

Tiina Arppe

PYHÄ JA KIROTTU

Pahan ongelmasta ranskalaisessa
Yhteiskuntateoriassa

(Yhteenvetoartikkeli)

© Copyright 2000 Tiina Arppe

ISBN 952-91-2014-1 (nid.)

ISBN 952-91-2032-X (PDF version)

Yliopistopaino

ALUKSI

Usein hoetun klisheen mukaan ns. "henkisen" tai "luovan työn tekijät toistavat ikään kuin pakonomaisesti tiettyä tematiikkaa läpi koko tuotantonsa: kirjailija kertoo "yhtä" suurta tarinaa, tutkija metsästää vastausta yhteen ja samaan kysymykseen, taiteilija maalaa koko elämänsä samaa teosta jne. Filosofian on puolestaan joskus väitetty koostuvan niistä kysymyksistä, joihin emme osaa vastata. Yhdistämällä edellä esitetyt väitteet saadaan luullakseni melko hyvä kuva sekä käsillä olevasta tutkimuksesta että omasta tutkijapersoonastani. Yhtäältä tutkimustyötäni on aina hallinnut implisiittinen pyrkimys irtautua erilaisista "yhden" totuuden monoteismeista; toisaalta juuri tätä kautta kiinnostuksen kohteekseni ("yhdeksi" kysymyksekseni) on paradoksaalisesti määrittynyt se, mikä positiivisen tieteen perspektiivistä näyttäytyy aina "toisena": paha, ylijäämäinen, marginaalinen, mahdoton. Sinnikäs viehtymykseni jätteisiiin on tietenkin mahdollista nähdä joko patologisena (jolloin tutkimukseni olisivat lähinnä henkilökohtaista terapiaa) tai ainakin hyödyttömänä (tiedepoliittisena investointina tutkimustyöni on "kannattamatonta", koska "tuloksena" on pelkkää paskaa). Hyväksyn kernaasti molemmat epiteetit ja tyydyn ainoastaan lisäämään, että juuri näiden määritysten perustasta/perustattomuudesta työssäni pitkälti on kysymys.

Käsillä oleva tutkimus juontaa juurensa jo vuonna 1989 valmistuneeseen pro gradu -tutkielmaani, jossa tarkastelin pyhän ajatusta Marcel Maussin ja Georges Bataillen kirjoituksissa. Lisensiaattityöni, jonka kirjana julkaistu versio "Pyhän jäännökset" (1992) muodostaa tämän tutkimuksen keskeisimmän osan, oli Jean Baudrillardin ideoilla laajennettu muunnelma edellisestä. Tässä mielessä olen todellakin tehnyt koko tutkijanurani ajan enemmän tai vähemmän "yhtä" tutkimusta. Uskallan kuitenkin väittää, että matka pro gradu -tutkielmastani oheiseen väitöskirjatyöhön on paitsi ajallisesti myös ajatuksellisesti pitkä ja että teoreettisten tai, jos halutaan, filosofisten kysymysten pyörittelyssä ensiksi mainittu on usein viimeksi mainitun edellytys. Voi tietenkin olla, että kyse on ainoastaan oman intelligenssini vajavuudesta ja niin muodoin silkasta laiskuuden/tyhmyyden puolustelusta. Tämä jääköön lukijan pääteltäväksi.

Kärjistäen voidaan sanoa, että oheinen tutkimus ei olisi alkanut ilman Hannu Siveniusta eikä päättynyt ilman Pekka Sulkusta. Juuri Hannu Sivenius ehdotti aikoinaan, että ottaisin tutkimuskohteekseni pyhän ja lukisin siinä sivussa myös "vähän Bataillea". Hänen panoksensa tekstieni ja ideoideni kommentoijana sekä työni yleisenä kannustajana erityisesti lisensiaattityön tekovaiheessa oli korvaamaton. Pekka Sulkunen on puolestaan jaksanut kommentoida, innostaa ja uskoa työni mielekkyyteen silloinkin, kun muilta - minä mukaan lukien - on ollut usko lopussa. Myös tutkimusrahoituksen suunnittelussa ja tutkimussuunnitelmien kommentoinnissa hänen apunsa ja kokemuksensa on ollut mittaamattoman tärkeä.

Kiitän myös rahoittajiani, Suomen Kulttuurirahastoa, Alkoholitutkimussäätiötä sekä Suomen Akatemiaa saamastani tuesta. Erityisesti Pariisissa (Sorbonnessa ja EHESS:issä) Suomen Akatemian tuella 1994-1997 viettämäni kolme lukuvuotta tarjosivat minulle ainutlaatuisen mahdollisuuden sekä kontaktien solmimiseen että lähdeaineistoon tutustumiseen. Lisäksi ne mullistavat täydellisesti yksityiselämäni.

On mahdotonta kiittää kaikkia niitä ihmisiä, jotka vuosien varrella ovat vaikuttaneet tätä työtä koskeviin ideoihini ja käsityksiini. Sekalaisessa järjestyksessä mainittakoon: Keijo Rahkonen ja Juha Partanen (työni esitarkastajat), professori Michel Maffesoli sekä hänen tutkimusryhmänsä jäsenet Pariisi V:ssa (Olivier Cathus, Bertrand Ricard, Amparo Lasen Diaz, Ryoza Hiyama), Sami Santanen, Pia Sivenius, Aino Sinnemäki, Jukka Gronow, Pasi Falk, Arto Noro, Ilpo Helén, Risto Heiskala, Johanna Mäkelä, Turo-Kimmo Lehtonen, Risto Alapuro, Klaus Mäkelä, Tuomas Nevanlinna, Elisa Heinämäki, Esa Kirkkopelto, Susanna Lindberg, Jussi Himanka, Janna Jalkanen, Jussi Vähämäki, Taina Rajanti, Jari Aro, Tuomas Seppä, Pekka Sulkusen johtaman interventio-piirin jäsenet sekä Helsingin Lacan-piirin jäsenet.

Et bien sûr Paul Alexis, avec qui la vie n'a peut-être pas toujours été "en rose", mais qui n'a jamais failli à m'encourager dans mon travail. Merci pour ça, Alex - sans parler de tout le reste.

Helsingissä 22.3.2000

Tiina Arppe

SISÄLLYS

OSA 1: YHTEENVETOARTIKKELI

PYHÄ JA KIROTTU - pahan ongelmasta ranskalaisessa yhteiskuntateoriassa	4
I. Pahan ongelmasta sosiologisessa diskursissa: Durkheim ja valkaistu pyhä	4
II. Kuinka pyhä muuttuu pahaksi - teorianhistoriallinen Ekskursio	6
II.1. Emile Durkheim ja pyhän "kirottu osa"	6
II.2. Georges Bataille ja alhainen pyhä	11
II.3. Pyhän jäännökset: Mauss, Bataille ja Baudrillard	17
II.4. "Kiroton pyhitys" - ranskalaisten eksistentiaalistien juomatavat 1940-luvulla	27
III. Pohdintoja	32
III.1. Hyvä ja paha luonto: affektit sosiaalisen "kirottuna osana"	32
III.2. Pyhän ambivalenssi ja pahan ekonomisoituminen	35
III.3. Pahan teoretikkojen arviointia	42
LÄHTEET	47

PYHÄ JA KIROTU - pahan ongelmasta ranskalaisessa yhteiskuntateoriassa

I. PAHAN ONGELMASTA SOSIOLOGISESSA DISKURSSISSA: DURKHEIM JA VALKAISTU PYHÄ

Käsillä olevan väitöskirjatutkimuksen kokoavana teemana on pyhän ja pahan välinen suhde sosiologiassa. Siinä pyritään luonnostelemaan eräänlaista "pahan sosiologista teorianhistoriaa" pureutumalla pyhän ja kiroton syvällisen liittolaisuuden tematiikkaan, joka on viime aikoina noussut esiin erityisesti ranskalaisessa sosiologisessa keskustelussa. Pyhä on ranskalaisessa yhteiskuntateoriassa ollut keskeinen tutkimusaihe aina Emile Durkheimin kirjoituksista alkaen, mutta erityisen selvästi se on tämän jälkeen noussut esiin yhtäältä 1930-luvulla ja toisaalta kahden viimeisen vuosikymmenen aikana¹. 1930-luvulta lähtien painopiste on siirtynyt Durkheimia kiinnostaneesta yhteisön kiinteyttä yllä pitävästä pyhästä sen pimeään ja väkivaltaiseen puoleen. Kysymys pyhästä on nykykeskustelussa noussut uudelleen esiin muun muassa pohdittaessa väkivallan asemaa yhteisöllisyyden ytimessä, modernin yhteiskunnan maallistumisesta, arkielämän ritualisoitumisesta sekä eräitä modernin yhteiskunnan patologioita (esimerkiksi alkoholismia)².

Tutkimuksen oppihistoriallisena tavoitteena on yhtäältä osoittaa pahan tai "kirotun" *historiallinen paikka* sosiologisessa diskurssissa tarkastelemalla Durkheimista lähtevää ranskalaista teoriaperinnettä sekä toisaalta peilata sen kautta kiroton pyhän ongelmaa suhteessa sosiologian klassiseen peruskysymykseen eli kysymykseen *yhteisöllisyyden* luonteesta. Mikä pitää inhimillisiä yhteisöjä koossa? Ongelman kehittelyn kannalta kiinnostavaksi nousee ranskalaisessa traditiossa korostettu ajatus pyhän kaksinaisuudesta ja ns. "kirotusta pyhästä". Yhteisöllisyyttä tarkastellaan liian usein vain pyhyiden positiivisen navan kautta, tietynä

¹ Vrt. esim. GIRARD, René: *La violence et le sacré*. Pariisi, Grasset, 1972; ISAMBERT, François-André: *Le sens du sacré - fête et la religion populaire*. Pariisi, Minuit, 1982; PRADES, José A.: *Persistance et métamorphose du sacré*. Pariisi, P.U.F., 1987; CAZENEUVE, Jean: *Et si plus rien n'était sacré...* Pariisi, Perrin, 1991; BOYER, Régis: *Anthropologie du sacré*. Pariisi, Mentha, 1992; "La cité et le sacré". *Raison Présente* 101/1992 [Teemanumero]; AGAMBEN, Giorgio: *Homo Sacer*. Pariisi, Seuil, 1995.

² Teeman monimuotoisuudesta saa käsityksen esimerkiksi saksalaisesta 1980-luvun lopulla julkaistusta kokoomateoksesta, jossa pyhän käsitettä on käytetty mitä erilaisimpien ilmiöiden analyysiin Simmelin ja Marxin rahan filosofiasta aina moderneihin urheilukilpailuihin; vrt. KAMPER, Dietmar & WULF, Christoph (Hrsg.): *Das Heilige - seine Spur in der Moderne*. Frankfurt am Main, Athenäum, 1987 (684 s.). Suomessa erityisesti Durkheimin pyhän kaksinaisuutta koskevaa teoriaa on viime aikoina soveltanut muun muassa Markku Kivinen teoksessaan *Sosiologia ja Venäjä*. Helsinki, Hanki ja jää, 1998.

absoluuttisena arvona. Tällöin jää huomiotta pyhän käsitteen sisäinen ambivalenttisuus, absoluuttisen positiivisuuden rakentuminen juuri negatiivisen vastinnapansa kautta.

Yksi tutkimukseni keskeisistä väitteistä on, että tämä teoreettinen "yksisilmäisyys" on peräisin nimenomaan Durkheimin tavasta ymmärtää pyhä ja sen suhde yhteisöön. Mikäli kyse olisi pelkästä uskonnon sosiologiaan liittyvästä kuriositeetista, ongelmalla olisi yksinomaan oppihistoriallista mielenkiintoa. Nähdäkseni Durkheimin yksilotteisuuden seuraukset ovat kuitenkin laajakantoisemmat: yhteisön julistaminen pyhäksi on johtanut siihen, että yhteisöllisyys³ näyttäytyy sosiologisessa diskurssissa yksiselitteisesti ja apriorisesti *hyvänä* asiana. Oletus on ongelmallinen, sillä tietyn ylijäämän (ts. "yhteisöllisyyden") olettamisesta yhteisön perustaa selitettäessä ei seuraa, että kyseinen ylijäämä olisi samalla jotenkin olemuksellisesti hyvä⁴ (Durkheimin kohdalla tilanteen ongelmallisuutta lisää vielä implisiittinen oletus siitä, että hyvä eli yhteisö tai yhteiskunta voi *tuottaa* vain hyvää). Tämän tyyppisen näkökulman omaksuminen johtaa siihen, että paha muuttuu eräänlaiseksi jäännökseksi: sitä tarkastellaan hoidettavana sairautena ("patologia") tai teknisluontoisena puutteena ("vika"), joka on parhaimmillaan kontingentti ("riski") ja pahimmillaan rakenteellinen ("epäkohta"), muttei koskaan radikaali (sitä, että sen ajateltaisiin kumpuavan yhteisöllisyydestä itsestään).

Tutkimuksessa pyritään ensinnäkin osoittamaan, että yhteisöllisyyden ja hyvän samastavan "sosiaalisen metafysiikan" juuret voidaan paikantaa Emile Durkheimin uskontoa ja pyhää koskevaan teoriaan teoksessa *Uskontoelämän alkeismuodot*. Edelleen osoitetaan, kuinka yksinomaan positiiviseksi voimaksi tulkittu pyhä ja sosiaalinen samastuvat Marcel Maussin magiaa, uhritoimitusta ja primitiivistä lahjanvaihtoa käsittelevissä esseissä. Tämän jälkeen käsitellään kahta myöhempää ranskalaisteoreetikkoa, Georges Bataillea ja Jean Baudrillardia, jotka edustavat kokonaan toisenlaista tapaa asettaa yhteisöllisyyden ja pyhän välinen suhde: heidän teorioissaan yhteisöllisyyden perustana toimii sosiaalisen

³ "Ylijäämäksi" hahmotetulla yhteisöllisyydellä tarkoitetaan tässä sellaista yhdistävää perustaa, joka on oletettava, mikäli yhteisön on määrä olla jotakin enemmän kuin sen muodostavien yksilöiden summa. Yhteisöllisyys on siis tarkkaan ottaen välttämätön ehto vain holistisille yhteiskuntateorioille. Mikäli sen sijaan oletamme ihmisyyhteisöjen rakentuvan esimerkiksi pelkälle yksilöllisten etujen tai riskien kalkyloinnille, tällaista yhteenliittävää "ylijäämää" ei tietenkään tarvitse olettaa.

⁴ Esimerkki tämän tyyppisestä arvoarvostelmasta voidaan löytää muun muassa Michel Maffesolin avoimen ohjelmallisesta tavasta käyttää 'yhteisöllisen' (*sociétal*) ja 'yhteisöllisyyden' (*socialité*) käsitteitä; vrt. MAFFESOLI 1985, s. 16.

positiiviseen totaliteettiin palautumaton "kirottu osa". Molemmat tulkitsevat omalla tavallaan "kirotun" eräänlaiseksi redusoimattomaksi toiseudeksi, josta tulee sekä sosiaalisen että sitä koskevan diskurssin perusta (Bataillilla kyse on yhteisön positiivista itsemäärittelyä konstituoivasta ja käynnissä pitävästä puutteesta, Baudrillardilla taas modernin yhteiskunnan oman toiminnan tuottamasta ironisesta vaillingista). Väitöskirjan viimeisessä osassa Bataillen ja antropologi Roger Cailloisin pyhää koskevia teorioita on sovellettu tutkittaessa ranskalaisten eksistentiaalistien alkoholinkäyttöä toisen maailmansodan aikaisessa ja jälkeisessä Pariisissa 1940-luvulla. Siinä on osoitettu, kuinka pyhän ja kirotun kautta jäsentyvää merkitysrakennetta voidaan hahmottaa kulttuurisissa representaatioissa (sekä älymystön omakuvassa että julkisuuskuvassa) ja sen historiallisuutta tulkita taiteilijoiden ja intellektuellien osakulttuurissa.

II. KUINKA PYHÄ MUUTTUI PAHAKSI - TEORIAHISTORIALLINEN EKSKURSIO

II.1. Émile Durkheim ja pyhän "kirottu osa"

Durkheimin toimeenpanemaa pyhän "valkaisemista" sekä siihen liittyviä ongelmia käsittelee vuonna 1995 *Sociétés* -aikakausijulkaisussa ilmestynyt artikkelini "Émile Durkheim et la part maudite du sacré". Artikkelini koostuu kahdesta osiosta tai "demonstraatiosta". Ensimmäisessä osoitetaan pyhän ambivalentti asema yhtäältä representaationa ja toisaalta affektiivisena "voimana", tästä ambivalenssista juontuva paradoksi sekä sen juuret Durkheimin yhteisöllisyyden alkuperää koskevassa teoriassa. Toisessa taas eritellään tapaa, jolla Durkheim tekee pyhästä yksinomaan yhteisöllistä koheesiota edistävän voiman sekä osoitetaan, kuinka tästä tulkinnasta juontuvat ristiriitaisuudet muuttuvat Durkheimin oman teorian diskursiivista ekonomiaa hajottavaksi "kirotuksi osaksi".

Koska pyhä inkarnoi Durkheimin teoriassa yhteisöä, joka on sekä kollektiivisten representaatioiden lähde että niiden sisältö, se muodostaa tietynlaisen "arkkirepresentaation": se avaa koko representaation avaruuden ja organisoi sitä. Kuitenkin se on samalla itse yksi kollektiivisista representaatioista - yhteisöllisen voiman synonyymina pyhä on siten sekä representaatioiden järjestelmän synnyttävä periaate että itse osa kyseistä järjestelmää. Tämän loogisen paradoksin juuret ovat nähdäkseni Durkheimin yhteisöllisten symbolien alkuperää koskevassa spekulatiossa. Yhtäältä hän esittää, että yhteisö on olemassa ennen yhteisöllisten symbolien muodostumista (yhteisö tiettyinä affektiivisena "voimana" synnyttää symbolit kollektiivisen kuohunnan tilassa), toisaalta hän taas väittää, ettei mikään

yhteisö voi olla olemassa ilman omaa itseään koskevaa representaatiota (jolloin symbolit tulisi käsittää jossain mielessä yhteisölle konstitutiivisiksi). Jotta kollektiivisen kuohuntatilan synnyttämä affektiivinen energia voisi tuottaa yhteisön, sen on Durkheimin mukaan ulkoistuttava materiaalisiksi merkeiksi, embleemeiksi, joihin kollektiivinen sentimentti voi kiinnittyä (ja yhteisön omaa itseään koskevan sentimentin arkkirepresentaatio on nimenomaan pyhä). Ulkoistuminen näyttäisi kuitenkin jo edellyttävän tietoytensä yhteisyyttä, kollektiivisen kuohunnan aikaansaamaa energian keskittymistä eli yhteisöä, jonka alkuperänä sen oli toisaalta määrä olla. (Ks. Durkheim 1990, 329-330; vrt. Arppe 1995, 211-212).

Yhteisöllisen kehon konstituution ongelma Durkheimin uskontoteoriassa voitaisiin filosofisella tasolla paikantaa tietyllä tavoin Kantin tietoteorian ja Rousseau'n yhteiskuntasopimusteorian välimaastoon. Se asettuu Durkheimin olettamassa *sui generis* -tyyppisten voimien synteessissä, jonka pitäisi synnyttää kollektiivisten representaatioiden sosiaalinen maailma (tästä ks. esim. Durkheim 1988, 216). Mikäli hyväksytään Durkheimin oletus, jonka mukaan kyseiset voimat ovat peräisin yhteenliittymisestä itsestään eli yksittäisten tajuntojen ulkopuolella tapahtuvasta synteessistä, on pakko samalla kysyä, mikä on oletetun synteessin subjekti. Kantin tietoteoriassa (johon Durkheimin kunnianhimoisena, mutta vaatimattomaksi jäävänä yrityksenä on uskontoteoriassaan vastata) ongelmaa ei ole, koska synteessin operoi subjektiivinen tietoisuus (se on subjektiivisen *Vorstellungin* tulosta). Durkheimin teoriassa Kantin ratkaisu on sitä vastoin suljettu ulos jo etukäteen: *ex individuo nihil*. Mikäli yksilö ei tule kysymykseen, jäljelle jää vain yhteisö - ja looginen kehä. Itse asiassa Durkheimia näyttääkin kohtaavan samantyyppinen ongelma, josta hän itse kritikoit Rousseaut⁵ ja yhteiskuntasopimusteorioita: jotta voitaisiin saavuttaa tilanne, jossa sopimuksen solmiminen olisi mahdollista, yhteisöllisen kehon pitäisi olla jo konstituoitunut (vastaavasti jotta voitaisiin saavuttaa tilanne, jossa yksittäisten tajuntojen ulkopuolella tapahtuva synteessi olisi mahdollinen, yhteisöllisen subjektin pitäisi olla jo konstituoitunut).

