muita etevämpi. Hänen kantansa hieman jyrkkenee vuosien 1911 ja 1935 välillä. Kun hän ensimmäisessä artikkelissaan sanoo, että ”älyperäisissä kyvyissä, ajatusvoiman kehityskelpoisuudessa tuskin voidaan” osoittaa selvää yhden rodun etevämyyttä toisten edellä, niin toisessa hän sanoo jo suoraan: ”ei voida”.

Hänen mukaansa on kuitenkin jonkinlaisia perusteita uskoa, että eri roduissa vallitsee erilainen tunne- ja tahtoeämä, eri luonteensävy ja erilaiset pyrkimykset. Tämä mielipide on pysynyt samana artikkeleiden välillä, vain kirjoitusasu on hieman modernisoitunut. Hän kirjoittaa: ”Esimerkiksi nekeri on hetken ihminen, lapsellinen, sangviininen, antautuu hillittömästi hetkellisten tunteiden valtaan, ilmaisee äänekäästi ilonsa ja surunsa, joka näyttää olevan sillä hetkellä voimakas ja kiiwas; mutta ne haihtuvat pian, hän siirtyy hyvin helposti vastakkaiseen mielialaan. Pohjois-Amerikan intiaanit näyttävät taas osoittavan aivan päinvastaista luonnetta.” Grotenfelt kuitenkin toteaa, että nämä tunteenomaiset ominaisuudet vaihtelevat suuresti kunkin rodun sisällä yksilöstä toiseen, niin että ”varmoja erotuksia ei ole” (1911, 1935).

Grotenfelt näyttää osittain uskovan jonkinlaiseen ”rotuluonteeseen”, mutta toteaa, että sitä on vaikea selvittää. Varsinainen rotuluonne, jos sellainen on olemassa, on niin pysyvä ”henkinen sävy”, että se tuskin muuttuu muutaman vuosituhat (1911) tai muutaman vuosisadan (1935) kuluessa. Hän arvelee eri rotujen syntyneen siten, että kunkin rodun esi-isät elivät pitkät ajat yhtäläisissä oloissa, jotka kehittivät heidän kykyjään tiettyyn suuntaan. Niin esimerkiksi ”indoeurooppalaisten kansain tai pohjoiseurooppalaisen vaaleaverisen, pitkäkalloisen rodun esi-isät elivät kenties pitkät ajat ankarissa elämänoloissa jossakin Euroopan osassa jääkausien aikana, kovan luonnollisen valinnan alaisina, mikä kehitti heidän kykyjään eteviksi” (1935).

Ajatus pohjoisten kansojen luonnonvalinnan tuloksena syntyneestä rotuluonteesta ja etevyydestä on kuitenkin eri asia kuin heidän elintapansa ja varsinaiset saavutuksensa. Grotenfelt nimittäin perustelee Tacituksen avulla, etteivät germaanit (1911) tai pohjoiseurooppalaiset (1935) voineet mitenkään olla pysyvältä luonteeltaan taipuvaisia ”kiihkeään,

uupumattomaan toimeliaisuuteen”, jota jotkut tuolloin pitivät niiden rotuominaisuutena. ”Kaksi tuhatta vuotta sitten heidän esi-isänsä elivät, samoin kuin raakalaiskansat tavallisesti elävät ”suurina lapsina”, välttämättä huomispäivästä, metsästivät, tappelivat, laiskottelivat ja joivat, niin kuin heidän suopeamielinen kuvaajansa Tacitus kertoo” (1935). Siten yleensäkin monet silmiinpistävät kansojen luonteenpiirteet olivat muodostuneet historiallisen ajan kuluessa eikä niitä voinut Grotenfeltin mukaan pitää varsinaisina rotuominaisuuksina.

Kansojen kohtalot johtuvat Grotenfeltin mukaan hyvin suureksi osaksi ”niistä historiallisista oloista ja siitä sivistysympäristöstä, joiden vaikutuksen alaisina ne ovat, siitä perinnäistavasta ja hengestä, jonka ne itse itselleen kehittävät” (1911, 1935).

Oppikoulun opetuksia

Muistuttaakseni mieleeni, mitä meille 1960-luvun oppikoulussa opetettiin ihmisroduista, katsoin vielä kahta oppikirjaani: Arvi Pöijärven ja Olavi Renkosen *Keskikoulun maantietoa*, Otava, 1960; ja Esko Laulajaisen ja Eino Tahvosen *Maantietoa lukiolaisille*, Gummerus, 1967. Keskikoululaiset olivat tuohon aikaan 11–15-vuotiaita – tai vanhempia, jos olivat sattuneet jäämään luokalleen – ja lukio vastasi samaa kouluastetta kuin nykyäänkin. Avasin *Keskikoulun maantiedon* sattumanvaraisesta kohdasta ja ensi silmäyksellä palasivat maantiedon opiskelun vaikeudet mieleeni. Sivulla 156 oli kuva, joka kuvateksti kuului: ”Uudenaikaisia turkkilaisia koulutyttöjä. Mihin rotuun veisit heidät kasvopiiirteiden perusteella?” Seuraavalla sivulla annettiin vastaus: ”Ulkonäöltään he muistuttavat osittain dinaarisen, osittain Välimeren rodun ihmisiä, vaikka ovatkin heitä tummempia.” – Omasta mielestäni, vaikka koulutytöt olivatkin tummatukkaisia, nämä olisivat vaateetusta lukuun ottamatta voineet olla mistä Euroopan maasta tahansa!

Keskikoulun maantiedon kirjoittajat olivat kovasti innostuneita ulkomuotoon liittyvistä rotupiirteistä, mutta he eivät yhdistäneet ulkomuotoa ja henkisiä ominaisuuksia toisiinsa. Henkiset ominaisuudet he näkivät lähinnä kansallisina ominaisuuksina, mutta ilmeisesti jotenkin synnynnäisinä, ellei seuraavaa tekstiä tarkoitettu kuvaannolliseksi.

”Saksalaiset ovat tarmokkaita, järjestelykykyisiä, töissäään erittäin perinpohjaisia ja tavattoman ahkeria. Heillä on myös suuret synnyn-

näiset teknilliset ja tieteelliset taipumukset, joten monet keksinnöt ja tieteen saavutukset ovat Saksasta peräisin” (Pojjärvi ja Renkonen 1960, 95). Kirjoittajat kertoivat, että ulkonäöltään pohjoissaksalaiset kuuluivat pohjoiseen tai itäbalttilaiseen rotuun. Eteläsaksalaiset sen sijaan olivat lyhytkasvuisia, tummatukkaisia, ruskeasilmäisiä ja pyöreäkasvoisia. Erityisenä tuntomerkkinä oli suhteellisen pitkä selkä ja lyhyet raajat. He kuuluivat alppirotuun. (Mt., 95–96.)

Ranskalaisista kerrottiin, että he olivat ulkonäöltään varsin vaihtelevia, mutta tumma alppirodun tyyppi oli yleisin. Pohjoisessa oli runsaasti vaaleita pohjoisen rodun edustajia, eteläosissa taas näki paljon ”siromuotoisia tummatukkaisia Välimeren rodun edustajia” Tässä yhteydessä annettiin tehtävä: ”Hanki ranskalaisen filmitähden tai urheilijan kuva! Mihin rotuun hän mielestäsi kuuluu?” (Tämä oli ahdistavaa. Ei tuohon aikaan mitään kuvia kovin helposti löytänyt, saati sitten sellaisia, jotka olisi voinut leikata irti tai joista olisi näkynyt selviää rotuominaisuuksia.) Ranskalaisista kerrottiin edelleen, että he olivat lahjakasta, säästäväistä ja ahkeraa kansaa. Heidän kauneusaistinsa oli erittäin hyvin kehittynyt. Rannikkoasukkaat olivat taitavia merenkulkijoita, jotka olivat vallanneet Ranskalle laajoja siirtomaita Afrikasta ja Aasiasta. (Pojjärvi ja Renkonen 1960, 127.)

Lukion maantieto ei enää painottanut näin paljon kansojen perinnöllisiä ominaisuuksia, mutta otti kyllä esille kulttuurimaantieteellisiä seikkoja. Rodut kuvattiin tavalla, joka on tuttu ylempänä referoiduista tietosanakirjoista, joten en puutu siihen sen enempää. On huomattava, että taksonomiset rotujaottelut eivät itsessään merkinneet sellaista rotuajattelua tai rotuoppia, joka piti ihmisiä eriarvoisina.

Rotuopit ja rotukysymys

Ihmisrotujen sielullisista eroista kirjoittanut Grotenfelt jäi alansa viimeiseksi; niistä ei myöhemmissä tietosanakirjoissa juuri kirjoiteta. Tämä johtuu osaksi siitä, että pysyviä eroja ei löydetty, osaksi siitä, että Saksan kansallissosialistit viimeistään näyttivät, kuinka kauhistuttaviin seurauksiin rotuajattelu voi johtaa. Ihmistä käsittelevissä tietosanakirja-artikkeleissa oli kuitenkin pitkään jonkinlainen maininta ihmisrotujen henkisistä kyvyistä. ”On ... ilmeistä, että rotu sinänsä ei aseta yksilön kyvyille yläraja; minkä hyvänsä rodun edustaja saattaa siis periaatteessa

päästä huomattaviin suorituksiin millä hyvänsä alalla” kirjoitti *Spectrum Tietokeskus* (osa 4, 1978).

Niin sanottu rotukysymys oli kuitenkin pinnalla sotien jälkeen. *Uusi tietosanakirja* (osa 17, 1964) antaa hakusanalle ”rotukysymys” seuraavan selityksen: ”eräs ihmisryhmien välisistä selkkauksista aiheutuva ongelma, jota siirtomaakäytännön ja rotuoppien vaikutuksesta on alettu pitää rotujen välisenä.” Tämän kirjoitusajankohtana ihmisten luokittelua rotuihin ulkonäön perusteella pidettiin aivan asianmukaisena, mutta ideologisiin rotuoppeihin otettiin etäisyyttä.

Kirjoittajan mukaan rotukysymyksen kärjistymiseen oli ollut suuri vaikutus erilaisten poliittisten ja yhteiskunnallisten ideologioiden omaksumilla *rotuopeilla*, jotka erosivat perinnöllisyysopin ja biologian tutkimuksista ja olivat tieteellisesti kestävämpiä. Rotuoppien kannattajina kirjoittaja mainitsee J. A. Gobineaua, H. S. Chamberlainin, A. Hitlerin, A. Rosenbergin ja Madison Grantin. Rotuoppien kannattajat esittivät jyrkkiä väitteitä rotujen levinneisyydestä, perinnöllisistä ominaisuuksista, moraalista arvosta, rotujen välisistä lahjakkuuseroista sekä eri kansakuntien rotubiologisesta koostumuksesta ja rodunsekoituksen haitallisista seuraamuksista. Eri rotuopit poikkesivat toisistaan, mutta yleensä ne tähdensivät tietyn ihmisryhmän merkitystä ”katsoen ihmiskunnan parhaiden ominaisuuksien keskittyvän tähän ryhmään ja vaatiensa sitä säilyttämään puhtautensa” (*Uusi tietosanakirja*, osa 17, 1964). Tämä kuvaa hyvin rasistista ajattelua, mutta sitä ei nimitetä rasismiksi vaan kysymys on rotuoppien kannattamisesta.

Rasismi hakusanana

Tarkistaakseni, kuinka yleisesti itse rasismi käsitteenä on ollut tunnettu 1900-luvulla ja sen jälkeen, kävin läpi Kansalliskirjaston käsikirjastossa olevat tietosanakirjat, joiden avulla olin virkistänyt muistiani siitä, mitä ihmisroduista oli opetettu. Lisäksi tutkin sanakirjoja.

Sanakirjoista ensimmäisenä ”rasismien” on ottanut hakusanojensa joukkoon *Nykysuomen sivistyssanakirja*, vierasperäiset sanat, SKS–WSOY, 1973. Se antaa hakusanat ”rasismi”: rotusyrjintä, -kiihko(ilu); ”rasisti”: rotusyrjinnän harjoittaja, rotukiihkoilija; ”rasistinen”: rotusyrjintää harjoittava, rotukiihkoilu-.

Tietosanakirjoista ensimmäinen oli WSOY:n julkaisema *Facta 2001*, osa 13, 1985, jonka tiedon mukaan ”rasismi” (< ransk.) on ennakkoluuloista suhtautumista toisrotuisiin ihmisiin; rotusyrjintää, rotukiihkoa, oman rodun pitämistä toisia parempana. Molemmissa edelläkävijöissä sana viittaa nimenomaan rotuun eikä anna virikettä sanan muunlaiseen käyttöön.

Jo ennen tätä WSOY:n *Spectrum Tietokeskus* (osa 4, 1978) kylläkin *mainitsi* sanan rasismi, joka viittasi rotuihin ja rotupiirteisiin liittyviin arvostuksiin. Lisäksi se kirjoitti laajasti rotuongelmasta (osa 10, 1979) ja tässä yhteydessä myös rasismista alaotsikon ”rotuongelma, rasismi ja tiede” alla. Kirjoituksen mukaan kansallissosialistisessa Saksassa rasistiselle ideologialle pyrittiin antamaan tieteellinen asu ja osoittamaan se ihmistä ja yhteiskuntaa koskevan tutkimuksen tuoreimmaksi tulokseksi. Sen vuoksi oli toisen maailmansodan jälkeen kiinnitetty paljon huomiota siihen, että voitaisiin paljastaa rotumyyttien epätieteellisyys. Tämän lisäksi yhteiskuntatiede oli ottanut tehtäväkseen selvittää syyt siihen, että rasistista toimintaa ja rotuideologioita yleensä esiintyi yhteiskunnissa:

Kärjistäen voi sanoa, että rasistinen ”rotutiede” yritti selittää yhteiskunnalliset ja kulttuurilliset olot kansojen rotuominaisuuksien määräämiksi, mutta nykyinen yhteiskuntatiede pyrkii selvittämään, minkälaiset yhteiskunnalliset seikat synnyttävät tai suosivat rotuennakkoluuloja ja rasismia sekä miten rotusyrjintä voitaisiin poistaa ihmisten elämästä. (*Spectrum Tietokeskus*, osa 10, 1979.)

Seuraavana rasismista kirjoittaa *Otavan suuren ensyklopedian* Heikki Eskelinen (täydennysosa 2, 1991). Jo aiemmin (1980) hän oli kirjoittanut rotukysymyksestä ja rotuerottelusta, mutta 1991 hakusanana on ”rasismi ja antirasismi”. Kirjoittaja toteaa, että käsitteet rasismi (oman rodun ylemmyyden ja siihen perustuvien etuoikeuksien oppi) ja anti-rasismi (rotuennakkoluulon ja rotuerottelun vastustaminen) olivat nyt tulleet yleisiksi suomalaisessakin kielenkäytössä. Sanoin artikkelin alussa, että rasismi on yhteiskunnallisessa keskustelussa melko uusi sana, ja tässä saamme vahvistuksen sille, kuinka uusi. Vuosien 1980 ja 1991 välillä sana oli tullut yleiseksi, mikäli Eskelistä on uskominen, ja miksi emme uskoisi! Silloin sanaa käytettiin vielä viittaamaan rotuajatteluun. Eskelinen kuvaa kuinka lännen kehittyneissä teollisuusmaissa oli

alkanut ilmetä voimistuvaa rasismia, toisaalta uudelleen nousevaa juutalaisvastaisuutta, toisaalta vierasrotuisiin ja vierasuskoisiin siirtolaisiin kohdistuvaa syrjintää. Hän kuvaa myös poliittisia tilanteita, joissa rasismi-sanasta tuli poliittinen väline, jollainen se nykyään enimmäkseen näyttää olevan. Tätä käsittelem seuraavassa alaluvussa.

Rasismi poliittisena iskusana

Otavan suuren ensyklopedian (täydennysosa 2, 1991) kirjoittaja Heikki Eskelinen kuvaa kahta tilannetta, joissa rasismi sai poliittisen iskusanan luonteen. Ensimmäinen liittyy Neuvostoliittoon, joka oli olemassa 1922–1991. Neuvostoliitossa vähemmistökansoja pyrittiin sulauttamaan venäläisiin muun muassa luomalla venäläisten tai venäjää puhuvien siirtolaisyhteisöjä ja kasvattamalla niitä vähemmistökansojen alueilla. Oikeastaan kysymys oli kansallisen itsemääräämisoikeuden loukkauksista, mutta kun vähemmistökansallisuuksien edustajat moittivat tästä venäläisiä, nämä puolestaan moittivat vähemmistökansallisuuksien edustajia rasismista. (Mt.)

Toinen tilanne, jossa rasismia alettiin käyttää poliittisena iskusana, oli läntisiin teollisuusmaihin suuntautunut yhä lisääntyvä siirtolaisuus ja pakolaisuus. Tämä ilmiöhän on nyt, vuonna 2016, entistä ajankohtaisempi. Eskelinen kuvaa, kuinka oli käyty keskustelua siitä, mikä on vastaanottavan maan yhteiskunnallinen ja kulttuurinen kantokyky: kuinka suuria määriä kulttuuriltaan vieraita tulokkaita yhteiskunta pystyy integroimaan lojaaleiksi jäsenikseen menettämättä luonnettaan ja jäsentensä solidaarisuutta (*Otavan suuri ensyklopedia*, täydennysosa 2, 1991). Useissa maissa omaksuttu monikulttuurisen yhteiskunnan kehittämisen oppi ja monikulttuurisuuspolitiikka merkitsi esimerkiksi sitä, että jo 1980-luvulla Tukholman kouluissa opetettiin kymmeniä lasten kotikieliä. Tämä alkoi kohdata myös vastustusta. Kysyttiin, miksi kansakuntien velvollisuus olisi hyväksyä keskuuteensa uusia väestöryhmiä, jotka eivät ole halukkaita sopeutumaan ympäristönsä yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin arvostuksiin ja toimintatapoihin. Monikulttuurisuuspolitiikan puolestapuhujat ottivat tuolloin aseeseen rasismi-sanan ja syyttivät voimakkaamman integroinnin puolestapuhujia rasismista (mt.). (Tuolloin ei vielä puhuttu kotouttamisesta.)

Rasismi ja lainsäädäntö

Rotusyrjäntä tuomittiin 1948 YK:n antamassa ihmisoikeuksien julistuksessa, joka tosin oli vain julistus. Myöhemmin rotusyrjinnän vastaisia sitovia päätöksiä tehtiin eri rauhansopimuksissa ja muissa kansainvälisissä sopimuksissa. Suomen rikoslain sotarikoksia ja rikoksia ihmisyyttä vastaan käsittelevässä luvussa on säädetty rangaistus syrjinnästä ja kiihottamisesta kansanryhmää vastaan.

Rikoksia ihmisyyttä vastaan koskevat määräykset otettiin Suomen rikoslakiin vuonna 1974 (613/1974). Nykyisessä rikoslaissa (212/2008) määräykset näyttävät olevan samanlaiset. Rikoslain 11. luvussa säädetään Sotarikoksista ja rikoksista ihmisyyttä vastaan, ja sen kolmannessa pykälässä nimenomaan rikoksista ihmisyyttä vastaan. Siinä sanotaan:

Joka osana siviiliväestöön kohdistuvaa laajamittaista tai järjestelmällistä hyökkäystä [– –]

5) harjoittaa rotuerottelua taikka vainoaa tunnistettavissa olevaa ryhmää tai yhteisöä poliittisen mielipiteen, rodun, kansallisuuden, etnisen alkuperän, kulttuurin, uskonnon tai sukupuolen perusteella taikka niihin rinnastettavilla muilla perusteilla, on tuomittava *rikoksesta ihmisyyttä vastaan* vankeuteen vähintään yhdeksi vuodeksi tai elinkaudeksi.

Yritys on rangaistava.

Tällä säädöksellä on ollut tärkeä vaikutuksensa syrjinnän vähentämiseen Suomessakin. Vaikka ”laajamittaisista” siviiliväestöön kohdistuvista hyökkäyksistä ei Suomessa pitkiin aikoihin ole ollut vaaraa, niin pykälän mainitsema ”järjestelmällisyys” on termi, joka lienee hillinnyt syrjintään halukkaiden ihmisten julkaisuintoa jonkin verran, ainakin painetussa sanassa jos ei verkossa.

Rasismi ja sovinismi

Rasismin käsitteen kehityksellä yhteiskunnallisessa keskustelussa näyttää olevan yhtymäkohtia chauvinismin käsitteen kehitykseen nykyisen sovinismin käsitteeksi. Alun perin suomenkielisessä kirjallisuudessa

esiintyvät rinnan termit ”chauvinismi” ja ”šovinismi”. Kuten rasismi, tämäkin sana tuli ranskasta. Se tarkoitti kansalliskiihkoa, yksipuolista, rehtelevää isänmaallisuutta ja valloitusotien ihannointia. Sana tuli ranskalaisen sotilaan Nicolas Chauvinin nimestä. Chauvin kerskui vanhoilla päivillään Ranskan vallankumousajan ja Napoleonin sotien tapahtumista sekä ilmaisi ihailunsa Napoleonin kohtaan niin liioittelevalla tavalla, että siitä muodostui käsite, ja muitakin hänen kaltaisiaan alettiin kutsua chauvinisteiksi (*Tietosanakirja*, osa 8, 1916). Venäjällä Lenin otti teoksessaan *Imperialismi kapitalismin korkeimpana vaiheena* (1917) käyttöön käsitteen sosiaali-chauvinismi tai sosiaali-šovinismi. Se tarkoitti sosialismia sanoissa mutta šovinismia teoissa. Näin hän halusi kritisoida sosialisteja, jotka tukivat oman maansa imperialistista politiikkaa.

Imperialismi merkitsi toisten kansojen asuinalueiden valloittamista ja – sikäli kuin nämä olivat kaukana imperiumin hallitsevasta keskuksesta niiden muuttamista siirtomaiksi, joissa imperiumin hallitsevan kansakunnan oli määrä toimia johtajana ja käyttää hyväkseen alusmaiden luonnonvaroja ja työvoimaa. Šovinismia alettiin nyt käyttää haukkumasana, joka tarkoitti suunnilleen sitä, että haukkujen kohde oli imperialistiroisto. Askel eteenpäin oli, että käsitettä alettiin käyttää muunkinlaisesta alistamisesta kuin siirtomaiden imperialistisesta alistamisesta. Kun haluttiin tähdentää sitä, että miesten harjoittama naisten alistaminen oli väärin, sanottiin, että se oli šovinismia. Vähitellen, kun vielä siirtomaajärjestelmä hävisi, tästä merkityksestä tuli vallitseva ja aiempi kansalliskiihkoiluun, kerskanationalismiin ja imperialistisiin pyrkimyksiin viittaava merkitys unohtui. Nykyään šovinismi tarkoittaa yleisessä kielenkäytössä miesten ylivallan kannattamista naisiin nähden, joskaan se ei enää ole sellainen muotisana kuin vielä ehkä kolmekymmentä vuotta sitten.

Yksi olennainen piirre on, että samoin kuin nykyisin syytös rasismista, myös syytös šovinismista toimi aiemmin iskusanana, jolla lyötiin vastapuolelle jauhot suuhun ja saatiin tämä vaikenemaan. Nykyisin šovinistin leima ei ole yhtä tehokas. Rasismin terä syytöksenä ei ole tylsytynyt, ja näyttää myös aiemmin olleen samassa käytössä. *Otavan suuren ensyklopedian* (1991) kirjoittajan Heikki Eskelisen kuvaus Neuvostoliiton tilanteesta näyttää, kuinka ”šovinistiset” vallanpitäjät syyttivät alistamia vähemmistökansoja ”rasismista”.

Rasismi-sanana käytöstä ja väärinkäytöstä

Rasismien vastaisten liikkeiden tavoitteena oli ja on saavuttaa ennen kaikkea yhteiset valtiolliset kansalaisoikeudet maassa vakituisesti asuville ihmisryhmille etnisestä taustasta riippumatta. Nykyisin kansalaisoikeudet on turvattu kaikissa länsimaisissa sivistys- ja oikeusvaltioissa, myös Suomessa. Varsinaisten valtiollisten kansalaisoikeuksien harjoittamisen lisäksi on erilaisia tilanteita, joissa on vaara tulla syrjityksi eri perustein, kuten työnhaussa tai julkisten tai yksityisten palvelujen saannissa.

Rasismi-ilmausta voidaan kuitenkin käyttää lyömäaseena. Ongelma on siinä, että leimaavia sanoja saatetaan käyttää keskustelun tyrehdyttämiseksi ja oman poliittisen agendan ajamiseksi ilman, että leimattava kohde olisi välttämättä syyllistynyt mihinkään tai ilman, että todisteita syyllisyydestä olisi, tai olisi mahdollista hankkia. Demokraattisen avoimen yhteiskunnan elämän ja kuoleman kysymys on keskustelu ja kieltämättä tautologisesti – avoimuus. Jos jokin asia tai käsite saa liian suuren vallan ja uhkaa lopettaa järkevän ajattelun ja keskustelun, ollaan liukkaalla tiellä.

Esimerkin tällaisesta vaarasta tarjoaa Annamari Sipilän juttu ”Kunhan ei luulla rasistiksi” (*Helsingin Sanomat* 17.1.2016). Pohjoisenglantilaisessa Rotherhamin kaupungissa joutui noin 1400 lasta ja nuorta kuudentoista vuoden ajanjaksolla (1997–2013) seksuaalisen väkivallan uhriksi. Uhrit olivat suurelta enemmistöltään valkoisia tyttöjä, nuorimmat 11-vuotiaita. Hyväksikäyttäjät olivat valtaosaltaan pakistani-laistaustaisia miehiä. Hyväksikäyttö alkoi kosiskelulla. Tyttöjä vietiin autoajelulle ja heille annettiin lahjoja, alkoholia ja tupakkaa. Vähitellen otteet kovenivat ja uhreja alettiin käyttää seksuaalisesti hyväksi. Heitä raiskattiin, kidutettiin, kaupattiin ja uhkailtiin. Heitä jaettiin miesten kesken ja miesjoukolta toiselle.

Rikokset saivat jatkaa vuosikaudet, koska sosiaaliviranomaiset ja poliisi eivät uskaltaneet puuttua aasialaisperäisten miesten tekemisiin. Vaikka osa uhreista ja heidän vanhempansa yrittivät hakea apua, kaupungin viranomaiset eivät halunneet myöntää ongelman olemassaoloa. Riippumattomien tutkijoiden Alexis Jayn ja Louise Casey'n raportit tapahtumista julkaistiin 2014 ja 2015, mutta vasta jälkimmäinen paljasti selvästi, että rikosten peittelyllä ja rasistiksi leimautumisen pelolla oli yhteys. Ihmisiä pelotti, että he joutuisivat vaikeuksiin sanoessaan jotain, mikä voitaisiin tulkita rasistiseksi. Britannian nykyinen pääministeri

Theresa May kuvaili tapausta ”institutionalisoituneeksi poliittiseksi korrektiudeksi”.

Esimerkkejä on luonnollisesti muitakin eivätkä kaikki ole ollenkaan näin kauhistuttavia. Ehkä näin karkea tapaus puoltaa kuitenkin tässä paikkaansa osoittamalla millaisiin mittoihin iskusanojen ja periaatteiden aiheuttama pelko voi kasvaa. Rasismi-sanan huolettomien käyttäjien vaatimuksena on usein ”poliittinen korrektius”. On kuitenkin muistettava, että se on vaatimus, joka ei mitenkään samastu ”totuudellisen korrektiuden” kanssa, vaan myös väitettä poliittisesta epäkorrektiudesta voi käyttää haitallisena iskusanana aivan samoin kuin rasismia.

Lopuksi

Rasismi sanana on yleistynyt vasta sen jälkeen, kun rotuajattelusta ja yhteiskunnallisesta eriarvoisuudesta on tullut selvästi ei-toivottavia asioita. Opit ihmisroduista ja ihmisrotujen sielullisesta erilaisuudesta ovat osoittautuneet vanhentuneiksi, ja rotu- ja muusta syrjinnästä on tullut paheksuttu ja lainsäädännössä kielletty asia. Myös opit etnisten ihmisryhmien erilaisuudesta niiden verenperintönä ovat vanhentuneet. Vaikka iltapäivälehdissä voidaan puhua jonkun julkisuuden henkilön ”kiihkeästä latinalaisverestä”, tuskin kukaan vakavissaan uskoo, että jonkun henkilön veri vetää häntä toimimaan millään erityisellä tavalla. Ehkä kuitenkin vähän: Suomen edustajaksi Tukholman Euroviisuihin 2016 valitussa Sandhjassa ”virtaa Karjalan itkijänaisten ja Guyanan intialaisen veri” (*Helsingin Sanomat* 29.2.2016). Leikillisesti voidaan myös sanoa, että tämä tai tuo asia on jollakulla ”geeneissä”. Tavallisesti kuitenkin ajatellaan, että ympäröivä kulttuuri ja sen totunnaiset käytöstavat ovat syynä ihmisten käytöksen muovautumiseen, samaan tapaan kuin Arvi Grotenfelt asian muotoili: Kansojen kohtalot johtuvat suurimmalta osaltaan ”niistä historiallisista oloista ja siitä sivistysympäristöstä, joiden vaikutuksen alaisina ne ovat, siitä perinnäistavasta ja hengestä, jonka ne itse itselleen kehittävät” (1911, 1935).

Lähteet

Käytetyt tietosanakirjat kustantajittain

Tietosanakirja-Oy: *Tietosanakirja* 1909–1922; *Uusi tietosanakirja* 1960–1966. Otava: *Iso tietosanakirja* 1931–1939; täydennysosia 1957–1958; *Otavan iso tietosanakirja. Encyclopaedia Fennica*, 1960–1967; *Otavan suuri ensyklopedia* 1977–1983, täydennysosat 1–2 1986–1991. WSOY: *Spectrum Tietokeskus*, 1974–1983; *Facta 2001*, 1981–1987; *WSOY:n Iso Tietosanakirja*, 1995–1997. Weilin+Göös: *Suomalainen tietosanakirja* 1988–1993; *Factum. Uusi tietosanakirja*, 2003–2005.

