

Onko likainen kielletty? Lian käsite filosofiassa ja kulttuuriantropologiassa

■ Olli Lagerspetz

Für die Chemie gibt es keinen Dreck, esitti jo Justus von Liebig. **Lika** ei kuulu kemian eikä yleensäkkään luonnontieteen teoriaan, mutta myös ihmistieteiden puolella sen asema on epäselvä. Käsiteltäessä likaa teoreettisissa yhteyksissä erilaiset reduktionismin muodot ovat tulleet normiksi. Lian ei ajatella olevan todella likaa, vaan pohjimmiltaan jotakin muuta. Kulttuuriantropologiassa likaa käsitellään yhteydessä rituaalisiin puhtauskäytäntöihin. Yleistäen voi sanoa, että käsitteen **likainen** ajatellaan olevan läheisemmässä yhteydessä käsitteeseen **kielletty** kuin esimerkiksi käsitteeseen **ruosteinen**. Reduktionismi ei kuitenkaan ole suoraa seurausta antropologisesta aineistosta, vaan liittyy pikemminkin perinteisiin filosofisiin taustaoletuksiin. Se voidaan välttää, jos huomioidaan ympäristöämme koskevien kuvausten käytäntösidonaisuus.

Lian käsitteen tarkastelu ei tietenkään voi koskea tätä käsitettä yksinään, vaan samalla likaisen ja puhtaan erotusta. Tehtävänä on siis tutkia näiden käsitteiden välisiä suhteita ja samalla niiden yhteyttä muiden käsitteiden ja käsityryhmien kanssa.

Lian käsite ei kuitenkaan ole kovin suosittu aihe filosofiassa. Sen sijaan kulttuuriantropologiassa ja sen naapuritieteissä (kuten uskontotieteessä, etnologiassa, kulttuurihistoriassa jne.) asiaa on jonkin verran käsitelty. Mutta myös täällä ainakin teoreettisella tasolla käyty keskustelu liittyy lähinnä seremoniallisen puhtauden kysymykseen, symboliseen epäpuhtauteen pikemmin kuin konkreettiseen likaantumiseen.

Samalla eräänlainen reduktionismi on leimannut keskustelua sekä filosofiassa että muissa tieteissä. Reduktionismille on olemassa teoreettisia syitä, jotka nojaavat eräänlaiseen länsimaisen ihmisen teoreettiseen itseymmärrykseen ja

talonpoikaisjärkeen. Max Weberiä (1956) lainaten voi sanoa, että maailman ajatellaan olevan ”*entzaubert*”: ajatellaan, että maailmasta on hävinnyt ”*luminous*”. Esineiden maailma on liikumatonta ja mykkä, se voi olla elävä ainoastaan sikäli kuin ihmiset ja heidän sanansa valavat siihen eloa (Appadurai 1988, 4).

Ainakin analyttisen filosofian valtavirrassa materiaalisen todellisuuden kuvausten usein ajatellaan lopulta tavalla tai toisella palautuvan fysikaalisiin ja geometrisiin kuvauksiin. Tämä filosofinen asenne voidaan esimerkiksi ilmaista määritelmällä, jonka mukaan maailmassa *todellisuudessa* esiintyvät ominaisuudet ovat ominaisuuksia, jotka voisivat esiintyä selittävinä tekijöinä teoreettisen luonnontieteen piirissä (Carruthers 2002, 246). Kappaleen geometrisen muoto tai kemiallinen rakenne ovat tällaisia ominaisuuksia, sen sijaan eivät esimerkiksi kappaleen väri tai sen puhtaus ja likaisuus.