Erityisen kiinnostavaa on tutkia sitä, millaisia "strategioita" Durkheim käyttää hankkiutuakseen eroon pyhän kirotusta osasta eli pahasta. Durkheimin

⁵ Ks. Durkheim 1986, luku 7. Durkheimin käsityksen mukaan rationaalisen valinnan suorittamiseksi kaikkien yksilöiden olisi oltava yhtä lailla tietoisia yhteiskunnallisen organisaation perusteista, mikä hänen mielestään tarkoittaisi kaikkien yksilöiden tajunnantilojen identtisyttä. Koska tämä on empiirisesti mahdotonta, on Rousseau'n postulaatti Durkheimin mielestä hylättävä (lienee tarpeetonta korostaa, että Rousseau'n "malli" on filosofinen konstruktio eikä kuvaus empiriasta).

kuningasajatus on, että jumala (toteemi) on viime kädessä vain yhteiskunnan itsensä kollektiivinen representaatio, jonka pakottava voima on peräisin sen sisältämästä mentaalista energiasta. Uskonnollinen voima (totemistinen "mana") on ainoastaan yhteiskunnan yksilöissä herättämä sentimentti, jonka heidän tajuntansa kuitenkin objektivoi. Tähän konstellaatioon liittyvä "sisällöllinen" ongelma koskee pyhän pimeää puolta: väkivaltaa, uhraamista, kuolemaa sekä pyhään liittyviä orgiastisia ja saastaisia elementtejä. Yhteisön omaa itseään koskevaan sentimenttiin näyttäisi niiden valossa sisältyvän kiistattomia ja varsin vahvoja negatiivisia latauksia. Yhtäältä Durkheim myöntää kyseisen asiantilan ja lainaa sen selittämiseksi Robertson Smithin ajatusta pyhän ambivalenssista. Pyhä sisältää itse asiassa kahdenlaatuisia voimia: hyväatekiviä ja turmiollisia, kunnioitusta ja pelkoa herättäviä. Koska Durkheimin on kuitenkin mahdotonta hyväksyä, että yhteisöstä voisi kummuta jotakin paha, hän pyrkii useilla eri keinoilla selittämään pois pimeän pyhän aikaansaamat negatiiviset sentimentit.

Ensimmäinen keino on esittää, että ne ovat itse asiassa tiettyjen suremiseen liittyvien *riittien aikaansaannosta* (ns. sovitusriittejä koskeva analyysi). Tässä mallissa erilaiset ahdistusta ilmentävät riitit lataavat ryhmään uudelleen sitä energiaa, jota erilaiset ulkoiset onnettomuudet (esim. kuolemantapaus) uhkasivat siitä purkaa. Turmiolliset voimat ovat itse asiassa vain objektivoituja kollektiivisia tiloja (affekteja). Sovitusriittien avulla loukattu kollektiivinen sentimentti saadaan palaamaan "alkuperäiseen tilaansa". Toisin sanoen, riitti asettuu tässä sovittamaan järkytystä, jonka alkusyynä se itse oli. Esitetyssä mallissa kunnioitusta herättävä ja ryhmän moraalista koheesiota vahvistava pyhä on aina etusijalla. Pyhän pimeä puoli muuttuu pelkästään sen dialektisesti välttämättömäksi vastinnavaksi, jolla ei ole itsenäistä statusta. Paha jopa funktionaalisesti vahvistaa yhteisön koheesiota. Kuvioon sisältyy kuitenkin myös toinen, selityksen tasolle paikantuva ongelma, sillä itse asiassa negatiivisten sentimenttien alkusysäyksenä ovat aina "olosuhteet" tai "tapahtumat" eli niiden *lähde on tyystin satunnainen*, kun taas positiiviset sentimentit emanoituvat suoraan yhteisöstä itsestään (ne eivät tarvitse "luonnosta" tulevaa sysäystä). Pyhän pimeä napa on siis pelkkä satunnaisten olosuhteiden aikaansaama affekti eikä sillä ole suoraa suhdetta tapaan, jolla yhteisö käsittää itsensä (yhteisö *itse* ei tällaisia affekteja voi aiheuttaa, joskin se on täysin kykenevä saamaan aikaan päinvastaisia affekteja). Pahan alkuperä on näin aina yhteisön itsensä ulkopuolella.

Toinen Durkheimin käyttämä keino eliminoida pyhän pimeä puoli on hävittää eri sentimenttien (esimerkiksi kunnioituksen ja pelon) välinen kvalitatiivinen ero ja palauttaa ne kaikki *homogeeniseksi affektienergiaksi*. Se mielentila, joka riitin pysyvänä funktiona on herättää, säilyy samana kaikissa

tapauksissa, vaikka se tulkitaankin eri tavoin "olosuhteista riippuen" (toisinaan peloksi, toisinaan kunnioitukseksi). Ylikiihottuneet tunteet voivat erota toisistaan, mutta ylikiihottuneisuuden tila (ja sen hyväatekevä vaikutus so. yhteisön elinvoiman palautuminen) säilyvät samoina olosuhteista riippumatta. On kuitenkin huomattava, että puhe ylikiihottumisesta edellyttäisi postulaattia jonkinlaisesta "normaalista" affektiivisesta tilasta, jonka ylikiihottuminen nimenomaan ylittää. Koska Durkheim ei kuitenkaan esitä mitään normaaliuden kriteeriä, jää tyystin hämäräksi, miksi tietyt riitteihin liittyvät eksessiiviset piirteet (silpomiset, insesti jne.) ymmärretään ylikiihottumisen mekaaniseksi tulokseksi vailla rituaalista merkitystä pikemmin kuin olennaiseksi osaksi riittä itseään.

Suurin Durkheimin teoriaan sisältyvä paradoksi syntyykin mielestäni hänen yrityksestään ratkaista ongelma, joka liittyy jo kulttuurisen (eli representaation) hahmon saaneiden affektien ("kunnioitus"/"pelko") väliseen kvalitatiiviseen eroon. Tällaisessa mallissa sosiologin voisi olettaa olevan kiinnostunut siitä, kuinka homogeeninen affektivirta eriytyy keskenään heterogeenisiksi representaatioiksi (eli kuinka luonto muuttuu kulttuuriksi). Juuri tässä yritys ottaa pahaa pyhää sosiologisesti uudelleen hallintaan tuottaa kaikkein paradoksaalisimman vaikutuksensa, sillä itse asiassa Durkheim toimii päinvastoin: hän yrittää hävittää kulttuuriset (symboliset, kielelliset) erot vetoamalla tiettyyn kvasiluonnolliseen homogeeniseen tilaan, joka ei suinkaan sovita yhteen keskenään ristiriitaisia voimia ('puhtaan' ja 'epäpuhtaan' pyhän, kuten Durkheim itse asian esittää) vaan yhden ja saman voiman keskenään heterogeeniset representaatiot. Tämä hybridi ja itsensä siittävä voima, joka sijoittuu luonnon ja kulttuurin väliin homogeenisena ja yksilöihin nähden transsendentaalisena⁶ mahtina, on Durkheimin teoriassa tietenkin

⁶ Yhteiskunta ei ole inhimillisen tahdon tuottama artefakti (kuten Durkheimin mukaan esimerkiksi Rousseaulle), vaan korkeimman kehitysasteensa saavuttanut, itsensä säilyttäen kumonnut luonto (vrt. Durkheim 1988, 215). Sen transsendentaalisuus on ilmeistä ainakin sikäli kuin vain sivilisoitunut ihminen on Durkheimin mukaan todella ihminen. "Ihminen, joka ei ajattelisi käsittein, ei olisi ihminen, sillä hän ei olisi sosiaalinen olento. Jos hänet pelkistettäisiin vain yksilöllisiin havaintoihinsa, hän ei eroaisi eläimestä." (Durkheim 1990, 626 - suom. Seppo Randell.) Ilman kollektiivisten representaatioiden sosiaalista maailmaa ihminen kadottaisi identiteettinsä, hänelle ominaisen luontonsa, joka sekoittuisi kohtalokkaalla tavalla kultivoimattomaan, "epäpuhtaaseen" luontoon. Ihmisen "toinen", sosiaalinen luonto pelastaa hänet siten "neitseelliseltä" (symbolien kautta välittymättömältä, kirkastumattomalta) luonnolta, joka juuri puhtautensa (koskemattomuutensa) kautta muuttuu epäpuhtaaksi, hämäräksi ja kaoottiseksi. Vaikka sosiaalisuus ei Durkheimin mukaan sisällykään ihmisen alkuperäiseen konstituutioon (jonkinlaisena "luonnollisena" taipumuksena), ihminen saavuttaa kuitenkin "todellisen" luontonsa (neitseellinen luonto ylitettynä ja kirkastettuna) vain yhteiskunnan muodostaman *sui generis*-tyyppisen synteessin välityksellä. Juuri tässä mielessä yhteiskunta on transsendentaalinen suhteessa yksilöön: se on ihmisen omimman luonnon (ihmisyyden) mahdollisuusehto (samalla tavoin kuin

"yhteiskunta" (ymmärrettynä viime kädessä tietynlaiseksi affektiiviseksi energiavirraksi).

Voitaisiinkin väittää, että *affektuaalinen energia*, jolla Durkheim pyrki yhtäältä selittämään yhteiskunnan ja sen symbolijärjestelmän syntyä sekä toisaalta paikkaamaan pyhän pimeään puoleen avautuvia aukkoja, osoittautuu myrkylliseksi lääkkeeksi. Kyse on voimasta, joka ei enää ole täysin luonnollinen, koska se on eräällä tavoin "kirkastunutta", moraaliseksi, psyykkiseksi tai henkiseksi mahdiksi jalostunutta luontoa (ks. esim. Durkheim 1974, 121), muttei myöskään vielä täysin kulttuurinen, koska juuri kyseisen voiman tai energian muuttuminen aktiiviseksi ("synteesi" tai "yhteenliittyminen", joka tuottaa uudenlaisen lopputuloksen) vasta synnyttää kulttuuristen erojen järjestelmän. Tämä myrkyllinen ja hybridi voima jättää jälkeensä kasan selittämättömiä ja hirviömäisiä efektejä, jotka Durkheimin on paremman puutteessa pakko siivota takaisin kultivoimattoman luonnon pimeyteen.

"Käymistila saavuttaa usein sellaisen pisteen, että se aiheuttaa ennenkuulumattomia tekoja. [...] Ihmiset ovat siksi kaukana tavallisista elinolosuhteistaan ja niin täysin siitä tietoisia, että heistä tuntuu kuin heidän olisi pakko asettua tavallisen moraalin ulko- ja yläpuolelle. Seksuaalinen kanssakäyminen tapahtuu vastoin sukupuolisääntöjä. Miehet vaihtavat vaimoja keskenään. Joskus harjoitetaan jopa sukurutsausta [...]" (Durkheim 1990, 309 - suom. Seppo Randell.)

"Täten eksogaamisia sääntöjä on pakko rikkoa tietyissä uskonnollisissa seremonioissa [...]. Näille hillittömyyksille ei todennäköisesti tule etsiä rituaalista merkitystä. Ne ovat *pelkkää seremonian nostattaman ylikiihottumisen mekaanista tulosta*. Ne ovat esimerkkejä riiteistä, joilla ei itsessään ole määrättyä tarkoitusta vaan jotka ovat pelkkää energian purkautumista. [...]" (Ibid., 547-48, viite 2 - korostus T.A.)

Durkheimin ongelmiin on nähdäkseni kaksi pääasiallista syytä. Ensimmäistä nimitän yhteiskunnan "moraaliseksi metafysiikaksi": yhteiskunta on Durkheimille *olemuksellisesti hyvä asia*. Siksi se ei voi synnyttää "pahoja" sentimenttejä (viimeksi mainitut saavat alkusysäyksensä luonnosta - tämän jälkeen sosiologinen selitys muuttaa ne ilmaukseksi yhdestä ja samasta homogeenisestä affektista, jonka vaikutukset ovat aina yhteisöllistä kiinteyttä edistäviä). Toinen ongelmien lähde on moraaliseen metafysiikkaan yhdistyvä funktionalistinen näkökulma, jonka vaikutuksesta kaikki millä on jokin funktio muuttuu hyväksi eli sosiaalista koheesiota edistäväksi - jopa paha. Tälle yhteisöllisen hyvyyden totalitarismille

ymmärryksen kategoriat ovat Kantin tietoteoriassa fenomenalisessa maailmassa tapahtuvan kokemuksen mahdollisuusehto).

asettuva kohtalonkysymys on tietenkin se, missä pisteessä paha muuttuu radikaalisti pahaksi vai onko sen ajatteleminen yksinkertaisesti mahdotonta? Ja ennen kaikkea, voidaanko pahasta tehdä ekonomiaa - voidaanko sille löytää "hyvä käyttö"?

II.2. Georges Bataille ja alhainen pyhä

Pyhän sosiologiaa kehittänyt Ranskassa 1930-luvulla kaksi, durkheimilaista traditiota varsin epäortodoksisesti hyödyntänyttä yhteenliittymää: *Collège de Sociologie* -niminen tutkijakollokvio sekä aikakauslehti *Acéphale*.⁷ Molempien yritysten keulahahmo oli ranskalainen filosofi, runoilija ja yhteikuntateoreetikko Georges Bataille. Hänen teoriassaan sosiaalisen perustaa konstituiva ylijäämä edustaa nähdäkseni juuri sitä pyhän napaa, jonka Durkheim kirjaimellisesti puhdisti omasta uskontoteoriastaan. Puhtaasti oppihistoriallisesta näkökulmasta Durkheimin ja Bataillen välinen kytkös näyttää aluksi melko löyhältä: Bataille viittaa Durkheimin teorioihin vain muutaman kerran koko tuotannossaan ja vaikka hän yhtäältä korostaakin Durkheimin ja vielä suuremmassa määrin Maussin "ratkaisevaa vaikutusta" omaan ajatteluunsa, hän toteaa jo samaan hengenvetoon säilyttäneensä heihin aina tietyn etäisyyden.⁸

Kiistatonta kuitenkin on, että erityisesti Durkheimin pyhän sosiologia vaikutti Bataillen: koko hänen varhaistuotannolleen (1930-luvun kirjoituksille) keskeinen homogeenisen ja heterogeenisen välinen jako vastaa Durkheimin ajatusta sosiaalisten faktojen jakautumisesta pyhiin ja maallisiin (ks. Bataille 1998b, 48). Lisäksi Bataillen yhdessä antropologi Michel Leirisin ja Roger Cailloisin kanssa 1930-luvulla perustama seura *Collège de Sociologie* ilmoitti selkeästi yhdeksi

⁷ *Acéphale* oli paitsi aikakauslehti myös salaseura. Tästä ks. Bataille 1999, 299-598 sekä Galletti 1999, 7-65.

⁸ Vrt. Bataille 1988, s. 615. Kyseinen etäisyys on toisaalta helppo selittää jo siksi, että niin Durkheim kuin Mausskin olivat paradigmaattisia akateemisen yhteisön edustajia: yksi heidän keskeisiä tavoitteitaan oli juuri sosiologian aseman vakiinnuttaminen itsenäisenä tieteenalana, jolla on oma objektinsa (ts. joka tutkii tiettyä objektiivisen todellisuuden osaa) ja tuon objektin tutkimiseen kehitetyt metodinsa. Bataille puolestaan ei koskaan halunnut tarkastella sosiaalisia faktoja kuten "esineitä" eikä liioin selittää niitä yksinomaan toisilla sosiaalisilla faktoilla. Koko hänen ajattelulleen on päin vastoin luonteenomaista paitsi subjektiivisen kokemuksen myös tiedostamattoman keskeisen roolin korostus minkä tahansa sosiaalisen "todellisuuden" osan ("faktan") konstituutiossa. Merkille pantavaa on tässä yhteydessä myös, että yksi keskeinen syy Bataillen, Michel Leirisin ja Roger Caillois'n yhdessä perustaman *Collège de Sociologie*n hajoamiseen 1930-luvun lopussa olivat juuri Leirisin ja Bataillen erimielisyydet koskien durkheimilaisen sosiologisen metodin soveltamista (tai pikemminkin soveltamatta jättämistä, mistä Leiris *Collègea* nimenomaan syytti). (Vrt. Arppe 1992, 116-117.)

innoituksen lähtökseen durkheimilaisen pyhän sosiologian perinteen. Seuran suhde durkheimilaiseen sosiologiaan oli kuitenkin alusta alkaen jännitteinen: esimerkiksi Michel Leiris (joka oli yksi Collègen perustajajäseniä) olisi halunnut seuran noudattavan tiukemmin Durkheimin määrittämiä sosiologiatieteen metodeja, kun taas seuran ideoimiseen osallistunut, mutta sen toiminnasta poisjäänyt Jules Monnerot mielsi Collègen tarkoitukseksi nimenomaan sosiologian riistämisen sen monopolisoineiden durkheimilaisten käsistä:

"[...] Laatimani tutkimusohjelma koostui pääasiassa *polttavista kysymyksistä*, joita ranskalainen etabloitunut sosiologia (etabloitunut samassa mielessä kuin englantilaiset puhuvat valtionkirkosta [*Established Church*]) joko vältteli tai korkeintaan ohimennen hipaisi liittäen aiheen käsittelyyn viime vuosisadalta periytyneitä ennakkoluuloja [...]" (Monnerot 1979, 539).

Väitettä Bataillen kirotun osan yhteydestä Durkheimin torjumaan kirottuun pyhään voidaan tukea myös joillakin teoreettisilla argumenteilla. Ensinnäkin Durkheimia ja Bataillea liittää toisiinsa käsitys yhteisöllisyydestä omalakisena todellisuutenaan, jota ei voida palauttaa sen muodostavien yksilöiden ominaisuuksiin: yksilöt ovat vain heidät ylittävien voimien, virtojen (satunnaisia) leikkauspisteitä (tämä näkemys yhdistää molempia teoreetikkoja myös myöhempään strukturalismiin). Samoin molemmat teoreetikot näkevät juuri pyhässä sen *ylijäämän*, jolle yksilötasoon typistymätön yhteisöllinen totaliteetti rakentuu.

Kuitenkin käsitykset yhteisön perustana olevien voimien (so. pyhän) luonteesta eroavat jyrkästi toisistaan. Durkheimin mukaan nämä voimat ovat luonteeltaan moraalisia, yhteisön itsensä synnyttämiä, sen auktoriteettia heijastavia ja yhteisöllistä koheesiota ylläpitäviä. Bataillelle ne kylläkin liittyvät yksilötason ylittävään (ja puhkovaan) yhteisölliseen kommunikaatioon, mutta muodostavat samalla uhkan yhteisön moraalisääntöjen järjestelmälle eivätkä voi ilmetä loukkaamatta yhteisön itsensä eheyttä (erityisesti tämä koskee vaihdolle ja yksilöllisen hyödyn tavoittelulle perustuvaa modernia kapitalismia). Klassisen holismin periaatteesta ei myöskään Bataillen mukaan Durkheimin haluamalla tavalla seuraa, että yhteiskunnallista todellisuutta määrittävät lainalaisuudet olisivat yksinomaan sosiologisia eivätkä esimerkiksi psykologisia. Sosiaalisten faktojen tarkastelu "esineinä" on mahdotonta paitsi siksi, että kyseisiä faktoja muotouttaa subjektin niille antama *mieli* myös siksi, että tuo mieli (arvo) on keskeisiltä osiltaan *tiedostamaton* (vrt. Bataille 1988, 64-65).⁹

Bataille kritikoiti myös Durkheimin tapaa samastaa pyhä sosiaaliseen: se edustaa Bataillen mielestä "tieteelle tyypillistä taipumusta asettaa *homogeeninen* representaatio perustavasti *heterogeenisten* ainesten aistittavalta läsnäololta välttymiseksi" (Bataille 1998d, 127 - alaviite 4)¹⁰. Toteamuksesta voidaan lukea esiin paitsi Bataillen tiedekritiikki myös käsitys siitä, että pyhään sisältyy sellaisia *heterogeenisia* aineksia, joita ei voida ongelmattomasti sulauttaa sosiaaliseen (ainakaan sellaisena kuin Durkheim sen ymmärtää). Bataillea kiinnostava heterogeenisuus näyttääkin liittyvän juuri siihen *epäpuhtaaseen* pyhän napaan, josta Durkheim tekee "puhdasta jälkeä" uskontoteoriassaan:

"Tällaisia [heterogeenisia] asioita ovat esimerkiksi ihmisruumiin eritteet ja eräät vastaavat aineet (jätteet, syöpäläiset jne.); ruumiinosat, henkilöt, sanat tai teot, joilla on eroottisesti kiihottava arvo; erilaiset tiedostamattomat prosessit, kuten unet ja neuroosit; ne lukuisat ainekset tai sosiaaliset muodot, joita *homogeeninen* osa ei kykene sulauttamaan itseensä: rahvas, sotilasluokat, ylimystö, köyhälistö, erilaiset väkivaltaiset tai ainakin sääntöjen noudattamisesta kieltäytyvät yksilöt (hullut, kansankiihottajat, runoilijat jne.)" (Bataille 1998d, 102).

Tätä alhaista tai "pahaa" pyhää käsittelee *Tiede ja Edistys* -lehdessä julkaistava artikkelini "Georges Bataille ja silvottu yhteisöllisyys". Siinä olen Bataillen 1930-luvun alussa *Documents*- ja *Acéphale* -aikakausjulkaisuihin kirjoittamien artikkelien perusteella osoittanut, kuinka *alhainen* osallistuu pyhän ja yhteisöllisyyden konstituutioon hänen teoriassaan. Alhaisen analyysi avaa myös kiinnostavan yhteyden ranskalaisen yhteiskuntateorian perinteeseen, jonka "varjopuolta" main stream -sosiologia ei juuri käsittele. Bataillen tekstit kyseenalaistavat nimittäin paitsi durkheimilaisen pyhän sosiologian keskeiset taustaoletukset (yhteisö kollektiivisen tietoisuuden, kollektiivisten representaatioiden kautta konstituoituvana totaliteettina) myös strukturalistisen antropologian tiukan luonto-kulttuuri -dikotomian.

⁹ Vrt. Bataille 1988, 64-65. Bataille haluaakin yhdistää toisiinsa ranskalaisen pyhän sosiologian, fenomenologisen tarkastelutavan sekä psykoanalyysin (ks. Bataille 1979b, 212).