Sanakirjat

Airila, Martti (toim.) 1945: *Vierasperäiset sanat: ääntämisen ja oikeinkirjoittamisen ohjeluttelo*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
Hagfors, Edwin ja Manninen, Antero 1948: *Jokamiehen sivistyssanasto*, 4. Helsinki: WSOY.
Hendell-Auterinen, Lauri ja Jääskeläinen, Mauno (toim.): 1963 (8. p.) / 1948: *Sivistyssanakirja*. Otava.
Keinonen, Arvo (toim.) 1973: *Nykysuomen sivistyssanakirja, vierasperäiset sanat*. SKS–WSOY.
Sadeniemi, Matti (toim.) 1951–1961: *Nykysuomen sanakirja*, lyhentämätön kansanpainos. SKS–WSOY.

14. Je suis Charlie?
Järjen ylivalta ja edistyksellinen liberalismien perinne¹
Joseph Almog
Suomennos Jani Sinokki

Rasismi nostaa jälleen rumaa päätään. Tämä ilmiö on toistunut 1700-luvun valistuksen jälkeen säännönmukaisesti, mutta yllätymme siitä yhä uudelleen. Haluaisin ymmärtää tätä säännönmukaisuutta, sekä toisaalta jatkuvaa yllättyneisyyttämme. Esitän, että rasismi – koskipa se sitten etnisiä muita, tai sitten toisenlaisia ”muita” – juontaa juurensa siihen, mitä me, edistykselliset liberaalit, arvostamme eniten: valistuksen käsitykseen ”edistyksestä”. Tämä edistys kiteytyy ideaan, että jokainen meistä muodostaa ”rationaalisen itsen”, jolla on henkilökohtaisia, yksilöllisiä oikeuksia. Ideaan, johon me sekä käytännön elämässämme nojaamme päivästä toiseen että jota filosofit teoreettisesti perustelevat pitkien (transsendentaalisten) ”deduktioiden” avulla.

Erään Goyan synkemmän teoksen mukaan ”Järjen uni synnyttää hirviöitä”. Tämän kirjoituksen mukaan asia on päinvastoin. Juuri Järjen liiallinen kiillottaminen (ja jumalaksi korottaminen) edistyksellisessä liberaalissa perinteessä on tuottanut hirviöitä. Tämän vuoksi tarkastelen lähemmin kahta järjellä ylpeilevän valistuksen maksiimia, Kantin periaatetta *Tapahtukoon oikeus ja tuhoutukoon maa* (lat. *fiat iustitia et pereat mundus*) sekä vuoden 1789 Ranskan vallankumouksen tunnuslausetta *Vapaus, veljeys, tasa-arvo* (ransk. *Liberté, Égalité, Fraternité*). Ongelman siemen sisältyy molempiin. Tarkastelen näitä maksiimeja kahden eri tavoin edistyksellisen ajattelijan, Benjamin Constantin ja Karl Polanyin, johdatuksella. Molempia huoletti näiden kahden periaatteen sisällä tikittävät jännitteet.

Näiden periaatteiden ja meidän liberaalin itsekäsityksemme (nimenomaan *itsen* käsitteemme) tarkastelussa keskityn *Charlie Hebdon* tapaukseen, joka heijastelee tämänhetkistä pahoinvointia läntisessä sivistynees-

sä maailmassa. Tärkeimpiä yksilönoikeuksiamme – valistuksen kruununjalokiviä: ajattelun- ja sananvapautta – loukattiin.

Kirjoitukseni opetus on, että meidän pitää tarkastella uudestaan itseämme, edistyksellisiä liberaaleja. Tietysti pyyntö tähän itsetutkiskeluun, kutsu tuijottamaan omaan ”yksilöllisen itsen” napaansa sekä meitä-kaikkia-kokonaisuutena, saattaa vaikuttaa ironiselta tänä aikakautena, jota nimitän *älyllisen selfien aikakaudeksi*. Tämä aikakausi alkoi John Locken ja Immanuel Kantin alkuperäisestä *itsen* rakentamisesta (vuosien 1688 ja 1797 välillä). Se jatkuu aina nykyisiin *itseeseen* keskittyneisiin edistyksellisiin liberaaleihin ajattelijoihin, kuten John Rawlsiin ja Jürgen Habermasiin. Kutsu voi vaikuttaa ironiselta, koska tänä aikakautena emme ole tehneet muuta kuin keskittyneet itseemme. Totta tosiaan, kutsu ei pelkästään vaikuta ironiselta, se on ironinen. Mutta ottaen huomioon mahdolliset synkät seuraukset (tuhoutukoon maa!) ironiaa tärkeämpää ovat tragediat, joita nykyinen ”katsominen näkemättä” säännönmukaisesti synnyttää. Kuten Dorian Gray, joka narsistisesti tuijotti peiliin muttei koskaan nähnyt häntä kalvavaa tautia, meidän on etsittävä tapoja nähdä itsemme paremmin. Tähän saattaa liittyä uusi – nyt kadotettu – näkemisen tapa: nähdäksemme itsemme sekä toden- että oikeudenmukaisesti meidän olisi parempi aloittaa näkemällä poissuljetut toiset.

Tapaus Charlie Hebdo

Selkkaus sai alkunsa tammikuussa 2015 hyökkäyksestä satiirilehti *Charlie Hebdo*a vastaan. Todellisuudessa pilakuvia profeetasta oli piirretty jo yli vuosikymmen, pääasiassa Pohjois-Euroopassa. Muistutettakoon, että ranskalaisen satiirilehden tekijät murhattiin, koska he julkaisivat pilakuvia, jotka pilkkasivat profeettaa ja joitakin islamin uskon opinkappaleita. Iskun jälkimainingeissa spontaani maailmanlaajuinen vastaus, jota iskulause *Je Suis Charlie* symboloi, toi julki monien huolen. Se toi julki erityisesti vapaamielisen pohjoisen ja läntisen maailman huolen siitä, että ilmaisunvapautta ja vapaata lehdistöä on puolustettava.

Eräs lisäys, jonka huomioin alla, tulee paavi Franciscukselta. Hän, tuomiten samalla mitä vahvimmin hyökkäyksen ja kaikki väkivallan muodot, kehotti meitä ymmärtämään, että mikäli provosoimme mus-

limiuskovaisten kunniaa, voimme odottaa vain väkivaltaista vastinetta. Paavi totesi: kun halvennat äitiäni, älä ylläty, jos lyön sinua.

Välikohtaus sattui Ranskassa ja *Charlie Heb dolla* on pitkä anarkistinen perinne. Se alkaa pääasiassa toukokuusta 1968, mutta juontaa juurensa myös Ranskan vuoden 1789 vallankumoukseen. Näiden seikkojen valossa ennalta arvattavasti iskulause *Vapaus, veljeys, tasa-arvo* on herätetty henkiin yhdistettynä huoleen, että sen kulmakivi, vapaus, on horjumassa.

Nähdäkseni viittaus vuoteen 1789 on erittäin osuva, joskin vain siksi, että satiirikot toimivat tavalla, jota tuon vallankumouksen kuuluisa analyytikko Benjamin Constant kutsui ”toimimiseksi *modernistisella* tavalla”. Satiirikot keskittyivät pääasiassa *henkilökohtaisen vapauden* näkökulmaan ja ohittivat Constantin *entisaikaisena* pitämän *inhimillisen veljeyden* näkökulman. Tätä vastoin paavin huomautukset eivät olleet hengeltään modernistisia, eivätkä takuulla edistyksellisiä, sillä ne ensisijaistivat uudelleen entisaikaisen, yleismaailmallisen *veljeyden* hyveen, jättäen vapaudelle liikkumatilaa *vain* tuon ensisijaisen ihmillisen veljeyden rajoissa.

Constant (1819) huomasi vuoteen 1815 mennessä sisäisen jännitteen vallankumouksen kolmikantaisessa maksiimissa. Mitä jokaisen ihmisen pitäisi *ensisijaisesti* olla: Vapaus-ihminen vai Veljeys-ihminen? Pohtikaamme siis sitä perustavanlaatuisista pahoinvointia, jonka hän diagnosoi jo niinkin varhain kuin tuon aiemman eurooppalaisen pettymyksen, Wienin kongressin, aikana. Kuten käy selväksi, näyttää siltä, että nykyinen kriisimme kohtaa saman dilemman.

Modernin poliittisen elämän dilemma

Constant saattoi vähätellä Locken ja Kantin älyllistettyjä konstruktioita ja abstrakteista periaatteista eteneviä oikeutuksia, mutta ihaili Rousseaut suuresti.² Vaatiessaan suoraa poliittista kansalaisosallistumista aiemmin 1760-luvulla Rousseau osoitti olevansa – Constantin diagnostisesta näkökulmasta – *entisaikainen* filosofi, joka perusti poliittisen vallan ihmisryhmän yhteenkuuluvuudelle yksilöllisten oikeuksien sijaan. Constant epäili, että Ranskan liekehtivä tarina vuosina 1789–1792 sisälsi yleistysvalmiin, *universaalien poliittisen teesin*. Karkeasti esitettyinä se oli:

joko Rousseauin kollektivistinen näkemys tai Constantin individualistinen näkemys, mutta ei molempia.

Tämä johti Constantin muotoilemaan vähemmän karkein ja käsitteellisemmin ilmauksin hänen *emme voi saada molempia* -dilemmansa ja viestinsä. Valistuksen optimismi siitä, että voisimme noin vain, soitelemalla järjen taikahuilua turvata vuoden 1789 täydellisen kolmikantaisen viestin, Vapaus, veljeys, tasa-arvo, näyttäytyi Constantin katsannossa räikeästi erheelliseltä. Constant eli läpi vallankumouksen ja sen veriset jälkimainingit. Hän päätteli pessimistisesti: jokin vuoden 1789 kolmikosta on hylättävä.

Kutsun Constantin joko–tai-ongelmaa *perustavaksi dilemmaksi poliittisessa filosofiassa*:

Joko,

ensisijaistamme yksilön vapauden ja tämän vuoksi (a) mukautamme tasa-arvoisuuden yksilön vapauksien asettamiin rajoihin ja (b) luovumme yrityksestä löytää luokkajaoton, Rousseauin inspiroima universaali inhimillinen veljeys.

tai sitten,

pidämme kiinni entisaikaisesta *veljeys ensin* -periaatteesta, mutta luovumme yksilönvapauksiemme ensisijaisuudesta.

Ensimmäinen on Constantin individualistinen vaihtoehto, toinen kollektivistinen, rousseaulainen vaihtoehto.³

Pysyn kahden *Charlie Hebdon* tapaukseen olennaisesti sisältyvän teeman parissa. Joissain vastareaktioissa tapausta on pidetty ”vapaiden ajattelijoiden” luontoamme tai olemustamme vastaan tehtynä hyökkäyksenä. Lisäksi, olettaen, että tämä todella on *luontomme*, reaktiot kumpuavat ehdottomasta *oikeudestamme* vapaaseen ajatteluun ja vapaaseen puhumiseen. Nämä ovat siis kaksi teemaamme – luontomme (kenen tarkalleen ottaen?) vapaina ajattelijoina ja johdannainen oikeutemme vapaaseen ajatteluun ja puhumiseen.

*Yksilön ja yhteisön luonto ja
oikeus vapaaseen ajatteluun ja puhumiseen*

Tapaus nostaa kipeästi esiin seuraavan kysymyksen: mistä väitetyt oikeudet vapaaseen ajatteluun ja puheeseen ovat peräisin? Refleksinomainen vastaus on, että nämä ”oikeudet” perustuvat (i) omaan luontoomme, siis siihen millaisia olemme. Nämä vapaa ajattelu ja puhuminen ovat (ii) perustavanlaatuisia osia demokraattisen yhteiskunnan yhteiselon mekanismeissa. Usein kuvittelemme, että äsken mainitut vastaukset (i) ja (ii) muodostavat yhden jakamattoman kokonaisuuden. Ne eivät muodosta.

Rinnastamme tässä kaksi ideaa. Ensimmäinen koskee *minun* luontooni. Kuka tai mikä tämä *minä* oikein on; tämä ajattelija ja puhuja? On väitetty, että ajattelijana (mutten vaikkapa kävelijänä), olen luonnostani vapaa ajattelemaan ja puhumaan mistä tahansa edeltävästä asiasta, ilman minkäänlaisia riippuvuuksia. Siis ilman sellaista riippuvuutta kuin raajojeni itsestäänselvä riippuvuussuhde ruumiiseeni tai sen painovoimasuhde maapalloon. Tämä idea ajattelijan riippumattomuudesta oletetaan monissa keskusteluissa automaattisesti. Palaan väitettyyn automaattisuuteen hetken kuluttua.

Seuraavaksi, tätä täydentävä idea on, että yhteiskunnan ja yleisemmin ”sivistyneen maailman” tietynlaisen sosiaalisen elämän ylläpitäminen on riippuvaista ilmaisunvapaudesta (ja informaation välittämisestä jne.). Ilmaisunvapaus ja esitettyjen ajatusten vapaa kierto takaavat yhteisölle paremman, terveemmän elämän. Siispä, ilmaisunvapaus on (välttämätön) väline yhteisön terveemmäksi tekemiselle. Molemmat ideoista, ajattelun ja puhumisen automaattisuus tai riippumattomuus, ja vapaan ilmaisun ja kommunikaation välttämättömyys terveelle yhteisön elämälle, ovat haastavaa pohdittavaa.

Keitä olemme? Mikä tekee sinusta yhden meistä?

Ensimmäisellä mainitulla ajatuksella – että meidän ”olemuksemme” on sellaisen olion, joka on absoluuttisen vapaa ajattelija ja puhuja – on merkittävä historia. Idea on peräisin intellektuaalisen nykyaajan alusta, valistuksen perustajilta ja heidän konstruktioistaan modernista ihmisestä autonomisena ja rationaalisena *itsenä*. Keskityn tässä kahteen valistu-

neeseen liberaaliin, mainittuihin Lockeen ja Kantiin. Riippumatta niistä moraalisisista tai poliittisista seurauksista, joihin olemme keskittyneet, tämä ajatus perustavanlaatuisesta olemuksestamme on piirtynyt syvään meitä (ihmisiä, *itsejää*) koskevaan nykyaikaiseen metafysiikkaan.⁴

Miten oikeastaan löydämme kohteena olevan olemuksen jokaisesta meistä? Mitä on se *me*, johon jokainen meistä näin samaistetaan? Tämä saattaa vaikuttaa abstraktilta metodologiselta kysymykseltä: miten kokoamme yhteen asiaankuuluvat oliot? Miten löydämme, tai ehkä konstruoinme, niiden luonnon?

Haluan asettaa vastakkain kaksi lähestymistapaa tähän kysymykseen, joka on kaikkea muuta kuin pelkästään metodologinen. Nähdäkseni juuri tässä varhaisessa vaiheessa liberalismi suorittaa silmänkään-
tötempunsa. Moderni liberaali, juuri konstruktion pikemmin kuin vaikkapa eläintieteellisen kuvauksen avulla, esittelee perustavanlaatuisen oletuksen itsestämme. Tätä oletusta kutsun alla *yliaksioomaksi*.

Meidän täytyy tässä vaiheessa vertailla *kuvailevia* eläin- ja ihmistieteellisiä menetelmiä – sellaisia joita Darwin esitti – moraal- ja oikeusfilosofin modernien konstruktivistien normatiivisten menetelmien kanssa. Kuvailevan antropologin menetelmä on *viittaava* (engl. *referential*), *konstruktivistisen* filosofin *määrittelevä* (*attributive*).

Määrittelevä menetelmä määrittelee tietyn normatiivisen luokan. Luokkaan kuuluvaksi määritellään mikä tahansa olio, joka tyydyttää tietyn määrittelevän ominaisuuden *X*; ei enempää, ei vähempää. Viittaava näkemys *kuvailee* tietyn edeltävän todellisen luonnonhistoriallisen ilmiön, vaikkapa susien tai ihmisten lajin, jonka osaset eivät välttämättä omaa monia niistä ominaisuuksista, joiden luulimme kuuluvan niille. Aivan kuten eläintieteilijät jossain vaiheessa ymmärsivät, että valaat eivät olekaan kaloja tai että me ihmiset polveudumme apinoista.⁵

Määrittelevä normatiivinen filosofi, kuten Locken oikeudellisen *persoonan* rakentaja, etsii olennaista ominaisuutta. Hän etsii *X*-tekijää, jonka avulla kandidaatit voidaan asettaa erilleen (ja pian muiden yläpuolelle) ja valita niistä halutut, eli *meidät*. Meidät mutta tarkalleen ottaen *ketkä*? Tässä määrittelyn vaiheessa meille kerrotaan vain, että määrittelevä *X*-tekijä valitaan *apriorisin* perustein ja että tuo ominaisuus määrää valitun ryhmän. Sitä kuulutko sinä tai minä tähän ryhmään ei (väitetysti) ole lyöty lukkoon etukäteen. Se, mikä on lyöty lukkoon etukäteen, on juuri ominaisuuden, *X*-tekijän, valinta.

Tätä vastoin mikään ei ole, tai edes voisi olla, *a priori* tai konstruotua darwinmaisessa viittaavassa kenttätutkimuksessa. Siinä kaikki on läpikotaisin historiallista. Viittaava antropologinen *kuvailija* viittaa *takaisin* johonkin alkuperäiseen (kuten ilmauksen *viitata* latinankielinen kanta *referre* edellyttää) eli palaa takaisin johonkin, joka on tuotu hänelle. Toisin sanoen asioihin itseensä, siten kuin ne saavuttivat hänet luonnollisen historian tuomina.

Tämä ero määrittelevän ja viittaavan menetelmän välillä olisi syvään uurrettu myös silloin, jos (kuten monet olettavat) kaikki ihmiset olisivat rationaalisia autonomisia itsejä (ja samasta syytä, myös toisin päin).⁶ Määrittelevälle filosofille moraalinen tai poliittinen teoria olisi tässäkin tapauksessa räätälöity *X*-tekijän omaaville olioille – mille tahansa, joka on rationaalinen autonominen itse – eikä historiallisille ihmisille. Se, että teoria sopii myös eläintieteellisiin, historiallisiin ihmisiin, olisi vain onnekkaiden sattumien seurausta.

Ottaen huomioon keskittymisen oloihin, jotka omaavat *X*-tekijän, kaikki meistä – siis *nykyiset* ihmiset – voivat huokaista helpotuksesta. ”Luojan kiitos!” Voi meitä onnellisia, jotka olemme kehittyneet tarpeeksi kauas kielellisesti köyhistä ja älyllisesti heikoista ihmis-edeltäjistämme, sanotaan neljäkymmentä tuhatta vuotta sitten, ja jotka olemme jättäneet tuollaiset varhaiset ihmiset taaksemme, olivatpa ne *sapienseja*, *denisovan-*, *neandertalin-* tai *florensinihmisiä*.

On vain palattava Kantin antropologian luentoihin tai Locken keskusteluun Amerikan alkuperäisväestöstä nähdäkseen, että monet ihmiset eivät täytä esitettyä vaatimusta (Locken keskustelu ihmisorjista *Toisen tutkielman* luvussa 4 on valaiseva). Ja lista on pitkä. Kant tunnustaa rationaaliseksi vasta kypsän (25-vuotiaan!) ajattelijan. Ja sitten, totta kai, ovat vanhemmat, sairauksien suuresti heikentämät ihmiset, henkisesti vajaakykyiset, puhumattakaan lajin naarasryhmästä, jotka eivät valistusajattelijoidemme ole kirkkaimpia esimerkkejä rationaalisuudesta (muistetaan myös Aristoteleen vielä suorasukaisemmat näkemykset aiheesta). Yksityiskohdat, joiden perusteella *X*-tekijä valitaan, saattavat vaihdella ajattelijasta toiseen, ja jopa vaihdella eri aikoina samalla ajattelijalla. Mutta se, mikä ei vaihtele – todellinen invariantti – on perustavanlaatuinen määrittelemisen teema: luokittelemme *valikoiman*, joka on valitsemamme ominaisuuden, *X*-tekijän, perusteella muodostuva.

Persoonien erillisyyden ja ihmisten ei-erillisyyden

Nykyaikainen versio määrittelevällä valitsemisella tuotetusta elitismistä on sisäänrakennettu – ainakin siten kuin sen ymmärrän – periaatteisiin, joihin konkretisoituu nykyajan liberaalin filosofian ylpeys omasta syvästä moraalisuudestaan. Tuo elitismi on sisäänrakennettu Rawlsin persoonien erillisyyden periaatteeseen sekä habermasilaisiin rationaalisuusteeman mukaelmiin.

Persooniin tai itseihin perustuvan moraalien ylevyyttä koskevan käsityksen takana piileksii kuitenkin yksilökeskeisyyden atomistinen metafysiikka. Siis juuri yksilöllisten persoonien, rationaalisten autonomisten itsejen, erottelu erilleen kaikesta muusta. Tämän erottelun mukana tulee myös uusi diagnoosi erillisten persoonien ylevyyden alkuperästä, niiden jalosukuisuudesta. Minun ylevyyteni ei johdu minun historiallisista sukujuuristani, siis ihmislajista polveutumisesta. Se ei johdu siitä, että olen yksi historiallisista ihmisistä. Se on ylevyyttä, joka nojaa tähän määritelmälliseen jalosukuisuuteen, joka on synnynnäistä tälle oliolle, minä-*itselle*. Locke toteaa *Toisessa tutkielmassaan*, että tämä olio kantaa itseyyttä ominaisuutena omassa persoonassaan, se on jotakin, jonka itse omistaa. Se on ominaisuus, joka on loogisesti edeltävä ja erillinen tuosta itsestä yhtenä eläintieteellisenä ihmisenä. Tämä ihmeaines kuuluu *luontaisesti* minun persoonaani tai itseeni.

Rawlsin persoonien erillisyyden periaatteen esitetään usein herkistävän meidät yli utilitarianismin karkeuden. Utilitarianismi, sanotaan, ainoastaan vertailee lukuarvoja persoonien välillä, eikä kunnioita persoonia *itsessään*. Puettuamme ylle ylevän yksilökeskeisyyden moraalikaavun, voimme kohdistaa kritiikkimme tähän piirteeseen. Persoonien erottelija sitä vastoin taatusti kunnioittaa persoonia itsessään. Tämän hän tekee siirtymällä utilitarianismista vastakkaiselle navalle kanonisoidessaan *X*-tekijän: *persoonana olemisen*.

Haluan huomauttaa, että *persoonuuden* ominaisuuden kanonisoinnissa silti sorrumme kritisoidun utilitaristin lailla vertailuihin. Emme tietystikään vertaile monia harvoja vasten/vastaan, unohtaen samalla yksilöllisen ihmisen. Pääinvastoin, ylennämme kyllä erillisen yksilön, mutta vain, jos tämä kantaa tiettyä arvostettua ominaisuutta – persoonuuden tai itseyyden ominaisuutta. Näin vertailemme ominaisuuksia: hän (he), jolla tuo valioluokan *X*-tekijä on, nostetaan jalustalle – yksilöllisesti tietenkin – yksi toisensa jälkeen kantamaan persoonan arvo-

nimeä. Persoonat voidaan koota yhteen, koska jokainen niistä kantaa ryhmää määrittelevää ominaisuutta. Ja tällä tavalla persoonat muodostavat olemassa olevien olentojen ylimmän luokan, todellisten valittujen joukon. Jokainen tuossa joukossa on läpäissyt pääsykokeen, eli jokaisella on tuo määrittelevä ominaisuus, itseys tai persoonuus.

Persoonien erillisyyys, ihmislajin erottamattomuus

Viittaavassa käsityksessä *ihmis*-veljeys ei ole myöhemmän valinnan tulostani tai elämänmyönteistä empatiaa. Voimme valita, pidämmekö tuota veljeyttä arvossa tai emme, mutta valitsipa niin tai ei, se itsessään on – välttämättömyyden vahvimmassa merkityksessä – ainoa tekijämme. Jos sanoisin ”Je suis Lucie”, etiopialaisen mitokondriaalisen yhteisen äitimme mukaan, tämä ei olisi minkäänlaista jälkikäteistä sympatiaa, jonka nyt ilmaisen tuota alkuperäistä ihmistä kohtaan. Tuo yksilö on minun alkuperäinen alkuni, koska se on minun lajini alkuperä. Se aikaansaanut minut, sinut ja 7,3 miljardia muuta, ihmisten paljouden, jota olemme. Minun välitön alkuperäni – siis biologiset vanhempani – juontavat juurensa ihmisten elämänpuuhun tällä tavalla, ja palaamalla jälkiämme taaksepäin päädyimme tuon puun runkoon. Kenellekään meistä, varhaisille ihmisille tai heidän nykyisille jälkeläisilleen, kyse ei ole minkään osajoukon valinnasta jonkin valio-ominaisuuden avulla. Yksilöinä meillä voi olla, tai olla olematta, tuollainen ominaisuus (rationaalisuus, autonomisuus, jne.), mutta olemme alun alkujaan, ja tästä riippumatta, ihmisiä sen prosessin vuoksi, joka meidät synnytti. Ihmisyyttämme ei määrää erityinen *X*-tekijä – vaikkapa rationaalisuus – vaan prosessi, joka tuotti minut aiemmista ihmisistä ja joka myös mahdollisesti varustaa minut tuolla ominaisuudella (aivan kuin se varusti minut ruskeilla silmillä ja niin edelleen). Olen siis alusta pitäen vain silmu ihmisyyden puussa, aivan kuten sinäkin, ja olemme yhtenäisiä alusta pitäen jonkin myöhemmän valinnan sijaan. Koko olemisemme ja maailmaan tulemisemme ovat ihmisenä olemista. Siis, historiallisen ihmislajin tuottama yksi uusi paikallinen silmu elämänpuussa.

Tällä *inhimillinen veljeys ensin* -näkemyksellä on suorita seurauksia mille tahansa väitetyille yksilöiden ”erillisyydelle” valio-ominaisuuksien perusteella. Veljeytemme edeltää sinua, minua, ja niin edelleen, sekä myös tuottaa meidät. Sillä on myös suorita seurauksia aiheeseen liitty-

välle kiistalle koskien sitä, kenelle tai mille pitäisi antaa sellainen etusija, jonka liberaalin valistuksen iskulause *Tapahtukoon oikeus ja tuhoutukoon maa* ilmaisee.

Määrittelevään menetelmään turvautuvat teoreetikot puolustavat periaatetta muodossa ”pidä kiinni *X*-tekijän avulla rationaalisesti konstruoiduista oikeudenmukaisuusperiaatteista, ja historiallisesti muodostuneet ihmiset vaikka hiiteen”. Viittaavaan menetelmään nojautuva sen sijaan kieltää tämän valinnan ja esittää sen perustuvan harhalle. Hänen mukaansa määrittelevä menetelmä ohittaa olemassa olevaksi tulemista koskevat välttämättömyydet. Se keksii ikään kuin ei-historiallisen reitin – pelkkien valio-ominaisuuksien tyydyttymisen – maailmassa olemiseen. Määrittelevä menetelmä olettaa, että voisimme kuin puhtaalta pöydältä pudottaa laskuvarjolla maailmaan olioita, jotka on valmistettu biologis-historiallisten prosessien ulkopuolisin täsmennyksin. Ja tämä tapahtuu heilauttamalla filosofista taikasauvaa: tulkoon olioita siten, että jokainen on (i) eläin ja (ii) rationaalinen (tai jokin näiden vastaava uudempi kehitemmä).

Tuollaisia elollisia olioita ei tietenkään ole, eikä voisi olla. Jos jokin on elollinen olio, sen täytyy tulla olevaksi asiaankuuluvan historiallisen prosessin tuloksena. Vieläpä, mille tahansa eläimelle (rationaalinen tai ei) olemassaolo on sitä, että nuo prosessit tuottavat sen silmuksi elämän puuhun. Paljon peräänkuulutettu rationaalisuus on myöhemmän kehityksen tulosta puun harvoilla myöhemmillä oksilla. Tämä sarja historiallisia evoluution faktoja ei ole mikään sarja historiallisia alaviitteitä, kuin ”kosmisia juoruja”, jotka eivät päde ilmiön luonteeseen itseensä, vaan tuo historiallisten faktojen sarja on itsessään koko asian ydin. Se on todellinen *ollako vai eikö olla* -kysymys tarkastelun kohteena olevalle elävälle materiaalille.

Oikeudella ei ole asiasisältöä – siis asioita, jotka muodostaisivat asiaankuuluvan sisällön – ilman maailmaa ja sen historiallisia tuotantoprosesseja. Filosofit voi tietysti puhua – kuten Kant puhuu ajoittain ja Rawls opastaa meitä puhumaan hänen *alkuasetelmassaan* – hypoteettisista tilanteista ja keksityistä valtakunnista, joissa on ”esivalmistettuja” rationaalisia olioita. Historiallisen maailman olioita nuo oliot eivät kuitenkaan ole. Mitä tahansa kuviteltua tyyppiä oleva todellinen *oikeudenmukaisuus* on vain historiallisten prosessien tuotteita varten, jos se ei siis ole pelkkä matemaattinen harjoitus jakautumisuhteiden levittymisestä yli konstruoitujen olioiden, joilla on kuvitteellisia valio-ominaisuuksia.

Oikeudenmukaisuus ja sen periaatteet ovat ihmistä varten, ei etukäteen vakioidulle ”oikeudenmukaisuudelle” alisteisiksi käsitettyjä ”kosmisia sattumia” varten.

Tässä on viittaavaan menetelmään nojaavan teoreetikon varoitus liberalistisen konstruoijan joustamattomille ”persoonille” ja hänen ”oikeudenmukaisuusperiaatteilleen”, rakennettiinpa rationaaliset autonomiset itset/persoonat miten tahansa: jos historiallinen ihminen unohdetaan ja historiallinen maailma ohitetaan, me olemme kuin sortuneet tutkimaan silkkää enkelitiedettä ja sen avainkysymystä ”kuinka monta enkeliä voi tanssia nuppineulan kärjellä?”

Vapaa ajattelu?