Likaisuuden käsite jää siis tässä ongelmalliseksi. Tämä liittyy *teleologisten* (päämääräsuuntautumiseen liittyvien) käsitteiden muuttuneeseen asemaan Galilein jälkeisessä teoreettisessa luonnontieteessä. Likaisuushan määritellään suhteessa esineen oletettuun puhtaaseen ihanteeseen, joka ei mitenkään voi esiintyä modernin teoreettisen luonnontieteen käsitteenä. Myös eräät muut fyysisistä ympäristöämme kuvaavat käsitteet ovat samalla tavoin ongelmallisia. Esimerkiksi ”rikkinäisyyden” käsite. On mahdollista, että kahdesta *geometrisessa* mielessä täysin samanlaisesta esineestä toinen on ehjä ja toinen on rikki. (Ehjä esine voi olla vaikkapa museokaupan valikoimaan kuuluva rikkinäisen esineen tarkka kopio.)

Reduktionismiin on myös syitä, jotka liittyvät yleisiin käsityksiin *motivaation luonteesta*. Inhi-

millisen toiminnan ajatellaan yleisesti olevan järkevää tai selitettävissä, mikäli voidaan todeta syy, motiivi, joka johtaa toimintaan. Syyn ajatellaan usein liittyvän hyödyn tai mielihyvän tavoitteeluun. Toiminta olisi siis järkevää, mikäli se johtaa toimijan kannalta hyödylliseen, miellyttävään tai edes mielekkääseen lopputulokseen. Puhtauteen ja likaisuuteen liittyviin elämänmuotoihin ei kuitenkaan näyttäisi löytyvän erillistä syytä.

”Syyllä” tarkoitan nyt jotakin perustetta, jonka itse voisimme hyväksyä toiminnan perusteeksi, tai josta voimme ainakin ymmärtää, miksi joku sen saattaisi hyväksyä. Esimerkiksi spekulatiot toiminnan evoluutioon perustuvasta alkuperästä eivät vaikuta kysymykseen, mikä on toiminnan *tämänhetkinen* motiivi.

Jos pesen paitaa, normaalisti syyksi riittää, että paita on likainen. Lähtökohdallisesti on itsestään selvää, että puhdas paita on parempi kuin likainen. Voin myös sanoa, että puhtaat vaatteet tuovat minulle mielihyvää. Toisaalta tässä en vielä ole antanut selitystä, *miksi tai millä tavalla* puhdas paita on likaista parempi tai miellyttävämpi. Yksityistapauksissa voin toisinaan antaa syitä; esimerkiksi odotan vierasta. Taustalla on ajatus, että ihmiset yleisesti ottaen arvostavat puhtaita vaatteita. Mutta nyt en edelleenkään ole vastannut kysymykseen, *miksi* ihmiset ajattelevat näin. Itse puhtauden ja likaisuuden vastakohta on yksinkertaisesti läsnä minun ja kaikkien muiden ihmisten toiminnassa. Kyseessä näyttäisi siis olevan inhimillinen elämänmuoto, jolle en normaalisti edes yritä löytää perusteita. Ja kysyessä en pystyisikään antamaan niitä.

Yritettäessä sovittaa puhtautta ja likaisuutta näiden lähtökohtien piiriin voidaan kirjallisuudessa erottaa kaksi reduktionistista asennetta: (1) puhtauskäsitteiden redusointi hygieniaan ja (2) antropologinen reduktionismi, jossa likaisuus selitetään symbolisena ominaisuutena.

Hygieeninen reduktionismi

Hygieeninen reduktionismi on yritys löytää puhtauskäsitteille biologisia syitä. Klassinen teema tässä yhteydessä on Vanhassa Tes-

tamentissa esiintyvä sianlihan syömistä koskeva kieltö. On väitetty, että taustalla olisi triikiinien esiintyminen sianlihassa. Mooses olisi halunnut suojella uskovaisten terveyttä kieltämällä epäterveellisen lihan syömistä. Teoksessaan *Puhtaus ja vaara* Mary Douglas kuitenkin argumentoi vakuuttavasti tätä käsitystä vastaan (Douglas 2000, 78–85. Hän käyttää siitä nimitystä *medikalisoiva materialismi*.) Todisteet sianlihan epäterveellisyydestä ovat varsin horjuvat. Yleisesti ottaen VT:ssa kielletyt ruoka-aineet eivät ole selvästi epäterveellisempiä kuin sallitut. Myöskään juutalainen tulkintatraditio ei ole tavallisimmin selittänyt kieltoa näin (”Dietary Laws”, palsta 42).