¹⁰ Termejä homogeeninen/heterogeeninen Bataille käyttää niille antamassaan erityismerkityksessä. Termillä homogeeninen hän viittaa haltuunotto-prosessiin, jonka lopputuloksena on haltuun ottavan subjektin ja haltuunotetun objektin staattinen tasapaino. Homogeenisuus tarkoittaa ainesosien keskinäistä yhteismitallisuutta ja sitä koskevaa tietoisuutta. Yhteiskunnan homogeeninen osa on ennen kaikkea sen tuottava osa, joka sulkee kaiken hyödyttömän ulkopuolelleen. Heterogeeninen puolestaan viittaa ainesosiin, joita luonnehtii perustava yhteismitattomuus, toiseus suhteessa homogeenisiin elementteihin ja joita on niin muodoin mahdotonta sulauttaa, ottaa haltuun. (Vrt. Bataille 1998d, 95-105.)

Alhainen tematisoituu Documents -lehden teksteissä eräänlaiseksi

"kirotuksi luonnoksi", jonka Bataille asettaa tiedettä ja filosofiaa hänen mukaansa konstituiva idealismia vastaan. Idealismi sellaisena kuin Bataille sen ymmärtää on ennen muuta konkreettisen abstrahoimista tiettyyn ideaaliseen muotoon, joka on älyllisen haltuunoton edellytys (koska se on kunkin elementin itseidentiteetin edellytys). Sillä, millä ei ole muotoa (ideaa), ei myöskään ole mieltä. Tieteen ja filosofian tarkasteleman todellisuuden (esimerkiksi luonnon) järjellisyys on apriorista, sillä älyllisen haltuunoton mahdollisuus on koko sen "objektiivisuuden" ehto.

Bataille pyrkii puolestaan ajattelemaan luontoa, joka ei olisi objektivoitavissa. Kyse on *muodottomasta*, joka ei kuitenkaan ole muodon abstrakti negaatio, vaan shokeeraavalla tavalla konkreettista, alhaista ja luotaantyöntävää. Bataillelainen luonto paikantuu ennen muuta *tiedostamattoman tasolle*. Se on fantasmaattinen realiteetti, jota ei paradoksaalisesti ole olemassa itsessään ("objektiivisesti"), sillä se syntyy vasta siihen kohdistuvan kulttuurisen *torjunnan* kautta (kulttuuri kokonaisuudessaan rakentuu Bataillen mukaan alhaisten ainesten torjunnalle, joka voi toteutua joko idealisaationa tai yksinkertaisena poissulkemisena). Toisaalta se ei ole myöskään "subjektiivinen" termin tavanomaisessa merkityksessä, sillä sen vaikutusten positiivinen ilmeneminen edellyttää nimenomaan tietoisuuden sokaistumista. Tämä labiili, muodoton alhaisuus on jollakin tavoin aina alempana kuin mikä tahansa sen tavoittamiseen pyrkivä positio (psykoanalyttisessa diskurssissa sitä voitaisiin verrata Lacanin kehittämään *reaalisen* kategoriaan, joka on nimenomaan mahdottoman aluetta¹¹). Näin ymmärrettyyn kohteeseen kiinni pääseminen edellyttää paradoksaalisesti juuri sen tuhoamista "kohteena" eli subjektin ja objektin kiinteiden asemien järkyttämistä.

Tällä tavoin käsitetty luonto asettuu Bataillen "fantasmaattisessa antropologiassa" ihmisen "toiseksi" luonnoksi, jonka toiseus on kirjaimellisesti hirviömäistä. Bataillen mukaan tieteen operoima luonnon muotoon saattaminen on aina samalla myös sen *ylevöittämistä*, sublimoimista, jonka paradigmaattinen kohde on ihminen itse so. "ihmisluonto". Määritellessään ihmisen tiedon kautta (homo sapiens) tiede asettaa hänet samalla luomakunnan huipulle, hierarkkisesti ylimpään asemaan. Erottavan tuntomerkinsä (tieto, järki) kautta ihminen määrittää samalla itsensä luomakunnan "pääksi", joka nimenomaan olennoi radikaalia katkosta suhteessa muuhun luontoon (ihminen on ainoa eläin, jonka erottavana

¹¹ Esimerkiksi Elisabeth Roudinesco onkin väittänyt Bataillen ajatusten vaikuttaneen merkittävästi reaalisen kategorian muotoutumiseen Lacanin teoriassa (ks. Roudinesco 1995, 208-212).

tuntomerkkinä on paradoksaalisesti hänen radikaali ei-eläimellisyytensä). Juuri tätä ihmisen esimerkillistä, ylevää asemaa Bataille ryhtyy järkyttämään alistamalla ihmisruumiin kartografian erilaisille *silpomisoperaatiolle* (ottamalla lähtökohdakseen pään tai aivojen sijasta isovarpaan ja irrottamalla ihmisruumiin eri osat niiden totutuista funktioista). Purkamalla ihmisruumiin ideaalisen ykseyden hän asettaa kyseenalaiseksi paitsi "ihmisluonnon" oletetun totaliteetin myös representaation itsensä reunaehdot.

Bataillen fantasmaattinen luonto ja sitä edustava silvottu, "muotopuoli" ihminen on nivottu pyhän ja yhteisöllisyyden tematiikkoihin kahdella eri tasolla. Ensinnäkin suhteuttamalla kyseiset ajatukset ranskalaisen sosiologian traditioon. Tästä näkökulmasta fantasmaattinen antropologia asettaa kyseenalaiseksi sekä funktionalistisen että strukturalistisen tulkinnan pyhästä. Se mestaa durheimilaisen toteemin so. yhteiskunnan, joka kadottaa päänsä, keskusjohtoisen struktuurinsa muuttuen monipäiseksi ja labyrinttimaiseksi. Samalla se myös estää epäpuhdasta pyhää jähmettymästä jonkinlaiseksi ideaalin "alhaiseksi" vastapooliksi, uudeksi pääksi tai johtoperiaatteen liittämällä ideaalin tiukasti kastraatioon ja kuolemaan. Loistava ja kohti korkeuksia kohoava pyhä, jonka Durkheim mieltää keskeisesti myös jalostamattoman luonnon "ylittämisenä" (säilyttävänä kumoamisena) sosiaalisen symboliikan välityksellä, kohtaa tässä varjonsa: romahduksen kauhua ja inhoa herättävän pyhän alueelle, jonka embleeminä on mätä, kuvottava ja koskettamattomissa oleva luonto. Juuri tämän kuolemaa kantavan luonnon hahmossa yhteisöllisyys joutuu vastatusten oman (kulttuurisesti) torjutun perustansa kanssa.

Fantasmaattisella antropologialla on myös kiinnostava yhteys strukturalistiseen antropologiaan sikäli, että siinä Lévi-Straussilainen luonto-kulttuuri-jaottelu korvataan ajatuksella kahdesta vastakkaisesta *liikkeestä*, jotka ohjaavat elämää maapallolla. Horisontaalinen, maapallon pintaa seuraava liike on Bataillen mukaan luonteenomainen eläimille, jotka viettävät aikansa välittömien tarpeiden tyydyttämiseen tähtäävässä toiminnassa. Vertikaalinen, alhaalta ylös suuntautuva liike puolestaan on ominainen kohti aurinkoa kurottautuville kasveille. Ihmisen asema näiden kahden liikkeen elävöittämissä luonnossa on kaksinainen: yhtäältä ihminen on kasvien tavoin kohottautunut irti maanpinnasta, toisaalta hän jää näkökenttensä horisontaalisuuden kautta "eläimellisen" olemisen vangiksi. Juuri tämä *kaksinainen* liike konstituoii Bataillen mukaan kulttuurin. Durkheimin ja Lévi-Straussin tavoin myös Bataille käsittää kulttuurin luonnon eli tarpeentyydytyksen hallitseman elämänmuodon yläpuolelle kohoamiseksi. Mutta toisaalta tämä "eläimellinen" olemisen tapa luonnehtii myös merkittävää osaa kulttuurista, sillä koko profaanin arkielämän sfääriä hallitsee Bataillen tulkinnassa hyödyn

näkökulma. Luonnon ja kulttuurin välinen rajanveto mutkistuu jo tässä.

Lopullisesti sen kuitenkin hämärtää pyhän epäpuhdasta napaa edustava romahduksen liike, joka tuo kuvaan mukaan kokonaan toisen luonnon ja toisen kulttuurin: kuvottavan ja koskettamattomissa olevan, kuolemaa kantavan luonnon sekä kulttuurin, jonka perusta on tämän symbolisesti hallitsemattoman, kirotun osan torjunnassa. Tästä näkökulmasta Bataillen kontribuutiona olisi osoittaa, että vain *romahduksen liike* saattaa meidät kasvatusten oman yhdessä-olemisemme äärellisen (kuolevan) ja kirotun ytimen kanssa.

Toisesta näkökulmasta ihmisluonnon deformaation tuloksena syntynyt muotopuoli ihminen on yhdistettävissä Bataillen ja taiteilija André Massonin vuonna 1936 luomaan päättömään hahmoon, "Akefalokseen", joka Bataillen *Acéphale* -lehden artikkeleissa asettuu lähtökohdaksi ajatukselle päättömästä tai monipäisestä yhteisöstä. Kyse on tietynlaisesta vaaliheimolaisuudesta, uskonyhteydestä Jumalan kuoleman jälkeen sekä jumalattomaan uskontoon liittyvästä paradoksisista: millainen voisi olla uskonto, jossa jumalan paikka on tyhjä (jossa sitä ei miehittä mikään yksittäinen periaate: ei järki eikä hyöty, ei edes - varsinkaan - yhteiskunta itse)? *Acéphale* -lehdessä Bataille yhdistää kysymyksen pyhästä ja uskonnosta kysymykseen traagisen kollektiivisen kokemuksen mahdollisuudesta. Ihmisiä ei yhdistä toisiinsa mikään positiivinen projekti, vaan yhteinen - traaginen - tietoisuus kuolemasta. Bataillen ja Massonin yhdessä hahmottelema hirviömäinen Akefalos symbolisoi tätä inhimillistä olemassaoloa konstituovaa keskeneräisyyttä.

Akefaloksen hirviömäisyys asettaa myös omalla tavallaan uudelleen kyseenalaiseksi luonto-kulttuuri -jaottelun: hirviön ero suhteessa muuhun luontoon on absoluuttinen - ei spesifi, lajityypillinen vaan ei-looginen, pahan kautta konstituoituva ero. Tässä torjutun (ei eläimellisen vaan "hirviömäisen") luonnon problematiikka yhdistyy kuolemaan: "pystyyn kohonnut" kulttuuri ei pysty käsittämään kumpaakaan kuin regression ja romahduksen eli *pahan* termin. Lankeemus (synti) on juuri sen kulttuurisen kiellon rikkomista, jonka perusta on ihmisen tiedostamaton kuolemankauhu. Vain transgression hetki tekee meidät tietoiseksi ahdistuksesta, jota ilman kieltoa ei olisi. Mutta kiellon rikkomisen ei toisaalta tarkoita paluuta luontoon, sillä kauhu kohdistuu juuri siihen, mikä meissä on luonnollista, "eläimellistä": ruumiillisuuteen, siihen minkä kuolema mädättää ja tuhoaa. (Tästä ks. myös Arppe 1998b, 20-23.)

Päätön ja muotopuolinen Akefalos kuvastaa yhteisöllisyyttä, joka tekee ihmisen suhteesta muuhun luontoon yhteismitattoman: eron perusta on inhimillisen yhdessä-olemisen pahaan avautuva, kirottu luonne - se, mikä "yhteisön olemassaolossa on traagisesti uskonnollista, tiiviisti kuoleman syleilyssä" (Bataille

1998e, 137). Akefaloksen kautta Documents -lehdessä toteutettu ihmisen ideaalisen kuvan silpominen ulotetaan yhteisölliseen kehoon sekä sosiologisen tradition idealisoimaan luonto-kulttuuri -jaotteluun. Juuri paha irrottaa kulttuurin luonnosta, mutta vain muuttuakseen samalla itse saastaiseksi ja torjutuksi luonnoksi, jonka haudalle kulttuuri itsensä pystyttää.

Artikkelissa osoitetaan myös, ettei Bataillen teksteissä ole kysymys pelkistä alhaisista "teemoista" vaan pyrkimyksestä koko representaation avaruuden sijoiltaan vääntämiseen. Alhaisissa hahmoissa ei kiinnostavaa ole niinkään niiden merkitys kuin niiden vaikutus, tietty sijoiltaan vääntämisen efekti. Kyse ei ole osaksi jotakin identiteettien topologiaa asettuvista käsitteistä vaan intensiteeteistä ja vaikutuksista, jatkuvasta aaltoliikkeestä ylhäisen ja alhaisen välillä. Siksi Bataillen käyttämiä termejä ei myöskään voi tulkita strukturalistisesti, joidenkin vastakohtaparien abstrakteiksi asemiksi. Tämä merkitsisi pelkkää hierarkkisen hallintasuhteen nurinkääntämistä (muodon korvaamista muodottomalla, homogeenisen heterogeenisella jne.), joka johtaisi takaisin monoteismiin, yhden periaatteen absoluuttiseen valtaan. Samalla se tarkoittaisi myös liikkeen pysäyttämistä ja sille ominaisen vaikutuksen tuhoutumista. Ainoastaan liikkeen välityksellä on myös mahdollista saada esiin Bataillen kuviointiin liittyvä moraalinen aspekti, jota hän itse piti keskeisenä: paha liittyy juuri romahdukseen, joka länsimaista kulttuuria hallitsevassa ekonomistisessa ajattelutavassa yhdistyy tuhlaukseen ja voimien ehtymiseen (vastakohtana resurssien kasaamiseen assosioituvalla kohoamiselle, joka puolestaan edustaa hyvää).

II.3. Pyhän jäännökset: Mauss, Bataille ja Baudrillard

Bataillen, Durkheimin ja Lévi-Straussin välinen teoreettinen yhteys, josta edellä on puhuttu, ei ole sattumanvarainen. Kysymys on ranskalaisessa yhteiskuntateoriassa keskeisestä ja läpikäyvästä problematiikasta. Tämä käy ilmi vuonna 1992 ilmestyneestä lisensoitustyöstäni *Pyhän jäännökset*, jossa vertailen pyhän ajatusta Marcel Maussin, Georges Bataillen ja Jean Baudrillardin teksteissä. Työtä jäsentävät teoreettiset taustakysymykset liittyvät pyhän asemaan yhteisöllisyyden perustana, pyhän ja toiseuden väliseen suhteeseen sekä pyhän kohtaloon modernissa yhteiskunnassa. Siinä lähdän liikkeelle Marcel Maussin pyhään liittyvistä teksteistä, joita käsitelin aina vuonna 1925 ilmestyneeseen kuuluisaan lahjaesseeseen asti. Osoitan Maussin käsitysten yhteneväisyyden Durkheimin ideoihin nimenomaan pyhän käsitteen kohdalla. Durkheimia seuraten Mauss tarkastelee pyhää tietynlaisena yhteisöä koossa pitävänä voimana, joka toteuttaa ryhmän symbolisen yhdentymisen. Durkheimin määrittämien sosiologian metodisääntöjen mukaisesti

pyhä tulisi tällöin ymmärtää rajatuksi tutkimusobjektiksi, sosiaalisesti faktaksi tai faktajoukoksi, jonka tutkiminen on sosiologian tehtävä. Osoitan kuitenkin, että Mauss oli erityisesti varhaistuotannossaan taipuvainen ymmärtämään pyhän yhteisön affektuaaliseksi perustaksi, yhteisen alkuperän keskukseksi, joka ei niinkään määriy erityisten sosiaalisten faktojen joukoksi kuin sosiaalisen perusfunktioiksi, jopa sen synonyymiksi.

Maussin on myös väitetty 1920-luvulle tultaessa hylänneen Durkheimin hellimän ajatuksen pyhän funktionaalista ensisijaisuudesta yhteisöelämän tutkimisessa ja siirtyneen tutkimaan itse yhteisöllisyyden ehtoja, erityisesti vaihtoa sosiaalisen konsensuksen lähteenä. Kyseisen tulkinnan mukaan tästä seurasi muun muassa, että Mauss luopui kuuluisassa lahjaesseessään geneettisestä näkökulmasta ja korvasi sen "totaalisen sosiaalisen faktan" idealla, jossa faktoja pyritään tarkastelemaan pikemminkin sen mukaan, mikä paikka kullakin niistä on yhteisöllisessä kokonaisuudessa. Mielestäni tämä tulkinta ei pidä yksiselitteisesti paikkaansa. Ensinnäkin lahjaesseestä löytyy useita kohtia, joissa Mauss esittää eksplisiittisesti geneettisiä, jopa evolutionistisia näkemyksiä. Hän korostaa esimerkiksi etnografisten faktojen yleistä sosiologista arvoa siksi, että ne tekevät mahdolliseksi ymmärtää tiettyä sosiaalisen evoluution momenttia ja voivat auttaa selittämään historiallisesti omia yhteiskuntiamme. Hän uskoo jopa pystyvänsä osoittamaan, että omat oikeus- ja talousjärjestelmämme ovat peräisin kuvatunkaltaisista instituutioista (ks. Mauss 1985, 228).

Pyhästä Mauss ei sen sijaan lahjaesseessään enää puhu, ja näyttääkin selvältä, että problematiikka lakkasi olemasta hänelle tärkeä samassa mitassa kuin Durkheimin elinaikana. Työssä olen kuitenkin esittänyt, että ajatus pyhästä yhteisöllisyyden perustan muodostavana affektiivisena voimana lymyilee edelleen maussilaisessa lahjateoriassa naamioituneena "esineiden hengeksi", jonka Mauss kohottaa lahjanvaihtomekanismin selitysperaatteeksi. Polynesilaisten uskomus *hausta*, esineisiin kätkeytyvästä voimasta, joka pakottaa ne palaamaan synnyinsijoilleen, selittää Maussin mukaan lahjan palauttamisen velvoitteen, joka itse asiassa on koko kierron ydin. Ja koska Mauss näkee vaihtomekanismin tutkituissa yhteisöissä sosiaalisen konsensuksen lähteenä, voidaan 'haun' samalla väittää konstituoivan yhteisöllisen koheesion perustan. Metateoreettisella tasolla sillä on siis paitsi sama status myös samantyyppinen sisältö kuin pyhän käsitteellä aiemmin: se on yhteisöllisyyttä konstituoiva affektiivinen voima.

Erityisesti Lévi-Strauss (1985, XXXVII-XL) on kritikoinut Maussia vaihtomekanismin selittämisestä esineiden hengellä. Hänen mukaansa Mauss on kritiikittömästi omaksunut teoriaansa alkuasukkaiden käsityksen asioiden tilasta sen sijaan, että olisi etnologina pyrkinyt näkemään sen taakse ja hakemaan ilmiöille

tieteellistä selitystä. Tällainen selitys löytyy Lévi-Straussin mukaan tulkitsemalla vaihto itse perusilmiöksi ja kääntämällä huomio pois niistä epäjatkuvista toimituksista, joihin yhteisöelämä vaihdon hajottaa. Vain ymmärtämällä *vaihto* lahjoittamisen mekanismiin sisältyviä erilaisia velvollisuuksia yhdistäväksi syvästruktuuriksi päästään irti 'haun' kaltaisia mystisiä energialähteitä koskevista oletuksista. Vaihtosuhteiden logiikka selittää Lévi-Straussin mukaan myös Maussia kiusanneen kysymyksen, miksi alkuasukkaat nimittävät keskenään ristiriitaisia toimituksia (antaminen/ottaminen) samalla termillä. Mikäli oletamme vaihdon perusilmiöksi, ristiriita katoaa. Se, mitä Lévi-Strauss ei sen sijaan näytä huomaavan on, että samalla katoaa myös *lahja* ja lahjan myötä koko se anteliaisuuden ja tuhlaavaisuuden ulottuvuus, jonka Mauss halusi omalla idealistisella tavallaan asettaa kapitalistisen vaihdon kylmää laskelmallisuutta vastaan.¹²

Oppihistoriallisella taolla Maussin vaikutus Bataillen on huomattavasti helpommin osoitettavissa kuin Durkheimin ja Bataillen yhteys. Maussin teoriat arkaaisesta vaihtolahjakäytännöstä sekä erityisesti Amerikan luoteisrannikon intiaaniheimojen potlatch-instituutiosta olivat Bataillelle keskeisiä hänen kehitellessään 1930- ja 1940-luvuilla sittemmin kuuluisaksi tullutta teoriaansa tuhlauksesta¹³. Maussin ja Bataillen potlatchia koskevien tulkintojen välillä on kuitenkin tärkeä korostusero: siinä missä Mauss pyrki tarkastelemaan vaihtoa tietynä primitiivisenä työnjaon muotona, kiinnosti Bataillea pikemminkin potlatchissa ilmenevä puhdas ja motivoimaton tuhlaus, jossa jopa rikkauksien

¹² Lahjan ja vaihdon välistä paradoksia Maussin esseessä on sittemmin analysoinut esimerkiksi Jacques Derrida (ks. Derrida 1991, 39-94.)