Edellinen on täsmentänyt ensimmäistä määrittelevää oletustamme, *yli-aksioomaa*, jonka mukaan luonnostaan me rationaaliset toimijat erotumme muista, ja olemme muiden yläpuolella. Me olemme valitut juuri rationaalisuutemme vuoksi: meillä on kyky käyttää kieltä, järkeillä sen kanssa ja, etsiä totuutta ”luovuudella” kehittämiemme ajatusten kanssa.⁷ Tämä eliitin erottelu halutuilla ominaisuuksilla tuo meidät toiseen huolenaiheeseemme: määritelmällisestä luonnostamme johdettuun oletettuun oikeuteen, oikeuteemme vapaaseen ajatteluun ja puhumiseen. Meidän väitetään olevan vapaita kukin ajattelemaan ja sanomaan mitä haluamme.

Uskon, että tämä automatisoidun vapaan ajattelun metafysiikka ei ole täysin totta meistä ihmisyyksilöistä. Uskon, että se *ei voi* olla totta mistään luonnon sisällä operoivasta ajattelijasta, jopa Luonto (isolla kirjaimella) tai Jumala mukaan lukien. Uskon, että voin ajatella *ikään kuin* itsenäisesti ja riippumattomasti. Tämä kuitenkin mukautuu Kantin *Mitä on valistus?* -kirjoituksessa esittämään ohjeeseen siitä, ettemme saa olla ”kesyjä kotieläimiä”. Esimerkiksi, voin tekaista ajatukset, että Barack Obama ei syntynyt Amerikan maaperällä tai että USA:n verohallinto käyttää mustia helikoptereita jäljittäessään miliisejä Dakotojen Black Hillsillä. Kumpikaan uskomuksista ei ole todennäköinen tai osoita tosiasiapohjaista järkeilyä, mutta varmastikin pystyn keksimään nuo uskomukset ajattelussani.

Mutta miten tulin saaneeksi pääsyn sellaisiin uskomusten valmistusaineisiin kuin Obama, helikopterit, Dakotat? Minun on täytyntä

vastaanottaa käsitykset kommunikoimalla joidenkin muiden kanssa, joilla oli hallussaan tuollaiset näkemykset, tai sitten minun on täytynyt, itsekseni, törmätä Barackiin, helikoptereihin, Dakotoihin ja niin edelleen, saadakseni nuo ainekset haltuuni.

Kantin moralistinen loitsu, joka kehottaa minua olemaan kaikkea mitä voin olla – *vapaa* ajattelija – kuulostaa kyllä hyvältä, mutta on tosiasiallisesti epätotta minun luonnostani ja todellisen ajattelun luonteesta. Se on epätotta ajattelun luonteesta, joka on itseni tuolla puolen olevaa relationaalista vuorovaikutusta. Ajattelu on objektien tavoittamista kommunikoimalla ja viittaamalla niihin takaisin. Totta tosiaan, latinan verbi *referre* ja ranskan *référer*, jota jo Descartes käytti tässä kontekstissa (kolmannessa *Mietiskelyssään*) – että ajattelu on re-ferroimisen akti (takaisin menemistä johonkin, joka on tuotu sinulle) – kertovat kaiken: ajattelu ei ole vapaamatkustusta. Ajattelussani viittaa takaisin siihen, mitä maailma (ja aiemmat ajattelijat) ovat tuoneet minulle. Ajattelussani olen *riippuvainen* sellaisista luonnollisista mekanismeista, jotka tuovat minulle ne ainekset (oliot, ominaisuudet), joita ajattelen.

Tulkoon kommunikaatio ja tuhoutukoon maa?

Se ajattelun vapaudesta. Ennen kuin sanon edes sanaakaan sinulle, vain ajattelemalla itsekseni ”Obama ei syntynyt Amerikan maaperällä”, en ole vapaasti leijuva enkeli oman eteerisen itseni omistamien ajatusten vapaamatkalla. Pikemminkin hyödynnän jo tällöin yhteisvarantoa, siis olioiden ja ominaisuuksien maailmaa, sekä niitä luonnollisia mekanismeja, jotka tuovat nuo oliot ja ominaisuudet minulle. Ajattelussa olen yhtä riippuvainen edeltäjistäni kuin olemisessäni sinä ihmisenä, joka olen.

Ihmisenä olemiseni tapauksessa olen riippuvainen ihmislajin lisääntymismekanismeista, ja tämän seurauksena Maa-planeetan ekosysteemistä, ja paikallisemmin biologisen isäni ja äitini tekemisistä. Illuusio riippumattomasta agentista, joka olemisessaan ja ajattelussaan ei ole toiminnastaan velkaa sen tuottamalle ekosysteemille ja tuon ympäristön puitteissa olioita ajatteluun välittävillä mekanismeilla, on itsensä pettämistä abstraktioilla.⁸

Se myös ajattelun ainesten alkuperää koskevasta huolista. Mutta uusi muuttuja, joka on ajattelua hallitsevien muuttujien tuolla puolen, on

haudattuna uuden toiminnan luonteeseen, jota nyt tarkastelemme. Se on avain *Charlie Hebdo* -tapaukseen: *kommunikointi*. Olenko tosiaan vapaa ryhtyessäni kommunikoidaan sinulle tai muulle maailmalle uutta ajatustani? Olenko velkaa – pikemminkin kuin omistan – jotakin, käyttämäni ainesten lisäksi, noille muille ihmisille, joille ja joiden kanssa kommunikoin? Ehkä nämä ajatukset, joita minulla nyt on, ovat nousseet esiin vuorovaikutuksesta maailman kanssa? Hyvä on; mutta nyt, kun ne ovat ”minussa”, ne ovat minun. Minä omistan nuo ajatukset, ja olen vapaa tekemään niillä mitä haluan.

Voinko tosiaan tehdä ajatusteni kanssa niin kuin haluan? Kun eräät kirjoittavat vuosia *Charlieen* tarkoituksenaan saada ihmiset arvostamaan satiiriaan, tai juontavat poliittista keskusteluohjelmaa mitaten arvosteluja ja vitsien saamia suosiosoituksia, he eivät ole maailmasta irrallisia solipsistisia⁹ ajattelijoina. Minusta näyttääkin siltä, että *Charlien* pilapiirtäjät ja heidän ”sananvapautensa” apostolit Hollywoodissa ovat itsepetoksen vallassa. He hyödyntävät muille ihmisille kommunikoidamista, ja samaan aikaan horjuttavat tätä kommunikointia. Ei kukaan voi esittää olevansa moraalisesti erinomainen suhteessa muihin – että ei ole mitään velkaa noille ihmisille – kun oma toimeentulo on riippuvaista juuri noista muista.

Toimeentulolla en tarkoita tässä vain ”tuloja”. Tarkoitan yleisemmin sitä elämän aktiviteettia, jonka avulla ja jota varten eletään. Satiirikot ja juontajat elävät kommunikoidakseen ja mahdollisesti osoittaakseen ihmisille totuuden. Totuutta ei näytetä erheessä eläville lyömällä heitä pesäpallomailalla päähän. Totta kai lääkärikin saattaa vahingossa, sattumalta, antaa kuolettavan ruiskeen potilaalle, jota juuri yrittää pelastaa. Kuitenkaan siinä ruiskeessa, jonka *Charlien* satiirikot yleisölleen toimittivat, ei ollut mitään sattumanvaraista.

Jos saat elantosi muista – kuten esimerkiksi näiden rivien kirjoittaja laatiessaan kirjoitusta kommunikoidakseen lukijoilleen – olet velkaa sille ekosysteemille, joka on mahdollistanut kommunikoinnin. Tämä ei tietystikään tarkoita, että *Charliessa* tai keskusteluohjelmassa tulee sanoa vain mitä Justin Bieberin, Paavin tai profeetan seuraajat tai jokin muu vaikutusvaltainen massa hyväksyy. Toisaalta, vain taivas tietää, kuinka monet ”kapinallisista radikaaleista” vapaista ajattelijoina Hollywoodissa ja jopa *Charliessa* harjoittavat huolellista harkintaa siitä, mikä on suositua ja jäljittelevät yleisönsä liikutuksia. Ehkä erityisesti 25–34-vuotiaiden markkinoinnin kohderyhmässä olevan yleisön liikutuksia – juuri

sen maksavan yleisön, jonka suosio pitää heidän lehtensä tai ohjelmansa toiminnassa? ”Tuhoutukoon toimintaani ylläpitävien joukko, tuhoutukoon ilmaisukanavani” on maksiimi, jonka varassa sekä liberaalit juontajat että *Charlien* satiirikot elivät ja jota he kunnioittivat.

Sallikaa minun siis keskittyä olennaiseen sulkeistamalla pois kaikinainen edellä kuvattu riippuvuus markkinoista. Markkinoihin keskittyminen saattaisi johtaa meidät epäilemään, että taisteluhuuto sananvapauden puolesta ilmaisee lähinnä huolen omista liikevoitoista. Niitäkin tapauksia löytyy, jotka näyttävät vähintään olevan yhteydessä taloudellisiin huoliin, kuten suurten mediajättien esittämä huoli sananvapauden kaventumisesta. Sulkeistakaamme siis pois tuollaiset motiivit. Oletetaan, että taloudellisesti kevein keinoin, vaikkapa internetin avulla, voin vapaasti kommunikoida muiden kanssa. Sanon, että sama pätee tässäkin tapauksessa. Jos tarkoitukseni on kommunikoida muiden ihmisten kanssa käyttäen heidän keinojaan, olen heille velkaa.¹⁰

Se, mistä täsmällisesti ollaan velkaa, ja se, miten ja milloin tämä velka tulee tunnustaa, ovat monimutkaisia asioita. Näin on erityisesti satiirin viitekehyksessä. Esitän yhtäältä, että tätä velassa oloa ei pitäisi käsittää juridisin ilmauksin. Toisin sanoen, sitä ei pitäisi käsitteellistää ja vahvistaa lakien avulla, vaan se pitää käsittää osaksi meidän vapaasti ajattelevaa ja järkeilevää luontoamme. Juuri toimijan itsensä pitäisi tunnustaa tämä velassa olo, olipa hän satiirikko, kaunokirjailija tai nettikirjoittaja. Toisaalta, näiden itselle asetettujen rajoitteiden on perustuttava kommunikoinnin kohteena olevan yleisön terveyttä koskevalle harkinnalle, ei kenenkään omaa yksilöllistä taiteellista terveydentilaa koskeville pohdinnoille – niiden terveydelle, joille minä olen velkaa olemalla heistä peräisin ja käyttäessäni heidän keinojaan kommunikointiin niin kuin käytän.

Näin on erityisesti journalistin tapauksessa, joka avoimesti vannoo olevansa koko maailman tai ihmiskunnan hyvinvoinnin asialla, eikä vain oman tyydytyksensä perässä. Journalisti haluaa parempaa, terveempää maailmaa. Mutta myös journalisti on velkaa. Hinnalla millä hyvänsä tavoitellun totuuden taakse piiloutumista – *tapahtukoon oikeus, ja tuhoutukoon maa* – pitäisi tarkastella huolella, erityisesti etsien itsettään omahyväisyyden merkkejä.

Itse asiassa lännen oma profeetta (jota ei karrikoida samoissa vapaa-mielisen median julkaisuissa), Jeesus, kertoi, että totuus vapauttaa meidät. Mutta kuolemien ketjureaktion aiheuttaminen ei vapauta ketään.

Tämän vuoksi Jeesus itse ei puhunut koskaan piittaamattomasti, vain näyttääkseen hyvältä omassa peilissään. Hän ei doriangraymäisesti katsonut itseään. Hän katsoi meitä, niitä, joiden kanssa hän kommunikoi. Ja kun hän uskaliaasti kertoi totuuden, hän teki sen meidän alistettujen pelastumisen vuoksi, ei muiden pilkkaamiseksi – ei pilkatakseen Islamabadin, Aleppon tai hökkelikylien alistettuja.¹¹

Uskoakseni toistan vain paavin ajatuksen (jota ”liberaali” media etsiessään meheviä skandaaleja lainasi väärin) todetessani, että uskovaissille puhuminen kuin he olisivat alkeellisia ja idioottimaisia ja loukaten heidän älyään, on tuskin tapa toimia yleisen ihmisveljeyden puitteissa. Se tuskin on tapa saattaa eksyneet lapset takaisin laumaan. Se on vain tapa nöyryyttää loppua ihmiskuntaa siirtomaeliitin valitsemien arvojen nimissä, piiloutuen ”ilmaisunvapauden” – ja onnekkaasti myös lakimiesarmeijan – taakse. Näin näyttää tapahtuneen ainakin Ranskassa, joka seuraavana päivänä ei soveltanut samaa ilmaisunvapautta muslimikoomikko Dieudonneen ja pidätti hänet (ks. myös Hietalahti, tämä kirja, luku 6).¹²

Väitän, että *Charlien* pilapiirtäjät toimivat omahyväisyydestä. Tuo omahyväisyys oli ”hyvydessään” vain oikeudellista (lakimiesarmeijan suojelemaa) ja ”omuudessaan” nimenomaan *itse*-hyväisyyttä. Nähdäkseni juuri tämän muotoinen omahyväisyys ajoi heidät muunnelmaan Kantin pahamaineisesta kannasta koskien ovelle saapuneen murhaa hautovan miehen tiedustelua aiotun uhrin olinpaikasta. Kantin mukaan totuuden kertominen murhaajalle ylittää kaiken: *tapahtukoon oikeus ja tuhoutukoon maa*. Kantin ohjeen kuullessaan joku saattaisi ihmetellä, miten oikeus oikeastaan toteutuu, jos itse auttaa murhaajaa surmaamaan oman ystävänsä? Mitä muuta tällöin oikeastaan puolustaisi kuin omaa omahyväisyyttään? Kantilla oli tietysti valmiina korkeamman kertaluvun – läpikotaisin universalistisia – oikeutuksia: Jos kerron valheen, ihmisten kommunikaatio, ja sen seurauksena luottamus, kohtavat loppunsa. Vanavedessä koko ihmiskunta kohtaa loppunsa.

Charlien satiirikot ovat varmasti toimineet samanlainen jalo ajatus mielessään, eivätkä itsekkäästä kauniin minäkuvan tavoittelusta. Jos emme puhu totta, ihmiskunta (eli tässä tapauksessa läntisen sivilisaation ideaali) kohtaa loppunsa. Heidän on tarvinut vilpittömästi ajatella näin.¹³ En siis kyseenalaista satiirikkojen tai Kantin vilpittömyyttä millään tavalla. Kyseenalaistan sen sijaan heidän moraalisen arvostelu-

kykynsä. Teen tästä ihmiskunnan lopun teemasta kaksi yksinkertaista huomiota.

Vastoin Kantin kuvitteellista oikeutusta, ihmiskunta ei ole kohdannut loppuaan ikuisuuksia jatkuneiden, loputtomien valheiden vuoksi. Valheet ovat välttämätön (aivan niin, *välttämätön*) osa ihmisten kommunikaatiota, ja ilman valheita öljyämässä inhimillistä vuorovaikutusta ei voisi edes olla kommunikaatiota. Kyllä: tavoittelemme totuutta, ja usein se vapauttaa meidät. Mutta joskus totuus voi myös tappa meidät, ja tämä ei auttaisi pelastamaan ihmiskuntaa. Silkan tosiasiallisen – ei normatiivisen – tällä planeetalla tapahtuneen lajinkehityksen tasolla yhdistelmä todenpuhumista ja ”totuuden hallintaa” on ollut, on ja tulee olemaan hyvin olennaista ihmisten keskinäiselle eloonjäämiselle. Totuus, kuten Churchill huomasi Saksan salamahyökkäysten synkkinä päivinä toukokuussa 1940, tarvitsee valheiden henkivartiota. Totuuden tunnustaminen Hitlerille ei olisi tuolloin pelastanut maailmaa. Totuuden kertomatta jättäminen – ei-totuuden kertominen – auttoi pelastamaan maailman. Epäilemättä se tulee pelastamaan maailman myös uudestaan.

Tosiasioiden tasolla Kantin idealistinen oletus siitä, että kommunikaatio toimii vain totuuden voimalla, on epätosi kuvaus ihmisten eläintieteellisestä vuorovaikutuksesta. Kant tekee idealisaatiossaan virheellisen puhtausoletuksen, joka on analoginen lääketieteessä tunnettuun hygieniahypoteesiin: kasvavan, hiekkalaatikolla leikkivän lapsen tapauksessa puhtaus hinnalla millä hyvänsä ei tuota terveyttä, vaan vain puutteellisen immuunijärjestelmän. Kant siis tekee tuon hyvää tarkoittavan puhdistajan virheen älyllisen terveyden valtakunnassa. Sama huomio on totta myös julkisen kommunikointijärjestelmämme terveydestä. Valheet toimivat inhimillisessä kommunikaatiossa analogisesti elämiemme varhaisessa vaiheessa tapahtuvaan luonnolliseen altistumiseen bakteereille ja tuottavat vastustuskykyisemmän immuunijärjestelmän. Valheista vapaan steriilin kuplaympäristön luominen saattaisi tappa meidät, sillä kommunikointi toimii vain totuuden ja valheiden jaksottaisessa tasapainossa.

Siispä, valheet eivät ole (tähän mennessä) tappaneet ihmiskuntaa. Totuuden kertominen hinnalla millä hyvänsä voi hyvinkin tappa ihmiskunnan. Meidän on sen vuoksi katsottava syvälle itseemme – mutta katsottava, eikä vain hiveltävä tuota ylivaltaista rationalisoivaa viheliäistä egoamme – ja kysyä, miksi olemme niin innokkaita totuuteen ja vain

totuuteen? Onko päämääränämme pelastaa ihmiskunta hinnalla millä hyvänsä, vai olemmeko innoissamme jostain itserakkaasta pelistä, joka tulee maksamaan ihmiskunnalle (jos ei ehkä meille itsellemme suoraan) monia elämiä, sillä aikaa, kun meitä juhlietaan totuuden uskollisina kannattajina jossain lähipubin turvassa?

(Ihmis)veljeä ei jätetä?

Jos poliittisesti edistyksellinen haluaa ansaita tittelinsä, hänen täytyy tavoitella ihmiskunnan yleistä edistystä, ei vain oman luokkansa, lobbauksryhmänsä ja niin edelleen edistystä. Ainakin siis, jos hän on olakseen oikeasti *poliittinen*, siis *poliksen* elämään osallistuva, ja oikeasti *edistyksellinen*, eli ei vain edistyksellisen keskustelun verukkeella omia etuoikeutettua materiaalisia etujaan suojeleva.

Viimeaikaiset näkymät, missä siirtolaiset Euroopan juna-asemilla ja Kreikan ja Italian saarilla sekoittuvat iloisein kylpeviin pohjoiseurooppalaisiin turisteihin, pitäisi toimia synkkänä muistutuksena ongelmasta. Raportoidessaan paikan päältä Kreikan saaristosta eräs toimittaja puki asian hyvin sanoiksi, aivan kuin olisi lukenut Sam Schefflerinsä huolella: ”me todistamme omia *Ihmisen poikiamme* juuri nyt”.¹⁴ Todellisella elämällä on tapana olla oudompaa kuin taide. Monen kolmivuotiaan Syyrian sodan pakolaisen hukkuminen tapahtuu silmiemme edessä lähes suorassa lähetyksessä. Kaikki tämä tapahtuu samalla, kun edistyksellinen Pohjois-Eurooppa näyttäytyy monille vehmaana mutta aidattuna asuinseutuna. Lukemattomat ”barbaarit” parveilevat porteilla, ja edistyksellisyydestä on tulossa konservatiivisuuden muoto ja niiden ulkopuolelle sulkemista, joilla ei ole edes mitään menetettävää. Mitä poliittisesti edistyksellisen pitäisi siis *tehdä*? Eikä vähiten, mitä hänen pitäisi *ajatella*?

Mestariteoksessaan *Suuri murros*, joka on kirjoitettu toisen maailmansodan aikana ja heijastelee siihen johtanutta vuosien 1929–1933 maailmankriisiä, Karl Polanyi ruotii yhteyttä omistavaan individualismiin ja yhteisön disintegraatioon kallellaan olevan länsimaisen liberalismiin ja fasismin nousun välillä. Viimeisessä luvussa ”Vapaus monimutkaisessa yhteiskunnassa” Polanyi pohtii meidän (siis hänen 1930-luvulla modernin maailmanpalomme taustalla piileviä voimia. Hän kirjoittaa:

Suunnittelua ja valvontaa syytetään vapauden kieltämisestä. Vapaa yrittäminen ja yksityisomistus julistetaan vapauden perusehdoiksi. Väitetään, ettei millekään muulle perustalle rakennettu yhteiskunta ansaitse tulla kutsutuksi vapaaksi. Sääntelyn luomaa vapautta moititaan epävapaudeksi ja sen tarjoama oikeudenmukaisuus, vapaus ja hyvinvointi tuomitaan verhotuksi orjuudeksi. [– –] Mutta jos vastustetaan sääntelyä, vastustetaan samalla myös uudistuksia. Liberaalien vaalima vapauden ajatus rapistuu pelkäksi vapaan yrittämisen puolustukseksi – mikä on nykyään silkkaa harhaa, sillä todellisuutta ovat valtaiset trustit ja ruhtinaalliset monopolit. Tämä tarkoittaa sitä, että vapaudesta saavat täydessä mittassa nauttia ne, joiden tulos, vapaa-aika ja turvallisuus eivät kasvattamista kaipaa, ja että vapaudesta jää pelkkiä murusia niille ihmisille, jotka kenties turhaan yrittävät vedota demokratian takaamiin oikeuksiinsa saadakseen turvan omistajien vallalta. [– –]

Ongelman alkujuuri on selvästikin itse vapauden merkitys. Liberaali talous ohjasi ihanteitamme väärään suuntaan. Se näytti mahdollistavan pohjimmiltaan utopististen odotusten täyttymisen. Sellainen yhteiskunta ei ole mahdollinen, missä ei ole valtaa ja pakkoa, eikä sellaista maailmaa voi olla, missä voimalla ei ole tehtävää. Oletus yhteiskunnasta, jota muovaavat yksin ihmisen tahto ja toivo, oli illuusiota. [– –] Yhteiskunta kokonaisuutena pysyi näkymättömissä. Valtion vallalla ei ollut merkitystä, sillä mitä vähemmän sillä oli valtaa, sen kitkattomammin markkinamekanismi toimi. Äänestäjien, omistajien, tuottajien tai kuluttajien ei voitu katsoa olevan vastuussa sellaisesta äärimmäisestä vapauden rajoittamisesta, joka liittyi esimerkiksi työttömyyteen ja puutteeseen. Jokainen kunnan kansalainen saattoi kuvitella olevansa vapaa kaikesta vastuusta, mitä tuli valtion pakkotoimiin, joita hän ei henkilökohtaisesti hyväksynyt, tai kun kysymyksessä oli yhteiskunnassa vallinnut taloudellinen kärsimys, josta hän ei ollut itse millään tavalla hyötynyt. Hän ”maksoi omat viulunsa”, ”ei ollut kenellekään velkaa”, eivätkä vallan ja taloudellisen arvon epäkohdat koskettaneet häntä. Vaikutti niin itsestään selvältä, ettei hän ollut niistä vastuussa, että vapautensa nimissä hän kielsi niiden olemassaolon. (Polanyi 2009, 402–405.)

Polanyi kirjoittaa 1930-luvun kriisistä ja sodasta, jonka se aiheutti, kuuloستاen siltä kuin hänen sanansa olisivat kirjoitettu vasta eilen, eilisestä.

Historian itsensä toistaminen – ja juuri maailmanlaajuisen kriisin ja maailman disintegraation mittaluokassa – kahdesti alle vuosisadassa on silkka tragedia, jossa ei ole mitään koomista (pahoitteluni Marxin nokkelalle maksimille)¹⁵. Ja valitettavasti on vaikea kieltää uusintanäytöksen pahaenteisiä merkkejä. Me olemme vasta hiljan kokeneet 1929-mittaluokan taloudellisen maanjäristyksen, kun maailmantalous romahti 2008–2009. Tätä seurasi syvä kansainvälinen epävarmuus, *tuhoutukoon maailma* -näkymien partaalla, jälleen liberaalin maailman ytimessä. Ja taas Polanyiilta kuulostavat pohdiskelevat äänet pyytävät meidän intellektuaalista eliittiämme Brysselistä Kansainväliseen valuuttarahastoon ja Maailmanpankkiin miettimään synkkiä tosiasioita.

Eräs tuollainen ääni, paavi Franciscus, on vedonnut liberaaliin edistykSELLISEEN eliittiin paljon yksinkertaisemmalla kielellä kuin Polanyi esittäen, että sen paremmin minulle kuin vehmaalle asuinalueellenikaan ei ole luvassa edistystä, jos muu ihmiskunta hylätään. Voimme nimetä tämän toimintaperiaatteen *ihmis-veljeä ei jätetä* -periaatteeksi. Nimittäin silloin, kun ihmiskunta kompastelee ja peräytyy ottaen suuria taantumuksellisia askelia, sinä ja minä taannumme myös. Juuri paavi Franciscus sanoi kuuluvasti ja selkeästi: olemme kaikki maahanmuuttajia, jos toiset saapuivatkin hieman muita aiemmin. Tämä on ilmeisen totta juuri monista hyväosaisista, aidatuista asuinalueista erityisesti Amerikassa, Kanadassa tai Australiassa. Tämä on totta myös perinteisestä Euroopasta, kunhan kaivellaan tarpeeksi kauas. Me olemme kaikki maahanmuuttajia.

Näen itseni puhuvan kuin Aristoteles *Politiikassaan* ”lääketieteellisenä” asiantuntijana ja ihmiskunnan terveyttä koskevan diagnoosin olevan analoginen yhden tietyn ihmisruumiin terveyteen. Tuollaisena yhteiskunnan lääkärinä sanon: ruokavalio, jota moderni liberalismi noudattaa, on älyllistä roskaruokaa. Jos tuo ruokavalio ei muutu luonnollisempaan suuntaan – jos se ei sisällä yhdistämistä luonnollisempaan biologis-sosiaaliseen lajityypilliseen elämään – myös kanonisoidun yksilöllisen *itsen* (minun itseni, sinun itsesi...) henki on uhattuna. Erityisen harhainen osa tuota ruokavaliota on toistuva yliaksioomaa kannatteleva itsepetos, johon liittyy pinnallinen rationaalisuuden lukeminen omaksi ominaisuudeksemme. Rationaalisia kun olemme, meidän pitäisi tutkiskella omaa väitettyä rationaalisuuttamme sen sijaan, että siitä tulee näennäisuskonnollinen dogmi maallistuneisuudesta ylöpeiden keskuudessa.

Vaikka olen tietoinen, että sanani saattavat kuulostaa naiiveilta ja sinisilmäisiltä – vähän kuin John Lennonin ”Imagineltä”, jotka kiusaannuttavasti eivät tule nuorelta popmuusikolta vaan filosofilta, joka ei ole enää kaksikymppinen – tarjoan ajatustani silkkana *välttämättömyytenä* ihmisen olemassaololle ja eloonjäämiselle pitkällä aikavälillä, jossa ei ole mitään romanttista tai idealistista. Pariisin ilmastokokouksessa ei ollut mitään romanttista. Ydin- ja strategisten aseiden rajoittamisen sopimuksista neuvottelevat tunteilemattomat strategit, eivät popmuusikot tai huolestuneet filosofit.

Naamioista riisuttuna usko rationaalisuuteemme on vain ”meidän elämäntavaksemme” kutsutun ominaisuuden kanonisointia, josta seuraa kaikkien niiden ulkopuolelle sulkeminen, jotka eivät jaa ”elämäntapaamme”. Ja puheen ollen ”elämäntapa”-kiertoilmauksesta: tämän tai tuon ”elämäntavan” pitää alkaa varsinaisesta elämästä itsestään. Minun elämäni, sanan varsinaisessa merkityksessä, ei voi olla ilman, että se olisi minun-elämäni-ihmisyksilönä, ja siis ilman ihmislajin elämää. Ilman tämän huomioimista minä ja muut meistä ”aidatussa rationaalisessa yhteisössämme” olemme tuohon tuomittuja.

Viitteet

¹ Haluan kiittää Diego Tombaa, Paolo Leonardia, Barbara Hermania, Sam Scheffleriä, Étienne Balibaria, Denis Kambouchneria, Juha Räikkää, Lars Vinxii, Olli Koistista ja Jani Sinokkia ”ajan henkeä” koskevista keskusteluista.

Koska olen osittain ranskalainen taustaltani ja kasvoin Pariisissa, jossa poikani nyt asuu, olin *Charlie Hebdon* ja sen edeltäjän, *Hara-Kirin*, lukija monia vuosia. Pitää huomauttaa, että *Charlie* on ollut lukijakunnaltaan johdonmukaisen vasemmistolainen – ja vasemmistosta vasemmalla – vaikkakin sen pilakuvia vilkuilevat kaikki. Vasta hiljattain Donald Trump, David Cameron, François Hollande, Nicolas Sarkozy ja jopa Le Penin Kansallinen rintama ovat ryhtyneet sen tukijoiksi. Tähän ”tuohtumukseen” liittyen, paikallista kulttuuria tuntevat tietävät, että edellisellä vuosikymmenellä syntyi pelonlietsontakirjallisuuden ryöppy – koko joukko ”länsimaisen sivilisaation loppu” -teoksia. Nämä eivät olleet peräisin populistisesta ja ei-intellektuellista Kansallisesta rintamasta, vaan korkeasti koulutetusta ja niin sanotusta ”edistyksellisestä” piiristä. Tämän hyökkäyksen – joka yleensä esittää islamin uskon opinkappaleita naurettavilla tavoilla – keihäänkärki on lahjakas kirjailija Michel Houellebecq, joka myös esittää itsensä ”uhrina” (kenen?) ja vapauden oikeana kätenä. Itse asias-

sa, hän on muuttanut ilmiön suuriksi rahavirroiksi, joita hänen aiemmat, vähemmän provokatiiviset mutta paljon kiinnostavammat teoksensa eivät aivan tuottaneet. Kun Houellebecqin kuulee puhuvan – ja hän osaa ilmaista itseään hyvin – hän esiintyy kuin hänen ilmaisunvapautensa olisi kokenut suuren oikeusmurhan. Todellisuudessa hänen ilmaisunvapautensa ei ole koskaan ollut suurempi kuin nyt, kun yhdeksän kymmenestä ranskalaisesta ajattelee hiljaa, mitä hän median lemmikkinä sanoo ääneen.