Yleensäkin puhtauden ja lian käsitteemme ovat tietysti paljon vanhempia kuin se verraten uusi ajatus, että sairaudet leviävät bakteerien ja virusten välityksellä (Douglas 2000, 85). Norbert Elias toteaa teoksessaan sivilisaatioprosessista:

On hyvä lyödä kerta kaikkiaan lukkoon, että jokin asia, jonka tiedämme olevan haitaksi terveydelle, ei välttämättä synnytä meissä kiusaantuneisuutta eikä häpeää; ja kääntäen: sellainen asia, joka synnyttää näitä tunteita, ei välttämättä ole lainkaan epäterveellinen. Henkilö, joka maiskuttelee kovaäänisesti syödessään tai nykyaikana syö sormin, saa meidät tuntemaan itsemme erittäin vaivaantuneiksi ilman, että hänen terveytensä silti olisi minkäänlaisessa vaarassa. Mutta sen enempää ajatus, että joku lukee huonossa valaistuksessa, kuin vaikkapa ajatus myrkyllisistä kaasuista, ei herätä läheskään näin voimakkaita kiusaantuneisuuden ja häpeän tunteita, vaikka terveysriskit ovat ilmeisiä (Elias 1981, 216).

Suhdettamme likaan ei voi pääosin selittää terveysvaikutusten pohjalta. Ensinnäkään lika ei aina ole epähygieenistä tai epäterveellistä – ajatelkaamme likaista ikkunalasia tai likaantunutta paidankaulusta kotoisassa ympäristössä. Toiseksi teemme asioita, jotka ovat hygieenisesti paljon arveluttavampia kuin siivoamisen laiminlyöminen: esimerkiksi suutelemme, käytämme joukkoliikennettä sekä pidämme koiria ja kissoja. Kolmanneksi hygienian ja puhtauden arvostaminen saattavat johtaa täysin päinvastaisiin toimintamalleihin. Käytämme tummia ja kuviollisia tapetteja ja kankaita – emme valkoisia kuten sairaalassa – juuri siksi, että lika ei näy näissä materiaaleissa. Normaalin siivouksen päämääränä on pikemminkin viihtyisyys kuin bakteerittoman ympäristön aikaansaaminen.

Näkyvä puhtaus ei sinänsä vielä merkitse hygieenisyyttä. 1800-luvun lopun hygieniakampanjoiden keskeisenä teemana olikin ihmisten varoittaminen nimenomaan *näkymättömistä* terveysriskeistä.¹

Hygieniä ja puhtaus ovat kaiken kaikkiaan eri käsitteitä. Niiden käyttö poikkeaa toisistaan, ja ne johtavat sovellettaessa joskus suorastaan vastakkaisiin tuloksiin.

Antropologinen reduktionismi

Toista likaisuuden ongelman ratkaisuyritystä voi kutsua antropologiseksi reduktionismiksi. Ajatuksena on siis, että likaa ei varsinaisesti ole olemassa, vaan likaisuuskäsitykset heijastavat inhimillisiä reaktioita. Tämä ajatustapa on yleinen filosofiassa, antropologiassa ja psykoanalyttisen tradition piirissä. Mikäli likatutkimuksen teoreettisesta valtavirrasta voi puhua, se on ilman muuta juuri tässä.²

Sigmund Freud ilmaisi asian niin, että havaitessaan ulkomaailmaa ihminen projisoi sisäisiä tuntemuksiaan ulkomaailman esineisiin. Tahrautuneet esineet eivät *sinänsä* ole inhottavia, sillä inhottavuus ei ole maailmaan todellisuudessa kuuluva ominaisuus. Kulttuuriset tekijät synnyttävät meissä inhon tunteita, jotka heijas-

1 Yhdysvaltojen tilannetta kuvaten Susan Strasser toteaa, että 1890-luvulta alkaen suurelle yleisölle suunnattu terveysvalistus keskittyi ”mikrobeihin ja niihin moniin tapoihin, joilla ihmiset joutuivat niiden kanssa tekemisiin” (Strasser 1999, 174).