¹³ Ks. esim. Bataille 1998c. Joskin Bataille tutustui Maussin kirjoituksiin jo 1920-luvulla ystävänsä etnologi Alfred Métraux'n välityksellä (vrt. Métraux, 1963), ne saivat uutta kaikupohjaa hänen ajattelussaan (ja toiminnassaan) juuri vuonna 1937 perustetun Collège de Sociologies kautta. Bataille toteaaakin, että ennen 1930-luvun alkua Durkheimin sosiologia oli jäänyt yliopiston suppean tutkijajoukon omaisuudeksi eikä ollut ottanut tulta sen ulkopuolella tuolloin runsaslukuisina kukoistaneissa älymystöpiireissä. Maailmansotien välisenä aikana aikuisiän saavuttanut sukupuoli oli pikemminkin perinyt vanhemmiltaan humanistisen kulttuurin, jossa kaikki arvo annettiin yksilölle ja jossa yhteiskunta koettiin pelkäksi välttämättömäksi pahaksi. Bataillen oman arvion mukaan vasta Roger Caillois'n, Michel Leirisin ja Jules Monnerot'n kaltaisten nuorten (surrealistiseen liikkeeseen kuuluneiden) kirjoittajien osallistuminen Marcel Maussin luennoille muutti kuvattua tilannetta. "Nämä nuoret kirjoittajat tunsivat enemmän tai vähemmän selvästi, että yhteiskunta oli kadottanut kiinteytensä salaisuuden ja että juuri sen tavoittamiseen tähtäsivät runollisen kiihkon hämärät ja ahdistuneet, mutta hedelmättömät ponnistukset [viittaa surrealismiin - T.A.]. Toisinaan kävi niin, etteivät he enää lannistuneet eivätkä pitäneet järjettömänä ajatusta tuon salaisuuden uudelleen löytämisestä [viittaa Collègeen - T.A.]" (Bataille 1988, 58.)

tuhlaamisen kautta yksilölle tuleva (arvo)valta määrittäyty yksinomaan valtana tuhota (eikä siksi "kuulu" subjektille ikään kuin sen hallussa olevana omaisuutena). *Tuottamattoman tuhlauksen* käsitteen kautta Bataille tietyllä tavalla radikalisoi Maussin kysymyksenasettelun. Mauss ei ollut kiinnostunut tuhlauksesta vaan molemminpuolisuudesta so. tuotteiden vaihtomuodosta. Tämän takia lahjoittamisen käytännöstä tulee hänen teoriassaan tavaravaihdon esimuoto. Bataillen näkökulmasta potlatch sen sijaan muodostaa suoranaisten vastakohtien vaihdon järjestykselle. Tuhlaus on yhteismitatonta, sitä ei voida välittää tai sovittaa yhteen haltuunoton kanssa.

Metodologisella tasolla Bataillea kiinnosti Maussin idea totaalisista sosiaalisista faktoista. Maussin mukaan erityisesti primitiivisissä yhteisöissä sosiaalisen elämän eri aspektit sekoittuvat toisiinsa: kuvatut faktat ilmentävät niissä samalla kertaa sekä uskonnollisia, moraalisia, juridisia että taloudellisia instituutioita (ks. Mauss 1985, 274-276). Kyse on paitsi tietystä primitiivisten yhteisöjen erityispiirteestä myös sosiologialle asettuvasta yleisemmästä metodologisesta ohjelmasta, pyrkimyksestä tarkastella yksittäisiä faktoja suhteessa yhteiskuntaruumiin kokonaisuuteen.

Bataille tulkitsee totaalisien faktan kuitenkin "totaalisemmin" kuin Mauss itse: eksistentiaalisena pikemmin kuin faktuaalisena tai institutionaalisena totaliteettina. Hän ottaa tässä yhteydessä esiin ristiriidan, joka hänen mielestään vallitsee totaalisien faktan ajatuksen sekä toisaalta institutionaalisen aseman saavuttaneen sosiologiatieteen välillä. Bataillen mukaan tilanteen paradoksaalisuus on siinä, että mikäli ainoastaan sosiaalinen ilmiö (yhteiskunnallinen fakta) edustaa inhimillisen olemisen totaliteettia tieteen ollessa pelkkä (erikoistunut) osatoiminto, ei yhteiskunnallista tai "totaalista" faktaa tutkiva tiede koskaan tavoita kohdettaan mikäli kuin kohde kumoaa totaalisuutensa kautta tieteen periaatteet heti, kun tiede pääsee siihen käsiksi. (Ks. Bataille 1998f, 158 - alaviite 1.)¹⁴ Rajatun asemansa vuoksi tiede ei kykene tavoittamaan olemassaolon totaliteettia; siihen pystyy vain moraalinen yhteisö, pappisyhteisöä tai salaseuraa muistuttava kollegio, joka antaa totaaliselle faktalle sille kuuluvan kokonaisvaltaisen, eksistentiaalisen merkityksen. Tämä edellyttää asettumista samalle tasolle kohteen kanssa: pyhän tutkimuksesta on itsestään tehtävää pyhää, tarttuvaa ja vaarallista, "yhteiskuntaruumiin outo infektiio,

¹⁴ Tässä yhteydessä lienee paikallaan myös korjata lainatun viitteen toinen lause, jonka käännökseen on jäänyt valitettava ja varsin kohtalokas virhe: "Siinä määrin kuin sosiologia itse on hajautumiseen liittyvä ilmiö, sen on vaikea välttää kritikoimasta puhdasta tiedettä", tulisi tietysti olla päinvastoin: "Siinä määrin kuin puhdas tiede on hajautumiseen liittyvä ilmiö, sosiologian on vaikea välttää kritikoimasta sitä." Kääntäjänä voin vain pahoitella omaa tökeröä huolimattomuuttani.

atomisoituneen, heikentyneen ja jumalattoman yhteiskunnan seniili sairaus" (Hollier 1979, 11). Juuri tämän tehtävän Collège de Sociologie asetti sittemmin itselleen.

Bataillen kirjoituksissa *pyhän* käsite oli keskeisessä asemassa erityisesti toista maailmansotaa edeltävissä teksteissä. Bataille sisällyttää pyhän varhaiskirjoituksissaan osaksi *heterogeenisen* laajempaa aluetta, jonka hän asettaa yhteiskunnan homogeeniseksi osaksi kutsumaansa aluetta vastaan (jako vastaa osapuilleen Durkheimin esittämää sosiaalisten faktojen jakoa pyhiin ja profaaneihin). Heterogeenisen alueelle kuuluu kaikki sellainen, mikä homogeenisen, yhteismitallisuuden periaatteelle rakentuvan järjestyksen näkökulmasta ilmenee jonakin täysin toisena. Erityisesti Bataillea kiinnostaa se, mikä määrittyy toiseksi juuri alhaisuutensa kautta ja jonka homogeeninen alue tuottaa rajaamalla sen ulos jätteenä. Homogeenisen ja heterogeenisen alueen jakoa vastaa psykososiaalinen jako kahden, ristiriitaisen inhimillisen impulssin, haltuunoton ja ulostamisen tai erittämisen välillä. (Ks. Bataille 1998b.) Marcel Maussin potlatch-teorian inspiroimana Bataille liitti heterogeenisen ideansa vielä hivenen myöhemmin ajatuksen tuottamattomasta tuhlauksesta. Homogeeninen yhteiskunta määrittyi tätä kautta juuri tuottavaksi ja hyödylliseksi yhteiskunnaksi, joka sulkee heterogeeniset, tuhlaukseen liittyvät impulssit hyödyttöminä ulkopuolelleen samalla tavoin kuin sensuuri torjuu tiedostamattomat elementit tietoisien minän ulkopuolelle

Varsinaiseen kukoistusvaiheeseensa pyhän idea nousi Bataillen kahteen, 1930-luvun loppuun ajoittuneeseen projektiin liittyvissä kirjoituksissa. Nämä projektit olivat esoteerinen salaseura *Acéphale* sekä pyhän ongelmaan ohjelmallisesti keskittynyt sosiologinen kollegio, *Collège de Sociologie*. Molempien yritysten taustalla kohoaa ranskalaista sosiologiaa Durkheimista alkaen askarruttanut holistinen kysymys *yhteisöllisyydestä*: mikäli yhteisö on enemmän kuin sen muodostavien yksilöiden summa, millaiseksi tämä yhteisöllisyys olisi käsitettävä? Mihin se perustuu? Lisensiaattityössäni olen osoittanut, ettei yhteisöllisyyttä voida Bataillen kirjoituksissa ymmärtää itseensä sulkeutuneeksi, positiiviseksi substanssiksi ("voimaksi") vaan *puutteeksi* ("haavaksi"), joka nimenomaan avaa totaliteetiksi käsitetyn yhteisöllisyyden, estää sen sulkeutumisen. Pyhän sosiologia yhteisöllisen liikkeen tutkimisena merkitsisi näin yhdessä koetun puutteen erilaisten ilmenemismuotojen tutkimista. Toisaalta pyhä kuitenkin on Bataillelle myös tuhlauksen ja yltäkylläisyyden aluetta, jolla kiellon synnyttämä ylijäämä, kirottu osa tuhotaan (kuolema edustaa itse asiassa tuhlauksen huippua). Yltäkylläisyyden ja puutteen, positiivisuuden ja negatiivisuuden välinen suhde voitaisiin Bataillen pyhää koskevissa teksteissä mielestäni ymmärtää siten, että yltäkylläisyys tai tuhlauksen ei avaudu mihinkään "alkuperäiseen täyteyteen" tai

välittömyyteen, vaan inhimillisessä olemassaolossa olevaan haavaan, inhimillisen olemisen rajallisuuteen ja äärellisyyteen. (Ks. Arppe 1992, 186-187.)

Bataillen tavoitteleva inhimillisen olemisen totaliteetti, josta hän käyttää myös termiä "jatkuvuus", voi avautua vain olemassaolon itsერიitaisuuden, yksilöllisen epäjatkuvuuden murtumakohdissa (erotiikassa ja kuolemassa, naurussa ja kyyneleissä, pyhää, traagista ja runollista koskevista kokemuksista). Olemisen jatkuvuuden kokemus on siksi mahdollinen ainoastaan yhteisössä - itse asiassa juuri se konstituoii "yhteisöllisyyden" Bataillen teoriassa. Toisin kuin Durkheim ja Mauss, Bataille on kiinnostunut ennen muuta *yhteisöstä tietynä kokemuksena*, ei niinkään yhteiskunnasta institutionaalisen rakenteena. Toisaalta tämä kokemuksellinen, affektuaalinen ulottuvuus yhdistää hänen näkemyksiään varsinkin Durkheimin teoriaan "kollektiivisesta kuohunnasta", joka paitsi synnyttää yhteisön myös toimii sen uudistajana erilaisissa riiteissä (initiaatio, uhraaminen jne.). Siinä missä kyseiset riitit vahvistavat Durkheimin teoriassa yhteisöä koossa pitäviä kollektiivisia representaatioita eli kollektiivista *tietoisuutta*, on tämä representationaalinen aines kuitenkin Bataillelle pelkkä yhteisöllisyyden pimeää ja olennaisesti *tiedostamatonta* ydintä peittävä tietoinen naamio. Olemisen jatkuvuutta, bataillelaisen yhteisöllisyyden perustaa, konstituoii viime kädessä kuolema. Siksi se ei koskaan voi sellaisenaan tulla representaation piiriin, vaikka toisaalta juuri kuoleman representoiminen uhritoimituksessa vasta tekee siitä inhimillisen, itsestään tietoisin ja tätä kautta muusta luomakunnasta eroavan olennon kuoleman (tästä ks. myös Bataille 1998g).

Ranskalainen Jean Baudrillard on tullut kenties parhaiten tunnetuksi kulutusyhteiskunnan ja marxilaisen "tuotannon metafysiikan" kriitikkona. Erityisesti hänen myöhäistuotantoaan (vuonna 1976 ilmestyneestä teoksesta *L'échange symbolique et la mort* lähtien) voidaan kuitenkin tulkita kiinnostavasti suhteuttamalla sitä Durkheimin, Maussin ja Bataillen pyhää koskeviin kehittälyihin. Ennen kaikkea Baudrillardin 1970-luvun puolivälissä kehittänyt symbolisen vaihdon ajatus on yhdistettävissä Durkheimin ja Maussin torjumaan "kirottun pyhään", sillä symbolinen edustaa juuri sentyyppistä *affektuaalista ylijäämää*, jonka Durkheim ja Mauss halusivat nähdä vain koheesiota tuottavassa, "puhtaassa" muodossaan¹⁵.

¹⁵ Vaikka sekä Durkheim että Mauss olivat huolissaan kapitalismin tuhoisasta vaikutuksesta traditionaaliin symbolisiin suhteisiin, ei kumpikaan heistä kyennyt näkemään näihin suhteisiin sisältyvää affektuaalista energiaa muutoin kuin positiivisesti, yhteisöllistä kiinteyttä vahvistavana tekijänä. Vasta fasismien nousu Saksassa sai Maussin tässä suhteessa mietteliääksi: "Se, että suuret modernit yhteiskunnat, jotka sitä paitsi ovat jättäneet keskiajan kutakuinkin taakse, saattavat joutua samanlaisen suggestion valtaan kuin australialaiset tanssiensa vaikutuksesta, ja antautua pyörimään kuin lapset piirileikissä, on ilmiö, jota me

Baudrillardin oppihistoriallinen ja teoreettinen yhteys durkheimilaiseen traditioon on kaikesta huolimatta hivenen mutkikkaampi kuin Bataillen kohdalla. Ainoastaan teoksessa *L'échange symbolique et la mort* yhteys Maussiin ja Bataillen on nimittäin kiistaton. Kirjassaan Baudrillard pyrkii kehittelemään jonkinlaista vastavoimaa myöhäiskapitalistiselle yhteiskuntajärjestelmälle, joka hänen mukaansa on romahtanut puhtaaseen simulaatioon, toisillaan yhdentekevästi korvattavissa olevien merkkien kiertoon. Tällaisen "vastaperiaatteen" Baudrillard löytää nimenomaan Maussin lahjanvaihtoteoriasta, joka kuitenkin on hänen mielestään irrotettava sitä koskevista strukturalistisista tulkinnoista ja myös radikalisoitava osittain Maussia itseään vastaan.

Baudrillard viittaa erityisesti Claude Lévi-Straussin kuuluisaan tulkintaan Maussin teoriasta (vrt. Lévi-Strauss 1950). Strukturalismin yleisenä puutteena on hänen mielestään paitsi juuttuminen poliittiselle taloustieteelle tyypilliseen tuotantokeskeiseen näkökulmaan myös todellisuuden tarkastelu strukturaalisten oppositioiden kautta, joista Baudrillard nimenomaan haluaa päästä eroon symbolisen ajatuksen kautta (vasta symbolinen tekee lopun ruumis/sielu-, luonto/kulttuuri- ja reaalin/ei-reaalin -disjunktioista, joissa toinen termi on aina pelkästään toisen, hallitsevan termin ulossuljettu imaginaarinen. (Vrt. Baudrillard 1976, 205-206.)¹⁶ Baudrillardin teoriassa *vastalahjan periaatteesta* tulee se maussilaisen lahjateorian kirottu osa, joka totaalisen palautuvuuden, syklisyyden kautta tekee lopun lineaarisesta kasautumisesta (olipa kyse sitten aineellisista tai symbolisista "hyödykkeistä", merkityksistä, vallasta jne.). (Baudrillardin suhteesta Maussiin, ks. esim. Pefanis 1991, 21-38.)

Bataillen Baudrillardia yhdistää puolestaan ennen kaikkea molemmille teoreetikoille ominainen *antiproduktivistinen* näkökulma. Baudrillard nostaa teoksessaan *L'échange symbolique et la mort* esiin Bataillen analyysin kuolemasta eräänlaisena vaihtojen huipentumana, yltäkylläisyyden ja kohtuuttomuuden huippuna, jota on mahdotonta yhdistää osaksi ekvivalenssille perustuvaa vaihtotaloutta. Bataillen vaikutus Baudrillardin symbolisen vaihdon ajatukseen tuhoamiselle pyhitetyn kirotun osan ja tuottamattoman tuhlauksen ideoiden kautta onkin ilmeinen. Korostaessaan

emme pohjimmiltaan olleet aavistaneet. Tämänkaltainen paluu primitiiviseen ei ollut noussut pohdintojemme kohteeksi." (Mauss kirjjeessään Sven Ranulfille 6.11.1936 - siteerattu teoksesta Fournier 1994, 690.) Vuonna 1939, toukokuun 8. päivä Sven Ranulfille kirjoittamassaan kirjjeessä Mauss toteaa puolestaan: "Tämänhetkiset tapahtumat todistavat aivan liiankin voimakkaasti havaintojemme paikkansapitävyyttä ja samalla sitä, että meidän olisi pitänyt aavistaa niiden todentuvan pikemminkin pahan kuin hyvän välityksellä." (Siteerattu teoksesta Fournier 1996, 690-91.)

¹⁶ Symbolisen ja strukturalistisesti ymmärretyn merkin eroista ks. myös Levin 1996, 84-85.

potlatchia primitiivisen vaihtolahjakäytännön huipentumana Bataille pyrki liittämään lahjan laajempaan viitekehykseen, joka irtautuu radikaalisti kaikenlaisista produktivismin muodoista (tuhlaus on absoluuttisen hyödyttöä - vrt. myös Gane 1991a, 76 sekä Pefanis 1991, 61). Baudrillard syyttää kuitenkin Bataillea lankeamisesta naturalismin ansaan: potlatchin ja kuoleman tulkitseminen jonkinlaisina "luonnon" mistään piittaamattoman ylenpalttisuuden ja tuhoavuuden metaforina merkitsee nimenomaan niiden funktionalisointia ja niiden symbolisen luonteen hävittämistä (vrt. myös Warin 1994, 80-81). Tuhlauksen vallankumouksellisuus typistyy kiellon ja transgression perustavasti kristilliseksi dialektiikaksi, joka tukahdutettujen energioiden "vapauttamisen" ideologioineen päätyy yksinomaan kiellon pakonomaiseen toistamiseen:

"Juuri me olemme tehneet juhlasta transgression estetiikkaa, koska koko kulttuurimme on kiellon kulttuuria. [...] Vain palautuvuus ja kehä ovat olemassa ylijäämän kautta - transgressio sitä vastoin on edelleen olemassa vain puutteen välityksellä." (Baudrillard 1976, 242 - alaviite 1.)

Baudrillardin symbolista vaihtoa on mahdollista tarkastella eräänlaisena välittömyyden yhteisöllisenä utopianä. Symbolinen ei viittaa mihinkään kielelliseen, vaan liittyy pikemminkin yhteisöllisen olemassaolon affektuaaliseen aspektiin. Lahjan 'mieli' on itse antamisen/palauttamisen sosiaalinen toiminta: sen konteksti on sen itsensä luomassa sosiaalisessa suhteessa eikä sitä siksi voida kyseisestä kontekstista irrottaa. Charles Levin (1996, 89-90) erottaa Baudrillardin symbolista vaihtoa koskevassa tulkinnassaan toisistaan välittömyyden, intensiteetin ja persoonakohtaisen kokemuksen *yhteisöllisen* alueen sekä toisaalta abstraktien järjestelmien, kollektiivisten representaatioiden, koodien, rakenteiden ja normien *yhteiskunnallisen* alueen. Symbolinen vaihto edustaa tässä nimenomaan sosiaalisen olemassaolon yhteisöllistä puolta. Baudrillardin argumentin ydin onkin Levinen mukaan siinä, että teknozfäärin kaikkialle ulottuvan integraation myötä yhteiskunnallisen alue on saavuttamassa välittömyyden yhteisöllisen voiman.

Tässä valossa yksi Baudrillardin tuotannon keskeisistä teemoista onkin yhteisöllisen olemassaolon affektiivisen osan irtautuminen yhteiskunnallisesta ulottuvuudesta sekä ne tavat ja muodot, joissa affektit voivat pulpahtaa uudelleen pintaan yhteiskunnallisella tasolla. Esimerkiksi Baudrillardin närkästystä herättänyt väite "sosiaalisen kuolemasta" tarkoittaa yksinkertaisesti, että yhteiskunnasta on tullut yhä enemmän systeeminkaltainen abstraktio, joka pyrkii kohti rakenteellista sulkeutumista ja täydellistymistä osittain hankkiutumalla eroon affektiivisesta yhteisöllisestä sisällöstään. Perinteiset affektiivisen vastavuoroisuuden ja

palautuvuuden yhteisölliset muodot - juhlat, festivaalit, rituaalit - yksityistyvät tai ne työnnetään takaisin yksilölliseen 'tiedostamattomaan', jonka yhteisöllinen aspekti säilyy ainoastaan neuroottisen 'oireen' muodossa (vrt. Levin 1996, 93).

Myöhemmässä tuotannossaan Baudrillard on kuitenkin luopunut symbolisen vaihdon ajatuksestaan, koska se hänen mielestään oli liian idealistinen ja utopistinen. Lisäksi ainoastaan subjekti voi olla symbolisen järjestyksen kantaja. Simulaation yhteiskunnassa kriittinen subjekti on kuitenkin Baudrillardin mukaan tyhjentänyt mahdollisuutensa. Jäljelle ovat jääneet vain puhtaassa immanenssissaan säteilevät *objektit*, joiden tutkimiseen Baudrillard on sittemmin yksinomaan keskittynyt. Tämä voisi houkutella ajattelemaan, että symbolisen vaihdon myötä myös yhteys pyhän sosiologiaan katoaa. Lisensiaattityössäni olen kuitenkin pyrkinyt osoittamaan, että näin käy vain sikäli kuin 'pyhä' ymmärretään ahtaasti temaattisessa merkityksessä: primitiivisiin yhteisöihin, juhlaan, uhriin jne. liittyvinä ilmiöinä. Mikäli se sen sijaan tulkitaan pikemminkin *subversiiviseksi* (tai tässä tapauksessa ironiseksi) *muodoksi*, on sitä mahdollista käyttää myös analysoitaessa eräitä Baudrillardin myöhäistuotannon keskeisimpiä käsitteitä (viettely, objekti, massa).

Työssäni olenkin väittänyt, että symbolista vaihtoa konstituiva *palautuvuuden* tai käännettävyyden (*réversibilité*) periaate, joka säilyy myös Baudrillardin myöhäistuotannon keskeisenä kattokäsitteenä, on nimenomaan tulkittavissa pyhän kantajaksi modernissa yhteiskunnassa. Tästä perspektiivistä Baudrillardia ei näyttäydykään nostalgisena sekularisaatioteoreetikkona, joka tyytyisi haikailemaan rituaalisesta ja kulttuurisesta sisällöstään irrottautuneen yhteisöllisyyden katoamista merkityksellisenä toisena, kuten esimerkiksi Charles Levin esittää (vrt. Levin 1996, 97). Päinvastoin, jos huomioidaan Baudrillardin väite symbolisen ja simulaation (tai myöhemmin viettelyn ja simulaation) siirtymisestä samalle tasolle siten, että järjestelmälle ulkoista tarkastelupistettä ei enää ole, voidaan hänen tuotannostaan lukea esiin koko joukko erilaisten simulaatorituaalien kuvauksia.