Tuntemus länsimaisten intellektuellien ja taiteilijoiden keskuudessa siitä, että heidän ajattelun- ja sananvapautensa ovat uhattuina, ei rajoitu *Charlien* karikatyristeihin. Puolestaan uhmamielinen julkaiseminen – journalistinen, intellektuaalinen tai taiteellinen – jolla tuota vapautta ”testataan” esittämällä provokatiivisia lausuntoja ja kuvauksia väitetystä vihollisesta ei rajoitu *Charlie* lehteen. Ilmiö on todellinen ja laajalle levinnyt nykyisissä länsimaissa demokratioissamme.

² Constant katsoi, vastoin monia yleisiä luonnehdintoja, että Rousseau ei ollut ”edistysellinen liberaali”.

³ Lukija saattaa huomata, että Rawlsin ”vapauden periaatteen” priorisointi sosiaalisesti sidotun ”eroperiaatteen” edelle mukailee Constantia. Niin mukailee Habermasinkin vaihtoehto.

⁴ Locke (1975) kirjoittaa persoonasta/itsestä *Tutkielma inhimillisestä ymmärryksestä* -teoksen luvussa XXVII (josta löytyy metafyyminen näkemys ”rikosteknisestä” persoonasta) ja vahvistaa persoonuutta toisessa valtiovaltaa koskevassa tutkielmassaan, erityisesti luvussa 5, esittämällä, mitä jokainen meistä *omistaa* omassa persoonassaan. Molemmat kirjoitukset ovat peräisin Mainion vallankumouksen ajalta, vuodelta 1689. Kant puhuu rationaalisesta itsestä kansantajuisesti kirjoituksessaan vuodelta 1784 ”Vastaus kysymykseen: Mitä on valitus?” ja perusteellisemmissä moraalia koskevissa kirjoituksissaan, kuten vuoden 1783 *Moraalin metafyyssikan perustuksessa*. Ihmisten enistä luokittelua (monet tulevat luokitelluiksi ei-rationaalisiksi) sisältyy runsaasti hänen antropologian luentoihinsa vuodesta 1775 alkaen ja jatkuen läpi 1790-luvun. Ks. myös Kantin kirjeenvaihto Benjamin Constantin kanssa 1790-luvulla koskien sitä, mikä on olennaista rationaaliselle persoonuudelle (tässä kontekstista saamme lukea myös maksimista *tulkoon oikeus tai tuhoutukoon maa*).

⁵ Viittaan tässä epäsuorasti Hobbesin kuuluisaan maksimiin ”Ihminen on ihmiselle susi” (lat. *Homo homini lupus*), joka on liberaalin käsityksen tukipilari, jonka myöhemmin Locke ja Kant omaksuivat, ja joka on mielestäni syvästi harhaanjohtava näkemys todellisista susista ja todellisista ihmisistä todellisessa – ei-fiktiivisessä – eläintieteessä. Kehittelen aidon (darwinilaisen) poliittisen eläintieteen vs. liberaalien konstruktoiden teemaa tulevassa kirjassani *Homo Homini Lupus?*

⁶ Ohittaen tässä Jumalan, joka on hyvin erityinen rationaalisen toimijuuden tapaus esimerkiksi Kantille.

⁷ Tässä ainoastaan matkin filosofian selityksiä ”rationaalisuudesta” (en itse ymmärrä ilmausta muuta kuin stipuloituna ominaisuutena matemaattisissa aineissa). En tunne ainuttakaan *empirialle* perustuvaa loppuun työstettyä *X*-tekijä-ominaisuutta toisin kuin laskuvarjolla pudotettuja ”idealisoituja” – epätosia ihmisistä ja nähdäkseni *välttämättä* epätosia – rationaalisuuden muodostavia ominaisuuksia. Kuten on jo nykyään tavallista käyttäytymistieteissä, monet tutkimukset käyttäytymispsykologiassa ja taloustieteissä (alkaen Tverskin ja Kahnemanin inhimillisen arvostelukyvyn heuristiikasta) ovat todisteita inhimillisen päätöksenteon luonnollisesta irrationaalisuudesta. Katso esimerkiksi Nobelin voittaneen taloustieteilijän Robert Schillerin ”Irrational exuberancen” *kolmatta*, 2012, laitosta (ensimmäinen on vuodelta 2000), jossa Schiller viipyilee vuoden 2007 asuntomarkkinoiden romahduksessa (jonka harvoista oikein ennustaneista hän oli yksi). Viimeiseen asti irrationaalista! Elokuva *The Big Short* (USA, 2005) kertoo saman tarinan markkinatalouden johtavien toimijoiden, rationaalisuuden väitetyä paradigmaattisen keskittymän, irrationaalisuudesta.

⁸ Tämä kaikki pätee kaikkeen ajatteluun, myös ”luovaan ajatteluun”. Jopa tapauksissa, joissa filosofit ovat romanttisesti olettaneet yksinäisen luovan ajattelijan, kuten Andrew Wilesin tämän todistaessa Fermatin teoreemaa (itseasiassa, Tanyiaman–Shimuran konjektuuria ja sen yhtä konditionaalista Fermatin Diofantoksen väitteeseen – jonka oli todistanut eräs kollega jo aiemmin ennen kun Wiles teki viimeisen siirtonsa!), tai Picasson tämän maalatessa *Guernicaa*, ajattelija on syvästi sidottu maailmaan ja sen (inhimillisiin) mekanismeihin ollakseen asemassa muodostaakseen ajatuksensa ylipäätään. Yleinen ideamme siitä, että luovat taiteilijat tai matemaatikot kirjaimellisesti ”luovat” (*de novo*, tyhjää) ja täten ”omistavat” matemaattiset tai taiteelliset ”ideansa” (ajatuksensa), on perusteeton. Luovimmat matemaatikot ja taiteilijat ovat velkaa maailmalle jopa enemmän kuin keskinkertaisemmat ajattelijat, kuten minä, koska omaamalla näitä tavallista erikoisempia ajatuksia kekseliäs taiteilija tai matemaatikko ammentaa näkymättömissä olevista rakenteellisesti syvistä maailman ominaisuuksista tuon idean muotoilemiseksi, olipa kyse sitten visuaalisesta tai abstraktista ideasta. Kyse on juuri maailmasta, jonka hävitys on kyseessä, jota Picasso ajatteli maalatessaan *Guernicaa*. Picasso on velkaa maailmalle.

On yksi asia Picassolle ja/tai Andrew Wilesille muuttaa heidän vaikuttavat älylliset tai taiteelliset saavutuksensa rahaksi. On aivan eri asia – metafyyysisesti edellisestä riippumaton – *oikeuttaa* tämä taloudellinen hyötyminen olettamalla, että he ”omistavat” ideansa, koska he ”loivat” nuo ideat ja ajatukset. Menemättä tähän monimutkaiseen kysymykseen lähemmin, tämän keskustelun yleisen sävyn pitäisi antaa ymmärtää, että pidän mitä tahansa ideoiden tai ajatusten omimista, olipa kyse minusta itsestäni ja maallisesta (sanan molemmissa merkityksissä) ”lumi on valkoista” -ajatuksesta tai Picassosta ja maallisesta (nyt vain toisessa merkityksessä) *Guernicasta*, on metafyyysisesti virheellinen. Tuhoutukoon maa, jolloin emme vain tuhoutuisi sen mukana, mutta ei myöskään

olisi enää aineksia, joiden avulla voisimme ajatella niitä vastaavia ideoitamme ja ajatuksiamme. ”Meidän” (”minun”) ideamme tai ajatuksemme ei tässä tarkoita ”mitä me (’minä’) loimme ja siksi omistamme”.

⁹ Suom. huom. *Solipsismi* (lat. *solus* ’yksin’, *ipse* ’itse’) on näkemys, jonka mukaan vain yksittäisen ajattelijan tietoisuuden piirteet ovat olemassa. Tuo yksinäinen ajattelija on siis itse koko maailma, eikä mitään muuta tai muita ajattelijoita sen ulkopuolella ole. Bertrand Russell (1948/2009: *Human Knowledge*. New York: Routledge, 157–162) tarjoaa hyödyllisen ja vaikutusvaltaisen katsauksen solipsismiin ja sen ongelmiin.

¹⁰ Oletan hieman romanttisesti, että internet kuuluu kaikille ihmisille eikä vain muutamalle voimakkaalle palveluntarjoajalle.

¹¹ Lukija lienee huomannut, että internetin käyttö edellyttää luottamusta meiltä kaikilta. Käytetty *väline* riippuu ihmisten verkostosta ja tämä vaikuttaa tuota välinettä käyttävään viestiin noille ihmisille. Tai niin ainakin ehdotan.

¹² Dieudonnen omat tarkoitukset ovat hyvin synkkiä tosiaan, mutta hänet pitäisi kohdata argumentein ja huumorin keinoin, ei pidätyksin, erityisesti, koska niitä ei kohdistettu *Charlien* satiirikoihinkaan. Tällainen epäreiluus rohkaisee turhautuneita ottamaan lain omiin käsiinsä. Lain olisi parempi pysyä poissa satiirista ja julkaisemisesta. Meidän ihmisten tulisi täyttää omat velvollisuutemme. Ei myöskään petetä itseämme ajattelemaan, että ”epäreiluus” lainkäytössä on vain Ranskan valtion oikeusjärjestelmän virhe. Kuka tahansa, joka seuraa Yhdysvaltojen hallituksen *Patriot Actin* käyttöä – puhumattakaan muusta laajasta seurannasta, jota edes nämä ”lait” eivät salli – tietää hyvin, että monet oikeusistuimet osoittavat hyvin syvää epätasapuolisuutta varjellessaan ilmaisunvapautta.

¹³ Monia puolustuksia on esitetty sille, mitä juuri esitin Kantin sanoneen, ja vaihtoehtoisesti myös heikennettyjä lukutapoja on tarjottu. En ole tässä kiinnostunut tavoittelemaan oppineiden kysymystä siitä, mikä oli Kantin todellinen kanta (1797 tai aiemmin). Minua kiinnostaa tarkastella tätä näkemystä ottaen huomioon nimenomaan se, että Kantin näkemys sopii erittäin hyvin yhteen muiden keskeisten (sekulaarien) rationalistis-idealististen valistuksen ajatusten kanssa.

¹⁴ Viittaan Schefflerin tarkasteluun *Ihmisen pojat* -romaanista, hänen avaratavassa kirjassaan *Death and the Afterlife*. Olen velkaa Schefflerin kanssa käymäläni kirjeenvaihdolle. Katso tarkasteluni hänen ajatuksistaan tulevassa monografiassani *Homo Homini Lupus?*

¹⁵ Suom. huom. Marx avaa teoksensa *Louis Bonaparten brumairekuun kahdeksastoista* (Sosialismin kirjasto IV, 2010: 11) toteamalla: ”Hegel huomauttaa josakin, että maailmanhistorian kaikki suuret tapahtumat ja henkilöt esiintyvät niin sanoaksemme kahdesti. Hän on unohtanut lisätä: kerran murhenäytelmässä, toisen kerran farssissa.”

Lähteet

Almog, Joseph (tulossa): *Homo Homini Lupus?* Oxford: Oxford University Press.

Constant, Benjamin 1819: "The liberty of the ancient versus the liberty of the moderns". Teoksessa Jonathan Bennett (toim.): *Early Modern Texts*. <http://earlymoderntexts.com/authors/constant> (12.4.2016)

Locke, John 1975: *An Essay Concerning Human Understanding*. Toimittanut Peter H. Niddich. Oxford: Oxford University Press.

Kant, Immanuel 2007: "Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?". Teoksessa Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa (toim.): *Mitä on valistus?* Suomentanut Jussi Kotkavirta. Tampere: Vastapaino, 96–112.

Kant, Immanuel 2015: *Moraalin metafysiikan perustus*. Suomentanut Markus Nikkarla. Turku: Areopagus.

Polanyi, Karl 2009: *Suuri murros. Aikakautemme poliittiset ja taloudelliset juuret*. Suomentanut Natasha Vilokkinen. Tampere: Vastapaino.

Voiko syrjinnästä puhua arvovapaasti?

Rasismi on syrjintää. Moraalifilosofian näkökulmasta syrjintä eli *diskriminaatio* merkitsee yhden tai useamman henkilön tai ryhmän erilaiseen tai eriarvoiseen asemaan saattamista. Aristoteleen esittämän oikeudenmukaisuuden muodollisen määritelmän mukaan merkityksellisiltä osiltaan samanlaisia tapauksia on kohdeltava samalla tavalla ja merkityksellisiltä osiltaan erilaisia tapauksia eri tavalla. Diskriminaation filosofinen luonnehdinta ei vielä kerro, ovatko erilaiseen tai eriarvoiseen asemaan saatetut henkilöt ja ryhmät moraalisesti merkityksellisiltä osiltaan samanlaisia vai toisistaan erottuvia eli onko syrjintä luonteeltaan oikeudenmukaista vai epäoikeudenmukaista. Yksittäisten henkilöiden ja ryhmien erilaiseen tai eriarvoiseen asemaan asettaminen voi siten olla eräissä tapauksissa moraalisesti oikeutettua ja toisissa tapauksissa moraalisesti perusteetonta tai jopa kokonaan mielivaltaista.

On kuitenkin olemassa joukko inhimillisiä ominaisuuksia, joihin perustuvaa syrjintää ei haluta suvaita – ainakaan avoimesti – juuri missään olosuhteissa. Näihin ominaisuuksiin lukeutuvat erityisesti ihonväri, sukupuoli ja seksuaalinen suuntautuneisuus. Yleisesti ottaen myötäsyttyiset ja biologiset, mutta enenevässä määrin myös vakaumukselliset ominaisuudet näyttävät kuuluvan muita useammin tähän kategorisesti kiellettyjen perusteiden ryhmään. Jo Yhdistyneiden Kansakuntien vuonna 1948 hyväksymän *Ihmisoikeuksien yleismaailmallisen julistuksen* ensimmäisessä artiklassa todetaan kaikkien ihmisten syntyvän ”vapaina ja tasavertaisina arvoltaan ja oikeuksiltaan”. Julistuksen toisen artiklan mukaan jokainen yksilö on oikeutettu kaikkiin ”julistuksessa esitettyihin oikeuksiin ja vapauksiin, ilman minkäänlaista rotuun, väriin, su-

kupuoleen, kieleen, uskontoon, poliittiseen tai muuhun mielipiteeseen, kansalliseen tai yhteiskunnalliseen alkuperään, omaisuuteen, syntyperään tai muuhun tekijään perustuvaa erotusta”. Vaikka olot eri puolilla maailmaa vaihtelevat, syrjinnän moraalisen kiellon perussisällöstä näyttäisi vallitsevan laaja yksimielisyyys.

Voidaanko edellä sanotusta päätellä, että rasismi on jo *määritelmällisesti* moraalisesti tuomittavaa ja epäoikeudenmukaista syrjintää? Yleensä tähän kysymykseen on vastattu myöntävästi (ks. Glasgow 2009, 77–80; vrt. Mills 2003, 58). Esimerkiksi Punainen Risti määrittelee ”rasismin” seuraavasti:

Rasismi käsitteenä tarkoittaa oletetun ihmisryhmän arvottamista esimerkiksi etnisen alkuperän, ihonvärin, kansalaisuuden, kulttuurin, äidinkielen tai uskonnon perusteella alempiarvoiseksi kuin muut ihmisryhmät. Rasismi on siis ihmisryhmän tai sen jäsenen ihmisarvon alentamista. Rasismiin usein kuuluu se, että omaa ryhmää pidetään parempana kuin toisten ryhmiä. Rasismi aiheuttaa eriarvoistumista ja vahingoittaa sen kohteiden lisäksi koko yhteiskuntaa. (Punainen Risti 2016.)

Suomen valtion vuonna 1970 ratifioiman Yhdistyneiden Kansakuntien *Kaikkinaisen rotusyrjinnän poistamista koskevan kansainvälisen yleisopin* mukaan ”rotusyrjinnällä” tarkoitetaan

kaikkea rotuun, ihonväriin, syntyperään tahi kansalliseen tai etniseen alkuperään perustuvaa erottelua, poissulkemista tai etuoikeutta, jonka tarkoituksena on ihmisoikeuksien ja perusvapauksien tasapuolisen tunnustamisen, nauttimisen tai harjoittamisen mitätöiminen tai rajoittaminen poliittisella, taloudellisella, sosiaalisella, sivistyksellisellä tai jollakin muulla julkisen elämän alalla. (Yhdistyneet Kansakunnat 1965, 1 artikla.)

Kumpikin määritelmä on selvästi negatiivisesti arvolutautunut. Edellisen mukaan rasismi on määritelmällisesti ihmisryhmän tai sen jäsenen *ihmisarvon alentamista*, ja jälkimmäinen pitää sitä kohteluna, jonka tarkoituksena on *ihmisoikeuksien ja perusvapauksien mitätöiminen tai rajoittaminen*.

Ilmiöiden ja niitä kuvaavien käsitteiden normatiivinen ulottuvuus syntyy yhteisöllisen tulkinta- ja merkityksellistämisen prosessin kautta. Myös *rasismin* negatiivisesti arvolutautunut merkitysisältö on syntynyt

osin kulttuurisesti. Negatiivisesti arvolutautuneiden käsitteiden käytön keskeisenä ongelmana on se, ettei kaikkien kysymysten kysyminen ole mielekäästä tai mahdollista. (Ehkä tähän on rasismin kohdalla pyrittykin.) Emme esimerkiksi voi yllä esitettyjen määritelmien puitteissa mielekkäästi pohtia, *onko* kaikki rasistinen syrjintä moraalisesti tuomittavaa tai *milloin* rotusyrjintä on moraalisesti mielivaltaista (ja *miksi*). Moraalifilosofiselta kannalta on kuitenkin ensiarvoisempaa pyrkiä arvioimaan (ja vastustamaan) rasismia ja muita biologisen syrjinnän muotoja argumentatiivisesti, järkiperusteisiin nojautuen, kuin katkaista moraalikeskustelulta siivet tuottamalla negatiivisesti arvovärityneitä määritelmiä. Kuten John Stuart Mill kirjoittaa:

Vaikka vakiintunut mielipide olisi ei vain tosi, vaan koko totuus, jolle siitä voimakkaasti ja vakavasti kiistellä, niin useimmat, jotka sen perivät, kannattavat sitä omaksuttavana ennakkoluulona, vähän käsittäen ja tuntien sen järkiperusteita (Mill 1859/1978).

Tarkastellaan seuraavaa esimerkkitapausta: Alex Haleyn romaaniin *Juuret* pohjautuvan tv-minisarjan filmatisointia varten etsittiin 1970-luvulla miespääosan (Kunta Kinte, myöhempi Toby Waller) esittäjää, jonka tuli olla etniseltä alkuperältään afroamerikkalainen. Miespääosan esittäjäksi valittiin lopulta musta amerikkalaisnäyttelijä Levaris Robert Martyn Burton Jr.

Syyllystyikö tv-sarjan tuottaja Stan Margulies epäoikeudenmukaiseen rasistiseen työelämäsyryntään sivuuttaessaan roolista kaikki ei-afroamerikkalaiset näyttelijäehdokkaat? Kysymys voi tuntua oikeuteuttumalta, kun sitä pohtii seuraavan Peter Singerin esittämän rasistista syrjintää koskevan huomion valossa:

Henkilö, jolta evätään etuuksia vain siksi, että hän ilmentää jotakin tiettyä rotua, ei pysty muuttamaan kyseistä olemassaoloaan koskevaa olosuhdetta ja voi sen vuoksi kokea elämänsä synkistyvän, ei vain siksi, että häntä ei kohdella yksilönä, vaan siksi, että hän ei voi itse vaikuttaa tähän elämäänsä varjostavaan seikkaan (Singer 1978, 195).

Singerin havainnon osuvuudesta huolimatta itsestään selvältä tuntuva vastaus yllä esitettyyn kysymykseen lienee ”ei syyllystynyt”. On kuitenkin hyvin tärkeää, että tämän kaltaiset kysymykset voidaan esittää

aitoina eettisinä kysymyksinä – ja vielä tärkeämpää on ymmärtää esitettyjen ratkaisujen taustalta löytyvät moraaliset perusteet.

Rasismi ja mielivalta

Rasistista syrjintää luonnehditaan usein – yllä esitetyn Singer-lainauksen hengessä – mielivaltaiseksi toiminnaksi, jossa ihmisyksilöiden ja -ryhmien eriarvoinen kohtelu määräytyy ”luonnon järjestämien arpajaisten” ja moraalisesti täysin yhdentekevien ominaisuuksien perusteella. Onko rasistinen syrjintä olemukseltaan *mielivaltaista*?

Väite diskriminoivan kohtelun mielivaltaisuudesta voidaan ymmärtää ainakin kahdella tavalla. Yhtäältä se voidaan tulkita toteamukseksi, jonka mukaan tällainen kohtelu perustuu ominaisuuksiin, *jotka ovat syrjijän omien tavoitteiden ja aikomusten kannalta irrelevantteja*. Ominaisuuksia voidaan pitää irrelevantteina joko siksi, ettei niiden ja syrjinnällä tavoiteltavan lopputuloksen välillä vallitse yhteyttä tai siksi, että vaikka tällainen yhteys on olemassa, se on tavoitteiden toteutumisen kannalta merkityksetön. Esimerkiksi ensin mainitusta tapauksesta sopii ravintolayrittäjä, joka syrjii ihonväritään poikkeavia etnisiä työnhakijoita, koska uskoo näiden olevan epärehellisiä. Koska ihonvärin ja rehellisyyden välillä ei ole yhteyttä, syrjintä on samalla kertaa rasistista ja mielivaltaista. Esimerkiksi jälkimmäisestä käy kahvilayrittäjä, joka syrjii ihonväritään poikkeavia etnisiä asiakkaita siinä pelossa, että nämä karkottavat muut asiakkaat ja vaarantavat yrityksen kannattavuuden. Koska yhteys ihonvärin ja asiakasviihtyvyyden välillä vaihtelee olemattomasta täysin merkityksettömään, syrjintä ei ainakaan normaalioloissa palvele kahvilanpitäjän tavoitetta turvata liiketoimintansa kannattavuus.

Toisaalta väite syrjivän kohtelun mielivaltaisuudesta voidaan tulkita toteamukseksi siitä, että kyseinen kohtelu perustuu ominaisuuksiin, *joi-ta ei todellisuudessa ole olemassa*. Äärimmäisen esimerkin tällaisesta syrjinnästä tarjoaa tapaus, jossa vainoharhainen diktaattori riistää ihmisoi-keudet kaikilta niiltä kansalaisilta, joiden suvussa hän arvelee esiintyvän ”etnistä tai rodullista epäpuhtautta”. Koska puheena oleva ”sukurasite” ei ole kaikissa tapauksissa ulkoisesti havaittavissa, diktaattori tulee syrjineeksi omien rasististen aikomustensa kannalta mielivaltaisesti monia sellaisia kansalaisia, joiden suvussa ei esiinny kyseistä ominaisuutta. (Oman epäilynsä herättää se, onko rodusta ja rodullisista piirteistä pu-

huminen ylipäättensä todellisuuteen perustuvaa ja ontologisesti tai tieteellisesti mielekäästä. Ks. esim. Glasgow 2009, 81–82.)

Kumpikaan tulkinta ei kyseenalaista syrjinnän harjoittajan tavoitteita ja aikomuksia. Syrjintä voi juontaa juurensa epämoraalisista arvostuksista tai ennakkoluuloista tai perustua moraalisesti täysin yhdentekeville erotteluille. Tämä ei kuitenkaan vielä tee syrjinnästä mielivaltaista, jos syrjintää harjoittava henkilö tai taho toimii johdonmukaisesti ja kohtelee syrjittyjä oikeudenmukaisuuden muodollisen periaatteen mukaisesti. Diskriminaation syihin perustuvuuden eli ei-mielivaltaisuuden ehdoksi riittää, että se on johdonmukaista ja perustuu ominaisuuksille, jotka ovat samanaikaisesti syrjinnän harjoittajan omille tavoitteille ja aikomuksille (riittävän) merkityksellisiä ja olemassa olevia. Syihin perustuva ei kuitenkaan tarkoita samaa kuin moraalisesti hyväksyttävä tai oikeutettu; syrjinnän prudentiaalinen ei-mielivaltaisuus muodostaa ainoastaan sen moraalisen hyväksyttävyyden välttämättömän ehdon (ehdon, joka syrjinnän on täytettävä ollakseen ylipäättensä moraalisesti oikeutettavissa). Syrjintää, joka ei täytä moraalisen hyväksyttävyyden riittävää (sisällöllistä) ehtoa, voidaan nimittää *moraalisesti mielivaltaiseksi* syrjinnäksi. (Feinberg 1973, 99–100; Leigh 1998, 12; O’Neill 1998, 8–9; Hellman 2008, 20.)

Syrjinnän ulottuvuudet

Käsitteen ”rasistinen syrjintä” sisältö on monimerkityksinen ja voi vaihdella tilanteen ja asiayhteyden mukaan. Arkikielessä syrjinnän käsitettä käytetään usein ikään kuin se viittaisi vain yhteen tarkoin rajattuun teon tai kohtelemisen muotoon, jonka taustalta löytyy vain yhdenlaisia (yleensä moraalisesti tuomittavina ja mielivaltaisina pidettyjä) motiiveja ja perusteita. Tarkempi tutkimus paljastaa, että käsite sallii monia eri käyttötapoja ja tulkintoja, joiden välillä vallitsee moraalisesti merkitseviä eroavuuksia, jotka vaikuttavat osaltaan myös rasismista käytävään keskusteluun. Ainakin seuraavat kolme syrjinnän ulottuvuutta voidaan erottaa: suora ja epäsuora diskriminaatio, henkilöön kohdistuva ja toimintaan kohdistuva diskriminaatio sekä tilastollinen ja yksilöity diskriminaatio.

Suora ja epäsuora diskriminaatio. Ensimmäinen syrjinnän ulottuvuus koskee diskriminoivan kohtelun *välittömyyttä*. Lähtökohtaisesti voidaan

sanoa, että rasistinen diskriminaatio on suoraa tai välitöntä, kun syrjinnän perusteena oleva ominaisuus (ihonväri tai etninen alkuperä) otetaan tarkoituksellisesti ja avoimesti huomioon. Epäsuoraa tai välillistä se on silloin, kun näin ei menetellä. Sirppisoluanemian geenin oireettomien kantajien – joista valtaenemmistö oli afroamerikkalaisia – täydellinen sivuuttaminen Yhdysvaltain ilmavoimien ohjaajakoulutuksessa 1970-luvulla käy esimerkiksi suorasta geneettisestä diskriminaatiosta, koska syrjinnän peruste – lentoturvallisuuden riskitekijänä pidetty sirppisoluanemian geeni – otettiin tarkoituksellisesti ja eksplisiittisesti huomioon ilmavoimien koulutusvalinnoissa. Koska sirppisoluanemian geeni ei ilmeisestikään heterotsygoottina heikennä kantajansa elimistön hapensaantikykyä vaikeissakaan lento-olosuhteissa, tapauksen voidaan katsoa ilmentävän samanaikaisesti myös mielivaltaista rasistista (ja geneettistä) diskriminaatiota. (Suzuki ja Knudtson 1989, 162–163; O’Neill 1998, 8–9.) Epäsuora syrjintä voi olla aktiivista eli toiminnasta aiheutuva tai passiivista eli toimimattomuudesta (tai laiminlyönnistä) aiheutuva. Esimerkiksi passiivisesta epäsuorasta rasistisesta syrjinnästä sopii Joshua Glasgown (2009, 73) ”institutionaaliseksi syrjinnäksi” kutsuma tilanne, jossa edellisten sukupolvien rasistinen perintö vaikuttaa (sen annetaan vaikuttaa) yhteiskunnassa edelleen rakenteellisesti heikentäen aiemmin syrjityn väestöryhmän eli mustien taloudellista ja sosiaalista asemaa suhteessa muuhun väestöön (ks. myös Mills 2003, 61).

Mitä kyseinen erottelu sitten merkitsee rasistisen diskriminaation moraalisen tuomittavuuden kannalta? Tähän kysymykseen on vaikea vastata kovin yksiselitteisesti. Lähtökohtaisesti voitaisiin kuitenkin ajatella, että a) on moraalisesti tuomittavampaa diskriminoida henkilöä tai ryhmää välittömästi kuin välillisesti ja että b) mitä vahvempi ja ilmeisempi yhteys toiminnan aiottujen ja ennakoitavissa olevien seurausvaikutusten välillä on, sitä vaikeampaa epäsuoran rasistisen syrjinnän oikeuttaminen on. Yllä muotoiltu moraalinen preferenssi ei luonnollisestikaan merkitse, että epäsuora diskriminaatio olisi lähtökohtaisesti moraalisesti hyväksyttävää. Koska rasistinen syrjintä on järjestelmällisin perustein ajateltuna moraalisesti tuomittavaa, sen tuomittavuus vain syvenee, mikäli se on suoraa ja aikomuksellista.

Henkilöön ja toimintaan kohdistuva diskriminaatio. Toinen syrjinnän ulottuvuus koskee diskriminoivan toiminnan *kohdetta*. Diskriminaatio kohdistuu toimintaan tai käytökseen, kun henkilö kykenee vapaasti säätelemään diskriminoivan kohtelun perustana olevaa toimintaansa ja

henkilöön (persoonaan), kun hän ei siihen kykene. Luonnehdinta on kuitenkin väljä ja jättää sijaa tulkinnoille. Ei ole helppoa nähdä, kohdistuuko esimerkiksi huntua käyttävän lääkärin tai hoitajan diskriminointi (hunnut kielletään sairaalatyössä) hänen toimintaansa vai hänen persoonaansa. Tämänkaltaisilta rajanveto-ongelmilta voitaneen välttyä, kun luonnehdintaa tarkennetaan. Diskriminoivan kohtelun voidaan ajatella kohdistuvan persoonaan myös, mikäli syrjinnän perusta kuuluu osana syrjiytyn henkilön elämäntapaan tai identiteettiin, vaikka hän kykenisi säätelemään toimintaansa. (Singer 1978, 195; Daniels 1985, 200.)