2 Huomattavia tätä kantaa edustavia töitä ovat Douglas 2000 ja Kristeva 1980. Vastaavaa kantaa edustavat esimerkiksi Nussbaum 1999 ja Frykman 1979. Tarkemmin ks. Lagerspetz 2006, s. 265 (viite 19). Ranskalaisen yhteiskuntateorian, erityisesti Bataillen, suhteesta likaisuuteen ks. Arppe 2000. – On kuvaavaa, että *Helsingin Sanomien Kuukausiliihteen* (Snellman 2007) esittelyssä toimittaja Ritva Liisa Snellman ilmoittaa minut nimenomaan reduktionistisen näkemyksen kannattajaksi, huolimatta sähköpostitse ja puhelimesta esittämistäni korjauspyynnöistä. Taustalla on Snellmanin lähteenään käyttämä ja väärin ymmärtämä *Dagens Nyheter* -lehden esittely (Linder 2007). Siinä kuvaillaan ajatuksia, joita vastaan argumentoin. Reduktionismi on niin suosittua, että jopa sen mainitseminen vastustusmielessä tulkitaan kannatukseksi.

tamme kohteeseen (Freud 1989, 81). Tätä ajatusta kierrättävät filosofiassa esimerkiksi Julia Kristeva ja Martha Nussbaum. Molemmille on myös ominaista, että likaisuutta ja inhottavuutta kohdellaan samana asiana.

Lika ja epäjärjestys

Keskeinen aihetta käsitellyt kulttuuriantropologi on tietysti Mary Douglas, jonka *Puhtaus ja vaara* on alan klassikko. Hänen teesinään on, että likaisuus on aina ensi sijassa symbolista. Se liittyy symbolisen järjestyksen luomiseen ja esimerkiksi pyhän ja profaanin erotukseen. Kirjan suomalaiset kääntäjät ovat entisestään korostaneet Douglasin keskeistä teesiä antamalla teokselle alaotsikon *Ritualistisen rajanvedon analyysi*.

Douglasin mukaan jokainen kulttuuri kehittää elämälle tietyn järjestyksen, joka samalla on myös ajattelua ohjaava järjestelmä. Kulttuurin järjestyttä pidetään yllä luokittelemalla maailma tiettyjen kaavojen mukaan. Vedetään raja pyhän ja profaanin, oman ja vieraan, kielletyn ja sallitun välille. Ihmiset, eläimet, kasvit, esineet ja koko todellisuus luokitellaan tietyn järjestyksen mukaan.

Lika ei kuitenkaan muodosta tässä luokituksessa omaa luokkaansa. Päinvastoin lika koostuu elementeistä, jotka jäävät järjestelmän ulkopuolelle, tai sotkevat tai kyseenalaistavat sen. Kunkin kulttuurin puhtauskäsitteet ovat siksi samalla portti juuri sen kulttuurin koko maailmankäsitykseen.

Tähän liittyy Douglasin kuuluisa määritelmä: lika on ainetta väärässä paikassa – *matter out of place* (Douglas 2000, 85). Seuraavasta sitaatista³ on muodostunut likatutkimuksen *locus classicus*:

Lika on suhteellista: kengät eivät itsessään ole likaiset, mutta on likaista nostaa ne ruokapöydälle; ruoka ei itsessään ole likaista, mutta keittoastiat makuuhuoneessa tai ruokatahrat vaatteissa ovat likaisia. Samaten on likaista [*dirty*] pitää kylpyhuoneen tavaroita olohuoneessa, jättää vaatteita lojumaan tuoleille, säilyttää sisätiloissa ulkona pidettäviä tavaroita, [jättää yläkerran tavaroita alakertaan,] pitää alusvaatteita siellä, missä on päällysvaatteiden paikka ja niin edelleen. Lyhyesti sanottuna, meidän saastaisuuskäyttäytymisemme on sitä, että reagoimme tuomitsevasti [jokaiseen]

3 Hakasulkeissa olevat osuudet ovat lisäksiäni englanninkielisen alkutekstin pohjalta (Douglas 1966, 35).

esineeseen tai asiaan, joka on omiaan hämmentämään tai saattamaan ristiriitaan vaalimiamme luokitteluja (Douglas 2000, 86).