Baudrillardin teoriassa objektin viettely voidaan kylläkin tulkita eräänlaiseksi kollektiiviseksi affektiksi tai intohimoksi, mutta sen subjekti ei ole omaa auktoriteettiaan/identiteettiään rituaalin kautta peilaava ja vahvistava yhteisö, vaan agnostinen, infantiili ja ironinen massa, joka on itsekkin "pelkkä" transpoliittinen objekti (vailla halua tai tietoisuutta ja siksi kaikkien vaikuttamis- tai analyysiyritysten ulottumattomissa). Moderni yhteisöllisyys näyttäytyy puhtaasti rituaalisena asiana, jota eivät pidä yllä ideat tai ideologiat (kollektiiviset representaatiot), vaan rituaalinen toiminta sellaisenaan. Tavallaan Baudrillardin yhteisöllisyys vie Durkheimin kollektiivisen representaation idean pisteeseen, jossa se painuu kasaan: yhteisö on todellakin pelkkä oman itsensä malli, siinä määrin

omaan kuvaansa imeytynyt, että representaatio romahtaa puhtaaksi rituaaliksi.

Kuten Charles Levin huomauttaa, Baudrillardin simulaation tulkitseminen Durkheimin kollektiivisten representaatioiden teorian kautta on kuitenkin vaikeaa sikäli, että heidän käsityksensä symbolisesta ulottuvuudesta ovat yhteensopimattomat. Tiivistäen, Durkheim muotoili sosiologisen teorian symbolisesta, muttei symbolista teoriaa yhteiskunnasta. Hän näki yhteiskunnan symbolien selittäjänä ja alkuperänä (sen sijaan, että olisi tarkastellut yhteiskuntaa itseään symbolien konstituivana realiteettina). (Vrt. Levin 1996, 202-203; samasta asiasta on Durkheimia kritikoitunut jo aiemmin Claude Lévi-Strauss - vrt. Lévi-Strauss 1945.)

Lisensiaattityössäni olen myös osoittanut, kuinka juuri *mahdottomuus määrittää pyhää yksiselitteisesti* on tärkeä Baudrillardia ja Bataillea yhdistävä piirre, joka samalla erottaa heidät durkheimilaisesta pyhän tutkimuksen traditiosta. Pyhä ei näyttäyty tarkoin rajattuna "tutkimusobjektina", vaan asettaa päinvastoin kyseenalaiseksi koko tieteellisen objektivisuuden vaatimuksen. Bataillilla pyhän varaan rakentuva totaliteetti ei lainkaan ilmene "faktana", sikäli kuin faktalla tarkoitetaan jotakin, jota Durkheimin termein voitaisiin tutkia "esineen tavoin". Siinä missä profaani rakentuu totaliteetin abstraktien objektien summaksi, muodostaa pyhä puolestaan kommunikaation ja tarttuvuuden alueen, jossa mikään ei ole eristettyä ja joka ei milloinkaan jätä tutkivaa subjektia koskemattomaksi. Juuri tätä pyhän piirrettä Bataillen 1930-luvulla perustama Collège de Sociologie pyrki tavoittamaan ilmoittaessaan päämääräkseen "sosiologian pyhittämisen". Sama refleksiivisyyden vaatimus luonnehtii myös Baudrillardin ironista teoriaa: teoria ei voi tyytyä kuvaamaan todellisuutta (koska kaiken romahdettua simulaatioon todellisuutta on ylipäättään mahdoton erottaa omista "teoreettisista malleistaan"), vaan sen on itse tultava tapahtumaksi kuvaamassaan universumissa. Teorian on simuloitava ironiseksi muuttunutta objektiaan, muututtava itsekin vietteleväksi objektiksi.

Vaikkeudet määrittää pyhää yksiselitteisellä tavalla Bataillen ja Baudrillardin teorioissa eivät tulkintani mukaan kumpuakaan ensisijaisesti pyhän "sisällöllisestä" epäselvyydestä heidän kirjoituksissaan, vaan juontuvat pikemminkin teoreettisen reflektion ja tutkimusmetodin edellytyksiä koskevista käsityksistä. Mitkä ovat tieteellisen diskurssin reunaehdot? Miten tutkimuksen subjekti/objekti konstituoituu? Mitä diskurssi paljastaa ja mitä se peittää (tai peittää nimenomaan paljastamalla)? Näiden kysymysten kautta hahmottuva pyhä ei rakennu diskurssin muodosta (tutkimusmetodista) erotettavissa olevaksi "sisällöksi" tai merkitykseksi, vaan purkavaksi periaatteeksi, joka pyrkii asettamaan kyseenalaiseksi diskurssin perustaa konstituivia erotteluja (muoto/sisältö, subjekti/objekti jne.).

II.4. "Kiroton" pyhitys - ranskalaisten eksistentialistien juomatavat 1940-luvulla

Pyhän ja kiroton välinen ambivalenssi on hedelmällinen väline myös jäsenettäessä tiettyjä nykykulttuurin tuottamia representaatiota. Bataille ja hänen antropologiystävänsä Roger Caillois yhdistivät 1930-luvulla pyhän pimeän navan epäpuhtauteen, tuhlaukseen ja vakiintuneen järjestyksen loukkaamiseen: Durkheimin kunnioitusta herättäneen, järjestystä ja auktoriteettia ylläpitäneen pyhän rinnalle Caillois pystytti transgressioon, kieltojen loukkamiseen yhdistyvän pyhän, jonka etuoikeutettu ilmenemiskonteksti on juhla (vrt. Caillois 1939).

Pyhän "epäpuhdas" napa ja sen yhteenkietoutuneisuus kunnioitusta herättävän pyhän kanssa tulee erityisen hyvin esiin tarkasteltaessa 1940-luvulla Pariisissa vaikuttaneiden eksistentialistien elämäntavasta julkisuudessa tuotettua kuvaa, mutta myös intellektuellien kuvaa itsestään ja omasta roolistaan modernissa yhteiskunnassa. Tämän olen osoittanut vuonna 1998 ilmestyneessä tapaustutkimuksessa "Sanctification of 'the Accursed' - Drinking Habits of the French Existentialists in the 1940s". Siinä olen tutkinut ranskalaisten eksistentialistien elämäntapaa ja erityisesti heidän alkoholinkäyttöään toisen maailmansodan aikaisessa ja jälkeisessä Pariisissa (karkeasti vuodesta 1943 vuoteen 1948). Termillä "eksistentialistit" viitataan tässä yhteydessä kahteen eri ryhmään: Jean-Paul Sartreen ja hänen lähipiiriinsä sekä toisaalta *Saint-Germain-des-Près*'n jazz-luolissa ja kahviloissa toisen maailmansodan jälkeisinä vuosina pyörineeseen nuorisoon. Tutkimusaineistona ovat tutkittavien itsensä kirjoittamat muistelmateokset, autobiografiat ja heistä tehdyt elämäkerrat sekä tutkittavana ajanjaksona kahdessa ranskalaisessa iltapäivälehdessä (*Samedi-Soir* ja *France Dimanche*) ilmestyneet artikkelit.

Tutkimuksen pääväittäjä on, ettei ranskalaisten intellektuellien alkoholkäyttöä voida tutkittavana ajanjaksona ymmärtää irrallaan tietystä *elämäntavan* kokonaisuudesta, joka tässä tapauksessa ilmenee primaaristi tietyn myyttisen, *pyhän* ympärille jäsentyvän merkitysrakenteen kautta. Tarkoituksena ei siis ole ollut selvittää sitä, kuinka paljon tai miten usein ranskalaiset intellektuellit "todella" joiivat vaan sitä, miten heidän juomistaan on *kuvattu* ja millainen merkitysstruktuuri kyseisten kuvausten kautta voidaan hahmottaa. Intellektuellien juomatapoja on tarkasteltu paitsi tiettyyn historialliseen tilanteeseen (toiseen maailmansotaan) myös pyhän myyttiseen merkitysrakenteeseen liittyvänä ilmiönä. Eksistentialistien toisen maailmansodan aikana järjestämiin "fiestoihin" liittyviä transgressiivisiä elementtejä on tutkittu Roger Cailloisin 1930-luvun lopussa esittämän juhlan teorian valossa, jolloin myös ajankohtaan ts. sodan kontekstiin liittyvillä tekijöillä on tietty osuus tutkittavassa ilmiössä. Sen sijaan eksistentialistien

ja erityisesti Sartren sodanjälkeinen maine sekä päivälehdistön ryhmästä luoma "dekadentti" imago on tulkittu osaksi pyhän ja erityisesti pyhän ambivalenssin kautta jäsentyvää merkitysrakennetta, jota ei voida jäännöksettömästi palauttaa mihinkään historialliseen kontekstiin.

Pyhän teorian valossa elämäntavallinen ulottuvuus (ja siihen liittyvä runsas alkoholinkäyttö) voidaan nähdä vastakohtaparin "pyhimys"/"rikollinen" pimeänä napana, joka on kuitenkin yhtä lailla pyhä kuin profeetan tai pyhimyksen asema. Esimerkiksi Jean-Paul Sartren marginaalinen asema yksinäisenä, "kirottuna" (yhteiskunnan hyljeksimänä) sankarina vaihtui sodan jälkeen profeetan/rikollisen kaksimieliseen statukseen, kun hänestä tuli (suureksi osaksi keltaisen lehdistön vaikutuksesta) julkisen pyhityksen ja mustamaalauksen kohde. Kyse on yhdestä ja samasta *myyttisestä rakenteesta*, jossa dekadentti elämäntapa on pyhityksen keskeinen aspekti. Juuri pyhän/pyhityksen ambivalentti rakenne tekee mahdolliseksi "poikkeusyksilön" näyttäytymisen samanaikaisesti sekä "mestarina" että "rikollisena" (molemmat keltaisen lehdistön Sartresta käyttämiä luonnehdintoja).

Saint-Germain-des-Près'n kahviloissa ja jazz-luolissa sodan jälkeen kukoistaneen "eksistentialismin" julkisuuskuva pyhän *ambivalentti* rakenne tulee esiin vielä selvemmin. Vaikka korttelin kuohuva yöelämä yhdistettiin Sartren henkilöön, oli hänellä itsellään varsin vähän tekemistä asian kanssa. Suuri osa *Le Taboussa* ja *Club Saint-Germainissa* (kohuttuja jazz-luolia) käyneistä nuorista oli "eksistentialisteja" vain nimellisesti, ja "eksistentialistien kylän" väitettäänkin olleen suureksi osaksi juuri Samedi Soirin ja France Dimanchen keksintöä (ks. esim. Ory & Sirinelli 1992, 148). Tutkimuksessa analysoidun kahden ranskalaisen iltapäivälehdien ilmiötä käsittelevissä artikkeleissa termiin "eksistentialismi" liitetyt määreet korostavat ennen kaikkea elämäntavan oletettua hillittömyyttä ja epäpuhtautta.¹⁷ Epäpuhtaus tulee esiin ulkoisten tunnusmerkkien tai "stigmojen"

¹⁷ Tutkimuksen kohteina ovat nimenomaan France Dimanche- ja Samedi-Soir -lehdet (jotka voitaisiin luokitella ns. "keltaiseen lehdistöön" kuuluviksi), koska ne ovat varmasti eniten vaikuttaneet sekä Sartrea että "eksistentialismia" koskevan legendan syntyyn. Samedi-Soirin osalta on tarkasteltu vuosia 1945-1947 ja France Dimanchen kohdalla vuosia 1946-1947 (lehti perustettiin vasta vuonna 1946). Sartrea ja eksistentialismia sivuavia artikkeleita sekä pikku-uutisia löytyi tutkittavalta ajanjaksolta yhteensä 35 kappaletta, joista ehkä viittä voidaan pitää varsinaisesti suurempina juttuina. Kirjoitusten yleissävy on muutamia, avoimen paheksuvia artikkeleita lukuunottamatta ivaileva ja sarkastinen, toisinaan myös humoristinen (paheksuvimmat artikkelit koskevat eksistentialistien kirjallista tuotantoa ja siinä ilmeneviä kieroutuneita tai perverssejä ulkomaalaisvaikutteita - tämä koskee erityisesti Samedi-Soiria, jonka linjaa voitaisiin tässä suhteessa pitää selvästi kulttuurikonservatistisena). Artikkelit on analysoitu listaamalla kaikki aineistossa esiintyvät adjektiivit ja substantiivit pitäen samalla silmällä tiettyjen termien esiintymistä yhdessä sekä niiden esiintymiskontekstia. Tämän perusteella aineisto on jaettu tiettyihin temaattisiin "luokkiin" (esim. elinympäristö, pukeutuminen, kirjallinen tuotanto), jotka on sitten

kautta (likaiset ja resuiset vaatteet, epäsiistit hiukset, epäterveellinen ja synkkä elinympäristö), mutta myös poikkeavana käyttäytymisenä (kontrolloimattomat vietit, yöelämä, alkoholinkäyttö, hurjat orgiat "mustien" kanssa). Juuri nämä piirteet tekevät ilmiöstä kuitenkin samalla myös fasinoivan.

Massajulkisuuden eksistentiaalisista tuottamaa kuvaa jäsentävä pyhän ambivalenssi (epäpuhtaus, vakiintuneen järjestyksen rikkominen/symbolinen "puhtaus", nerous) artikuloituu myös heidän *omakuvassaan*. Se tulee näkyviin esimerkiksi tavassa, jolla Jean-Paul Sartre reagoi toisen maailmansodan jälkeiseen suosioonsa, saavuttamaansa intellektuaalisen tiennäyttäjän ja "profeetan" asemaan: hänelle se oli lähestulkoon keskinkertaisuuden merkki (vrt. de Beauvoir 1963, 52).¹⁸ Itse asiassa Sartren pelasti hänen kammoamaltaan "keskinkertaisuudelta" juuri pyhityksen ambivalentti struktuuri: lehdistön mustamaalaus, porvariston ja proletariaatin taholta tullut torjunta. "Toisten viha paljastaa minulle objektiivisuuteni" (Sartre David Roussetille antamassaan haastattelussa 1948 - lainattu teoksesta de Beauvoir 1963, 164). Juuri yhteisön viha teki Sartrelle mahdolliseksi liittää "yksinäisen sankarin" tai "kirotun kirjailijan" myytti edelleen omaan persoonaansa. Laajamittainen palvonta olisi muuttunut kiusalliseksi ilman "pyhittävän kirouksen" elementtiä, joka avaa tien "suureen ja vapaaseen yksinäisyyteen, itsensä valitsemiseen ahdistuksessa" (Sartre 1947, 175).

Mikäli pyhä yhdistetään Georges Bataillen esittämällä tavalla ajatukseen tuottamattomasta tuhlauksesta (joka huipentuu uhritoimituksessa), tulee Jean-Paul Sartren henkilössä ja ajattelussa esiin myös yleisempi pyhän ja profaanin välinen jännite. Kyse on niin porvariston kuin marxilaisen älymystönkin jakaman työn tai tuotannon eetoksen ristiriidasta suhteessa boheemin elämäntapakapinan edustamaan tuhlailevaan hyödyttömyyteen. Tämä ambivalenssi tulee näkyviin muun muassa tavassa, jolla Jean-Paul Sartre on itse perustellut alkoholin- ja amfetamiininkäyttöään. Yhtäältä hän selittää päihteidenkäyttöään varsin utilitaristisesti (amfetamiini auttoi nostamaan työtahdin noin kolminkertaiseksi

yksinkertaisesti kuvattu uudelleen artikkeleiden omia termejä käyttäen

¹⁸ Toisaalta Sartren asenne omaan maineeseensa oli aina varsin ambivalentti. Huolimatta de Beauvoirin kuvaamasta kiusaantuneisuudesta, hän on myöhemmin itse myöntänyt kuuluisuuden saavuttamisen tavoitteekseen sekä ennen toista maailmansotaa että välittömästi sitä seuranneina vuosina. "Halusin olla kuuluisa ennen vuoden 1939 sotaa, halusin sitä myös sodan jälkeen, niiden muutamien vuosien aikana, jolloin minua hemmoteltiin varsin suuresti, kuten tiedätte. Mutta nyt..." (Sartre Michel Contatille antamassaan haastattelussa vuonna 1975; ks. Sartre 1976, 159.) "Käsitykseni mukaan ihmisestä tulee kuuluisa jos hän niin haluaa, ei hänen lahjojensa tai sisäsyntyisten taipumustensa takia" (ks. *ibid.*, 161).

normaaliin verrattuna), toisaalta myyttis-herooisesti: vaikka päihteet pilasivat hänen terveytensä, Sartre piti tärkeämpänä tämän uhrauksen kautta saavutettuja asioita ts. teoksiaan (ks. Sartre 1975, 149).

Sartren asenteessa ei kuitenkaan ole havaittavissa sitä hedonismin ja asketismin välistä ambivalenssia, jota on pidetty 1800-luvun boheemeille ja laajemmin tuon ajan porvarillisen yhteiskunnan moraalille ominaisena (ks. esim. Seigel 1986, 55; Colin Campbell väittää jopa, että kapitalistisessa järjestelmässä mainittu ambivalenssi on yksilöllisyyden perusta - vrt. Campbell 1987). Itsensä hemmottelu ja hedonismi ei ole Sartrelle tärkeää - hän ei esimerkiksi korosta kuluttamiseen liittyvää nautinnon ulottuvuutta. Sartren modernismia leimaava perusristiriita on pikemminkin paikannettavissa marxilaisen tuotantoetoksen ja romanttisen hyödyttömyysetoksen, *tuotannon* ja puhtaan, omaksi päämääräkseen asetetun *tuhlauksen* välille.

Tämä tulee varsin selkeästi esiin muun muassa Sartren analyysissa kirjallisuudesta. Yhtäältä hän suhtautuu tuottamattomaan tuhlaukseen strategiselta kannalta kriittisesti: se ei ole riittävä väline porvariston hyödyn ideologian kyseenalaistamiseen. Toisaalta Sartre ylpeilee kirjallisuuden tarkoituksettomuudella, motivoimattomuudella ja hyödyttömyydellä, mutta vain, jos kyseiset attribuutit on yhdistetty lukijan vapaudelle esitetyksi vetoamukseksi, "kategoriseksi imperatiiviksi", joka *vaatii* lukijaa ylittämään nykyisen (vieraantuneen) tilansa ja kurkottamaan kohti parempaa (ks. Sartre 1948, 49-62 ja 204). Kirjailijan uhri, hänen juhlansa ja "lahjansa" ei tässä mielessä ole koskaan pyyteetön: taustalla lymyilee edelleen hyödyn ja lunastuksen (huonon omantunnon) protestanttinen etiikka, jossa tuhlaus on viime kädessä aina valjastettu tuotannollisiin päämääriin (olkoonkin, että sartrelaisen dialektiikan lopullisena päämääränä on koko ihmiskunnan universaali ja konkreettinen vapautuminen). Sartren modernismi näyttää elämäntavallisesta boheemiuudestaan huolimatta siis perin askeettiselta, jopa kristilliseltä.

Historiallisesta tai sisällöllisestä näkökulmasta olen tarkastellut Sartren "boheemielämää" ja hänen haluaan loukata porvarillisia tapoja yhtenä muunnelmana Pariisissa 1830- ja 1840-luvuilla syntyneestä *boheemielämän myytistä*, joka myytinä oli nimenomaan porvarillinen. Jean-Paul Sartren hahmossa ruumillistuiivat monet ns. "boheemielämän" tyypilliset piirteet; paitsi että hän vaikutti yliopistopiirien ulkopuolella hänen elämäntapansa loukkasi lähes systemaattisesti kaikkia porvarillisen säädylisyyden koodeja: hän oli vailla vakinaista asuinpaikkaa (majaili hotelleissa ja kahviloissa), eli avoliitossa, pukeutui miten sattui eikä piitannut seuraelämän säännöistä (ks. esim. Boschetti 1985, 127 ja 152).

Ranskassa tällaisen elämäntyylin juuret paikantuvat pikemminkin taiteilijoiden kuin älymystön osakulttuuriin (jotka tosin monissa tapauksissa ovat leikanneet toisiaan). Boheemielämä samastettiin alusta alkaen voimakkaasti taiteilijoiden, nuorten ja myös alamaailman elämäntapaan sekä kahvila- ja kapakkakulttuuriin. Boheemeille oli yhteistä tietty marginaalisuus, joka perustui vakaasta ja rajatusta sosiaalisesta identiteetistä kieltäytymiseen tai kykenemättömyyteen omaksua sellaista. Vaikka ulkoiset tunnusmerkit eivät tietenkään riitä määrittämään "Bohemiaa" sosiaalisena ilmiönä, olivat ne silti tärkeitä sen julkisessa kuvassa, joka teki "boheemista" "porvarin" monimielisen ja ambivalentin vastakuvan (omituinen pukeutuminen, pitkät hiukset, eläminen hetkessä, vakituisen asunnon puuttuminen, seksuaalinen vapaus, radikaalit poliittiset intohimot, juopottelu, huumeiden käyttö, epäsäännölliset työtavat, addiktio yöelämään). Varsin kattavasti ilmiötä ja sen historiaa analysoinut Jerrold Seigel huomauttaakin, ettei "Bohemia" suinkaan ollut alue porvarillisen elämän ulkopuolella vaan tuon elämän itsensä ytimestä nousseen ristiriidan ilmaus: Bohemia kasvoi sinne, missä porvarillisen elämän rajat olivat hämärät ja epäselvät ja missä yhteiskunnan marginaaleja jatkuvasti testattiin (vrt. Seigel 1986, 10-12).