Myös tämän syrjinnän ulottuvuuden moraalinen sisältö voidaan pyrkiä kiteyttämään intuitiiviseksi moraaliarvostelmaksi seuraavasti: On moraalisesti tuomittavampaa kohdistaa syrjintä henkilön persoonaan kuin tämän toimintaan tai käytökseen, jota hän kykenee säätelemään ja josta häntä voidaan pitää moraalisesti vastuullisena. Rasistisesta syrjinnästä puhuttaessa puhutaan usein nimenomaan henkilöön tai persoonaan kohdistuvasta syrjinnästä. Ihonväri, etninen tausta ja uskonto-tausta voivat liittyä syvällisellä tavalla henkilön identiteettiin ja minuuteen, siihen kuka ja millainen hän kokee olevansa. Rasistisen syrjinnän lähtökohtainen tuomittavuus selittyy juuri tähän syrjinnän ulottuvuuteen liittyvillä näkökohdilla. (Edellä sanotusta ei seuraa, että sairaalalääkärien ja -hoitajien huntukielto olisi moraalisesti tuomittavaa uskonnollista tai rasistista syrjintää. Diskriminoivaa huntukieltoa voidaan puolustaa esimerkiksi sairaalahygieniaan liittyvillä syillä sekä kasvojentunnistuksen ja ei-kielellisen viestinnän merkityksellä suomalaisessa kulttuurissa ja potilastyössä.)

Tilastollinen ja yksilöity syrjintä. Kolmanneksi toisistaan voidaan erottaa tilastollinen ja yksilöity syrjintä. Diskriminaatiota voidaan pitää tilastollisena, kun jollakin havaittavalla henkilökohtaisella ominaisuudella A (esimerkiksi ominaisuudella olla tupakoitsija) on selkeä – mutta epätäydellinen – vastaavuus jonkin toisen henkilökohtaisen ja syrjintään oikeuttavan ominaisuuden B (esimerkiksi ominaisuus altistua keuhko-ahtaumataudille) kanssa, ja diskriminaatio perustuu A:han, jota voidaan käyttää ilmaisemaan ominaisuutta B. Vastaavasti diskriminaatiota voidaan pitää yksilöitynä, jos se perustuu joko suoraan B:hen tai A:han siten, että A:n ja B:n välillä vallitsee täydellinen vastaavuussuhde. (Maitzen 1991, 23.)

Esimerkiksi tilastollisesta rasistisesta syrjinnästä sopii lentokentän poliisiviranomainen, joka suorittaa ruumiintarkastuksia vain johonkin

tiettyyn rodulliseen tai etniseen ryhmään kuuluville matkustajille sillä perusteella, että kyseinen ryhmä on ollut näkyvästi yliedustettuna aiemmissa terrorismipidätyksissä. Vaikka huomioitavien rodullisten ja etnisten tunnusmerkkien (ominaisuus A) ja terroristisen toiminnan (ominaisuus B) välillä vallitsi selvä tilastollinen yhteys, kaikki riskiryhmään lukeutuvat matkustajat eivät olisi siltikään terroristeja. Tässä esimerkissä A:n ja B:n välillä vallitsee epätäydellinen ei-kausallinen kytkös. Esimerkiksi yksilöidystä ei-rasistisesta syrjinnästä sopii huumekoiran tunnistukseen (ominaisuus A) perustuva lentomatkustajien ruumiintarkastus, joka diskriminoi huumausaineita käyttäviä ja välittäviä maahantulijoita heidän todellisten ominaisuuksiensa (ominaisuus B) perusteella. Tässä esimerkissä A:n ja B:n välillä vallitsee (parhaassa tapauksessa täydellinen) kausallinen kytkös.

Edellä kuvatun diskriminaation ulottuvuuden moraalinen sisältö voitaneen tiivistää seuraavasti: on moraalisesti tuomittavampaa diskriminoida henkilöä tai ryhmää tilastollisesti kuin yksilöidysti. Arvostelmaan sisältämää (intuitiivista) moraalista tärkeysjärjestystä on kuitenkin kritisoitu huomauttamalla, että se ilmaisee vain hyvin heikon ja suhteellistetun, aste-eron kaltaisen moraalisen mieltymyksen. Kriitikoiden käsityksen mukaan tilastollisen syrjinnän moraalisisessa tuomitsemisessa ei ole kysymys aste-erosta vaan ehdottomasta moraalisesta väärinkäytöksestä – mielivaltaisesta kohtelusta, joka on itsessään epäoikeudenmukainen ja ihmisarvoa alentava. (Ks. Singer 1978, 195.)

Tähän kritiikkiin voidaan vastata kahdella tavalla. Ensiksikin voidaan huomauttaa, että vaikka löytyy tapauksia, joissa syrjintää yksinomaan tilastollisin perustein on pidettävä moraalisesti ehdottoman tuomittavana, on myös tapauksia, joissa tilastolliselle syrjinnälle voidaan löytää niin sanottu pragmaattinen eli käytännön arvoon perustuva oikeutus. Pragmaattinen oikeutus seuraa siitä, että tapausten yksilöity (ei-tilastollinen) arviointi osoittautuu usein varsin hankalaksi ja kustannustehottomaksi. Jos A:n ja B:n välillä vallitsee vahva yhteys ja syrjinnällä on moraalisesti hyväksyttävä tarkoitus (se olisi yksilöitynä syrjintänä hyväksyttävää) eikä uutta relevanttia informaatiota ole helposti saatavilla, voidaan tilastollisen ryhmän kaikkiin jäseniin kohdistuvan syrjinnän ajatella olevan pragmaattisesti oikeutettavissa ilman mielivaltaisuussyytettä. (Simon 1978, 37–40; Feinberg 1984, 199.) Esimerkiksi pragmaattisen kriteerin perusteella tuomittavasta tilastollisesta syrjinnästä käyvät ”väkivaltaisuusgeeniä” kantavaan henkilöön kohdistettavat

rikosoikeudelliset ja vankeinhoidolliset toimet, jotka aloitetaan jo ennen kuin tämä on osoittanut mitään rikollisia tai aggressiivisia taipumuksia. Pragmaattisesti oikeutettuna voitaneen taas pitää rattijuopumuksen rikosoikeudellisia seuraamuksia, jotka kohdistuvat kaikkiin niihin moottoriajoneuvon kuljettajiin, joiden veren alkoholipitoisuus ylittää lain salliman rajan, olivat he sitten yksittäisinä kuljettajina liikenteessä muita kuljettajia riskialttiimpia tai eivät.

Toiseksi voidaan todeta, että tilastollisen syrjinnän moraalisisessa tuomitsemisessa on perusteltua puhua aste-eroista ja että tilastollisen syrjinnän moraalinen oikeutus riippuu ainakin osittain diskriminoidusta ryhmästä. Edellä esitetyn analyysin perusteella näyttäisi ilmeiseltä, että on moraalisesti ongelmallisempaa syrjiä henkilöä tilastollisesti sen perusteella, että hän kuuluu riskiryhmään, johon kuulumista hän ei ole voinut itse valita (esimerkiksi ihonväri tai sukupuoli), kuin sen perusteella, että hän kuuluu riskiryhmään, johon kuuluminen on ainakin jonkin verran hänen oma valintansa (esimerkiksi moottoriajoneuvon kuljettaminen päähtyneenä).

Tilastollista ja yksilöityä diskriminaatiota koskevan moraalisen preferenssin kritiikki näyttäisi näin jäävän vaille perusteita.

Rasistinen syrjintä tieteessä

Lopuksi on syytä tarkastella lähemmin kahta esimerkitapausta tieteen piirissä esiintyvistä rasismista. Historiallisten tapausesimerkkien pohdinta paljastaa tieteen kaapuun puetun rasismien todelliset kasvot – ihmisarvoa halventavan mielivaltaisen ja esineellistävän kohtelun.

Orjuuden lääketieteellistäminen. Psykiatrian historiasta löytyy tuskin julmempaa esimerkkiä rasismista kuin institutionaalisen orjuuden medikalisointi Yhdysvaltain etelävaltioissa 1800-luvulla. *Drapetomania* oli psykiatrinen termi, jolla tarkoitettiin mustaihoisten orjien taipumusta karata omistajiltaan. Termin keksi louisianalainen lääkäri Samuel A. Cartwright vuonna 1851. Monet orjanomistajat pitivät orjuutta orjien edun mukaisena ja uskoivat parantavansa orjien elämää, eivätkä siten käsittäneet, miksi jotkut halusivat karata. Cartwright tarjosi ilmiölle lääketieteellisen selityksen. Cartwrightin mukaan drapetomania oli hoidettavissa oleva sairaus, jonka pääasiallisena aiheuttajana oli orjanomistajien ylenpalttinen yhdenvertaistava oleskelu orjien parissa. Tehok-

kaaksi parannuskeinoksi hän ehdotti orjien ruoskimista. (Täydentävänä ”hoitokeinona” käytettiin isovarpaiden kirurgista amputaatiota.) Cartwright loi myös käsitteen *dysaesthesia aethiopica* kuvaamaan vapautettujen orjien motivaationpuutetta, ja ruoskiminen oli parannuskeino tähänkin psyykkiseen ”vaivaan”. Cartwright julkaisi tutkimuksensa Louisianassa ilmestyneessä *The New Orleans Medical and Surgical Journal* -lehdessä. (Cartwright 1851, 691–715.) Cartwrightin tutkimusraporttia pilkattiin avoimesti Unionin lääketieteellisissä piireissä, ja esimerkiksi *Buffalo Medical Journal* -lehti julkaisi siitä satiirisen pääkirjoituksen (Hunt 1855, 438–442).

Onnistuessaan orjuuden medikalisaatio olisi tuottanut uuden sosiaalisen konstruktion ja sitä ylläpitävän sortavan diskurssin, joka olisi mahdollistanut tieteen hegemonian laajamittaisemmankin väärinkäytön. Mikäli lääketieteelle olisi muodostunut tiedollinen ylivalta orjuuden komplikaatioita selittävänä instituutiona, yhteiskunnallinen päätös orjuuden lakkauttamisesta olisi saattanut viivästyä ja sen toteuttaminen hankaloitua (entisestään). Onneksi näin ei päässyt käymään. Vaikka drapetomaniaa pidetään nykyisin malliesimerkkinä pseudotieteellisestä ajattelusta, on syytä korostaa, ettei nykyaikainenkaan tiede ole immuuni rasistisille pyrkimyksille. Orjuuden lääketieteellistämisen jälkikaikuja voitiin kuulla Yhdysvalloissa vielä 1960-luvulla, jolloin useita afroamerikkalaisia kansalaisoikeusaktivisteja diagnosoitiin skitsofreenikoiksi ja suljettiin tahdosta riippumattomaan psykiatriseen sairaalahoitoon (Metzl 2010). Tuoreimmat esimerkit tieteeksi naamioituneesta rasismista löytynevät Charles Murrayn ja Richard Herrnsteinin kirjoittaman *The Bell Curve* -teoksen (1992) synnyttämästä keskustelusta, jossa on jatkettu kiistelyä ”rodun” ja älykkyyden välisestä mahdollisesta yhteydestä.

Tuskegeen syfelistutkimus. Tuskegeen kaupungissa Alabaman osavaltiossa käynnistettiin vuonna 1932 prospektiivinen kliininen lääketieteellinen tutkimus, jonka eettiset seuraukset ovat olleet kauaskantoiset. Tutkimuksen tarkoituksena oli seurata hoitamattoman kupan luonnollista etenemistä mahdollisten hoito-ohjelmien kehittämiseksi. Koehenkilöinä oli 400 värillistä miestä ja verrokkiryhmänä 200 värillistä miestä, jotka eivät sairastaneet kuppaa. Tutkimuksen alkuvaiheessa ei ollut olemassa tehokasta hoitoa kuppaan. Miehillä, jotka olivat köyhiä ja useimmiten lukutaidottomia, kerrottiin, että heidän sairauttaan hoidettaisiin, vaikka todellisuudessa sen käyttäytymistä vain seurattiin. Tutkittaville luvattiin ilmaisia aterioita ja terveystarkastuksia sekä hen-

kilökohtaiset hautausavustukset. Seuraavalla vuosikymmenellä tutkijat havaitsivat, että penisilliinillä voidaan hoitaa tehokkaasti myös myöhäisvaiheen kuppatautia. 1950-luvun alussa penisilliini oli tullut osaksi kupan käypää hoitoa. Tutkimusta kuitenkin jatkettiin vuoteen 1972 asti ikään kuin penisilliiniä ei olisi ollut keksittykään, ja tutkijat pyrkivät jopa estämään sairastuneiden miesten hoitoon pääsyn. Tutkimuksen uhreina olivat useat kymmenet kuppaan kuolleet värilliset miehet, heidän puolisonsa ja muut kumppaninsa, joihin he olivat tartuttaneet sairauden, sekä lapset, jotka saivat kongenitaalisen kupan. (Brandt 1978, 21–29; Reverby 2009.)

Ainutlaatuista mahdollisuutta klassiselle ihmiskokeelle ei haluttu jättää käyttämättä, vaikka sen toteuttamiseksi ei löytynyt eettisesti hyväksyttävää tapaa. Alkuvaiheessa ongelmaksi muodostui tartunnan saaneiden miesten haluttomuus osallistua lääketieteelliseen tutkimukseen. Myöhemässä vaiheessa – antibiootin keksimisen jälkeen – ongelmaksi muodostui taudin luonnollisen etenemisen varmistaminen, sillä monet koehenkilöistä yrittivät hakeutua asianmukaiseen hoitoon. Alkuvaiheessa tutkijat päätyivät rekrytoimaan koehenkilöitä lupaamalla heille valheellisesti ilmaisia hoitoja ja jättämällä kertomatta, että kyse oli tieteellisestä tutkimuksesta eikä hoidosta. Pelkoa herättäneet tutkimustoimenpiteet (kuten selkäydinpunktio) naamioitiin hoitotoimenpiteiksi. Varmistaakseen kontrolloidun koeasetelman säilymisen tutkijat esittivät alueella toimiville lääkäreille pyynnön, etteivät nämä hoitaisi tutkimuksessa mukana olevia potilaita. Koska tulosten lopullinen varmistaminen edellytti lääketieteellistä ruumiinavausta, kuolevia koehenkilöitä suositeltiin sairaalassa tehtävään obduktioon lupaamalla heille ilmaiset hautajaiset. (Brandt 1978, 22–26.)

Tutkimuksen päättymisen jälkeen valmistuneessa tutkimuseettisessä selvityksessä (*The HEW Final Report*, 1973) tutkimus todettiin eettisesti tuomittavaksi muun muassa siksi, ettei tutkittavilta ollut pyydetty tietoon perustuvaa suostumusta. Penisilliinihoidon epääminen ja muu asianmukaiseen hoitoon pääsyn vaikeuttaminen tuomittiin lääkärin ja lääketieteen etiikan vastaiseksi. Tutkijat näyttävät moraalista tyrmistystä herättävällä tavalla esineellistäneen koehenkilöt pelkäsi biologiseksi materiaaliksi ja välineeksi ilman ihmisarvoa. (Ks. Brandt 1978, 26–27.) Lopullisessa eettisessä analyysissä Tuskegeen tutkimuksen voikin ajatella kertovan enemmän rasismien psykopatologiasta kuin syfilisen patologista.

Lopuksi

Kaiken edellä sanotun perusteella näyttäisi siltä, että rasismi ihonväriin ja etniseen alkuperään perustuvana syrjintänä on pääsääntöisesti moraalisesti tuomittavaa ja usein myös syrjintää harjoittavan toimijan omien tavoitteiden kannalta mielivaltaista. Tässä moraalisen tuomittavuuden ja mielivaltaisuuden yleisyyteen perustuvassa mielessä *rasismin* määrittäminen arvolutautuneeksi termiksi tuntuisi puoltavan paikkaansa ainakin silloin, kun kyse ei ole analyyttiseen tarkkuuteen pyrkivästä moraalifilosofisesta keskustelusta. Syrjintä eli *diskriminaatio* ei ole missään tapauksessa moraalifilosofisena käsitteenä arvolutautunut, ja sen pitäminen sellaisena tuottaisi enemmän uusia vaikeita kysymyksiä kuin auttaisi selvittämään jo olemassa olevia.

Syrjinnän moraalista laatua pohdittaessa on otettava huomioon useita erilaisia näkökohtia. Ensinnäkin on kyettävä täsmentämään diskriminaation sosiaalinen konteksti (ks. Hellman 2008, 27). Onko kyse terveydenhuollossa, työelämässä vai koulutuksessa tapahtuvasta syrjinnästä vai kenties tieteelliseen toimintaan pesiytyneestä syrjinnästä? Toiseksi on huomioitava asianosaisten henkilöiden ja tahojen moraaliset oikeudet ja velvollisuudet samoin kuin syrjinnän välittömät ja välilliset seurauksivaikutukset. Kolmanneksi on oltava selvyyttä siitä, minkä laatuista syrjinnästä on kyse ja mihin ominaisuuksiin se kohdistuu tai perustuu (syrjinnän ulottuvuudet). Vasta näin muotoiltuna rasistinen syrjintä paljastaa todelliset synkät kasvonsa. Rasismin vastustaminen on ensiarvoista, mutta vielä tärkeämpää on esittää rasismiin kohdistuva kritiikki eettisesti pitävin ja kulttuurirajat ylittävin perustein.

Lähteet

Brandt, Allan M. 1978: "Racism and Research: The Case of the Tuskegee Syphilis Study". *The Hastings Center Report* 8(6), 21–29.

Cartwright, Samuel A. 1851: "Report on the Diseases and Physical Peculiarities of the Negro Race". *The New Orleans Medical and Surgical Journal* (Toukokuu), 691–715.

Daniels, Norman 1985: *Just Health Care*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Feinberg, Joel 1973: *Social Philosophy*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc.
- Feinberg Joel 1984: *Harm to Others*. New York ja Oxford: Oxford University Press.
- Glasgow, Joshua 2009: "Racism and Disrespect". *Ethics* 120(1) (Lokakuu), 64–93.
- Hellman, Deborah 2008: *When Is Discrimination Wrong?* Cambridge: Harvard University Press.
- Hunt, S. B. 1855: "Dr. Cartwright on 'Drapetomania'". <http://books.google.com/books?id=coBYAAAAMAAJ&pg=PA438> *Buffalo Medical Journal* 10, 438–442.
- Leigh, S. 1998: "The Freedom to Underwrite". Teoksessa Tom Sorell (toim.): *Health Care, Ethics and Insurance*. Lontoo: Routledge, 11–53.
- Maitzen, S. 1991: "The Ethics of Statistical Discrimination". *Social Theory and Practice* 17, 23–45.
- Metzl, Jonathan 2010: *The Protest Psychosis: How Schizophrenia Became a Black Disease*. Boston: Beacon Press.
- Mill, John Stuart 1859/1978: *On Liberty*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Mills, Charles W. 2003: "'Heart' Attack: A Critique of Jorge Garcia's Volitional Conception of Racism". *The Journal of Ethics* 7, 29–62.
- Murray, Charles ja Herrnstein, Richard J. 1992: *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. New York: The Free Press.
- O'Neill, Onora 1998: *Genetics, Insurance and Discrimination*. Manchester: Manchester Statistical Society.
- Punainen Risti 2016: "Mitä rasismi on?". <http://www.eirasismille.fi/mita-on-rasismi> (6.4.2016)
- Reverby, Susan M. 2009: *Examining Tuskegee: The Infamous Syphilis Study and Its Legacy*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Simon, Robert L. 1978: "Statistical Justifications of Discrimination". *Analysis* 38, 37–42.
- Singer, Peter 1978: "Is Racial Discrimination Arbitrary?". *Philosophia* 8, 185–203.
- Suzuki, David ja Knudtson, Peter 1989: *Genethics: The Clash between The New Genetics and Human Values*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Yhdistyneet Kansakunnat 1965: Kaikkinaisen rotusyrjinnän poistamista koskeva kansainvälinen yleissopimus (International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination. Adopted and opened for signature and ratification by General Assembly resolution 2106 (XX) of 21 December 1965. Entry into force 4 January 1969).

16. Rasismien määritelmä *Jani Sinokki*

Rasismien filosofisen tarkastelun yhtenä päämääränä voi olla rasismien käsitteen selventäminen tai sen määrittäminen. Filosofiset määritelmät usein eroavat muiden alojen määritelmistä. Filosofinen määritelmä usein pyrkii osoittamaan *riittävät* ja *välttämättömät* ehdot käsitteen alaan kuulumiselle. Riittävä ehto tarkoittaa piirteitä, joiden omaaminen yksinään tekee jostakin käsitteen alaan kuuluvaa. Välttämätön ehto on puolestaan jotain sellaista, jota ilman mikään ei voi kuulua käsitteen alaan. Käsitteen ala puolestaan koostuu olioista ja asioista. Toisinaan tällaisia määritelmiä kutsutaan *metafyysisiksi* määritelmiksi, koska niiden tarkoituksena on paljastaa tarkastellun ilmiön luonne (jonka käsite siis maailmasta poimii riittävien ja välttämättömien ehtojen rajaamalla tavalla). Rasismien tapauksessa filosofia siis pyrkii kertomaan, minkä piirteiden esiintyminen riittää siihen, että ilmiö tai asia kuuluu rasismien käsitteen alaan, tai mitä piirteitä ilman mikään ilmiö ei voi tuon käsitteen alaan kuulua. Ilman näiden kriteerien tuntemista ymmärryksemme rasismista on selvästikin epämääräinen.

Rasismien käsitteen selkiyttäminen on lähes välttämätöntä kommunikaatiolle, koska ihmisten intuitiiviset käsitykset rasismista selvästikin eroavat suuresti toisistaan. Esimerkiksi rasismista syytetty ja syytöksen esittäjä eivät useinkaan näytä kinastelevan näkemyksen varsinaisista sisällöistä, vaan lähinnä siitä, onko rasismi-ilmauksen käyttö juuri tässä yhteydessä sopivaa – onko esitetty näkemys rasismien käsitteen alaan kuuluva vai ei. Tämän rajanveto-ongelman lisäksi myös käsitykset rasismien hyväksyttävyydestä tai tuomittavuudesta näyttävät vaihtelevan. Merkittävä osa arkisista rasistisiksi epäillyistä näkemyksistä kuuluu sille harmaalle alueelle, jossa käsitykset näkemyksen rasistisuudesta sekä sen perustelujen hyväksyttävyydestä eroavat suuresti. Tällöin keskustelu

vaikeutuu merkittävästi ja saattaa muuttua kinasteluksi siitä, kenen intuitiot oikeastaan ovat luotettavampia asiassa.

Filosofinen käsitteen määrittely voi auttaa tässä erityisesti siksi, että se on vähintään osin *normatiivista*, eli se kertoo, miten jotakin käsitettä *pitäisi* käyttää. Selkiytettyämme rasismiin käsitteen, meidän tulisi johdonmukaisesti käyttää käsitettä tässä merkityksessä, jotta epäselvyyksiltä ja väärinymmärryksiltä vältyttäisiin.

Eräs ongelma rasismissa on se, että erityisesti rasistisen syrjinnän kiellot (ks. esim. Launis, tämä kirja, luku 15) muokkaavat intuitioitamme rasismiin suhteen. Nämä saattavat johdattaa meidät pitämään kaikkea rasismia moraalisesti tuomittavana syrjintänä. Jos näin onkin, meidän pitäisi kyetä tästä huolimatta osoittamaan, minkä vuoksi rasismi on syrjintää ja moraalisesti tuomittavaa. Meidän täytyy siis ymmärtää rasismiin käsitteellinen sisältö riittävän hyvin ensin, jotta voimme osoittaa, mikä tekee rasismista kestävämmän perusteen ihmisten erilaiselle kohtelulle ja miksi rasismi on ylipäätään kestävä asenne muita ihmisiä kohtaan.

Rasistinen asennoituminen on usein vihamielistä, loukkaavaa ja alentavaa. Tällaiset asenteet ovat kuitenkin jo lähtökohtaisesti tuomitavia, olivatpa niiden syyt rasistisia tai eivät. Yleensä kuitenkin rasismi minkä tahansa teon tai asenteen motivaation osana näyttää kasvattavan tuon teon tuomittavuutta. Meidän pitäisi kyetä osoittamaan, mistä tämä johtuu. Toisaalta myös itsekkäät motiivit ja itsekeskeisyys – oman itsen korottaminen joidenkin muiden yläpuolelle – näyttävät kytkeytyvän lähtökohtaisesti rasistiseen asenteeseen. Myös taloudelliset seikat ja muu oman edun suojeleminen kytkeytyvät läheisesti tähän itsekkyyteen. Nämä muut seikat on kuitenkin erotettava rasismista, ja ennen niiden tarkastelua on pyrittävä löytämään se yleinen yksinkertainen ydin, joka on riittävää tekemään mistä tahansa teosta tai asenteesta rasismia.

Rasismi kokemuksena ja rakenteina

Tarkastelen seuraavaksi lyhyesti kahta sosiologisesta kirjallisuudesta löytyvää rasismiin määritelmää. Molemmat auttavat osoittamaan tarpeen rasismiin filosofiselle määritelmälle ja ohjaamaan tarkasteluni oikeaan suuntaan. Otan juuri nämä esimerkit esille siksi, että samankaltaisia näkemyksiä esitetään toisinaan myös arkisessa keskustelussa. Juuri tällöin

ne ovat omiaan hämärtämään käsitystä rasismista, mutta on syytä huomata, että sosiologisen tutkimuksen omien päämäärien kannalta määrittelmät eivät välttämättä ole ongelmallisia samalla tavalla.

Ensimmäinen tarkasteltava ehdotus ei ole varsinainen rasismien määrittelmä, vaan pikemmin kriteeri rasismien erottamiseksi ei-rasismista arkielämässä. Arkielämän rasismiksi luetaan esimerkiksi keskinäinen pahan puhuminen, nimittely, loukkaavat eleet, ilmeet ja katseet, vältteleminen, syrjintä ja eristäminen, sekä fyysiset hyökkäykset ja väkivalta. Sosiologi Vesa Puuronen esittää, että nimittelyn, katseiden, eleiden ja ilmeiden rasistisuuden voi arvioida parhaiten niiden kohde, ja toteaa: ”Jos henkilö, johon teko kohdistuu, määrittelee teon rasismiksi, kysymyksessä on rasismi riippumatta tekijän aikeista” (Puuronen 2011, 61).

Tosielämän esimerkki osoittaa, että määrittelmä on ongelmallinen.¹ Eräät turvapaikanhakijat kertoivat ensivaikutelmansa perusteella ajatelleensa suomalaisen kantaväestön käyttäytyvän monissa tilanteissa rasistisesti heitä kohtaan. Useimmat ihmiset eivät katsoneet heitä silmiin eivätkä tervehtineet heitä, ja esimerkiksi linja-autossa ihmiset näyttivät hakeutuvan istumaan kauas heistä. Ensivaikutelma osoittautui kuitenkin vääräksi, kun turvapaikanhakijat huomasivat, että tämä käytös ei koskenutkaan vain heitä, vaan oli varsin tavallista suomalaista käytöstä. Tämän kaltaisten virhearvioiden mahdollisuus huomioon ottaen (puhumattakaan vainoharhaisten tai tavallista helpommin loukkaantuvien henkilöiden tulkinnoista) ehdotettu rasismien kriteeri ei tarjoa kunnollista keinoa rasismien tunnistamiseksi.

Esimerkki osoittaa, että rasismien määrittelyssä on tärkeää huomioida se, että olemme kiinnostuneita sellaisesta ilmiöstä – teoissa, asenteissa, ajatuksissa – joka on olemassa riippumatta sen kohteiden kokemuksista tai tulkinnoista. Rasismien sen paremmin kuin vaikkapa taloudellisen epätasa-arvon esiintyminen ei ole pelkästään subjektiivisista kokemuksista riippuvainen ilmiö, ja ihmisten kokemukset useista ilmiöistä saattavat toisinaan olla virheellisiä. Jotta voisimme erottaa niin sanotut ”väärit positiiviset” todellisesta rasismista, meidän pitäisi tietää jo etukäteen, mitä rasismiksi voidaan laskea ja mitä ei. Jos ehdotettu kriteeri voikin olla tärkeä työkalu arkielämän tilanteiden arvioimisessa, se selvästi edellyttää täsmällistä otetta rasismien käsitteestä ollakseen käyttökelpoinen.

Toinen ehdotettu määrittelmä rasismista keskittyy kokemusten sijaan yhteiskunnallisiin rakenteisiin ja käytäntöihin. Tämän määrittelmän kannalta olennaisia käsitteitä ovat *rodullistaminen* ja *rotujärjestelmä*.

Rodullistamisella tarkoitetaan sellaista ajattelumallia, jossa ihmisiä luokitellaan ryhmiin tiettyjen havaittavien (ja ihmisiä määritteleviksi oletettujen) piirteiden perusteella (ks. Puuronen 2011, 20–22; myös Appiah 1990). Nämä piirteet voivat olla biologisia, etnisiä tai sosiaalisia. Olennaista rodullistavalle ajattelulle on se, että rodullistettujen ryhmien ajatellaan muodostavan selkeitä rodunkaltaisia luokkia joidenkin ominaisiksi katsottujen ominaisuuksien (kuten etnisyyden tai kulttuurin, mutta myös vammaisuuden, riippuvuuksien, sairauksien tai vaikkapa kodittomuuden) perusteella.² Ryhmän yksilöt käsitetään, ja heidän toimintaansa selitetään, ensisijaisesti tuon rodullistetun ryhmän jäsenyyden kautta. Palaan tähän seikkaan myöhemmin ja tarjoan myös täsmennyksen rodullistamisen käsitteelle.