Esimerkit tulevat modernin länsimaisen taloudenpidon piiristä. Douglas ei siis puhu ainoastaan esimerkiksi muinaisten heprealaisten puhtauskäsitteistä, vaan puhtaus ja likaisuus sijoitetaan *kokonaisuudessaan* ritualistisen toiminnan alueelle. Tämä osaltaan selittää Douglassin teoksen saaman suosion. Hän ei puhu vain eksoottisista kolmannen maailman kansoista, vaan yleistää meihin kaikkiin. Tavallinen suursiivous on yhtä symbolinen toimitus kuin muinaisten heprealaisten puhdistusriitit.

Sitaatissa on hyvää, mutta myös huonoa. Hyvää on sen korostaminen, että likaisuus on aina sidoksissa tiettyyn tilanteeseen. Siitä lisää myöhemmin.

Mutta osoittavatko Douglassin esimerkit, että likaisuus on epäjärjestyä? Ne kuvaavat toki tilanteita, joissa jokin aine tai esine on joutunut väärään paikkaan. Useimpien kohdalla sana *sekasotku* tuntuisi kuitenkin olevan enemmän paikallaan kuin *lika*. Vain yksi esimerkeistä – ruokatahrat vaatteilla – kuvaa nimenomaan likaisuutta. Mutta vaikka toki on totta, että vaatteissa ei yleensä *saisi* olla tahroja, tahrautuminen ei ole silti varsinaisesti *epäjärjestyä*.

Likaisuus ja sotkuisuus eivät ole sama asia. Tavaraita voi esimerkiksi pestä järjestämättä niitä tai järjestää pesemättä niitä. Kun Douglas toteaa, että kengät ovat likaisia ruokapöydällä, nyökkäämme mielellämme. Mutta epäilemättä syynä on, että ilman muuta tulemme ajatelleeksi *likaisia* kenkiä. Puhtaat kengät suoraan kenkäkaupan laatikosta otettuina eivät ole likaisia, vaikka tilanteesta riippuen *saattaa* olla epäsiistiä jättää ne ruokapöydälle.

Paidalleni kaatunut makkarakastike on toki eräässä mielessä materiaa väärässä paikassa. Mutta voidaan esittää kysymys, *miksi* se on sitä. Vastaus on, että kastike tahrii tai likaa paitani. Näin ollen likaisuus muodostaa tässä yhteydessä kuvauksen lähtökohdan. En siis *ensin* totea kastikkeen olevan väärässä paikassa ja vasta sitten luokittele sitä liaksi. Likaisuus on päinvastoin peruskäsite, joka selittää, *miksi* kastike ei kuulu

paidalle. Likaisuus ei tässä selity epäjärjestyksen käsitteen kautta.

Toisaalta likaa voi olla myös *oikeassa* paikassa. Lautaset ruokailun jälkeen ovat likaisia. Ruoantähteiden jättäminen lautaselle välittömästi aterian jälkeen ei kuitenkaan ole epäsiisteyttä tai huonoa järjestyksenpitoa. Minnepä muuallekaan ne pitäisi jättää. Normaali kotitalous on muutenkin väärällään paikkoja, joissa lika on oikeassa paikassaan: esimerkiksi likaämpärit, tiskirätit ja nenäliinat.