Vaikka boheemi elämäntapakapina alkoi laajempaan sosiaalisena ilmiönä kuivua kokoon jo ennen ensimmäistä maailmansotaa, eksistentialismia voidaan mielestäni pitää siinä kiteytyneen "transgressiivisen" kapinamyytin viimeisenä, hybridinä ilmauksena. Eksistentialismia kohtasi 1940-luvulla sama ongelma kuin Montmartren boheemeja 1900-luvun alussa: se muuttui massajulkisuuden myötä muodiksi. Paheellisuutta korostavan julkisuusmytologian kautta erityisesti Sartresta tuli suuren yleisön vastenmielisyyden ja vetovoiman tunteiden monimielinen kantaja. Puhtaus ja epäpuhtaus (nerous ja hirviömäisyys) olivat molemmat olennaisia osia hänen "toiseuttaan".

Eksistentialismin kaupallistuminen johti puolestaan tilanteeseen, jossa älymystö ei enää kyennyt erottautumaan omaksi osa- tai marginaalikulttuurikseen "poikkeavien" elämäntapojensa kautta. Elämäntapakapinan banalisoituminen tulee esiin myös päivälehtien reaktioissa. Kun esimerkiksi surrealistit vielä 1920-luvulla herättivät provokaatioillaan lehdistössä lähes universaalia paheksuntaa, muuttuvat eksistentialistien elämäntavalliset transgressiopyrkimykset 1940-luvulla julkisuudessa sen sijaan osittain naurettaviksi. Yhtäältä päivälehdet tekivät eksistentialistien elämäntapakapinasta numeron ja korostivat sen "epäpuhtaita" aspekteja, toisaalta ne suhtautuivat siihen ironisesti, jopa humoristisesti. Joka tapauksessa, ainakin Ranskassa eksistentialistit lienevät viimeinen intellektuelliryhmä, johon on liitetty epäpuhtaan pyhän epiteettejä. Pyhän kirottu napa näyttää sittemmin säilyttäneen elinvoimaisuutensa monissa populaarikulttuurin

ilmiöissä (esimerkiksi erilaisissa tähtikultin muodoissa, joissa rock-tähdet, elokuvien psykopaattiset massamurhaajat, jopa urheilusankarit saavat kantaakseen pyhälle ominaisen dualistisen ambivalenssin: enkeli/paholainen, nero/hirviö, mestari/rikollinen).

III. POHDINTOJA

III.1. Hyvä ja paha luonto: affektit sosiaalisen "kirottuna osana"

Väitöskirjatyöni "oppihistoriallinen" teesi voitaisiin tiivistää seuraavasti: Durkheim hävitti pyhään liittyvät "pahat" affektit yhtäältä työntämällä ne takaisin kultivoimattomaan luontoon, toisaalta valjastamalla ne yhteisöllisen kiinteyden uusintamisen suureen sosiologiseen projektiin; Bataille nosti kyseiset affektit kuolemaa ja saastaisuutta koskevien kollektiivisten kokemusten muodossa yhteisöllisyyden (torjutuksi) perustaksi; Baudrillard puolestaan väittää, että modernissa kulttuurissa paha on paennut objektien maailmaan (jonne se on itse asiassa aina haluttukin työntää), mutta pervertoinut samalla koko yhteisöllisyyden affektuaalisen ulottuvuuden pelkäksi objektinkaltaiseksi rituaalisuudeksi. Kaikilla kolmella teoreetikolla yhteisöllisyys liittyy kuitenkin tavalla tai toisella *affekteihin*.

Affektuaalisen ulottuvuuden kautta *luonto* tunkeutuu monimielisellä tavalla yhteiskuntateoriaan. Erityisen selvästi tämä näkyy Durkheimin ja Bataillen teksteissä. Durkheim korottaa "kollektiivisen kuohunnan" muodossa affektuaalisen ulottuvuuden yhteiskunnan syntymomentiksi: kuohunnassa tiivistyvä "voima" tai "energia" muodostaa momentin, jossa luonto kohoaa uudelle tasolle ja synnyttää yhteenliittymisen aktissa kollektiivisen tietoisuuden. Tämä affektuaalinen yhteys elvytetään sopivin väliajoin uudelleen erilaisissa yhteisöllistä kiinteyttä vahvistavissa rituaaleissa, joihin kuitenkin liittyy myös Durkheimin kannalta ongelmallisia energettisiä "ylilyöntejä" (orgiallisuus, insesti, itsensäilpomiset). Affektuaaliseksi energiaksi muuttunut luonto tuottaa teorian tasolla ambivalentteja vaikutuksia: yhtäältä se asettaa tietynlaisen "energeettisen normaalitilan", jonka se eksessiivisessä muodossaan (riiteissä esiin tulevana "ylikiihottumisena") toisaalta ylittää.

Durkheimin teoriassa affektiivinen ylikiihottuminen toimiikin sekä myrkkynä että lääkkeenä, sillä yhteisöllistä tasapainoa järkyttävien eksessiivisten vaikutustensa ohella se toisaalta myös sovittaa luonnosta peräisin olevan "antienergeettisen" pahan (sairauden, kuoleman) aiheuttaman kauhun ja inhon palauttaen loukatut kollektiiviset tunteet "alkuperäiseen tilaansa", yhteisöllistä koheesiota edistäväksi homogeeniseksi energiaksi. Sosiaalisesti hallitsematon affektuaalinen energiaylijäämä voi niinikään tuottaa sekä positiivisia että negatiivisia vaikutuksia: taidetta ja leikkiä (jotka nekin

Durkheimin mielestä ovat pelkkää energian purkautumista) tai inestistä ja sukupuolihurjastelua (jonka Durkheim torjuu ylikiihottumisen mekaanisena tuloksena vailla rituaalista merkitystä).

Durkheimin teoriassa affektuaalisen luonnon hallitsemattomuus on siis ideaalin tasapainon rikkoutumista, intensiteettien liiallista kasvua, joka ylittää luonnon itsensä asettamat rajat (Durkheim puhuu ikään kuin kyse olisi luonnollisesta tai fysikaalisesta välttämättömyydestä eikä sosiologian asettamasta normista¹⁹). Inhimilliset affektit eivät sinänsä ole "hyviä" tai "pahoja", sillä ne konstituoiva energia on homogeenista, vailla laadullisia määreitä. Affektien haitallisuuden tai hyödyllisyyden määrittää se, kuinka hyvin ne pysyttelevät ideaalin tasapainotilan rajoissa (jonka kriteerijä Durkheim ei tosin meille anna). Durkheimin diskurssi on siis varsin ekonomistinen ja sellaisena "moderni": yhteisöllinen hyvä on sitä, mikä pysyttelee tietyn ideaalisen voimatalouden sisällä, paha puolestaan sitä, mikä ylittää sen rajat. Pahan kesyttäminen ei Durkheimin teoriassa myöskään toteudu ensi sijassa tukahduttamisen, repression kautta vaan pikemminkin "valkaisuna", pyrkimyksenä tehdä *pahasta funktionaalisesti tuottavaa* eli valjastaa se sosiaalisen koheesion palvelukseen. Torjuntaan turvaututaan vain ääritapauksessa²⁰, räikeällä tavalla "yhteismitattomien" elementtien kohdalla, jotka karkotetaan takaisin sosiaalisesti merkitsemättömään luontoon.

Bataillen teoriassa yhteisöllisyyden perustaksi asettuva kuolema ei ole ensi sijassa "luonnollinen" tapahtuma. Tärkeämpää on sen *symbolinen* merkitys: kuolema on tuhlauksen huippu, ja tässä mielessä se samastuu kulttuurissa pahaan, joka Bataillen mukaan on perinteisesti liitetty juuri voimien ehtymiseen, kun taas hyvä on yhdistetty kasvuun ja kasaamiseen (ks. esim. Bataille 1973, 39-64). Tietyissä mielessä moraalien perusta on siis myös Bataillen teoriassa taloustieteessä. Tämä idea tiivistyy ajatuksessa kuoleman yhteisöstä: itse asiassa vasta *paha* avaa

¹⁹ Esimerkiksi Steven Lukes on kiinnittänyt huomiota siihen, kuinka huomattavassa määrin Durkheimiin vaikuttivat aikakauden termodynamiikka ja sähköoppi, joiden perusteella kehittämiään analogioita hän käytti surutta sosiaalisten ilmiöiden analyysissä (erityisesti kuvaamaan kollektiivisten ideaalien ja sentimenttien syntyä ja toimintaa sekä pyhään liittyviä ilmiöitä). (Ks. Lukes 1973, 35-36.)

²⁰ Näiden "orgiallisten" elementtien funktionalisoinnin vie tavallaan loppuun Roger Caillois, jonka tulkinnassa kohtuuttomuus on olennainen osa riitin uudistavaa ja luovaa voimaa (vrt. Caillois 1950, 127-128). Kiinnostava ongelma on, miksi Durkheim itse ei tee tätä oletusta. Mikä sukupuolihurjastelussa saa aikaan, ettei sitäkin voisi viime kädessä palauttaa yhteisön kiinteyttä vahvistavaksi homogeeniseksi energiaksi, koska kerran tällainen kvantitatiivinen reduktio on jo muilta osin tehty? (Affektin ilmenemismuodolla tai representaatiolla ei itse asiassa ole merkitystä, vaan keskeistä on nimenomaan energiaylijäämä, joka kohottaa yhteisön elämänvoimaa.)

inhimillisen yhteisöllisyyden, tekee ihmisen olemassaolosta jotakin puhtaasta eläimellisestä itsesäilytyksestä ja pelkästä egoistisesta itseensä käpertymisestä eroavaa. Pahan kautta kulttuuri irtautuu luonnosta. "Luonto" on kuitenkin myös Bataillen teksteissä varsin ambivalentti konstruktio. Ensinnäkin se näyttää jakautuvan "profaaniin" ja "sakraaliin" osaan: ensiksi mainittua edustaa tarpeiden tyydytykseen keskittyvä "puhdas" eläimellinen itsesäilytys, viimeksi mainittua puolestaan eräänlainen ideaali ylenpalttisuus ja tuhlaavaisuus, joka mistään piittaamatta myös tuhoaa omat tuotteensa. Luonnon kohottaminen tuhlauksen ideaaliseksi metaforaksi on monellakin tavoin ongelmallista - ei vähiten siksi, että juuri tuhlauksen (pahan) on toisaalta määrä erottaa inhimillinen olemassaolo eläimen olemisen tavasta.

Bataillen varhaiskirjoituksissa tulee kuitenkin esiin myös "kolmas" luonto: pimeä, mätä, koskettamaton ja kuvottava Reaalinen (tiedostamaton, fantasmaattinen, torjuttu luonto). Vaikka paha avaa kulttuurin, perustuu kulttuuri toisaalta juuri kuoleman eli pahan ja mädättävän luonnon torjunnalle (jonka voitaisiin näin ollen väittää ilmenevän "pahana" vasta kulttuurin vaikutuksesta). Yhtäältä ihminen siis irtautuu luonnosta (utilitaarisen itsesäilytyksen universumista) kohtaamalla pahan, kuoleman ja siihen liittyvän kauhun - tämä kokemus on yhteisöllisyyden perustana; toisaalta kulttuuri rakentuu kuoleman avaaman kuilun/kauhun torjunnalle, joka muuttaa torjutun fantasmaattiseksi "abjektiksi": kuvottavaksi ja koskettamattomissa olevaksi. Kuoleman affektiivinen torjunta toimii perustana kiellolle (laille), joka myös pyhittää torjutun.

Tähän kuvioon voidaan niinkään liittää Bataillea kiehtonut Freudin ajatus siitä, että yhteisö perustuu rikokselle. Koska rikoksesta on kuitenkin mahdotonta puhua muutoin kuin suhteessa lakiin, voi rikos tapahtua vain tilanteessa, jossa laki (kielto, torjunta) on jo toiminnassa. Rikos on siksi luonteeltaan perustavasti symbolinen, rikos Symbolista vastaan. "Luonto" on tässä konstellaatioissa aina jo symbolisoitu, kirouksen (torjunnan) muuttama eikä se siksi koskaan voi näyttäytyä "sellaisenaan", kiellosta riippumatta. "Kuoleman yhteisön" perusta on puolestaan juuri tappamista koskevan kiellon transgressio, joka toteutuu uhritoimituksessa. Näin kuolemasta tulee paradoksaalisesti se symbolinen haava, joka liittää yhteisön yhteisöksi. Toisaalta symbolinen kuolema (uhritoimitus) on pelkkä kuvottavan Reaalisen ylle heitetty (kulttuurinen) maski (pelkkää komediaa): reaalin edustaa viime kädessä mahdotonta eikä se siksi voi koskaan tulla symbolisaation piiriin.

Baudrillardin symbolisen vaihdon ajatus on puolestaan tähdätty romuttamaan kaikki sentyyppiset naturalistiset ja ekonomistiset elementit, joita Durkheimin ja Bataillen teorioihin vielä sisältyy. Hänen teoriassaan symbolinen on jäännöksettömästi sosiaalinen suhde, joka tekee lopun luonnon ja kulttuurin,

reaalisen ja imaginaarisen dikotomioista. Sen yhteydessä ei ole ylisummaan mielekästä puhua affektien "luonnollisuudesta" tai "sosiaalisuudesta", sillä Baudrillardin mukaan koko "luonnon" kategoria, sen objektiivisuus ja materiaalisuus, kuuluvat ihminen/luonto -kahtiajaon määrittämän ihmisen imaginaariseen. Symbolisen affektuaalisuus on välitöntä, se ei muodosta energeettistä "voimaa" (joka voisi kasautua tai olisi tukahdutettu ja siten "vapauttamisen" tarpeessa) vaan tyhjenee kokonaan sosiaalisessa vaihtoaktissa, jonka varaan yhteisöllisyys rakentuu. Symbolisen yhteydessä ei voida puhua "luonnosta" erillisenä instanssina, koska luonto on osa kaiken kattavaa vaihtoa. Symbolisen vaihdon ajatuksen hylkääminen näyttääkin Baudrillardin teoriassa myöhemmin johtavan affektuaalisen ulottuvuuden täydelliseen katoamiseen: yhteisöllisyyttä ylläpitää simulaatioyhteiskunnassa pelkkä objektien ympärille keskittynyt rituaalisuus. Pahan kantajaksi, simulaatioyhteiskunnan uudeksi kirotuksi osaksi tulee puolestaan objektien maailma, joka muuttaa pahan läpinäkyväksi ja kaikkialla läsnä olevaksi (raaka ja räikeä paha muuttuu järjestelmän omasta toimintalogiikasta kumpuavaksi virusmaiseksi pahaksi).

III.2. Pyhän ambivalenssi ja pahan ekonomisoituminen

Yksi työni päähypoteeseista on ollut Durkheimin suorittama pyhän "puhdistus". Väittämän mukaan Durkheim käyttää ajatusta pyhän *ambivalenssista* ainoastaan eliminoidakseen kirotun pyhän hänen "moraaliselle metafysiikalleen" muodostaman uhan (mikäli pyhä on ainoastaan yhteiskunnan itsensä jäsenissään aikaansaama sentimentti, sen herättämä kuvotus, kauhu ja pelko on kyettävä jollakin tavoin selittämään, koska tällaisia, yhteiskunnan rakkautta ja kunnioitusta herättävän auktoriteetin kanssa huonosti yhteensopivia ainesosia kiistatta sisältyy Durkheimin tutkimiin primitiivisiin kultteihin).

Ajatuksen pyhän ambivalenssista esitti alun perin englantilainen teologi ja antropologi Robertson Smith viime vuosisadan lopulla. Pyhän kaksinaisuudella Robertson Smith tarkoitti lyhyesti sitä, että primitiivisissä uskonnoissa tabu kohdistuu kahteen, näennäisesti toisensa pois sulkevaan realiteettiin: siihen, mikä on pyhää ja siihen, mikä on epäpuhdasta siten, että pyhän ja epäpuhtaan välinen raja jää usein hämäräksi (ks. Smith 1889, 143). Seemiläisissä kulttuureissa tälle tabulle voidaan Smithin mukaan löytää vastine epäpuhtautta koskevista säännöistä. Ideasta tuli nopeasti erittäin vaikutusvaltainen: se hyväksyttiin paitsi durkheimilaisessa sosiologiassa sittemmin myös psykoanalyttisessä teoriassa ja vertailevassa kielitieteessä. Durkheim käytti Smithin teoriaa selittäessään ns. sopeutusriittejä (*rites piaculaires* - ks. Durkheim 1990, 586-588). Henri Hubert ja Marcel Mauss

perustivat pyhän kaksinaisuudelle koko uhritoimituksen mekaniikkaa koskevan selityksensä (ks. Hubert & Mauss 1968a, 193-199). Freud kehitti Smithin teorian pohjalta oman tulkintansa (torjuttuihin) viettilylykkeisiin liittyvästä tunneambivalenssista (ks. Freud 1995, 199-241). Emile Benveniste puolestaan omaksui idean indoeurooppalaisten instituutioiden sanakirjaansa, jossa hän esittää pyhän ja profaanin jaon sekä pyhän kaksinaisuuden tulevan parhaiten esiin juuri latinankielisessä termissä *sacer* (ks. Benveniste 1989, 187-188).

Samalla tavoin kuin Durkheimin esittämä sosiaalisten faktojen jako pyhiin ja profaaneihin myös Robertson Smithin idea pyhän ambivalenssista on sittemmin asetettu kyseenalaiseksi (ks. esim. Douglas 1984, 1-10; Isambert 1982, 222-226; Agamben 1997, 85-90). Poikkeuksellisen ankaraa kritiikkiä on esittänyt italialainen filosofi Giorgio Agamben, jonka mukaan tämä (erityisesti suvereenisuuden käsitteen tutkimusta pitkään rasittanut) "tieteellinen myytti" syntyi vaiheessa, jolloin pyhän käsite irtautui lopullisesti kaikista semanttisista sisällöistä ja omaksui keskenään täysin ristiriitaisia merkityksiä. Agambenin mukaan kyse on kokonaisesta uskonnon tutkimukseen vuosisadan vaihteessa kytkeytyneestä ambivalenttien termien sarjasta (*mana, tabu, sacer*), joihin kaikkiin voitaisiin soveltaa Lévi-Straussin analyysia manasta: kyse on "kelluvista signifioijista", jotka ilmaisevat yksinomaan signifioivalle funktiolle tyypillistä epätasapainoa signifioijien ja signifioitujen välillä (edellisiä on aina enemmän kuin jälkimmäisiä). Koska kyseiset termit ovat merkityssisällöltään tyhjiä, ne voivat ottaa kantaakseen minkä sisällön tahansa.

Agambenin näkemyksestä seuraa, ettei selitystä pyhän ambivalenssille tulisi niinkään hakea reaalisen vaan ajattelun - ja nimenomaan länsimaisen ajattelun - alueelta. Mielestäni tulkinta on täysin hyväksyttävissä. Pyhän ja profaanin sekä puhtaan ja epäpuhtaan pyhän oppositiopareissa on kylläkin kyse myyteistä, mutta niiden alkuperää ei pidä pyrkiä paikantamaan historian aamunkoittoon tai primitiivisten heimojen käytäntöihin. Ne ovat pikemminkin länsimaisen tieteen synnyttämiä myyttejä, joiden tausta on ennen kaikkea oman aikamme ajattelussa. Pyhän ambivalenssia koskevan teorian tunnustamisesta myytiksi ei siten seuraa, että ajatus pitäisi kokonaan haudata. Sen sijaan on luovuttava sitä koskevasta universaalisuus- ja ylikulttuurisuusvaateista: kyse ei ole vastakkaisuudesta, joka esiintyisi kaikkina aikoina kaikissa tunnetuissa kulttuureissa. Pyhän kaksinaisuus on viime vuosisadan lopussa ja tämän vuosisadan ensimmäisinä vuosikymmeninä länsimaisessa antropologiassa ja kielitieteessä varsin suurta jalansijaa saanut myytti, jonka voidaan väittää heijastavan pikemminkin länsimaista kuin primitiivistä ajattelua ohjaavia struktuureja. Juuri tässä ominaisuudessa se on paitsi kiinnostava analyysikohte myös adekvaatti analyysiväline tarkasteltaessa omaa kulttuuriamme (tiedostamattomasti) ohjaavia rakenteita.

Aatehistoriallisella tasolla voitaisiinkin leikitellä ajatuksella, että hyvän ja pahan sekularisoituessa asteittain 1800-luvulla kristinuskon pyhyyteen sisältyvä diabolinen napa projisioidaan sosiologisessa diskurssissa primitiivisiä uskontoja oletetusti leimaavaan "pyhän ambivalenssiin"²¹. Itse asiassa tieteellinen sosiologia syntyy aikakaudella, jolloin "jumalan kuolemaa" tavalla tai toisella julistavat diskurssit elävät kukoistuskauttaan tieteessä ja filosofiassa (Darwin, Nietzsche, Freud). Jumalan kuolema paitsi vapauttaa myös pakottaa etsimään erilaisten inhimillisten instituutioiden (kielen, ihmisen biologisen olemuksen, yhteiskunnan, uskonnon, moraalin) *alkuperää*. Tässä on "pyhän" sosiologian ensimmäinen, tunnettu konteksti: kasvanut kiinnostus primitiivisiin uskontoihin sekä pyrkimys jäljittää vertailevan kielitieteen ja biologian tapaan ne historian etapit, joiden kautta universaalina pidetty evoluutio uskonnon tapauksessa kulkisi. Tutkimuksen tavoitteena oli yhteiskunnallisen ihmisen mentaliteetin universaalihistorian kirjoittaminen. Tästä näkökulmasta kävi ensiarvoisen tärkeäksi määrittää uskonnollisen evoluution alkupiste ja selittää ihmisen uskonnollisuuden perusta. (Ks. esim. Karady 1968, XXII-XXIII.)