Rotujärjestelmällä puolestaan tarkoitetaan sitä historiallista tapojen ja käytäntöjen sosiaalista verkostoa, joka on syntynyt rodullistavan ajattelun seurauksena nimenomaan oletettujen ihmisrotujen tai rodullistettujen vastaavien ominaisuuksien suhteen ja joka asettaa ne arvohierarkiaan. Samanlaisia järjestelmiä ovat esimerkiksi sukupuoli- tai luokkajärjestelmät. (Puuronen 2011, 65.) Rotujärjestelmän käsitteen näkökulmasta rasismi voidaan luokitella seuraavalla tavalla: ”rasismi on rotujärjestelmän tuottamista ja ylläpitämistä” (mt., 66).

Tämän niin sanotun *rakenteellisen rasismin* määritelmän ongelmista ensimmäinen on se, että kaikki eivät hyväksy pelkän rodullistamisen edes oletettujen biologisten ihmisrotujen tapauksessa olevan riittävää rasismille (esim. Appiah 1990). Esimerkiksi yhdysvaltalainen Black Pride -ajattelu tähtää nimenomaan mustien rotuylpeyden vahvistamiseen olen näin rodullistavaa sekä vähintään vallitsevaa rotujärjestelmää ylläpitävää (ja todennäköisesti myös sitä tuottavaa). Sikäli kuin tämä ajattelu ei välttämättömyydellä johda rasistiseen asennoitumiseen muita rodullistettuja ryhmiä kohtaan, ei ole selvää, että se itsessään olisi varsinaisesti rasistista. Esitän kuitenkin alla, että tämä vastaväite perustuu itseasiassa virheelle.

Määritelmän toinen ongelma on se, että se keskittyy epäolennaisiin seikkoihin. Tämä on helppo nähdä yksinkertaisen (ja yksinkertaistavan) ajatuskokeen avulla. Ajatellaan henkilöä, jonka ympärillä oleva yhteiskunta on rakenteiltaan täysin tasa-arvoinen. Jos tämä henkilö arvottaa muita ihmisiä puhtaasti näiden ”rotuominaisuuksien” perusteella pitäen muiden rotujen edustajia itseään alempina ja vähempiarvoisina, hän näyttää selvästi syyllistyvän rasismiin. Mikäli tämän *yksinäisen rasistin*

näkemykset eivät vakuuta muita hänen yhteisönsä jäseniä, on vaikea nähdä, miten hän tällöin tuottaisi tai ylläpitäisi minkäänlaista rotujärjestelmää. Koska rasismia voi mitä ilmeisimmin esiintyä ilman määrittelymisen ehtojen täyttymistä, ei sen mainitsema rotujärjestelmän tuottaminen tai ylläpitäminen ole myöskään välttämätöntä rasismille.

Niin rotujärjestelmien kuin muidenkin yhteiskunnallisten rakenteiden olemassaolo on viimekädessä seurausta juuri yksilöiden osallisuudesta niiden tuottamiseen tai ylläpitämiseen, kuten määrittely aivan oikein ehdottaa. Ongelma määrittelyssä on kuitenkin siinä, että meidän pitäisi kyetä määrittelymään rasismi yksilötasolla ennen kuin siirrymme tarkastelemaan kollektiivista toimintaa. Mitkä ovat ne seikat, jotka tekevät myös yksinäisen rasistin ajattelusta ja toiminnasta rasismia? Yksilöt ovat mitä suurimmassa määrin myös olosuhteidensa tuotteita, joten osallisuus tiettyihin tapoihin ja käytänteisiin saattaa tehdä heidän toiminnastaan rasistista jopa silloin, kun he itse vain noudattavat yhteisönsä sovinnaitapoja. Mutta meidän pitää kyetä selvittämään juuri ne seikat, jotka viimekädessä tekevät näistä tavoista ja käytännöistä rasistisia.

Biologinen ja kulttuurinen rasismi

Edellä havaitsimme tarpeen keskittyä rasismien käsitteen keskiössä oleviin tekijöihin, joiden perusteella voimme erottaa rasismien ei-rasismista ja kertoa, mikä tekee tietyistä yhteiskunnallisista rakenteista rasistisia. Toisaalta meidän on varottava myös tekemästä tarpeettomia erotteluja rasismien käsitteen sisälle – muutoin vaarana on toisistaan irrallisten ”rasismien” luominen, mikä saattaa vaikeuttaa varsinaisen rasismien ongelmallisuuden ymmärtämistä.

Rasismintutkijat toisinaan tekevät erottelun kahden erityyppisen rasismien välille. Vanha tai perinteinen rasismi on *biologisille* ominaisuuksille perustuvaa eriarvoistamista, kun taas ”uudessa” rasismissa arvottamisen perusteena käytetään *kulttuurisia* ominaisuuksia (esim. Balibar 1991; Puuronen 2011, 56–58; Rastas 2005, 76–78). Vanha rasismi on näennäisesti konkreettisemmille ominaisuuksille perustuvaa kuin uusi rasismi, joka korvaa fyysiset ja biologiset ominaisuudet kulttuurisidonnaisilla ominaisuuksilla. Sekä biologiset että kulttuuriset ominaisuudet käsitetään luonnollisiksi tai luonnollisen kaltaisiksi ominaisuuksiksi,

jotka lähes tyhjentävästi määräävät sen, millaisia noita ominaisuuksia omaavat yksilöt ovat.

Vaikka jaottelu biologiseen ja kulttuuriseen rasismiin on luonteva rasismin ilmenemismuotojen luokittelamisen ja tutkimisen kannalta, se on rasismin määrittelyn kannalta kuitenkin ongelmallinen. Kuten Eerik Lagerspetz ja Sari Roman-Lagerspetz (tämä kirja, luku 5) osoittavat, jo vanhat, näennäisen biologiset rotuteoriat päätyivät sekoittamaan biologisia ja kulttuurisia ominaisuuksia perusteluissaan.³ Tämä johtuu siitä, että kokonaisen ihmisryhmän, kuten rodun, arvottaminen pelkästään (oletettujen) biologisten erojen perusteella ei yksinkertaisesti ole mielekäästä. Syy on *Humen giljotiinina* tunnetun periaatteen osoittamassa seikassa. Periaate sanoo lyhykäisyydessään, että tosiasioista yksinään ei voida johtaa arvoja tai niitä koskevaa tietoa. Jos siis haluaa päätellä tosiasioista arvoihin (tai tosiasiallisista eroista arvoeroihin), pitää päättelyn sisältää myös tietoa siitä, mikä tosiasioiden suhde on johonkin arvokkaaseen. Tästä syystä rotujen arvottaminen ei johdonmukaisesti edes vanhoissa rotuteorioissa voinut perustua yksinomaan biologialle, vaan se tarvitsi oletuksen biologian kytköksestä henkisiin, sinänsä arvokkaiksi katsottuihin ominaisuuksiin. Rodullinen älykkyys, luovuus, ja rodulliset taipumukset tietynlaiseen käytökseen, kuten rikollisuuteen tai ahkeruuteen, olivat tyyppillisesti seikkoja, joiden perusteella varsinainen rotujen eriarvoistaminen ”vanhassa” rasismissa tehtiin.

Olellainen huomio tässä on se, että arvokkaaksi väitetyt ominaisuudet, olivatpa ne biologisesta rodusta johtuvia tai ei, muodostaisivat pikemmin ”henkisiä rotuja” kuin biologisia rotuja. Rodullisen eriarvoistamisen missä tahansa muodossa olisi tapahduttava näiden jaettujen henkisten, arvokkaiksi katsottujen ominaisuuksien perusteella. Ja tällaista tiettyä yhteisöä tai yhteiskuntaa määrittävää henkisten ominaisuuksien kokonaisuutta, perustuipa se biologialle tai ei, kutsutaan puolestaan nimellä *kulttuuri*.

Näin jo vanhat ”biologiset” rotuteoriat arvottivat ihmisrotuja pikemmin näiden kulttuurisiksi käsitettyjen ominaisuuksien perusteella kuin biologisten erojen. Arvottamisen perusta on siis vanhassa ja uudessa rasismissa sama, ja ero niiden välillä lopulta näennäinen. Erot hypoteeseissa koskien sitä, mistä väitetyt erot arvokkaiksi katsotuissa henkisissä ominaisuuksissa pohjimmiltaan johtuvat (kulttuuri vai biologia?), ovat toisarvoisia historiallisia kuriositeetteja niiden rasistisuuden arvioimisen kannalta.

Vaikka ero voi olla historiallisen ymmärryksen kannalta mielekäs, se ei selvästikään auta meitä ymmärtämään rasismien keskiössä olevaa ajatusmallia. Meidän on siis keskityttävä sekä vanhan että uuden rasismien jakamaan ytimeen, jonka katsotaan oikeuttavan tiettyjen ihmisryhmien eriarvoistaminen.

Ennen kuin siirryn eteenpäin, haluan tehdä yhden välihuomauksen, jota pidän tärkeänä. Uskoakseni monesti rasismisyytteksiin vastataan vetoamalla jonkinlaiseen (vanhan) rasismien määritelmään, joka sanoo rasismien tarkoittavan nimenomaisesti biologisten rotujen eriarvoistamista tai niiden arvohierarkiaan uskomista. Näin kulttuurija arvottavat henkilöt olisivat määritelmällisesti jotain muuta kuin rasisteja. Yllä esitetyn perusteella pitäisi kuitenkin olla selvää, että biologia-kulttuuri-ero on yhdentekevä ihmisryhmiä arvottavien näkemysten mahdollisen rasistisuuden kannalta. Näin ollen rasismi-syytteestä ei mitenkään voi vapautua väittämällä pitävänsä rasismia vain vanhaa, biologista rasismia.

Rasismien ydin

Yllä esitetyn valossa rasismien keskiössä näyttää olevan tapa arvottaa tai suhtautua yksilöihin heidän ryhmiensä edustajina. Tarkastelkaamme nyt sitä, mistä tuo ydin täsmällisemmin muodostuu. Eräs tunnetuimpia rasismista kirjoittavia nykyfilosofija on Kwame Anthony Appiah. Hän esittää rasismien koostuvan kahdesta komponentista, *rotuajattelusta* (engl. *racialism*), sekä rotuajattelulle perustuvista *arvoarvostelmista* rotujen erilaisesta arvosta.

Rotuajattelu ei ole Appiahille aivan sama asia kuin yllä käsitelty rodullistaminen, vaan pikemmin rodullistamisen alalaji. Rotuajattelu on uskoa siihen, että tiettyjen ihmislajin periytyvien ominaisuuksien perusteella ihmiset voidaan luokitella selkeisiin toisistaan eroaviin ryhmiin, biologisiin rotuihin. Olennaista on, että näiden ominaisuuksien katsotaan muodostavan eräänlaisen *rotuolemuksen*, jonka kaikki tuon rodun edustajat jakavat, ja joka erottaa heidät muiden rotujen edustajista. Vaikka Appiah (1990, 4–6) pitää rotuajattelua erheellisenä, sen kannattaminen ei vielä yksinään ole hänen mukaansa rasistista tai moraalisesti tuomittavaa. Näin yllä mainittu esimerkki Black Pride -ajattelusta ei sinänsä ole rasistista, vaikkakin se on sitoutumista rotuajatteluun. Ro-

tuajattelu on Appiahin mukaan ennen kaikkea tiedollinen virhe – se on uskoa rotujen olemassaoloon, vaikka todellisuudessa niitä *ei* ole olemassa. Rotuajattelusta tulee rasismia vasta, kun siihen liitetään moraaliset arvostelmat kokonaisten ihmisryhmien muita ylemmästä tai alemmasta arvosta. (Mt., 5.)

Appiahin näkemys on kieltämättä hyvin intuitiivinen. Rasismin suurin vika usein on eittämättä sen moraaliarvostelmissa: ilmirasistit eriarvoistavat kokonaisia ihmisryhmiä ja ovat valmiita kohtelemaan joitakin näistä ryhmistä toisinaan jopa epäinhimillisillä tavoilla. Tästä huolimatta näyttää siltä, että rasistinen asennoituminen ei todellisuudessa edellytä Appiahin sille välttämättömänä pitämää negatiivista arvoarvostelmaa ihmisryhmistä.

Yksinkertaistettu esimerkki, joka nähdäkseni tuo tämän seikan esiin, on seuraava. Kuvitellaan vastaanottokeskuksen työntekijä, joka uskoo tietyn kulttuurin piiristä tulevien ihmisten tarvitsevan erityistä apua, koska nämä ovat kulttuurisen taustansa vuoksi kykenemättömiä sopeutumaan suomalaiseen yhteiskuntaan ja sen tapoihin. Hän pyrkii tämän vuoksi tukemaan erityisesti tuon ryhmän edustajia. Hän ei kuitenkaan ota huomioon lainkaan sitä, että osa ryhmästä sopeutuu suomalaiseen yhteiskuntaan varsin hyvin. Työntekijä ei vain huomaa tätä, koska nuo ihmiset eivät lähtökohtaisesti tarvitse hänen apuaan, eikä hän siksi huomaa näiden olemassaoloa. Niinpä hän pitää kiinni uskomuksesta, jonka mukaan kyseiseen kulttuuriryhmään kuuluvat eivät kykene sopeutumaan suomalaiseen yhteiskuntaan.

Esimerkissä ongelma ei ole negatiivinen arvostelma ihmisryhmästä, vaan pelkkä virheellinen yleistys kokonaisen ihmisryhmän oletetuista ominaisuuksista, joiden oletetaan leimaavan kaikkia ryhmän jäseniä lähes kategorisesti. Esimerkin ero räikeästi eriarvoistavaan rasismiin näyttää olevan vain siinä yleisessä asenteessa, joka ihmisryhmää kohtaan omaksutaan – suvaitsevainen syrjivän sijaan – mutta itse päättely näyttää muodoltaan samalta kuin ilmirasismissakin. Tämä ajattelu näyttää kuitenkin jo sinänsä ongelmalliselta, vaikka ihmisryhmää ei suoranaisesti arvoteta negatiivisesti (ihmisryhmää ei pidetä arvoltaan muita huonompana: hehän ansaitsevat tukea, eivät sortoa). Yksilöihin asenoidutaan yleistävästi, aivan kuin heidän taustansa tekisi heistä välttämättä samanlaisia merkittävässä suhteissa. Yksilöt typistetään oman viiteryhmänsä määräämien tekijöiden uhreiksi.

Esitän, että tämä yleistävä asennoituminen itsessään on rasismien ytimessä. Se, minkälaisia arvottamista tähän asennoitumiseen liittyy, ei vaikuta suoraan asenteen rasisiteuteen, joka on riippuvaista vain tästä yleistävyydestä. Tästä huolimatta arvottaminen vaikuttaa merkittävästi siihen, kuinka tuomittavaa sellainen käytös on, joka on riippuvaista tästä rasisiteesta asennoitumisesta. Tämä on nähdäkseni toivottu lopputulos, koska selvästikin erilaisten tekojen tuomittavuus riippuu siitä, mitä nuo teot itsessään ovat, eikä pelkästään niiden motivaatiosta tai perusteista.

Ennen kuin siirryn esittelemään tarkemmin tuon yleistävän, rasisiteen ajattelumallin rakennetta, haluan esittää kaksi yleistä huomiota.

Ensinnä, rasismi käsitettynä arvoarvostelmasta riippumattomaksi yleistäväksi asenteeksi on lähtökohtaisesti tuomittavaa. Moraalisen tasolla meidän tulee kohdella ihmisiä ensisijaisesti yksilöinä, ja on useimpien epäkunnioittavaa suhtautua ihmisiin vain viiteryhmänsä edustajina: tällainen yleistävyys itsessään on alentuvaa ja epäkunnioittavaa. Myönteinen asennoituminen voi tehdä yleistävästä asenteesta *lähes* ongelmattonta, muttei kuitenkaan täysin poistaa sen lähtökohtaista ongelmallisuutta. Ehdotan alla, että rasismien ymmärtäminen ehdotetulla tavalla auttaa lisäksi ymmärtämään, miksi rasismi osana tekojen motivaatiota vahvistaa niiden tekojen tuomittavuutta.

Toiseksi, ehdotuksen vahvuus on siinä, että sen puitteissa on mahdollista nähdä, *miksi* rasisiteet teot ja rasisiteinen asennoituminen ovat ongelmallisia ja moraalisesti tuomittavia jo niiden rasisiteisuuden perusteella. Määrittelyt, jotka esittävän rasismien olevan riippuvaista tiettyihin ihmisryhmiin kohdistuvista negatiivisista asenteista tai arvostelmista, sen sijaan olettavat tuon tuomittavuuden lähes määrittelyllisesti, mikä vaikeuttaa kysymykseen vastaamista.

Rasismien koostumus

Rasisiteinen ajattelu ensisijaisesti ihmisryhmiin liittyvät tekijät, ja ohittaa yksilöiden yksilölliset piirteet. Nähdäkseni tämä ajattelumalli koostuu seuraavista oletuksista:

1. Ihmisryhmän, johon asennoidutaan rasisiteesti, *oletetaan* olevan suhteellisen tarkkarajainen ja sisäisesti yhdenmukainen,
2. asennoituminen tuohon ryhmään on *normatiivista*, sekä

3. ihmisryhmä käsitetään rodun, etnisyyden tai kulttuuritaustan (tai näihin likeisesti liittyvien ominaisuuksien, kuten kielen tai uskonnon) perusteella muodostuvaksi.

Nähdäkseni näihin kolmeen oletukseen sitoutuminen yhdessä ovat riittäviä ja välttämättömiä rasismille.⁴ On tärkeää pitää mielessä, että tämä on rasistisen ajattelun muodollinen analyysi, eikä analyysi ota millään tavalla kantaa siihen, ovatko tuohon ajatusmalliin mukautuvat henkilöt itse tietoisia siitä, että heidän ajattelunsa mukautuu analyysin esittämään rakenteeseen. Käyn nämä oletukset läpi käänteisessä järjestyksessä.

Kolmas ehto on rasismien muista vastaavista yleistävistä ajattelumalleista erottava tekijä. Jos ihmisryhmä käsitetään jonkin muun ominaisuuden perusteella muodostuvaksi, saadaan rasismia läheisesti muistuttava ajatusmalli, joka yleistävyytensä vuoksi saattaa kärsiä samoista ongelmista kuin rasismikin. Esimerkiksi seksuaalisuuden perusteella yleistäminen tuottaa rasismien kaltaisen, mutta erillisen ja yhtä ongelmallisen ajatusmallin (seksuaalistereotyypiat ja normit); sukupuolen tai vammaisuuden perusteella yleistäminen tuottaa vastaavan näkemyksen tällaisesta ryhmästä (seksismi, vammaisten stereotypisointi). Rasismiin katsotaan yleisesti liittyvän juuri rotu, etnisuus ja kulttuurinen tausta, sekä näihin kytkeytyvät ominaisuudet. Se, mitkä täsmälliset ominaisuudet ovat välttämättömiä rasismille ja minkä ominaisuuksien perusteella yleistäminen ei kuulu rasismiin, on jossain määrin sovinnaisia. Tuota listaa voidaan joutua tulevaisuudessa päivittämään siten, että se sisältää uusia, rasismiin tuolloin liittyviksi katsottuja ominaisuuksia. Tästä huolimatta rasismien historia määritelmän valossa ylittää kauas jonkin ihmiskunnan alkuhämäriin: se on inhimillisen ajattelun tunnistettava ilmiö, jonka esiintyminen itsessään ei ole riippuvaista kulttuurista, kielestä tai käytetyistä käsitteistä. Sen esiintyminen on myös meidän tulkinnoistamme riippumatonta.

Toinen ehto ilmaisee asennoitumisen tavan – useimmat arkiyleistyksen näyttävät sisältävän ehdon mainitseman normatiivisen komponentin täysin riippumatta yleistyksen kohteesta. Ehdossa käytetty ilmaus ”normatiivisuus” vaatii kuitenkin täsmennystä.

Normatiivisuus *laajemmassa* merkityksessään tarkoittaa kaikkea, mikä kuuluu arvojen ja pitämisen tai täytymisen alaan. Laajassa merkityksessä se kattaa alaansa käytännössä kaiken, mikä ohjaa ja säätelee

inhimillistä toimintaa asettaen sääntöjä – *normeja* – sille, mikä toiminta on oikein tai kiitettävää ja mikä väärin tai moitittavaa. Tässä merkityksessä normatiivisuus on *kuvaillon* eli deskriptiivisyyden vastakohta. Kuvailevaa on kaikki se, mikä kuvaa tai vain toteaa vallitsevia tosiasioita. Ero normatiivisuuden ja deskriptiivisyyden välillä vastaa sitä eroa, joka yllä todettiin Humen giljotiinin yhteydessä: tosiasioista (kuvailevuus) ei päästä arvoihin (normatiivisuus) ilman olennaista lisätietoa siitä, millainen yhteys edellisten ja jälkimmäisten välillä vallitsee.

Normatiivisuus voidaan kuitenkin ymmärtää myös *suppeammas-* merkityksessä, jossa sen avulla tehdään ero edellä käsitellyn laajan merkityksen sisällä. Tällöin normatiivisuus erotetaan *arvottamisesta*, siis jonkin hyvänä tai pahana, toivottavana tai vältettävänä pitämisestä. Normatiivista tässä ei-arvottavassa merkityksessä on kaikki se, mikä ohjailee inhimillistä toimintaa ja asettaa sille oikein ja väärin tekemisen rajoituksia. Esimerkiksi järkiperusteet tietylle toiminnalle ovat monien filosofien mielestä normatiivisia: jos henkilöllä on hyvät perusteet tietylle teolle, eikä hyviä perusteita jättää tekemättä tuota tekoa, hänen *pitäisi* tehdä tuo teko. Sama pätee uskomuksiin. Henkilön *pitäisi* mukauttaa uskomuksensa, näkemyksensä ja väitteensä hänelle tarjolla oleviin perusteisiin ja todistusaineistoon. Itse asiassa myös totuus voidaan käsitellä normatiivisesti: esimerkiksi yhteenlaskun voi tehdä vain kahdella tavalla, oikein tai väärin. Oikein laskiessaan noudattaa aritmetiikan lainalaisuuksia, ja päätyy sen vuoksi toteen lopputulokseen. Näin totuus itsessään asettaa normin oikein ja väärin laskemiselle. Määritelmässä normatiivisuus on ymmärrettävä tässä suppeassa merkityksessä, joka ei edellytä varsinaista arvottamista.⁵ (Ks. myös Pihlström, tämä kirja, luku 9.)

Kysymys normatiivisuuden luonteesta ja rajoista on merkittävä filosofinen kysymys, jota ei ole mahdollista pohtia tässä yhteydessä tarkemmin. Kuten huomasimme, varsinainen ihmisryhmien arvottaminen, joka ilmeni negatiivisena suhtautumisena, ei ole rasismille välttämätöntä, vaan rasismia voi esiintyä myös ilman selkeää arvottamista tai eriarvoistamista. Sen sijaan rasismille on välttämätöntä, että yksilöihin suhtaudutaan tietyn *normin* puitteissa. Tietyn viiteryhmän itsessään käsitetään tarjoavan tai tuottavan normin, johon kaikki sen edustajat enemmän tai vähemmän mukautuvat. Tämä normatiivisuus tulee näkyviin niin rodullisissa stereotyyppioissa ja ennakkoluuloissa kuin myös monissa näennäisesti vähemmän rasistisissa selityksissä: jonkin kolman-

nessa ehdossa mainitun ominaisuuden perusteella rajatun ihmisryhmän edustajien käsitetään olevan (aina, yleensä, tyypillisesti, luonteenomaisesti, jne.) *tietynlaisia*.

Normatiivisuus toisin sanoen tarkoittaa tässä yhteydessä vain oletusta siitä, että yksilöiden viiteryhmä määrittelee heitä, tai tarjoaa normin heidän toimintansa selittämiseksi ja ennustamiseksi. On helppo huomata, että normatiivisuuden ongelmallisuus on pitkälti riippuvaista siitä, minkälainen ryhmä tai joukko on normatiivisen asenteen kohteena – siis siitä, minkälaisen ominaisuuden / minkälaisen ominaisuuksien perusteella tuon ryhmän katsotaan muodostuvan. Mitä tarkkarajaisempi ryhmä on kyseessä, sitä vähemmän ongelmallista normatiivisuus itsessään on (palaan tähän seikkaan alla). Rasismin ongelmallisuus muodostuu siitä, että rasismin normatiivinen asennoituminen näyttää koskevan juuri sellaisia ryhmiä, joiden oletaminen tarkkarajaisiksi ja yhdenmukaiseksi tekee asennoitumisesta kestävämpää.

Ensimmäinen ehto sanoo, että normatiivisen yleistyksen kohteena olevan ihmisryhmän pitää olla suhteellisen tarkkarajainen, eikä sen sisällä saa olla suurta vaihtelua. Tämä on välttämätöntä normatiiviselle asenteelle, koska normatiivinen suhtautuminen ryhmään, joka ei ole riittävän selkeästi erotettavissa itsenäiseksi ryhmäksi, tai olisi sisäisesti hyvin monimuotoinen, olisi kestävämpää. Hyvin monimuotoista ryhmää on mahdotonta tarkastella yhden yksinkertaisen normin läpi. Näin rasismin suurin ongelma näyttääkin koskevan ensimmäistä ehtoa: meillä ei näytä olevan hyviä syitä uskoa kolmannen ehdon mainitsemien ihmisryhmien olevan niin tarkkarajaisia ja yhdenmukaisia, että normatiivinen asennoituminen niitä kohtaan olisi mitenkään perusteltua. Selitän lyhyesti hieman tarkemmin.

Useimpien havaittavien biologisten ominaisuuksien, kuten ihonvärin, samankaltaisuudesta huolimatta asian kannalta olennaisten ryhmien sisällä on hyvin suurta vaihtelua, ja erillisiksi oletettujen ryhmien välillä on usein merkittävää jatkuvuutta (ks. myös tämä kirja, luku 1). Vaikka paljastuisi, että biologisia rotuja on olemassa jossain sellaisessa käsitteellisessä merkityksessä, joita biologian filosofiassa on ehdotettu, ei olisi mitenkään selvää, että tämä itsessään tarjoaisi perustan normatiiviselle asennoitumiselle noita roturyhmiä kohtaan. Syy on siinä, että rotujen olemassaololle esitettyjen loogisten vähimmäisehtojen⁶ puitteissa nuo ryhmät voivat silti olla sisäisesti niin monimuotoisia, että normatiivinen asennoituminen niitä kohtaan olisi perusteetonta.

Kulttuuriset tekijät puolestaan sisältävät tiettyyn historialliseen ihmillisen toiminnan jatkumoon liittyviä hyvin moninaisia seikkoja. Ne sisältävät perinteitä, tapoja, asenteita, arvoja ja ympäristötekijöistä riippuvaisia muuttujia. Nämä kaikki vaikuttavat ja ilmenevät niin tiedollisissa (esim. tiede, tieto, uskomukset), käsitteellisissä (ajattelu- ja luokittelutavat), esteettisissä (taide) kuin normatiivisissa (tavat, sovinaisuus, lait ja oikeuden käyttö) yhteyksissä ja muotoutuvat usein vuorovaikutuksessa muiden kulttuurien kanssa. On selvää, että kulttuuri on itsessään äärimmäisen monimuotoinen ilmiö ja sisältää huomattavan määrän vaihtelua. Etnisyys on taasen nimitys ryhmille, jotka ovat perintötekijöiden *ja* kulttuuristen tekijöiden perusteella muodostuvia, täydennettynä sillä monimutkaistavalla seikalla, että ryhmän edustajien käsitykset omasta identiteetistään ja ryhmästä vaikuttavat sen määrittelyyn.

Näiden yleisten huomioiden valossa näyttää siltä, että rasistinen normatiivinen suhtautuminen on lähtökohtaisesti ongelmallista, sillä ensimmäisen ehdon täytyminen näyttää hyvin epätodennäköiseltä kolmannen ehdon nimeämien ihmisryhmien tapauksessa.

On syytä korostaa sitä, että juuri ensimmäisen ja toisen ehdon keskinäinen suhde on tämän ongelman keskiössä, eikä ole ainutlaatuinen ongelma rasismille. Mikäli ensimmäisen ehdon sisältämä oletus on virheellinen, ja normatiivisen asenteen kohteena oleva ilmiö ei ole todellisuudessa tarkkarajainen ja yhdenmukainen, on muodostettu normi tämän johdosta kestävä ja harhaanjohtava. Sellaisten asioiden tapauksessa, joissa ilmiö on tarkkarajainen ja yhdenmukainen, ei normatiivisuus tuota ongelmia: esimerkiksi vesi on kemialliselta koostumukseltaan H₂O, ja näin ollen tosiasiat itsessään (veden kemiallinen koostumus) muodostavat vedelle normin.⁷ Tämä havainto osoittaa mielenkiintoisesti siihen suuntaan, että totuus ja tosiasiat näyttelevät merkittävää roolia myös normatiivisuudessa, myös mahdollisesti sen laajemmassa arvoihin liittyvässä merkityksessä, mutta tähän kysymykseen ei ole mahdollista perehtyä tämän kirjoituksen puitteissa.

Huomioita rasmin määritelmästä

Yleisesti ottaen tässä esitetty analyysi pitää käsittää pikemmin rasistisen ajattelun *virheteorianana* – selityksenä, joka kertoo miksi monet ovat tai

puvaisia rasismiin sen virheellisyydestä huolimatta. Analyysin puitteissa rasismin virheellisyys ei ole itsestään selvää tai luonteeltaan yksinkertaista, vaan sen osoittaminen ja ymmärtäminen vaatii monien seikkojen huomioonottamista. Nämä seikat tulisi huomioida rasismia koskevassa keskustelussa ja rasismin vastustamiseen tähtäävässä toiminnassa.

On syytä huomauttaa, että yllä esitetyn analyysin ensimmäisen ja toisen ehdon erottaminen toisistaan on vain analyysin tarpeisiin tehty havainnollistus. Ehtojen ei tule ymmärtää muodostavan päättelyä tai toisistaan erillisiä uskomuksia, jotka olisivat eroteltavissa yksittäisten ajattelijoiden todellisessa psykologiassa. Normatiivinen asennoituminen ryhmään, eli toisen ehdon ilmaisema asiointila, edellyttää kyllä oletusta tuon ryhmän tarkkarajaisuudesta, mutta toisaalta myös normatiivinen asenne itsessään, ilman muita oletuksia, sitoutuu oletukseen ryhmän tarkkarajaisuudesta tuottaessaan normin ryhmälle. Se, onko rasistisen ajattelun pohjalla ensisijaisesti virheellinen tosiasiainkomus – usko ryhmän yhdenmukaisuuteen – vai yleinen inhimillinen taipumus normatiiviseen ajatteluun, on kysymys, johon ei uskoakseni ole mielekästä yrittää vastata ilman käyttäytymistieteiden apua. Analyysin merkitys on lopulta siinä, että kykenemme sen avulla näkemään, mistä osatekijöistä rasistinen ajattelu muodostuu.

Analyysi myös auttaa ymmärtämään monia muita rasismiin liittyviä käsitteitä ja ajatuksia. Esimerkiksi *rodullistamisen* käsitteellä viitataan nähdäkseni juuri asenteisiin ja ajatteluun, jossa edellä erotellut ensimmäinen ja toinen ehto (ja rasistisen rodullistamisen tapauksessa myös kolmas) yhdessä täyttyvät. Yllä tarkasteltu *rakenteellisen rasismin* määritelmä voidaan puolestaan ymmärtää nimenomaan sellaisten yhteiskunnallisten rakenteiden tuottamisena ja ylläpitämisenä, jotka ovat riippuvaisia analyysin esittämästä ajattelumallista.

Toinen tunnettu ajatusmalli, jonka rakennetta nuo ehdot hyvin kuvaavat, on perinteinen metafyyssinen *olemusajattelu*, eli *essentialismi* (ks. Sinokki, tämä kirja, luku 2; Lagerspetz ja Roman-Lagerspetz, tämä kirja, luku 5). Rasismi, kuten sukupuolinen tai seksuaalinen eriarvoistaminen, voidaan nähdäkseni lukea olemusajattelun nykyaikaisiksi ilmentymiksi (sukupuoleen liittyvästä olemusajattelusta, ks. Roman-Lagerspetz 2010).

Rotuja toisinaan pidetään *sosiaalisesti rakentuneina* eli *sosiaalisina konstruktiona* (ks. Sinokki, tämä kirja, luku 1). Analyysin ensimmäinen ja toinen ehto kuvaavat yhden mahdollisuuden, miten jokin ilmiö voi rakentua sosiaalisesti, vaikkei sitä olekaan itsenäisesti olemassa. Ajatte-

lumme on hyvin riippuvaista maailmasta ja erityisesti muista ajattelijoista (esim. Almog, tämä kirja, luku 14). Yksilöt mukautuvat tyypillisesti yhteiskuntansa ajatusmalleihin ja -tapoihin, ja tämän ajattelun yhdenmukaistumisen seurauksena yleistyksiset tai käsitteet saattavat vahvistua osaksi jaettua maailmankuvaa. Uskomuksemme tietyistä ilmiöistä tai luokittelun tavoista saattavat ilmentää kollektiivista normatiivista asennoitumista, vaikka todellisuudessa tuon asenteen kohteena olevasta ilmiöstä tai luokittelusta ei todellisuudessa löydy riittävää tarkkarajaisuutta tai yhdenmukaisuutta. Tällöin tuo yleisesti hyväksytty normatiivinen käsitys ilmiöstä on sosiaalinen konstruktio. Se kyllä näyttelee merkittävää roolia sosiaalisessa todellisuudessa, mutta sitä ei ole olemassa itsenäisesti, riippumatta tuosta sosiaalisesta todellisuudesta. Kun joku siis esittää, että rotu, sukupuoli tai jonkin muu on ”vain sosiaalinen konstruktio”, hänen voidaan tulkita sanovan, että ilmiö sinänsä on monimuotoisempi ja epätarkempi, kuin kollektiivinen normatiivinen asennoituminen tuota ilmiötä kohtaan antaa ymmärtää.

Yllä esitetty analyysi auttaa ymmärtämään sitä, miksi rasistisuus kasvaa joidenkin jo lähtökohtaisesti tuomittavien tekojen paheksuttavuutta entisestään. Normatiivinen asennoituminen ihmisiin heidän viiteryhmänsä kautta on jo sinänsä ongelmallista. Yhtäältä se on tiedollisesti ongelmallista, koska se näyttää monissa tapauksissa perustuvan kestäättömille yleistyksille. Toisaalta se on moraalisesti ongelmallista, koska se tyypistää kohteensa vain taustansa tuotteiksi ohittaen näiden yksilöllisyyden. Kun tällainen perusteeton ja alentuva asennoituminen näyttelee merkittävää roolia halveksunnassa tai sorrossa, syrjinnässä tai väkivallassa, näyttää lopputuloksena syntyvän ei vain moraalisesti väärä teko vaan *moraalisesti sokea* teko. Tuo sokeus ei uskoakseni ole merkki silkasta pahuudesta, vaan pikemmin moraalisen epäonnistumisen kertautumista: moraalisesti tuomittava normatiivinen asennoituminen yhdistyy muihin tuomittaviin asenteisiin, kuten valmiuteen loukata tai satuttaa muita. Nämä asenteet ilmenevät lopulta tekoina, jotka ovat itessään tuomittavia.

Epäilemättä tähän sokeuteen ajautuneen *olisi pitänyt* toimia tai valita toisin monesti ennen tekojaan, jotta olisi lopulta toiminut moraalisesti oikein. Kysymys siis on, miksi näin ei tapahtunut? Vain ymmärtämällä tällaisten moraalisten epäonnistumisten vyyhtejä ja niiden syntymekanismejä voimme toivoa vaikuttavamme niiden muodostumiseen, ja ehkäistä niiden tuottamaa moraalista sokeutta, sekä ennen kaikkea

tuon sokeuden haitallisia seurauksia. On mielestäni oletettavaa, että olosuhteet – paljon enemmän kuin varsinaiset henkilökohtaiset, vapaiksi väitetyt valinnat – vaikuttavat suuresti näiden vyyhtien syntymiseen. Jos näin on, on rasismi ehkä paljon enemmän yhteiskuntamme tuote ja ongelma kuin haluaisimme uskoa.⁸

Viitteet

¹ Kiitän Tiina Sinokkia esimerkin tuomisesta tietooni.

² Suvi Keskinen (2013, 58) antaa rodullistamisesta seuraavan, kirjallisuudesta peräisin olevan määritelmän: ”*Rodullistamisella* viitataan kategorisointeihin, ajatustapoihin ja käytäntöihin, joiden avulla ihmisryhmien välisiä valtaeroja luonnollistetaan ja oikeutetaan kulttuuristen tai ulkonäköön viittaavien tekijöiden perusteella”. Tämä määritelmä nostaessaan esiin pyrkimyksen ”valtaerojen oikeuttamiseen” näyttää tekevän rodullistamisesta itsessään luonteeltaan arvottavaa (so. rodullistamista ovat vain ne kategorisoinnit, joilla valtaeroja oikeutetaan). Meidän on kuitenkin tässä erotettava rodullistaminen arvottamisesta, koska edellistä käytetään jälkimmäisen perusteena, ja jätettävä ainakin looginen tila sille mahdollisuudelle, että rodullistamista voi tapahtua myös ilman aktuaalista arvottamista. Rodullistamisen käsite on ongelmallinen tämän ja vastaavien epäselvyyksien vuoksi, ja tarkastelen asiaa lyhyesti myöhemmin kirjoituksessa.

³ Myös rasismin tutkijat (ks. Rastas 2005, 78), ovat kyseenalaistaneet jaotellun hyödyllisyyden. Rasismi voi myös perustua konkreettisille ominaisuuksille myös muuten kuin biologisessa mielessä, sillä usein kulttuuriset piirteetkin ovat hyvin konkreettisia (esim. musliminaisten huivinkäyttö), jolloin näiden piirteiden voidaan ajatella näyttelevän ihonväriä vastaavaa roolia rasismissa. Näiden konkreettisten havaittavien piirteiden siis ajatellaan indikoivan jotain perustavampaa eroa, jolle rasistinen arvottaminen varsinaisesti perustuu. Kiitän anonyymiä refereetä tämän huomion tekemisestä.

⁴ Ensimmäisen ehdon välttämättömyyttä on jossain määrin haastava arvioida, koska sitä on itse asiassa vaikea erottaa ehdosta 2. Yhtäältä ihmisryhmän tarkkarajaisuuteen sitoutuminen saattaa toisinaan olla jo itsessään normatiivista asennoitumista tuohon ryhmään. Toisaalta normatiivinen asennoituminen ihmisryhmään saattaa olla mahdollista ilman ensimmäistä oletusta, vaikka tämä ei ole aivan selvää. Sen tarkasteleminen, miten nämä ehdot esiintyvät ja vuorovaikuttavat tosielämän rasistisessa ajattelussa, edellyttäisi psykologista ja yhteiskuntatieteellistä tutkimusta.

⁵ On epäselvää, kuinka mielekästä tässä kappaleessa esitetyn erottelun tekeminen on, koska loppujen lopuksi arvottaminen ja normatiivisuus suppeassa merkityksessä näyttävät liittyvän likeisesti toisiinsa.

⁶ Ks. tämä kirja, luku 1. Eräät ehdotetut vähimmäisehdot rotujen olemassaololle ovat: (i) rodulla on selvät ulkoiset, havaittavat piirteet (ihonväri, luuston rakenne, jne.), joiden perusteella ihmisryhmiä voidaan erotella toisistaan; (ii) ryhmän täytyy jakaa perinnöllinen alkuperä; ja (iii) ryhmällä pitää olla selkeä maantieteellinen alkuperä (Hardimon 2003). Toiset biologisen ihmisrodun määritelmät ovat merkittävästi tätä tiukempia ja asettavat lisäksi muita ehtoja, kuten sen, että ryhmän jäsenten on jaettava tiettyjä ominaisuuksia tai ”ominaisuusklustereita”.

⁷ Tämä esimerkki ei ole täysin tarkka, veden olemuksesta ks. Sinokki, tämä kirja, luku 2.

⁸ Kiitän Tapio Kortetta, Susanne Uusitaloa, Juha Räikkää, Tiina Sinokkia ja kahta anonyymia arvioitsijaa hyödyllisistä kommentista ja huomioista kirjoitukseen ja sen teemoihin liittyen.

Lähteet

Appiah, Kwame Anthony 1990: ”Racisms”. Teoksessa David Goldberg (toim.): *Anatomy of Racism*. Minneapolis: Minnesota University Press. 3–17.

Balibar, Etienne 1991: ”Is There a ‘Neo-Racism?’” Teoksessa Etienne Balibar ja Immanuel Wallerstein: *Race, Nation, Class – Ambiguous Identities*. Lontoo: Verso, 17–28.

Hardimon, Michael 2003: ”The Ordinary Concept of Race”. *Journal of Philosophy* 9, 437–455.

Keskinen, Suvi 2013: ”Islam ja sukupuolistuneen väkivallan uhka suomalaisessa mediakeskustelussa”. Teoksessa Tuomas Martikainen ja Marja Tiilikainen (toim.): *Islam, hallinta ja turvallisuus*. Turku: Eetos ry, 55–77.

Puuronen, Vesa 2010: *Rasistinen Suomi*. Helsinki: Gaudeamus.

Rastas, Anna 2005. ”Rasismi – oppeja, asenteita, toimintaa ja seurauksia”. Teoksessa Anna Rastas, Laura Huttunen ja Olli Löytty (toim.): *Suomalainen vieraskirja. Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Tampere: Vastapaino, 69–116.

Roman-Lagerspetz, Sari 2010: ”Sukupuolten tasa-arvo”. Teoksessa Juha Räikkä (toim.): *Yhteiskuntafilosofia*. Kuopio: UNIpress, 175–192.

Muutammat filosofiset teemat ovat toistuneet kirjan kirjoituksissa, ja ne on syytä nostaa vielä esiin. Yksi niistä on biologisen ja kulttuurisen rasismien oletetun eron kyseenalaistaminen; toinen on rasismien likeinen kytkös olemusajatteluun.

Ensimmäinen on merkillepantava ainakin siksi, että nykyisessä rasismikeskustelussa näyttää olevan yleistä puolustautua rasismi-syytöksiä vastaan vetoamalla biologia–kulttuuri-erotteluun. Puolustus yksinkertaistetussa muodossaan kuuluu: jos ei usko (biologisten) rotujen arvohierarkiaan, ei voi olla rasisti. Kirjoitusten esiintuoman biologia–kulttuuri-erottelun kyseenalaisuuden valossa tämä puolustautumismahdollisuus kuitenkin perustuu virheelliselle käsitykselle. Rasismi on aina ollut paljon muutakin kuin pelkkien ihmisryhmien välisten biologisten erojen korostamista. Se on erityisesti ihmisryhmien väitettyjen kollektiivisten henkisten – siis kulttuuristen – erojen eriarvoistamista, käsitettiinpä nuo erot biologiasta tai jostain muusta johtuvaksi. Näin ollen mainittu puolustautuminen rasismi-syytöksiä vastaan on täysin perusteeton, eikä kenenkään pidä antaa vedota siihen.

Olemusajattelu puolestaan heijastelee liiallista luottavaisuutta inhimillisen ymmärryksen tekemisiin erotteluihin ja kategorisointeihin. Se kostaatuu virheellisenä uskona yksinkertaisuuteen ja selkeisiin eroihin sielläkin, missä on vain monimutkaisuutta ja jatkumoa. Tuo usko ilmiöiden yksinkertaisuuteen taas pohjustaa uskoa näiden inhimillisen ymmärrysten luomien luokitteluiden normatiivisuuteen. Vaikka usko normatiivisiin rotu-, kulttuuri-, sukupuoli- ja muihin olemuksiin ei mitenkään väistämättä johda eriarvoistamiseen tai syrjintään, näyttää tämä usko olevan välttämätöntä sellaiselle systemaattiselle eriarvoistamiselle ja vihalle, jota äärimmäisissä muodoissaan rasismi, misogynia

ja monet muut alistamisen, vihan ja epäinhimillistämisen muodot ilmentävät.

Meidän tulisikin huomioida tämä myös rasismien ja muiden vastaa-
vien ilmiöiden käsittelemisessä ja vastustamisessa paremmin. Kiinnittä-
mällä huomion tähän läpeensä kestävämpään ajattelumalliin voisim-
me myös ehkä poistaa rasismilta sen vaarallisuuden tuntua, joka näyttää
viekoittelevan joitakuuta. Jotkut tuntevat syystä tai toisesta vetoa vaa-
raan tai ”pahuuteen”, mutta huomattavasti harvemmat haluavat sitoutua
ajatusvirheisiin, ja olla vain käsityksissään sekaantuneita. Tässä rasismien
ajatusvirheiden – selvästi kestävämpöiden yleistysten ja ennen kaikkea
tosiasioiden ja normatiivisuuden sotkemisen toisiinsa – osoittaminen
ja korostaminen voisi olla hyödyllisempi strategia kuin sen ilmiöihin
moraalisiin ongelmiin puuttuminen. Nuo moraaliset ongelmat saattavat
vain olla oire itse taudista, joka piilee syvemmällä.

Haluan lopuksi nostaa esiin muutamia laajempia ongelmia, joita
meidän tulisi pohtia rasismiin liittyen.

Silloinkin, kun rasismi on vain yksittäisten ihmisten ongelma, se
on välttämättä osa heidän koko persoonaansa. Se on riippuvaista paitsi
ajatusvirheistä, myös noiden yksilöiden muista uskomuksista, kokemuk-
sista ja suhteista muihin ihmisiin ja koko yhteiskuntaan. Omaa tai lä-
heisten rasistisuutta ei välttämättä haluta nähdä, tai sen koetaan olevan
oikeutettua olosuhteiden vuoksi. Se, miten yksilö asemoi itsensä suh-
teessa rasismiin, tunnistaa sitä tai suhtautuu siihen omassa ajattelussaan,
on riippuvaista lukemattomista seikoista, joita meidän pitäisi ymmärtää
paremmin ja ottaa huomioon osana ilmiötä. Tässä tarvitaan laaja-alaista
yhteiskunta- ja käyttäytymistieteellistä tutkimusta.

Rasismi ei kuitenkaan ole riippuvaista vain yksittäisten toimijoiden
teoista ja ajatuksista. Se voi olla osa käytäntöjämme ja tapojamme ta-
voilla, joiden tunnistaminen on hyvin haastavaa, ja joiden korjaaminen
saattaa olla kivulloista ja vaikeaa. Jo suhteellisen itsestäänselvä ja vähä-
pätöinen ele rasististen perinteiden kitkemisessä, kuten lakritsan logon
tai suklaaleivosten nimen muuttaminen, saattaa aiheuttaa hyvin voi-
makkaita vastareaktioita. Niin voimakkaita, ettei ole aivan selvää pois-
taako pieni ele todellista rasismia enemmän kuin se herättää epäluuloja
rasismien vastustamista kohtaan. Jos jo itsestään selvästi välttämättömät,
mutta lopulta hyvin vähäpätöiset muutokset ovat ongelmallisia, kuinka
vaikeita oikeasti vaikeat muutokset sitten ovat?

Iso merkitys tässä ongelmassa on sillä, että rasismien ja muun syrjinnänvastaisessa taistelussa ne, joiden tavat ja käytännöt ovat syrjiviä, joutuvat välttämättä muuttamaan omia totunnaisia tapojaan ja käsityksiään. Kyse syrjinnän poistamisesta tuskin milloinkaan on vain oikeuden tai arvostuksen *myöntämisestä* aiemmin syrjitylle ryhmälle, vaan käytännössä samalla monet joutuvat *luopumaan* omista entisistä tavoistaan ja käsityksistään. Nuo totunnaiset tavat saatetaan kokea oman kulttuurisen identiteetin ja oman elämäntavan kannalta hyvin keskeisiksi. Esimerkiksi tasa-arvoisen avioliittolain vastustamisessakaan useimmille tuskin on kyse halusta jatkaa tietyn väestöryhmän syrjintää, vaan pikemmin halusta pitää kiinni omalle elämänmuodolle olennaiseksi käsitetyistä instituution muodosta. Vaikka *tuo halu* kiinnittyy nimenomaan vanhaan, syrjivään käytäntöön – joka pitää juuri syrjivyytensä vuoksi poistaa – on ymmärrettävää, että jotkut kokevat oman kulttuuriperinteesä joutuvan riistetyksi muutoksessa. Vanhan arvomaailman tilalle ollaan pakottamassa uutta, jota ei koeta omaksi.

Tässä on eittämättä itsetutkiskelun paikka niillä, jotka kokevat oman oikeutensa syrjivään perinteeseen vahvemmaksi kuin syrjittyjen oikeuden tasa-arvoon. Silti myös käytäntöjen uudistajien olisi viisasta ottaa huomioon tämä luopumisen tuska ja muutoksen ollessa käsillä etsittävä pehmeitä tapoja asiansa esittämiseen; jos ei myötätunnosta, niin edes helpottaakseen omaa työtään vähentämällä taantumuksellisia vastareaktioita. Yksinkertaisia keinoja tosin tuskin on olemassa.

Eräs laajemmalle ulottuva kysymys on seuraava. Niin kauan kuin ihmisryhmien välillä on kilpailua elintilasta ja resursseista, myös yhteentörmäykset näyttävät väistämättömiltä. Tämä huomio on syytä pitää visusti erillään väitettyä ihmisluonnon pahuutta tai itsekkyyttä koskevasta pessimismistä (johon en näe mitään syytä). Väestönkasvun paineet, ilmastonmuutos luonnonkatastrofeineen ja väkivaltaiset konfliktit näyttävät väistämättömiltä, ja osin jopa ennustettavalta osalta yhteistä tulevaisuuttamme. On merkille pantavaa, että rasismi ja muunlainen syrjintä tapahtuvat usein *meidän* oikeuksiemme turvaamisen (tai vahvistamisen) nimissä. Tämä voi olla lähtöisin puhtaasta itsekkyydestä tai vallanhallusta, mutta toisinaan myös olla vilpittömän yrityksen puolustautua kuviteltua tai todellista uhkaa vastaan. Vieraat ”toiset”, jopa hädänalaiset sellaiset, voidaan kokea uhaksi omalle elämälle, identiteetille ja elintalolle. Näin on erityisesti silloin, jos oma asema koetaan uhatuksi tai jo

valmiiksi heikoksi. Mitä heikommat vaikutusmahdollisuudet yksilöllä on omaan asemaansa, sitä suurempi tarve hänellä on löytää edes jokin syntipukki, jonka avulla kohdistaa turhautumistaan.

Meidän on tunnistettava tällaiset rasismien taustalla piilevät voimat ja mekanismit, jotta itse rasismiin voitaisiin vaikuttaa tehokkaasti. Ennen kaikkea, meidän on pyrittävä ennakoimaan mahdolliset tilanteet, joissa vastakkainasettelua ja sen seurauksena rasismia syntyy – sillä niitä tulee syntymään – ja kehitettävä siltä varalta johdonmukaisesti ja pitkäjänteisesti parempia poliittisia ja moraalisia käytäntöjä näiden tilanteiden ennaltaehkäisemiseksi ja ratkaisemiseksi. Osana rasismien vastaista kamppailua meidän pitäisi siis myös ennalta varautua yhteiskunnallisiin tilanteisiin, jotka synnyttävät maaperää rasismille. Solidaarisuus voi kukoistaa jopa inhimillisen kurjuuden keskellä, mutta meidän ei pidä olettaa, että tämä solidaarisuus syntyy itsestään aina uuden kriisin ilmaantuessa. Se ei voi kukoistaa vaikeina aikoina, ellei sitä ole ruokittu ja vaalittu arvona sinänsä jo hyvinä aikoina.

Viimeiseksi, oma perinteinen länsimainen arvomaailmamme on perinpohjaisen tarkastelun tarpeessa. Eurooppalainen liberaali arvomaailma on rakentunut yksilön vapausoikeuksien turvaamiselle. Yksilön vapauksien turvaaminen on nähty parhaana keinona suurimman mahdollisen tasa-arvon turvaamiselle (jonka päämääränä puolestaan alun perin oli *onnellisuuden* määrän maksimointi, mikä käsite näyttää nyttemmin ainakin talouspoliittisesta keskustelusta hävinneen). Kuten Joseph Almog luvussa neljätoista esittää (ja myös Sirkku K. Hellsten luvussa kahdeksan tuo esiin länsimaisten arvojen näennäisuniversalismin yhteydessä), tämä arvomaailma kärsii pahasti sisäisestä jännitteestä.

Laajat yksilönvapaudet tarkoittavat sitä, että käytännössä toiset jäävät usein ilman noita oikeuksia – esimerkiksi *oikeutemme* nykyiseen eurooppalaiseen elintasoomme rajoittaa muiden oikeutta tulla tuon elintason piiriin. Tämän rajoituksen vuoksi kollektiivista oikeudenmukaisuutta ei voida vaatia kuin vain noiden yksilönvapauksien asettamissa rajoissa. Kyse on hyvin perustavanlaatuisesta dilemmasta, joka vaikuttaa paitsi rasismien taustalla, myös moniin kysymyksiin globaalista oikeudenmukaisuudesta, luonnonvarojen oikeudenmukaisesta jakautumisesta, oikeudenmukaisesta talouspolitiikasta ja ilmastomuutoksesta aina eläinten oikeuksiin ja omiin arkisiin kulutusvalintoihimme saakka. Kyse on siitä, että yksilönvapauksille perustuvan tasa-arvon tavoittelun puitteissa monia intuitiivisesti vahvoja ja toisinaan jopa pakottavaksi koettuja kol-

lektiivisiä velvollisuuksiamme muita ihmisiä, eläimiä ja koko ekosysteemiä kohtaan ei voida edes kunnolla artikuloida velvollisuuksiksi. Ne näyttävät lopulta olevan vain yksilöiden velvollisuudet ylittävän hyvän-tekeväisyyden alaa. Tämä dilemma vaikuttaa myös rasismien taustalla ja vaikeuttaa sen täydellistä tuomitsemista. Selitän miten.

Yksilönvapauksiemme ensisijaisuuden vuoksi meillä ei näytä olevan varsinaista velvollisuutta tehdä heikennyksiä omiin materiaalsiin etuihimme edes silloin, kun jonkun muun henki on epäsuorasti uhattuna. Tämä laeilla ja julistuksilla virallistettu arvoasetelma kirkastuu irvokkaalla tavalla esimerkiksi Euroopan unionin Syriian sodan pakolaiskriisin hoitamiseen käyttämässä ensisijaisissa poliittisissa keinoissa. Rajojen sulkeminen, ”kohdemaiden” vetovoimaisuuden vähentäminen turvapaikan etsijöiden silmissä ja maksaminen Turkille avuntarvitsijoiden reitin katkaisemisesta on vain ilmentymä ajatuksesta, jonka mukaan meillä on *oikeus* turvata oma elintasomme. Joidenkin mielestä on selvää, että resurssimme eivät riitä kaikkien hädänalaisten pelastamiseen. Ehkä näin tosiaan on. Selvää ei kuitenkaan ole se, missä kohtaa velvollisuutemme tinkiä omista materiaalisista eduistamme toisten auttamiseksi todella loppuu; siis se, milloin olemme todella tehneet *tarpeeksi* muiden auttamiseksi. Minusta selvältä näyttää kuitenkin seuraava. Kun vastakkain asettuvat nykyinen eurooppalainen elintasomme (keskiarvoilla verrattuna maailman köyhimpien alueiden ostovoimaan se on jopa 20-kertainen) ja ovella kolkuttavan hätä hengestään, suojasta tai edes ”vain” elämisen arvoisesta elämästä, oikea kohta vetää raja velvollisuuden ja hyvän-tekeväisyyden välille ei voi olla siinä, missä yksilönvapauksista käsin etenevä ajattelumallimme sanoo sen olevan. Näkemyksessä, jonka mukaan jopa omasta yltäkylläisyydestä tinkiminen ja ylimäärästä luopuminen kuuluu vain hyvän-tekeväisyyden alaan, on jotain pahasti pielessä. Ja kuten Almog vihjaa, se on erityisesti meille hyväosaisille niin edullinen, että se vaikuttaa itsepetokselta.

Sama vapauksiemme ja velvollisuuksiemme välinen jännite tulee näkyviin myös ruohonjuuritason rasismissa. Tuo sisäänrakennettu jännite tekee kaikkien omien saavutettujen etujen puolustamisen hyväksytyksi ja *oikeutetuksi* yleiseksi normiksi, ja näennäisesti vähentää sen itsekkyyttä. Se näyttää heikentävän monet ilmeiset inhimilliset velvollisuutemme pelkäksi valinnaiseksi hyvän-tekeväisyydeksi, ja nostavan velvollisuuksiensa ja hyvän-tekeväisyyden välisen rajan aivan liian korkealle. Tällaisessa

itsekkyyden oikeuttavassa ilmastossa myös rasismilla on ymmärrettävästi hyvin paljon elintilaa.

Huomion tarkoitus ei ole saarnata, vaan osoittaa mahdollinen syy sille, miksi niin monien moraali-intuitiot eroavat toisistaan suuresti monissa nykyisissä keskeisissä eettisissä kysymyksissä. Jotkut kokevat sisimmässään inhimilliset velvollisuutemme suuremmiksi kuin yleinen virallistettu eetos ne määrittelee, eivätkä hyväksy niiden velvollisuuksien uhraamista yksilönvapauksien alttarilla; toisten intuitio puolestaan mukailee tuota yleistä eetosta ja pitää edellä mainittuja näkemyksiä siihen vedoten erheellisinä. Kysymys oikeudestani elintasooni (tai saastuttavaan lomalentoon, valitsemaani ruokavalioon tai halpoihin vaatteisiin) suhteutettuna muiden ihmisten (tai tulevien sukupolvien ja ympäristön, lautaselleni päätyvän tuotantoeläimen tai hikipajan työntekijän) oikeuteen elämisen arvoiseen elämään näyttää hyvin erilaiselta riippuen siitä, kummalla tavalla asiaa tarkastelee. Jos esittämäni huomio on oikea, se äidinmaidossa perimämme arvojärjestelmä, joka perustuu yksilönvapauksien ensisijaisuudelle, vaikeuttaa tämän ja vastaavien kysymysten käsittelyä ja niistä keskustelua merkittävästi. Se hämärtää käsitystämme näistä ongelmista vakavasti, ja täysin systemaattisella tavalla. Se todennäköisesti tekee saman myös rasismia koskeville kysymyksille, tehden rasismin täydellisen ja perinpohjaisen tuomitsemisen jossain määrin mahdottomaksi.

Joseph Almog väitteli Oxfordin yliopistossa ja on ollut vuodesta 2014 Turun yliopiston filosofian professori. Hän toimi Kalifornian yliopiston Los Angelesin kampuksen filosofian professorina kolmen vuosikymmenen ajan. Almog aloitti uransa formaalin filosofian parissa, mutta on sittemmin laajentanut alaansa myös filosofian historian ja poliittisen filosofian alueille. Almog on myös Turun elävän filosofian keskuksen johtaja.

VTT Sirkku K. Hellsten on Helsingin yliopiston käytännöllisen filosofian dosentti. Tällä hetkellä Hellsten toimii tutkijana Pohjoismaisessa Afrikka-instituutissa Uppsalassa. Aikaisemmin hän hoiti filosofian professuuria Dar es Salaamin yliopistossa Tansaniassa. Hän on ollut myös Birminghamin yliopiston The Centre of the Study of Global Ethics -tutkimuslaitoksen johtaja ja toimii *Journal of Global Ethics* -julkaisun päätoimittajana. Hellsten on tutkinut laajasti globaalia oikeudenmukaisuutta, ihmisoikeuksien filosofiaa, bioetiikkaa ja afrikkalaista filosofiaa.