Jumalan kuolema merkitsee absoluuttisen alkuperän kadottamisen ohella kuitenkin myös moraalin metafysisien takeiden, hyvän ja pahan absoluuttisen määrittelyn katoamista. Hyvä ja paha laskeutuvat yliluonnollisen tuomiovallan piiristä inhimilliseen määrittelyvaltaan muuttuen absoluuttisiksi normatiivisiksi arvoiksi, joiden määrittelyssä juuri tieteellä on perustava rooli:²² - esimerkiksi ihmisen aiemmin "syntisiä" haluja tulee rankaisevan Jahven sijasta määrittämään/säätämään moderni tiede (biologia, lääketiede, psykiatria, väestötiede jne.). Tätä prosessia voitaisiin kuvata *arvojen ekonomisoitumiseksi*: hyvää ja paha aletaan tarkastella eräänlaisen kvasifysikaalisen voimatalouden mallin mukaisesti. Tällöin hyvää on se, mikä pysyttelee tietyn ideaalin tasapainotilan rajoissa (kohtuus, mitta) pahan määrittäessä puolestaan kaikeksi kyseistä tasapainoa rikkovaksi (kohtuuttomuus, tuhlaus). Olennaista on arvojen *mitattavuus*, mahdollisuus pisteyttää yksilölliset utiliteetit tai määrittää kollektiivisen sairauden- tai terveydentilan kriteerit (ja viime kädessä asettaa

²¹ Esimerkiksi François-André Isambert on esittänyt, että Durkheim itse asiassa projisioi katolisen uskonnon attribuutit primitiivisiin kulttuureihin (vrt. Isambert 1982, 266-267).

²² Samantyyppinen hypoteesi, jonka Michel Foucault esittää biovallan synnystä seksuaalisuuden historiassa, voitaisiin ulottaa myös hyvän ja pahan määrittelyssä 1800-luvun sekularisaatioprosessin vaikutuksesta tapahtuneeseen muutokseen: laki (tässä tapauksessa Jumalan asettama) korvautuu yhä enemmän normilla ja synti muuttuu "sairaudeksi" (Vrt. Foucault 1998, 84-114.)

"normaaliuden" normi). Normin/ideaalin asettaja on tietenkin yhteiskunta, mutta se esitetään ikään kuin suoraan "luonnosta" emanoituvana: luonto itse näyttää asettavan paitsi ideaalin (tasapaino) myös sen kriteerit (mitta). Paras nykyesimerkki hyvän ja pahan "taloudellisesta" suhteellistamisesta lienee Ulrich Beckin riskiyhteiskuntateoria.

Viimeksi mainitusta näkökulmasta Durkheimin teoria edustaisi pyrkimystä määrittää yhteiskunnallinen hyvä ennen kaikkea *terveydeksi*, fyysikaalisen analogian mukaiseksi *tasapainoksi*, jota sosiologiatiede mittaa ja arvioi. Erityisen selkeästi tämä käsitys tulee esiin teoksessa *Sociologian metodisäännöt*, jossa Durkheim paneutuu eksplisiittisesti määrittämään yhteiskunnallista normaaliutta ja patologisuutta. Yhteiskunnallisen terveydentilan kriteeri sisältyy itse sosiaaliseen faktaan. Se on faktan yleisyys, kun taas poikkeuksellisuus indikoi epänormaaliutta eli sairaalloisuutta - normaali tyyppi samastuu keskimääräiseen ja jokainen poikkeama tästä terveyden mitasta on sairaallosuuden ilmiö. (Ks. Durkheim 1988, luku III; tästä ks. myös Aro 1997, 283-284.) Arvojen ekonomisoituminen synnyttää kuitenkin oman "radikaalin pahansa", joka tulee Durkheimin sosiologiassa parhaiten näkyviin hänen uskontoteoriassaan: pahaa edustaa se, mitä ei voi mitata eikä niin muodoin liittää osaksi arvojen voimataloutta. Juuri tässä on tulkintani mukaan "pyhän" sosiologian toinen konteksti.

Yleisemmällä tasolla voitaisiin väittää, että juuri mittaamisen pakkomielle synnyttää yhteismitattoman, koska kyse on järjestelmän omasta raja-arvosta. Syntymässä oleva yhteiskuntatiede projisioi ymmärrettävästi mutta ongelmallisesti ylijäämäisen elementin luontoon, joka toisaalta toimii ideaalisen tasapainon metaforana. Durkheimin teoriassa yhteiskunnasta tulee jumalattoman maailmankaikkeuden uusi transsendentaalinen auktoriteetti, joka hallinnoi luonnollisen ylijäämän tuottavaa (hyvää) käyttöä. Pyhän ambivalenssi on puolestaan käyttökelpoinen väline selitettäessä pois ensi silmäyksellä "pahoilta" vaikuttavia affekteja: väkivallan ja kuoleman voimat ovat itse asiassa tulosta kollektiivin omasta energeettisestä kuohunnasta sitä kohdanneen "ulkoisen" onnettomuuden paineessa. Koska affektuaalinen kiihtymys kohottaa elämänvoimaa, lopussa kaikki muuttuu jälleen hyväksi: kirottu on pelkkä yhteiskunnan omien negatiivisten sentimenttien heijastus eikä kuoleman kylmä henkäys ulotu kollektiivisen kiihtymyksen hehkuun.

"[...] Kaikkinainen mielenyhteys, olkoonpa minkälaista hyvänsä, lisää sosiaalista elinvoimaisuutta. [...] Itse asiassa aina kun sosiaalista sentimenttiä tuskallisesti haavoitetaan, se reagoi tavallista voimakkaammin [...]. Tämä ylimääräinen energia häivyttää sitäkin täydellisemmin keskeytyksen vaikutukset, jotka aluksi tunnettiin, ja näin haihtuu se kalman tunne, jonka kuolema tuo kaikkialle muassaan." (Durkheim 1990, 574.)

Yhteismitaton paha tulee luonnosta (kuolema) ja se myös työnnetään luontoon takaisin (riittien orgialliset piirteet). Yhteiskunta sitä vastoin on ikuisen valkeuden ehtymätön sampo: kaikki sen piiriin joutuva kirkastuu ja muuttuu hyväksi.

Bataille tietystä mielessä tunnustaa tämän ekonomistisen mallin, mutta toteaa samalla, että traditionaalisessa mielessä käsitetty hyvä (maltillisuus, varastojen kasaaminen) liittyy inhimillisen olemassaolon "luonnolliseen", puhdasta tarpeentyydytystä ja niukkuutta korostavaan aspektiin (partikulaarisen, yksittäisen olion näkökulmaan). Sen sijaan inhimillinen *yhteisöllisyys* on sidoksissa juuri ekonomistisen diskurssin kirottuun osaan, siihen mikä tuhlaa varastot ja ylittää mitat. Yhteismitaton on nimenomaan yhteismitattomana yhteisöllisyydelle konstitutiivinen ja siksi se myös pakenee kaikenlaista "sosialisaatiota". Näin ymmärretty paha paitsi avaa kulttuurin myös viime kädessä pakenee symbolista haltuunottoa ja diskursiivista rationalisaatiota. Sen varaan ei voi rakentaa romanttista tuhlauksen vallankumousta juuri siksi, että tehdessämme siitä oman olemassaolomme tietoisien päämäärän muutamme sen samalla hyväksi (tavoiteltavaksi asiaksi)²³. Siitä mistä ei voi puhua on vaiettava. Tietystä mielessä Bataillen koko tuotanto onkin tämän perustavan paradoksin artikuloitumista diskurssissa eli viime kädessä mahdottoman halua (kuten halu ylipäätään) - ja ennen kaikkea mahdoton projekti.

Yrittämättä palauttaa Bataillen ajattelua historialliseen syntymiljööseen on kuitenkin syytä panna merkille, että yhteismitattoman, "kirotun pyhän" ongelma aktualisoitui täysin toisenlaisessa aatehistoriallisessa kontekstissa kuin missä pyhän sosiologia syntyi. Se nousi esiin 1930-luvun Pariisissa, jonka poliittista näyttämöä väritti eurooppalaisten demokratioiden voimattomuus nousevan fasismin edessä. Juuri fasismi ilmiönä havahdutti eräät ranskalaisen älymystön edustajat pohtimaan talouden sijaan uskonnollisten ja affektuaalisten tekijöiden roolia inhimillisissä yhteisöissä: "Aikakauden voimakkaimmat realiteetit ovat affektiivisia ja uskonnollisia ja täällä puhutaan vain taloudesta, poliittisesta teknologiasta ja laista" (Denis de Rougemont vuonna 1937; siteerattu teoksesta Hollier 1988, 164)²⁴. Tuon

²³ Juuri tässä on esimerkiksi Bataillen Jean Genet'en kohdistaman kritiikin ydin (vrt. Bataille 1979c, 298-300).

²⁴ Denis de Rougemont, NRF- ja Esprit -aikakausjulkaisujen palstoilla 1930-luvun puolivälistä vaikuttanut intellektuelli, palasi vuonna 1936 Pariisiin vuoden kestäneeltä työmatkalta vierailevana luennoitsijana Frankfurtin yliopistossa. Vuonna 1938 julkaistussa matkapäiväkirjassaan *Journal d'Allemagne* de Rougemont kuvaa muun muassa osallistumistaan Hitlerin reininmaalla alueen valtauksen jälkeen vuonna 1936 järjestämään "voitonjuhlaan": "Tämänhetkinen tunnetilani on varmasti se, mitä kutsutaan *pyhäksi*

ajan intellektuaalista ilmapiiriä leimasivat puolestaan yhtäältä eskatologisävytteinen filosofia (Alexandre Kojèven Hegel-luennoillaan julistama illuusioton näkemys "historian lopusta") ja toisaalta Nietzschen filosofiasta inspiroitunut "absoluuttisen kapinan" ja suvereenin väkivallan ajatus. Kuten esimerkiksi aikakauden intellektuaaliseen ja filosofiseen historiaan paneutunut Jean-Michel Besnier (1988, 52) on huomauttanut, 1930-luvulla ei ollut mitenkään mieleöntä julistaa, että ihmisen olemus on väkivallassa, kun taas siitä kieltäytyminen on omiaan palauttamaan hänet "elämellisyyteen".²⁵

Myös Bataillella oli oma kiusauksen hetkensä, halu käyttää fasismin hyödyntämää yhteisöllisyyden affektiivista energiaa *tuottavasti* fasismia itseään vastaan (luoda uusi myytti, uusi uskonto). Vuonna 1937 Bataille totesi eräissä Acéphale-salaseuran toimintaan liittyneessä alustuksessa muun muassa seuraavasti:

"Paitsi että olevan analyysi on nykyään avoin moneen eri suuntaan on myös käynyt mahdolliseksi tarkastella kokemusta itseään eli *yritystä siirtyä tiedosta toimintaan*. Joutuessamme kohtaamaan ne suuret yhtenäiset muodostelmat, jotka eräissä muissa maissa ovat ra'asti salvanneet olemassaolon ja määränneet sen suunnan, on mahdollista yrittää muodostaa uskonnollinen liike tai kenties pikemminkin 'Kirkko', joka yhdistäisi olemassaolon paitsi voimien yhteenkokoamisen välittömän tarpeen tyydyttämiseksi myös olemassaolon itsensä *vapauttamiseksi*." (Bataille 1999, 373.)

Jo ennen toisen maailmansodan syttymistä kävi kuitenkin selväksi, ettei traagisen kollektiivisen kokemuksen varaan rakentuva yhteisö voi aktivoitua poliittisesti vaikuttavaksi voimaksi, koska sen ainoa päämäärä on sen oma olemassaolo - ei ekspansiivinen, vaan puhtaasti *eksistentiaalinen liitto*. Päätön pyhyys ei itse voi asettua uudeksi pääksi, ei siinäkään tapauksessa, että tämä "suuri palava pää" olisi pelkkä "*tuhlauksen käsitteen* kuva ja sen vastenmielinen valo" (Bataille 1998a, 33).

kauhuksi. Luulin osallistuvani joukkokokoukseen tai jonkinlaiseen poliittiseen näytökseen. *Mutta he ovatkin täällä juhlimassa uskontoaan!*" (Denis de Rougemont; siteerattu teoksesta Hollier 1988, 164.)

²⁵ Väite on myös suoraan johdettavissa Kojèven antropologisesta Hegel-tulkinnasta, sillä juuri uhmaamalla kuolemaa väkivaltaisessa taistelussa tunnustetuksi tulemisesta (herran ja rengin dialektiikassa) ihminen ylittää omassa itsessään olevan elämellisen (itsesäilytysvietin ohjaaman) aineksen. Tässä mielessä väkivalta (tai oikeammin ihmisen konstituoivan halun negeeraava luonne, sen kohdistuminen 'néantiin') synnyttää ihmisen muusta eläinkunnasta eroavana oliona. (Tästä ks. Kojève 1947, 11-34.)

Eksistentialistien tapauksessa pahan ekonomisoitumisen ongelma tulee selkeästi esiin juuri *yhteismitattoman*, ns. kiroton osan ongelmana. Parhaiten se näkyy Sartren eli modernin intellektuellin asenteessa, jonka voitaisiin tätä kautta väittää heijastavan modernia yhteiskuntaa itseään luonnehtivaa ristiriitaa. Kyseinen ristiriita ei kuitenkaan ensi sijaisesti paikannu hedonismin ja asketismin vaan tuotannon ja tuottamattoman tuhlauksen väliin (nautinto on sallittua, kunhan se pysyy *kohtuuden* rajoissa). Maksimaalisen investoinnin ja kierrätyksen järjestelmässä juuri tuhlaus eri muodoissaan (vastakohtana järjestelmän uusintamiseen osallistuvalla rationaalisella kulutuksella) muuttuu paitsi (vallitsevan) järjen vastaiseksi (irrationaaliseksi) myös moraalisesti tuomittavaksi. Kuvaavaa onkin, että pyhyys inhottaa "modernia" Sartrea nimenomaan arkaaisten tuhlausyhteiskuntien jäännöksenä (vrt. Sartre 1952, 226-227). Modernissa kontekstissa se tyypistyy jo katoamassa olevan aristokratian kuolinkouristusten viimeiseksi heijastukseksi, jonka ainoana funktiona on tehdä itsepetoksen ihmisille (konservatiiveille) mahdolliseksi järkeillä väärin. Kiroton osan integroiminen "moderniin" hyödyllisyysdiskurssiin ei onnistu - ei edes Sartrelta, joka kuitenkin painiskelee tämän "arkaaisten jäännöksen" parissa kirjakaupalla (Baudelaire, Genet, Mallarmé, Flaubert).

Baudrillardin idea *läpinäkyväksi* muuttuneesta pahasta on varsin lähellä ajatusta pahan ekonomisoitumisesta, mutta teoriansa logiikalle uskollisena Baudrillard ajaa tämänkin hypoteesin ironisesti mahdottomuuksiin. Järjestelmän oma toiminta, sen täydellistyminen tuottaa sairaalabakteerien ja tietokonevirusten tyyppisiä ilmiöitä, joita vastaan systeemi on voimaton, koska ne ovat tulosta sen omasta integraatiosta²⁶. Bataillen tavoin Baudrillard allekirjoittaa ajatuksen, että ihmislajia kohtaavat riskit syntyvät pikemminkin ylijäämästä kuin vaillingista. Mutta baudrillardilaisessa universumissa kyse on ennen kaikkea positiivisuuden

²⁶ Tässä suhteessa Baudrillardin näkemys muistuttaa Ulrich Beckin riskiyhteiskuntateoriaa (vrt. Beck 1992): kyse on modernisaation omista, perversseistä seurauksista, joiden perusta on pikemminkin ylijäämässä (Beckin teoriassa teollisessa ylituotannossa) kuin puutteessa. Meitä ei esimerkiksi niinkään uhkaa energiaressurssien loppumisesta aiheutuva katastrofi kuin energiajärjestelmän itsensä pillastuminen, kontrolloimaton ketjureaktio. Baudrillard näkee kuitenkin ongelman laajemmin ja "metafyysisemmin" kuin Beck, eräänlaisena positiivisuuden ja negatiivisuuden välisen yleisen tasapainon järkkymisenä. "Positiivisuuden keskeyttömään tuottamiseen liittyy kauhistuttavia seurauksia. Siinä, missä negatiivisuus synnyttää kriisin ja kritiikin, synnyttää hyperbolinen positiivisuus puolestaan katastrofin, koska se ei kykene suodattamaan kriisiä ja kritiikkiä homeopaattisina annoksina järjestelmään. [...] Kaikki, mikä puhdistaa pois kiroton osansa, vahvistaa oman kuolemansa." (Baudrillard 1990, 111.)

ylijäämästä ja negatiivisuuden katoamisesta: turmiolliset energiat leviävät sellaisen simulaation myötä, joka on täydellisesti romahtanut positiivisuuteen ja faktisuuteen. Kasvun sijaan on puhuttava liikakasvusta ja saturaatiosta. Tällaisessa tilanteessa koko taloudellinen rationaliteetti tulee ikään kuin "hulluksi", sillä järjestelmän oma logiikka tekee ylijäämän tuhoamisen mahdottomaksi: mitä enemmän tuhlaaan sitä enemmän energia ja rikkaus kasvavat. Pahan periaate on nimenomaan kiroton osan energiaa, sen väkivaltaa, mutta toisin kuin Bataillen analyysissä kyseessä ei ole kuoleman vaan elinvoimaisen sidoksista irrottamisen periaate. Simulaatioyhteiskunnassa paha on Baudrillardin mukaan juuri sitä, mikä synnyttää itsensä uudelleen tuhlaamalla itsensä (tai leviämällä virusmaisesti kaikkialle). Tilanne, jossa kasaamisen ja tuhlaamisen välinen ero katoaa, on paitsi taloudellisen rationaliteetin romahduttava myös siihen perustuvan diskurssin näkökulmasta moraaliton, koska se hävittää hyvän ja pahan keskeiset arviointipremissit. (Vrt. Baudrillard 1990.)

III.3. Pahan teoreetikkojen arviointia

Edellä esitetyn valossa yksi keskeinen seuraus pahan teoreettisesta tematisoinnista yhteiskuntateoriassa on siinä, ettei yhteisöllisyyden perusta enää asetu positiivisena vaan pikemminkin negatiivisena. Sekä Baudrillardin että Bataillen teorioissa sen muodostaa tietty ylijäämä, yhteensovittamaton tai kirottu osa, joka samalla paradoksaalisesti asettuu uhkaamaan vakiintunutta yhteiskuntajärjestystä ja kulttuuria. Käsityksissään tämän kiroton osan luonteesta teoreetikot kuitenkin eroavat toisistaan. Bataillen tulkinnassa kyse on inhimillistä yhteisöllisyyttä konstituoivasta ontologisesta tai eksistentiaalisesta määreestä, jonka seurauksena yhteisön olemisen tapaa määrittää aina puute tai haava olemassaolossa (viime kädessä yhteinen kokemus kuolemasta). Baudrillard puolestaan näyttäisi olevan lähempänä perinteisiä sosiologisia kysymyksenasetteluja sikäli, että hän näkee kiroton osan tietyssä määrin modernisaation tuloksena, sen perversiona: juuri modernin kapitalismin aikaansaama teknosfäärin autonomisoituminen johtaa todellisuuden romahtamiseen simulaatioksi ja synnyttää näin aivan omalaatuisen "kirouksen" muotonsa, jossa positiivisuuden ylijäämä muuttuu tuhoiseksi.

Modernia kulttuuria vaivaavan erityisen "pahan" kytkeminen pikemminkin kaikkialle levittäytyvään positiivisuuteen (simulaatio) kuin negatiivisuuteen (kiellot ja tukahduttaminen) lähentävät Baudrillardin teoriaa Michel Foucaultin analyysiin modernin vallan luonteesta: valta ei ole tukahduttavaa tai "salailevaa" vaan tuottavaa, kaiken esiin ja näyttämölle marssittavaa, diskursivoivaa (vrt. Foucault 1998). Vastaavasti baudrillardilaisen simulaation ydin on juuri positiivisuuden tuottamisessa ja kaiken muuttamisessa läpinäkyväksi. Siinä missä Foucaultin teoriaa

jäsentää valtasuhteiden ja -tekniikoiden sekä diskurssikäytäntöjen konkreettinen analytiikka, edustaa Baudrillardin teoria kuitenkin eräänlaista totaalista strukturaalista herruusteoriaa, jossa kaikenlaiset "reaaliset" instanssit - myös valta - muuttuvat oman itsensä simulakrumeiksi. Tässä on myös Baudrillardin Foucault-kritiikin ydin: Foucault ei kyseenalaista itse valtaa reaalisenä instanssina - se on foucaultilaisen analytiikan "viimeinen termi, typistämättömissä oleva kudos, viimeinen itsensä kertova faabeli, joka jäsentää maailman määrittämätöntä yhtälöä" (Baudrillard 1977, 55). Valta reaalisen objektiiviseen järjestykseen kuuluvana, poliittisena tai jopa "diskursiivisena" asiana on Baudrillardin teoriassa haihtunut jo aikaa sitten simulaatioon, jossa sen ainoa salaisuus on salaisuuden puuttuminen.