YTT Jarno Hietalahti työskentelee post doc -tutkijana Jyväskylän yliopistossa yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksella. Hän käsitteli väitöskirjassaan *The Dynamic Concept of Humor. Erich Fromm and the Possibility of Humane Humor* kriittisen mutta elämänmyönteisen huumorin mahdollisuutta. Viimeiset kaksi vuotta hän on työskennellyt Erich Fromm Institute Tübingenissä (Saksa) Frommin yhteiskunnallista ajattelua ja huumorinfilosofiaa käsittelevän tutkimusprojektin parissa.

FT Ilmari Jauhiainen on 1700-luvun ja 1800-luvun taitteen saksalaisen filosofian asiantuntija, joka on erikoistunut etenkin saksalaisena idea-

lisiminakin tunnettuun jälkikantilaiseen filosofiaan, jonka tunnetuin edustaja on G. W. F. Hegel. Artikkelijulkaisujen lisäksi hänet tunnetaan myös saksalaisen filosofian suomentajana.

FT, VTM Terhi Kiiskinen on filosofian historian dosentti Helsingin yliopistossa ja aate- ja oppihistorian dosentti Oulun yliopistossa.

VTT Eerik Lagerspetz on Turun yliopiston käytännöllisen filosofian professori. Hän on kiinnostunut oikeus- ja yhteiskuntafilosofiasta ja niiden historiasta. Viimeaikaisissa tutkimuksissaan hän on keskittynyt erityisesti demokraattiseen päätöksentekoon liittyviin filosofisiin kysymyksiin sekä demokraattisen ajattelun kehitykseen. Tässä yhteydessä hänen mielenkiintonsa kohteena ovat myös erilaiset demokratian vastaiset näkemykset.

FT Veikko Launis, lääketieteellisen etiikan professori (kliininen laitos, Turun yliopisto) vuodesta 2005 lähtien ja etiikan ja yhteiskuntafilosofian dosentti (Turun yliopisto) vuodesta 2001 lähtien. Launiksen vuonna 2001 valmistunut väitöskirja käsitteli bioetiikan käsitteellisiä ja periaatteellisia kysymyksiä. Hänen nykyinen tutkimuksensa kohdistuu yhtäältä ihmisarvon käsitteeseen ja toisaalta ihmisperäisten näytteiden ja tietovarantojen käyttöön biolääketieteellisessä tutkimuksessa.

VTL Henri Pettersson on teoreettisen filosofian jatko-opiskelija Turun yliopistossa sekä filosofian, historian ja yhteiskuntaopin aineenopettaja. Hänen metafilosofian alaan kuuluva väitöskirjansa *Metaphilosophical Themes – Naturalism, Rationalism and the Conceptions of Philosophy* käsittelee kilpailevia kokonaisnäkemystyyppejä siitä, mikä on filosofoinnin oikea menetelmä, kohde ja tavoite. Pettersson on lisäksi pohtinut kirjavasti erilaisia kasvatustieteellisiä aiheita, kuten filosofian ainedidaktiikkaa.

FT Sami Pihlström on uskonnonfilosofian professori Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa. Hän on aiemmin toiminut mm. Helsingin yliopiston tutkijakollegiumin johtajana (2009–2015) ja Jyväskylän yliopiston filosofian professorina (2006–2014). Hän johtaa Suomen Akatemian huippuyksikön Reason and Religious Recognition (2014–2019) nykyuskonnonfilosofian ryhmää ja toimii Suomen Filoso-

fisen Yhdistyksen puheenjohtajana sekä Suomen Akatemian Kulttuurin ja yhteiskunnan tutkimuksen toimikunnan varapuheenjohtajana. Hän on julkaissut laajasti mm. pragmatismista, realismin ongelmasta, filosofisesta antropologiasta ja transsendentaalifilosofiasta. Tuoreimpia teoksia ovat *Taking Evil Seriously* (Palgrave Macmillan, 2014), *Death and Finitude* (Lexington Books, 2016) ja *Kantian Antitheodicy* (yhdessä Sari Kivistön kanssa, Palgrave Macmillan, 2016).

YM Olli Pitkänen toimii tohtorikoulutettavana Jyväskylän yliopistolla ja hänen metafysisen pahakäsityksen mahdollisuutta nykyfilosofiasa tutkiva filosofian monografiaväitöskirjansa valmistuu vuoden 2017 kuluessa. Pitkänen on kiinnostunut modernin aikakauden suurista ajatuslinjoista koskien etiikan, metafysiikan ja uskonnonfilosofian suhteita erityisesti Immanuel Kantin, F. W. J. Schellingin ja Friedrich Nietzschin viitoittamana. Hän on julkaissut teoksen *Pahan ongelma teoreettisesta ja käytännöllisestä näkökulmasta* (Viides askel ry, 2014) ja useita artikkeleita koskien Kantin ja Schellingin ajattelua sekä valtavirtaisen ajattelun katveisiin jääviä ajatussuuntauksia kuten länsimaista esoteriaa ja satanismia.

VTT, TM Sari Roman-Lagerspetz tekee post doc -tutkimusta tunnustuksen (”recognition”, ”Anerkennung”) filosofioista ja politiikoista. Hän on toiminut Suomen Akatemian rahoittamissa, tunnustuksen filosofiaan liittyneissä tutkimushankkeissa. Hän on kiinnostunut etenkin Hegelin tunnustusteorian tulkinnoista ajankohtaisissa, feministisissä tunnustus-teorioissa ja sen merkityksestä feministisessä uskonnonfilosofiassa.

Juha Räikkä on Turun yliopiston käytännöllisen filosofian professori. Hän on kirjoittanut mm. katumuksesta, oikeudenmukaisuudesta, anteeksiannosta, salaliittoteorioista ja yksityisyyden suojasta. Hänen suomenkielisiä kirjojaan ovat esimerkiksi *Esseitä etiikasta*, *Moraalin Kanssa*, *Isepetoksen filosofia* ja *Oikeudenmukainen yhteiskunta*. Englanniksi Räikkä on viimeksi kirjoittanut teoksen *Social Justice in Practice* (2014). Hänen artikkeleitaan on julkaistu mm. lehdissä *The Journal of Political Philosophy*, *The Monist*, *The Journal of Value Inquiry*, *Bioethics*, *The Journal of Social Philosophy*, *Argumentation*, *Australasian Journal of Philosophy*, *Res Publica*, *Ratio Juris*, *Philosophia*, *Theoria* ja *Utilitas*.

VTT Helena Siipi, filosofisen etiikan dosentti, työskentelee tutkijatohtorina Turun yliopiston Filosofian oppiaineessa. Siiven tutkimusaiheet liittyvät soveltavaan etiikkaan ja ympäristöfilosofiaan. Erityisiä kiinnostuksen kohteita ovat luonnollisuuden käsite, uuteen bioteknologiaan ja sen käyttöön liittyvät eettiset kysymykset sekä ruoan filosofia.

FT Jani Sinokki toimii post doc -tutkijana Turun ja Jyväskylän yliopistoissa. Hänen tutkimuskohteenaan on väitöskirjasta alkaen ollut René Descartesin metafysiikka, mutta hän on kiinnostunut metafysiikan roolista myös arki- ja yhteiskunnallisessa ajattelussa. Sinokki osallistuu aktiivisesti Turun elävän filosofian keskuksen (Turun yliopisto, filosofian oppiaine) hankkeiden ja toiminnan suunnitteluun. Hän on kiinnostunut länsimaisen arvomaailman sisäisistä jännitteistä ja ihmettelee sitä, miksi moraaliteoriamme kertovat lopulta niin vähän oikeista ongelmista.

Leila Toiviainen on tutkija Tasmanian yliopistossa Australiassa ja dosentti Helsingin yliopistossa. Hän teki väitöskirjansa Tasmaniassa Nietzschen *Näin Puhui Zarathustran* sisältämästä ajan ja arvojen suhteesta. Hän ohjaa väitöskirjan tekijöitä Tasmanian yliopistossa, ja kiinnostavin tekeillä olevista väitöskirjoista on *The Philosophy of Fishing* Institute for Marine and Antarctic Studies -laitoksella. Hän on myös Englannissa koulutettu sairaanhoitaja, jonka terveydenhoidon etiikan artikkeleja on ilmestynyt eri kansainvälisissä julkaisuissa, kuten ”Altruism” teoksessa *Springer Global Encyclopedia of Bioethics* 2016. Toiviainen on toimituskunnan jäsen kansainvälisissä lehdissä *Nursing Ethics* ja *Postreproductive Health: The Journal of the British Menopause Society*.

- Adorno, Theodor 182
 Afrosentrismi 154–155, 157
 Alford, Fred 65
 Alkuperäisväestö 75–76, 97, 239
 Allison, Henry 64
 Andrei I (Andrei Bogoljubski) 131
 Apartheid 59, 106–107
 Appiah, Kwame Anthony 277–278
 Arendt, Hannah 62, 64–65
 Aristoteles 44, 46, 188, 241, 251, 257
 Arvot ja tosiasiat 22, 157–158, 169, 248, 276, 281, 283
Aryen. Son rôle social, L' (Lapouge) 95
- Balibar, Étienne 37, 59
 Bauman, Zygmunt 65
 Beethoven, Ludwig van 199
Bell Curve, The (Murray ja Herrnstein) 266
 Bernhardt, Sarah 200
 Bieber, Justin 245
 Bin Laden, Osama 131
 Bismarck, Otto von 198
 Bizet, Georges 194, 199–200
 Black Pride 274, 277
Black Skin, White Mask (Fanon) 153
 Boas, Franz 97
 Bolševismi 101, 133
 Burdick, John M. 78–79
 Burton, Levardis Robert Martyn Jr. 259
 Bush, George W. 132
- Cartwright, Samuel A. 265–266
 Casey, Louise 229
 Césaire, Aimé 154
- Chamberlain, Houston Stewart 92–93, 95–96, 99–100, 103–105, 220, 224
Charlie Hebdo (lehti) 117–118, 233–236, 245–248
 Chauvin, Nicolas 228
 Churchill, Winston 248
 Cleese, John 122–123
 Colli, Giorgio 196
 Constant, Benjamin 233, 235–236
 Critchley, Simon 117
 Cromwell, Oliver 199
- Daavidin oksa 139
 Darwin, Charles 188, 238
 Darwinismi 95
 sosiaali- 107
 Demokratia 37, 100–101, 117, 141, 157, 160–161, 176, 179–181, 183, 187, 229, 237, 250
 Descartes, René 244
 Devitt, Michael 50
 Diana, Walesin Prinsessa 134
 Diskriminaatio ks. syrjintä
 Douglas, Mary 80
 Drapetomania 265–266
 Dubow, Saul 106–107
- Eckhart, Meister 103
 Eichmann, Adolf 30, 40–42, 45, 52, 62
Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil (Arendt) 62
 Elo, Pekka 182
 Emerson, Ralph Waldo 194, 200
 Engels, Friedrich 100

- Epä-ajanmukaiset mietelmät* (Nietzsche) 197
- Eriarvoistaminen 11–12, 20–22, 37–39, 52–53, 168, 179, 221, 275–278, 281, 284, 289
- Eskelinen, Heikki 225–226
- Essai sur l'inégalité des races humaines* (Gobineau) 91, 220
- Essentialismi ks. olemusajattelu
- Eurosentrismi 148–149, 153–155
- Evil and Human Agency – Understanding Collective Evildoing* (Vetlesen) 65
- Exotic Appetites* (Heldke) 84–85
- Eze, Emmanuel Chukwudi 150–151
- Fanon, Franz 152–153
- Farrington, Neil 82–83
- Feminismi 149, 151, 157, 158–161
- Finot, Jean 220
- Fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Les* (Lévy-Bruhl) 152
- Forti, Simona 99
- Foucault, Michel 155
- Franciscus (paavi) 234, 251
- Frege, Gottlob 188
- Frierson, Patrick 64
- Fromm, Erich 113–121, 123, 125–126
- Fry, Stephen 122
- Förster, Bernhard 193, 196
- Gervais, Ricky 113, 126
- Glasgow, Joshua 262
- Glover, Jonathan 39
- Gobineau, Joseph Arthur de 91–96, 98–101, 103, 105, 220, 224
- Gordon, Lewis Ricardo 150
- Goya, Francisco de 233
- Grant, Madison 96–97, 100–101, 103, 224
- Gross, Walther 105
- Grotenfelt, Arvi 220–223, 230
- Grotius, Hugo 185
- Grundlagen des XIX Jahrhunderts* (Chamberlain) 92, 220
- Günther, Hans F. K. 98–101, 103–105
- Habermas, Jürgen 234, 240
- Hagen, Kurtis 139
- Haley, Alex 259
- Hallamaa, Jaana 106–107
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 69, 150, 203–211
- Heidegger, Martin 187–188
- Heldke, Lisa 84–86
- Herrnstein, Richard 266
- HEW Final Report, The* 267
- Hitler, Adolf 101–104, 131, 136, 182, 195–197, 224, 248
- Hokkanen, Laura 120–121
- Holokausti 30, 40, 62, 119, 136–137
- Howitt, Dennis 119
- Hume, David 151, 188
- Humen giljotiini 276, 281
- Hyvän ja pahan tuolla puolen* (Nietzsche) 184, 194–195
- Identiteetti 24, 30, 38, 68–70, 74–77, 83, 86, 151, 153–155, 157, 160, 263, 283, 291
- Ihmisarvo 115, 119–120, 151, 154, 157, 177, 179–180, 258, 264–265, 267
- Ihmisoikeudet 92, 151, 156, 162, 171, 179, 181, 187, 227, 257–258, 287
- Ihmisoikeuksien yleismaailmallinen julistus 227, 257–258
- Ihmisen pojat* (James) 249
- Ihmisyys* (Glover) 38
- Iloinen tie* (Nietzsche) 194
- Immigration Restriction Act* (1924) 97
- Inkongruenssiteoria, huumorin 114–115, 120
- Intentionaalisuus 130–131, 140
- Internationale Monatschrift* (journaali) 200
- Islamisatio 67
- Itse ks. persoona
- Itsepetos 60–61, 64–70, 143, 187, 245, 251, 293
- Jaksollinen järjestelmä (alkuaineiden) 49
- Jay, Alexis 229
- Jeesus 93, 103–104, 130, 199, 220, 246–247
- Kalaoja, Katri Helena 142
- Kallonmittaus 94, 98

- Kansallissosialismi 90, 99, 101, 103, 106, 188, 223, 225
 Kant, Immanuel 63–65, 151, 188, 233–235, 238–239, 242–244, 247–248
 Karzai, Hamid 130
 Kaufmann, Walter 199
 Kennedy, John F. 132
 Kolmas valtakunta 100, 103–104
 Konfirmaatioharha 143
 Korhonen, Anu 122
 Kouluumpuminen 40–42, 45
 Jokelan 181–183, 186
 Kauhajoen 183
Kratylos (Platon) 23
 Ksenofobia 117
 Kulttuurinen ruokakolonialismi 84–85
 Kunnas, Tarmo 182
- Lait* (Platon) 99
 Lapouge, Georges Vacher de 95–96, 98–100, 105
 Laulajainen, Esko 222
 Le Bon, Gustave 94–95, 100–101, 103–104, 106
 Lenin, Vladimir Iljitš 228
 Lennon, John 252
 Lévy-Bruhl, Lucien 150
 Liberalismi 90, 151, 156, 238, 243, 249, 251
 Linkola, Pentti 181
 Locke, John 151, 185, 234–235, 238–240
Lois psychologiques de l'évolution des peuples (Le Bon) 94
 Luther, Martti 89, 103, 188, 199
Länsimaiden perikato (Spengler) 99
- Maahanmuuttokriittisyys 18–19, 67–70
 Maantieteellinen alkuperä 24, 26–28, 203, 205
 MacIntyre, Alisdair 152
 Margulies, Stan 259
 Marx, Karl 100, 185, 251
 Marxilainen 153–155
 Marxismi-leninismi 101
 Masolo, D. A. 150–151
 May, Theresa 230
 M'bala M'bala, Dieudonné 119, 247
- Meena, Ruth 160
Mentalité primitive, La (Lévy-Bruhl) 152
 Metafyysiikka 38, 42–49, 51–53, 105–107, 167, 169, 186, 238, 240, 243, 271, 284
 Metafyysiset sitoumukset 46–49, 51–53
 Mielivaltaisuus 21–22, 42–45, 257, 259–262, 264–265, 268
 Milgram, Stanley 62, 64–65
 Mill, John Stuart 259
 Monikulttuurisuus 18, 59, 61, 77, 156, 162, 226
 Montinari, Mazzino 196
 Moraalinen mielikuvitus 45
 Moraalinen sokeus 37–53, 285
 Mozart, Wolfgang Amadeus 199
 Murray, Charles 266
 Mussolini, Benito 183, 195–197
 Muukalaisuuden pelko ks. ksenofobia
Mythus des XX Jahrhunderts, Der (Rosenberg) 103
 Myytti 98, 104, 225
- Nachlass* (Nietzsche) 196
 Naisismi (womenism) 160
 Napoleon (Bonaparte) 198, 228
 Nationalismi 75, 106–107, 193–195, 203–211, 228
 Negritude 154, 157, 159
 Neofobia 117
 Nietzsche, Elizabeth 193, 196
 Nietzsche, Friedrich 150, 180–181, 183–189, 193–201
 Nixon, Richard 130
 Normatiivisuus 97, 104, 106, 157–158, 161, 169–172, 238, 248, 258, 272, 279–286, 289–290
 Nott, Josiah C. 92
Nous et les autres: La Réflexion française sur la diversité humaine (Todorov) 90–91
 Nzegwu, Nkiru 160
Näin puhui Zarathustra (Nietzsche) 194, 200
- Olemus 44n6, 49–50, 106, 155, 189, 216, 236
 Olemusajattelu 42–46, 49–53, 106–107, 284, 289

- On Human Diversity* (Todorov) 90
On Natural Characters (Hume) 151
 Oring, Elliot 119
 Orjuus 24, 75, 92, 97, 102, 148, 151–152,
 154, 161, 173, 239, 250
 Hegelin näkemys 205–207
 lääkietieteellistäminen 265–266
 Orwell, George 172–177
 Outlaw, Lucius 150
 Owusu-Bempa, Kwame 119
- Paha 20, 44, 62–65, 115, 148, 176, 281
 banaali 62–65
 radikaali 63–65
 Pahan puhuminen 273
 Pahansuopeus 17, 64–65
 Pakkosterilointi 97
Parsifal (Wagner) 195
Passing of the Great Race, The (Grant) 96,
 103
Peau noire, Masques blancs (Fanon) 153
Pehmeä vallankumous (Žižek) 59
 Persoona 63, 210, 238, 240–243, 263, 290
 Platon 23, 32, 99, 150, 180–189, 199
 Poijärvi, Arvi 222–223
 Polanyi, Karl 233, 249–252
 Poliittinen korrektius 33, 68–69, 122, 124,
 176, 215, 230
 Polygeneesi 92
 Postkolonialismi 148–149, 155–158
 Presley, Elvis 130
Puhtaan järjen kritiikki (Kant) 63
 Puhtaus 60, 64, 79–81, 99, 153, 251
 rodun 99, 102, 104–105, 196, 224,
 260
 Puuronen, Vesa 273
- Race and the Enlightenment* (Eze) 150
 Radikaalihumanismi 113, 115–118
 Ranskan vallankumous 228, 233, 235
 Rasismi
 biologinen 11, 27, 73, 89–107, 224,
 257–259, 275–277, 282, 289
 kulttuurinen 11, 46, 48, 60, 73–86,
 89–107, 148–161, 274–277, 280, 283,
 280
 maaseutu- 216
 postmoderni 59–60, 67, 70
 rakenteellinen 60, 66, 69, 161, 262,
 273–275, 284
 Rasputin, Grigori Jefimovitš 133
Rassenkunde Europas (Günther) 98
 Rationaalinen
 itse 233–252
 eläin 44, 46, 242
 keskustelu 22, 32
 peruste 22, 61, 168
 Rationaalisuus 22, 44, 46–47, 133, 147,
 149–150, 157, 159, 168, 239–240,
 242–243, 251–252
 filosofien 188–189
 naisten 149, 159–160, 239
 näennäis- 182, 251
 tieteellinen 173
 Rationalisointi 16, 68, 121, 123
 Rawls, John 234, 240, 242
 Reagan, Ronald 132, 134
 Renkonen, Olavi 222
*Revolt against Civilization. The Menace of
 the Under Man, The* (Stoddard) 97, 101
 Riefenstahl, Leni 201
 Riittävät (ja välttämättömät) ehdot 261,
 271, 280
 Rikos ihmisyyttä vastaan 227
Rising Tide of Color, The (Stoddard) 97
 Rodullistaminen 11, 60, 96, 100, 114, 125,
 273–274, 277, 284
 Rorty, Richard 175, 177
 Rosenberg, Alfred 103–105, 224
 Rotu 11, 17, 19, 23–29, 48, 59, 83, 89–107,
 148–161, 167–168, 215–230, 257–259,
 280–283
 -ajattelu (*racialism*) 259–278
 biologinen 11, 23–29, 73, 89–107, 161,
 218, 275–278, 282
 eläintieteellinen 95
 -erottelu 24, 106–107, 119, 150, 206
 -hierarkia 11, 23, 48, 89–107, 149–151,
 274, 277, 289
 -hygienia 96–97, 99–101, 104
 -järjestelmä 273–275
 kansatieteellinen 95
 -morfologinen taksonomia 217–219
 -myytti 104

- olemassaolo 24–29, 277–278, 282
 -olemus 50, 106–107, 155, 221, 277, 284, 289
 -oppi 23, 45, 60, 89–107, 151, 221, 223–230, 276
 -oppi (määritelmä) 90–91
 sekoittuminen 96–97, 99, 102, 195, 218
 sosiaalisesti rakenteunur 24–29, 284–285
 -syryntä ks. syryntä
 tosiasiallinen 96
- Rousseau, Jean-Jaques 100, 185, 235–236
 Russell, Bertrand 195
 Rydenfelt, Henrik 186
- Sartre, Jean-Paul 60, 153
 Scheffler, Samuel 249
 Schiller, Friedrich 199
 Schopenhauer, Arthur 103, 150
 Seinfeld, Jerry 122
 Senghor, Léopold Sédar 154–155
 Shakespeare, William 194, 199
 Sihvola, Juha 182
 Singer, Peter 259–260
 Sipilä, Annamari 229
 Situationismi 62–64
 Solipsismi 245
 Sosiaalinen konstruktio 25–28, 47 266, 285
 Sovinismi 215, 227–228
 Spengler, Oswald 99
 Spinoza, Baruch 150, 199–200
 Stalin, Josif 101
 Stereotypia 31, 67, 69, 78, 280–281
 Stoddard, Lothrop 97, 101
 Sukupuoli 11, 21, 34, 48, 101, 106, 116, 147–149, 158–161, 182, 227, 257, 265, 274, 280, 284–285, 289
 Sunstein, Cass R. 130, 138–141
Suuri murros (Polanyi) 249–251
 Suvaitsevaisuus 17–18, 41–45, 60, 68, 77, 278
 Syryntä 11, 19–22, 171, 215, 227, 257–268, 285
 epäsuora 261–262
 henkilöön kohdistuva 262–263
- ikä- 171
 institutionaalinen 76, 262
 kielto 258, 272
 maantieteellinen 156
 positiivinen 21, 168
 rotu- 11, 89, 148, 156, 159, 167–169, 201, 224–227
 ruokaan liittyvä 74–76
 seksuaaliseen suuntautumiseen perustuva 171, 284
 sukupuoli 284
 suora 261–262
 systemaattinen 106
 tilastollinen 263–265
 toimintaan kohdistuva 262–263
 uskonnollinen 226
 yksilöity 263–265
- Tacitus 221–222
 Tahvonen, Eino 222
Taisteluni (Hitler) 101–103, 182
 Tekijänoikeudet 84
 Teologia 101, 106, 176
 Todorov, Tzvetan 90–91, 94–95
 Totuus 14, 114, 139, 142, 167, 170–171, 175–177, 246–248, 259, 281–283
 objektiivinen 61, 104, 167–170, 174–177
 rodullinen 104
 teoreettinen (ontologinen) 170
Types of Mankind (Nott ym.) 92
- Ubuntu 162
 Unesco 180–181, 187
 Utilitarismi 240
- Vallantahto* (Nietzsche) 196
Valtio (Platon) 182–183
 Vanhanen, Tatu 168
 Vapaus, veljeys, tasa-arvo 100, 233–236
 Vermeule, Adrian 130, 138–141
 Vetlesen, Arne 65
 Vierauden filosofia 113–126
 Virhekustannus 143
Von den Verschiedenen Rasen der Menschen (Kant) 151
Vuonna 1984 (Orwell) 173–177

Hakemisto

Välttämätön ehto ks. riittävät (ja välttämättömät) ehdot

Wagner, Richard 92, 103, 195, 220

Walamies, Tomi 123–125

Yhdistyneet kansakunnat (YK) 257–258

Yksilön vapaudet 236, 292

Ylemmyysteoria, huumorin 114, 122

Young, Julian 196, 198–201

Zaragoza, Federico Mayor 187

Zimbardo, Philip 62–64

Žižek, Slavoj 59–61, 67–70

Eetos-julkaisuja

- Eetos 1: *Vastarintaa nykyisyydelle: näkökulmia Gilles Deleuzen ajatteluun*. Toim. Teemu Taira ja Pasi Väliaho (2004). E-julkaisu 2015.
- Eetos 2: Teemu Taira: *Notkea uskonto* (2006). E-julkaisu 2015.
- Eetos 3: Katve-Kaisa Kontturi: *Feminismien ristiaallokossa. Keskusteluja taiteen ja teorian kytkennöistä* (2006). E-julkaisu 2015.
- Eetos 4: *Pornoakatemia!* Toim. Harri Kalha (2007).
- Eetos 5: Jukka-Pekka Puro: *Minä viestii. Tutkielma viestivän ihmisen teoriasta ja tulkinnaasta* (2007).
- Eetos 6: *In medias res. Hakuja mediafilosofiaan*. Toim. Olli-Jukka Jokisaari, Jussi Parikka ja Pasi Väliaho (2008).
- Eetos 7: Jukka Sihvonen: *Idiootti ja samurai. Tuntematon sotilas elokuvana* (2009). 3. painos. E-julkaisu 2023.
- Eetos 8: Hanna Väättäin: *Liikkeessä pysymisen taika. Etnografisia kokeiluja yhteisö-tanssiryhmässä* (2009).
- Eetos 9: Lasse Kekki: *Pervo parrasvaloissa. Queer-draamaa Teksasista Kokkolaan*. Toim. Pia Livia Hekanaho ja Jarmo Haapanen (2010). E-julkaisu 2023.
- Eetos 10: Kaisa Kurikka: *Algot Untola ja kirjoittava kone* (2013). 2. painos.
- Eetos 11: Jukka Sihvonen: *Aivokuvia. Elokuva, teoria, Deleuze* (2013). E-julkaisu 2015.
- Eetos 12: *Islam, hallinta ja turvallisuus*. Toim. Tuomas Martikainen ja Marja Tiilikainen (2013). 2. painos. E-julkaisu 2023.
- Eetos 13: *Toisin sanoin. Taiteentutkimusta representaation jälkeen*. Toim. Ilona Hongisto ja Kaisa Kurikka (2013). 2. painos. E-julkaisu 2016.
- Eetos 14: Teemu Taira: *Väärin uskottu? Ateismin uusi näkyvyys* (2014). 2. painos. E-julkaisu 2017.
- Eetos 15: *Posthumanismi*. Toim. Karoliina Lummaa ja Lea Rojola (2014). 5. painos. E-julkaisu 2020.
- Eetos 16: Susanna Paasonen: *Pornosta* (2015). 2. painos.
- Eetos 17: Teemu Taira: *Pehmeitä kumouksia. Uskonto, media, nykyaika* (2015). E-julkaisu 2019.
- Eetos 18: *Rasismi ja filosofia*. Toim. Jani Sinokki (2017). 2. painos. E-julkaisu 2023.
- Eetos 19: *Mielikuvituksen maailmat. Tieteidenvälisiä tutkimuksia kirjallisuudesta*. Toim. Merja Polvinen, Maria Salenius ja Howard Sklar (2017).
- Eetos 20: *Uskontososiologia*. Toim. Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen ja Teemu Taira (2018). 2. painos.
- Eetos 21: *Kuulumisen reittejä taiteessa*. Toim. Kaisa Hiltunen ja Nina Sääsilahti (2019).
- Eetos 22: Anna Helle: *Todellisuus pahoinpiteli runon. Yhteiskunnallisuus ja tunteet suomenkielisessä kokeellisessa nykyrunoudessa* (2019).
- Eetos 23: Jukka Sihvonen: *Mieluummin en. Vastahangan estetiikkaa ja etiikkaa* (2020).

Yhteistyössä Faros-kustannus Oy:n kanssa:

Charlie Gere: *Digitaalinen kulttuuri* (2006).

Rasismi ja filosofia on ensimmäinen suomeksi kirjoitettu filosofinen teos rasismista. Se tarjoaa ajatuksia herättäviä näkökulmia rasismista ja siihen liittyvistä ilmiöistä rotuteorioista rasistiseen huumoriin ja rasismin moraalis-käsitteellisistä ongelmista etnisen ruoan esiintuomiin kysymyksiin.

Kirjan kirjoitukset osoittavat rasismin olevan huomattavasti laajempi ja kauaskantoisempi yhteiskunnallinen ongelma kuin vain ilmirasistien ja nettiräyhääjien pieni mutta kovaääninen joukko ehkä johdattaa ajattelemaan. Rasismi elää oletuksissamme ja ajattelussamme, ja tarkemmin tarkasteltuna sitä löytyy yllättävistäkin paikoista – jopa näennäisen suvaitsevaisista asenteista. Teos tarjoaa ajattelun työkaluja rasismin tarkasteluun kaikille niille, jotka ovat kiinnostuneita omaehtoisesta ajattelusta.