Baudrillardin tulkinnassa simulaatioon ahnasta logiikkaa vastassa ei ole reaalisen järkähtämätön paino (simulaatio tekee reaalista sietämättömän keveää) vaan viettely, joka toimii palautuvuuden, käännettävyyden logiikalla. Toisin kuin Baudrillardin varhaisemmassa tuotannossa simulaation vastavoimaksi nouseva symbolinen vaihto viettely ei paikannu merkkien logiikalle perustuvan simulaation "ulkopuolelle", vaan asettuu itse asiassa samalle tasolle kuin systeemi itse. Se on merkin "keinotekoisuuden" kohottamista potenssiin, äärimmilleen vietyä merkkifetisismiä, joka kääntyy ironisesti vietteleväksi.

Viettely jatkaa omalla tavallaan Baudrillardin antiproduktivismia: siinä missä tuotanto on kirjaimellisesti näkyväksi tekemistä (*producere*), on viettely puolestaan harhaanjohtamista, jonkin kääntämistä pois totuudestaan ja hyvästä, näkyvän järjestyksestä (*seducere*). Viettely on tietynlainen merkkien salaliitto totuuden diskursseja vastaan. Kaikkia diskursseja uhkaa Baudrillardin mukaan äkillinen palautuminen omiin merkkeihinsä, ilmiasujen leikkiin, joka hävittää totuuden ja merkityksen jäljettämiin. Viettelyn ydin on siinä, että merkkien takana ei ole "kätkeytä" mieltä tai totuutta: se on puhdasta merkkien metamorfoosia, ilmenemisen ja katoamisen taidetta, jossa subjekti katoaa rituaalien ketjuihin. Juuri siksi viettelyn varaan ei myöskään voi rakentua vaihtosuhdetta. Kyse on objekteista lähtevästä haasteesta, jossa ei voi olla tasapainoa tai vaihtosuhteiden optimointia - ainoastaan haasteen korottaminen on mahdollista. Viettely ei ole subjektin strategia vaan objektin kohtalo: sellaisen rituaalisen muodon toimittamista, jossa subjekti tuhoaa itsensä subjektina.

Baudrillardin herruusteorian erottaa muista vastaavista yksiulotteistumisteorioista kenties parhaiten sen radikaali relativistisuus ja moraalittomuus. Hypoteesi todellisuuden romahtamisesta simulaatioon on määritelmän mukaan ulotettava myös hypoteesiin itseensä. Tässä Baudrillard on kuitenkin johdonmukainen: paitsi että hän hyväksyy argumentin hän tekee siitä tavallaan koko oman teoretisointitapansa kantavan periaatteen. Tulkinta itse on

väistämättä pelkkää simulaatiota, dilemmasta ei päästä ulos. Siksi teorian on nykytilanteessa todellisuuden kuvaamisen ja analysoinnin sijaan suoritettava interventio, tultava itse tapahtumaksi kuvaamassaan universumissa. On itse asetettava itsensä alttiiksi puheensä vaikutuksille ja niiden kasautumiselle. Teoreettinen väkivalta (eikä suinkaan totuus) on ainoa yhteiskunta-analyysille jäävä resurssi. Baudrillardin teoriassa tämä näkyy kirjoittajan pyrkimyksenä tehdä teoriasta itsestään ironinen objekti hämärtämällä (tuhoamalla) itse tekstille antamansa merkitykset. Koska Baudrillard käyttää simulaatiota sekä kritiikin kohteena että sen välineenä, muuttuu hänen oma tekstinsä eräänlaiseksi hypersimulaatioksi, Möbiuksen nauhaksi, jossa sisä- ja ulkopuolta ei enää voida erottaa toisistaan. Ironista kyllä, juuri tähän Baudrillard myös pyrkii.

Teoria, joka julistaa reaalisen sekoittuneen omiin malleihinsa, tuhoaa samalla koko todellisuusperiaatteen. On helppo hyväksyä ajatus, että todellisuutta on muutettu tai vääristetty. Tällainen kanta on harmiton, sillä se jättää todellisuusperiaatteen koskemattomaksi: ero on aina selvä, se on vain naamioitu tai kätkeyty. Vaikeampaa on sen sijaan hyväksyä Baudrillardin väitettä, että mallit ovat itse asiassa ainoa meille jäävä "todellisuus". Tässä mielessä Baudrillardin näkemys eroaa myös erilaisista ideologiateorioiden muodoista, joissa postuloidaan jokin aito tai autenttinen todellisuus sitä vääristävien representaatorakenteiden taakse. Simulaatio ja simulakrumit ovat koko representaation käsitteen vastakohta, sillä ne tuhoavat todellisuuden "heijastamiseksi" välttämättömän minimaalisen etäisyyden mallien (metakielen) ja todellisuuden väliltä. Tämä "epistemologinen" moraalittomuus on toinen Baudrillardin teorian omintakeinen piirre. Myös tämän Baudrillard myöntää avoimesti, mutta toteaa samaan hengenvetoon, että kyseessä on simulaation oma logiikka. Mistä voisimme kehittää baudrillardilaista Möbiuksen nauhaa kuvaavan imaginaarisen dialogin:

- Kriitikko: Tietysti kyseessä on simulaation "oma" logiikka, jos kerran järjestelmän ja sitä kuvaavan teorian välinen raja hävitetään - mutta juuri *tämä* on moraalitonta!
- Baudrillard: Systeemi *on* moraaliton
- Kriitikko: Ei systeemi, vaan *teidän* tulkintanne
- Baudrillard: Mutta sehän on *sama* asia...(jne.)

Bataillen teoretisoinnin tavan vaikeutena on puolestaan sen moniulotteisuus: sosiologia, filosofia ja psykoanalyttinen tarkastelu sekoittuvat siinä toisiinsa tavalla, joka tekee teoriasta "totaalisen faktan" aidosti maussilaisessa merkityksessä (vasta kokonaisuuden kuvaaminen yhtenäisenä tuo esiin sitä elävöittävän liikkeen, joka on olennainen paitsi kokonaisuuden ymmärtämiselle myös sen toiminnalle, sille ominaisen vaikutuksen toteutumiselle). Yksi selkeä innoituksen lähde Bataillen

ideoille yhteisöllisyyden perustasta on ollut Freud ja erityisesti hänen ajatuksensa yhteisön rakentumisesta yhdessä tehdyille (torjutulle) rikokselle. Mutta toisin kuin Freud Bataille ei oletta yhteiskunnan perustalle mitään yksittäistä tekoa (isänmurha), jonka synnyttämä syyllisyys toimisi kiellon (tabun) pontimina. Kiellon "takana" ei ole mikään ulkoinen auktoriteetti, joka pyrkisi ehkäisemään ihmisten kaikkein voimakkaimpien (insestisten) halujen toteutumisen, vaan kiellon alkuperä on ihmisessä itsessään - viime kädessä sen perustana on ihmisen intensiivinen kauhu kuoleman edessä. Vielä selkeämmin ero tulee esiin verrattaessa toisiinsa Freudin ja Bataillen teorioita kulttuurista. Freud pitää kulttuuria Eroksen eli libidon työnä, sen pyrkimyksenä "kietoa yhteisöiksi joukot, joita pelkkä välttämättömyys tai yhteistyön edut eivät jaksaa kiinnostaa" (Freud 1982, 80). Eroksen yhteenliittävää toimintaa vastassa on puolestaan ihmisen aggressiotaipumuksessa ruumiillistuva kuolemanvietti, joka pyrkii hajottamaan liitokset. Tämän ihmisen alkuperäisiin vietteihin kuuluvan taipumuksen (kulttuuriseen) tukahduttaminen johtaa puolestaan syyllisyydentuntoon ja ahdistuneisuuteen, kulttuurin "neuroottisuuteen".

Bataillen tulkinnassa ihmisyhteisöä yhdistävä tekijä on sitä vastoin paradoksaalisesti juuri kuolemanvietti; vain se irrottaa inhimillisen yhteisöllisyyden sekä todellisuusperiaatteen (luonnollinen välttämättömyys) että mielihyväperiaatteen hallinnasta.

"Kaikki viittaa siihen, että alkuaikojen ihmisiä on yhdistänyt toisiinsa jaettu inho ja pelko, ylittämätön kauhu, jonka kohteena on nimenomaan heidän liittonsa vetovoimaisen perustan alkujaan muodostanut asia" (Bataille 1979, 195).

Siinä missä eläinyhteisöjen perusta on yksinkertainen ja välitön vetovoima, välittää ihmisten keskinäistä kanssakäymistä aina hiljaisuuden ja kauhun syvin ydin. Tämä ihmisyhteisöjä yhdistävä "keskus" on olennaisesti epäkeskinen, eksentrinen: se on yhteisön muodostaviin yksilöihin nähden ulkoinen siksi, että he tuntevat sitä kohtaan ylittämätöntä vastenmielisyyttä. Vastenmielisyyden ja ahdistuksen jakaminen, asettuminen yhdessä alttiiksi kuolemassa avautuvalle olemisen jatkuvuudelle merkitsee nimenomaan yksilöllisen epäjatkuvuuden hetkellistä liudentumista loistoon ja ekstaasiin. Juuri ekstaasi onkin yhteisöllisen kommunikaation etuoikeutettu muoto sikäli kuin se ymmärretään *ek-stasiksena*, itsen ulkopuolella olemisena. Kommunikaatio voi toteutua vain kuolemalle alttiiksi asettumisen, identiteetin (oman, omaisuuden) menetyksen (tuhlauksen) kautta.

"Elävät oliot, ihmiset eivät voi 'kommunikoida' - *elää* - kuin itsensä ulkopuolella. Ja koska heidän on kommunikoitava, heidän on *tahdottava*

tätä pahaa, saastaisuutta, joka pannaan olemisen heissä peliin tekee heistä toisilleen läpäistäviä." (Bataille 1973, 48.)

Filosofisella tasolla yhteisöllisyyden epäkeskisyyden idea voidaan näin liittää ajatukseen ihmisen "olemuksellisesta" eksentrisyydestä - epäkeskisyydestä ja outoudesta. Kyse on ihmisen olemuksen ei-inhimillisestä määräytyksestä, joka tulee esiin erityisesti Bataillen "fantasmaattiseen antropologiaan" liittyvissä teksteissä: ihmisen ja muun luonnon välillä vallitsee yleinen ja palautumaton epäsuhta. Ihminen on kaikista maailman olennoista kauhistuttavin, eriskummallisinkin ja hirviömäisin juuri siksi, että hän on yhteismitaton, vailla yhteistä mittapuuta olevan moninaisuuden kanssa. Ihminen on ihminen vain sikäli kuin hän on asettunut alttiiksi olemattomuudelle, vain sikäli kuin hän *ek-sistoi* eli transgressoi olevan (sikäli kuin ihminen on "metafyysinen" olento heideggerilaisessa merkityksessä). Ihminen on atooppinen, hänellä ei ole omaa paikkaa eikä omaa olemistaan hallussaan - hänen olemuksenaan on tässä mielessä olla itsensä ulkopuolella. Juuri tämä eksentriinen, ekstaattinen "ulkopuolisuus" avautuu toiseen ja yhteisöllisyyteen - ja samalla Toiseen eli kuolemaan.

"Ihmisen olemuksessa ei ole mitään inhimillistä - se on omassa ekstaasisaan, ek-sistenssissään tai *Daseinissaan* paikka, jossa oleminen tarjoutuu nähtäväksi ei-minään: vain kuolema voi vapauttaa ihmisen ihmisestä." (Warin 1994, 326.)

LÄHTEET

AGAMBEN, Giorgio: *Homo Sacer*. Pariisi, Seuil, 1995.

ARO, Jari: "Puhujakuva Émile Durkheimin 'Sosiologian metodisäännöissä'", teoksessa Sulkunen, Pekka & Törrönen, Jukka (toim.): *Semioottisen sosiologian näkökulmia*. Helsinki, Gaudeamus 1997.

ARPPE, Tiina: *Pyhän jäännökset*. Helsinki, Tutkijaliitto, 1992.

----- "Émile Durkheim et la 'part maudite' du sacré". *Sociétés* no: 48/1995, 209-218.

----- "Sanctification of 'the Accursed' - Drinking Habits of the French Existentialists in the 1940s (A Case Study)", teoksessa Galanter, Mark (ed.): *Recent Developments in Alcoholism, Volume 14: The Consequences of Alcoholism*. New York, Plenum Press, 1998a, 415-436.

----- "Suomentajalta", teoksessa Bataille, G.: *Noidan oppipoika - kirjoituksia 1920-luvulta 1950-luvulle*. Helsinki, Gaudeamus, 1998b, 7-28.

BATAILLE, Georges: "Sur Nietzsche", teoksessa Bataille, G.: *Oeuvres Complètes*, osa VI. Pariisi, Gallimard, 1973 [1945].

----- "Notice autobiographique" (Notes), teoksessa Bataille, G.: *Oeuvres Complètes*, osa VII. Pariisi, Gallimard, 1976 [1958].

----- "Attraction et répulsion I. Tropismes, sexualité, rire et larmes", teoksessa Hollier, Denis (ed.): *Le Collège de Sociologie*. Pariisi, Gallimard, 1979a [1938].

----- "Attraction et répulsion II. La structure sociale", teoksessa Hollier, Denis (ed.): *Le Collège de Sociologie*. Pariisi, Gallimard, 1979b [1938].

----- "La littérature et le mal", teoksessa Bataille, G.: *Oeuvres Complètes*, osa IX. Pariisi, Gallimard, 1979c [1957].

----- "Le sens moral de la sociologie". *Oeuvres Complètes*, osa XI, Pariisi, Gallimard, 1988 [1946].

----- "Käpyrauhassilmä", teoksessa Bataille, G.: *Noidan oppipoika - kirjoituksia 1920-luvulta 1950-luvulle*. Helsinki, Gaudeamus, 1998a - suom. Tiina Arppe.

----- "Markiisi de Saden käyttöarvo", teoksessa Bataille, G.: *Noidan oppipoika*. Helsinki, Gaudeamus, 1998b.

----- "Tuhlauksen käsite", teoksessa Bataille, G.: *Noidan oppipoika*. Helsinki,

- Gaudeamus, 1998c [1933].
- . "Fasismmin psykologinen rakenne", teoksessa Bataille, G.: *Noidan oppipoika*. Helsinki, Gaudeamus, 1998d [1933-34].
- . "Nietzscheläinen kronikka", teoksessa Bataille, G.: *Noidan oppipoika*. Helsinki, Gaudeamus, 1998e, [1937].
- . "Noidan oppipoika", teoksessa Bataille, G.: *Noidan oppipoika*. Helsinki, Gaudeamus, 1998e [1938].
- . "Hegel, uhri ja kuolema", teoksessa Bataille, G.: *Noidan oppipoika*. Helsinki, Gaudeamus, 1998f [1955].
- . *L'apprenti Sorcier - textes, lettres et documents (1932-1939) rassemblés, présentés et annotés par Marina Galletti*. Pariisi, Editions de la Différence, 1999.
- BAUDRILLARD, Jean: *L'échange symbolique et la mort*. Pariisi, Gallimard, 1976.
- . *Oublier Foucault*. Pariisi, Galilée, 1977.
- . *Les stratégies fatales*. Pariisi, Grasset, 1983.
- . *La transparence du mal - essai sur les phénomènes extrêmes*. Pariisi, Galilée, 1990.
- BEAUVOIR, Simone de: *La force des choses*. Pariisi, Gallimard, 1963.
- BECK, Ulrich: *Risk Society*. Lontoo, Sage, 1992.
- BENVENISTE, Émile: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Pariisi, Minuit, 1989 [1969].
- BESNIER, Jean-Michel: *La politique de l'impossible - l'intellectuel entre révolte et engagement*. Pariisi, La Découverte, 1988.
- BOSCHETTI, Anna: *Sartre et 'Les Temps Moderns'*. Pariisi, Minuit, 1985.
- BOYER, Régis: *Anthropologie du sacré*. Pariisi, Mentha, 1992.
- CAILLOIS, Roger: *L'homme et le sacré*. Pariisi, Gallimard, 1950 [1939].
- CAMPBELL, Colin: *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Lontoo, Blackwell, 1987.

- CAZENEUVE, Jean: *Et si plus rien n'était sacré....* Pariisi, Perrin, 1991.
- “La Cité et le Sacré”. *Raison Présente* 101/1992 [Teemanumero].
- COLPE, Carsten: "Die wissenschaftliche Beschäftigung mit 'dem Heiligen' und 'das Heilige' heute", teoksessa Kamper Dietmar & Wulf Christoph (Hrsg.): *Das Heilige - seine Spur in der Moderne*. Frankfurt am Main, Athenäum, 1987.
- DERRIDA, Jacques: *Donner le temps - 1. La fausse monnaie*. Pariisi, Galilée, 1991.
- DOUGLAS, Mary: *Purity and Danger - an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Lontoo, Routledge, 1984.
- DURKHEIM, Émile: *Sociologie et philosophie*. Pariisi, P.U.F., 1974.
- *De la division du travail social*. Pariisi, P.U.F., 1986 [1893].
- *Les règles de la méthode sociologique*. Pariisi, Flammarion, 1988 [1895].
- *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Pariisi, P.U.F., 1990 [1912].
- FOUCAULT, Michel: *Seksuaalisuuden historia*. Gaudeamus, Helsinki, 1998 [1976, 1984] - suom. Kaisa Sivenius.
- FOURNIER, Marcel: *Marcel Mauss*. Pariisi, Fayard, 1994.
- FREUD, Sigmund: *Ahdistava kulttuurimme*. Jyväskylä, Gummerus, 1982 [1930] - suom. Erkki Puranen.
- *Totem et tabou*. Pariisi, Payot, 1995 [1923].
- GALLETTI, Marina: "Le roi du bois", teoksessa Bataille, Georges: *L'Apprenti Sorcier - textes, lettres et documents (1932-1939) rassemblés, présentés et annotés par Marina Galletti*. Pariisi, Éd. de la Différence, 1999.
- GANE, Mike: *Baudrillard's bestiary*. Lontoo, Routledge, 1991a.
- *Baudrillard - Critical and Fatal Theory*. Lontoo, Routledge, 1991b.
- GIRARD, René: *La violence et le sacré*. Pariisi, Grasset, 1972.
- HOLLIER, Denis: "À l'en-tête d'Acéphale", teoksessa Hollier, D. (ed.): *Le Collège de Sociologie*. Pariisi, Gallimard, 1979.
- (ed.): *The College of Sociology 1937-39*. (Texts by Bataille, Caillois, Guastalla etc.) Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

- HUBERT, Henri & MAUSS, Marcel: "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", teoksessa MAUSS, Marcel: *Oeuvres*, tome I. Pariisi, Minuit, 1968a [1899].
- ISAMBERT, François-André: *Le sens du sacré - fête et la religion populaire*. Pariisi, Minuit, 1982.
- KAMPER, Dietmar & WULF, Christoph (Hrsg.): *Das Heilige - seine Spur in der Moderne*. Frankfurt am Main, Athenäum, 1987.
- KARADY, Victor: "Présentation de l'édition", teoksessa MAUSS, Marcel: *Oeuvres*, tome I. Pariisi, Minuit, 1968.
- KIVINEN, Markku: *Sosiologia ja Venäjä*. Hämeenlinna, Hanki ja jää, 1998.
- KOJÈVE, Alexandre: *Introduction à la lecture de Hegel*. Pariisi, Gallimard, 1947.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: "French sociology", teoksessa Gurvitch, G. & Moore. W. E. (ed.): *Twentieth Century Sociology*. New York, New York Philosophical Library, 1945.
- : "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", teoksessa MAUSS, Marcel: *Sociologie et anthropologie*. Pariisi, P.U.F., 1985.
- LEVIN, Charles: *Jean Baudrillard - a study in cultural metaphysics*. Lontoo, 1996.
- LUKES, Steven: *Emile Durkheim - his life and work*. Lontoo, Peregrine Books, 1975 [1973].
- MAFFESOLI, Michel: *L'ombre de Dionysos*. Pariisi, Biblio/Essais, 1985.
- MAUSS, Marcel: "Essai sur le don - forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", teoksessa Mauss, Marcel: *Sociologie et Anthropologie*. Pariisi, P.U.F., 1985 [1923-24].
- MÉTRAUX, Alfred: "Rencontre avec les ethnologues". *Critique* no: 195-196/1963, 677-684.
- MONNEROT, Jules: *Sociologie du communisme*. Pariisi, Ed. Libres-Hallier, 1979 [1963].
- ORY, Pascal & SIRINELLI, Jean-François: *Les intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours*. Pariisi, A. Colin, 1992 [1986].
- PEFANIS, Julian: *Heterology and the Postmodern - Bataille, Baudrillard, and Lyotard*. Lontoo, Duke University Press, 1991.

- PRADES, José A.: *Persistence et métamorphose du sacré*. Pariisi, P.U.F., 1987.
- ROUDINESCO, Elisabeth: "Bataille entre Freud et Lacan: une expérience cachée"
teoksessa Hollier, Denis (ed.): *Bataille après tout*. Pariisi, Belin, 1995.
- SARTRE, Jean-Paul: *Baudelaire*. Pariisi, Gallimard, 1947.
- "Qu'est-ce que la littérature?", teoksessa Sartre, Jean-Paul: *Situations II*. Pariisi, Gallimard, 1948.
- *Saint Genet - comédien et martyr*. Pariisi, Gallimard, 1952.
- "Autoportrait à soixante-dix ans", teoksessa Sartre, Jean-Paul: *Situations X*. Pariisi, Gallimard, 1976.
- SEIGEL, Jerrold: *Bohemian Paris - Culture, Politics and the Boundaries of Bourgeois Life, 1830- 1930*. New York, Viking Harmondsworth, 1986.
- SMITH, William Robertson: *Lectures on the Religion of the Semites*. First Series. The fundamental institutions. Lontoo, A. & C. Black, 1894 [1889].
- WARIN, François: *Nietzsche et Bataille - la parodie à l'infini*. Pariisi, P.U.F., 1994.