Douglas ei tee erotusta sotkuisuuden ja likaisuuden välillä. Samoin symbolinen epäpuhtaus ja likaisuus yhdistetään toisiinsa. Kaikissa tapauksissa on hänen mukaansa kyse elementeistä, jotka sotkevat tai kyseenalaistavat tietyn symbolisen järjestyksen. Douglassin keskeinen esimerkki on VT:n sian-, kamelin- ja jäniksenlihan syömistä koskeva kielto (Douglas 2000, III luku, ss. 93–111).

Moos. 11.–27: (2) Sanokaa israelilaisille: Maaeläimistä saatte syödä kaikkia nelijalkaisia, (3) joilla on kaksijakoiset sorkat ja jotka märehvät ruokansa. (4–6) Sitä vastoin eläimiä, jotka märehvät mutta joilla ei ole sorkkia tai joilla on sorkat mutta eivät märehdi, te ette saa syödä. Sellaisia ovat kameli, tamaani ja jänis, jotka tosin märehvät mutta joilla ei ole sorkkia; ne ovat saastaisia. (7) Saastainen on myös sika, jolla tosin on kaksijakoiset sorkat mutta joka ei märehdi.

Douglassin mukaan ratkaisevaa on kiellettyjen eläinten asema väliinpuotoajina kahden ryhmän välillä. Sika, kameli ja jänis häiritsevät taksonomiaa, jossa sorkkaeläinten odotetaan olevan myös märehittäjiä ja märehittäjien sorkkaeläimiä.

Yleisesti ottaen eläinten puhtautta koskeva periaate on se, että niistä kunkin pitää kuulua selvästi luokkaansa. Epäpuhtaita ovat sellaiset lajit, jotka eivät täytä omaan luokkaansa kuulumisen ehtoja tai joiden koko luokka sekoittaa maailman yleistä järjestyä (Douglas 2000, 109).

Douglas soveltaa vastaavaa teesiä muihin kiellettyihin eläinlajeihin. Esimerkiksi lepakot jäävät kahden suuren luokan (lintujen ja nisäkkäiden) väliin. Douglassin teesi on kuitenkin monella lailla ongelmallinen. Ensinnäkään faktat eivät aina tue teesiä.

Mooseksen laki pyrkii tässä olemaan kaikenkattava. Olisi outoa, jos se ei sanoisi mitään *kis-*

soista ja koirista. Huomaammekin laissa seuraavan kohdan:

3 Moos. 11:27: Saastaisia ovat myös kaikki nelijalkaiset eläimet, joilla on käpälät. Jokainen, joka koskee sellaisen eläimen raatoon, on epäpuhdas iltaan saakka.

Douglasin kannalta tämä ei ole hyvä uutinen. Douglasin mukaanhan eläinten rituaalinen epäpuhtaus johtui juuri niiden luokittelun ongelmallisuudesta. Käpälillä kulkevat eläimet eivät kuitenkaan ole mitään väliinpuotoajia, vaan suuri ja tunnettu eläinryhmä. Douglas ei joko huomaa asiaa tai jättää sen tahallaan huomiotta. Hän turvautuu 1600-luvun englantilaiseen *King James*-raamatunkäännökseen, ja lukee ”käpälät”-sanan sijaan ”kädet”. Johtopäätöksenä on: ”Any creature which has two legs and two hands and which goes on all fours like a quadruped is unclean” (Douglas 1966, 56–57).⁴ Tämä pelastusoperaatio ei kuitenkaan muuta sitä seikkaa, että kissoja ja koiria juutalaisessa uskonnoissa ja muutenkin kaikkialla Lähi-idässä perinteisesti pidetään epäpuhtaina. *Encyclopedia Judaica* (”Dietary Laws”, 31) sisällyttää kaikki lihaa syövät eläimet kiellettyyn listaan.

Onkin olemassa luontevampi selitys sille, että rajatapaukset saavat erillisen maininnan Mooseksen laissa. Siat, kamelit ja jänikset eivät ole epäpuhtaita siksi, että ne ovat rajatapauksia; mutta ne tulee mainita, jotta rajanvedosta ei synny epäselvyyttä. Juuri nämä eläimet saattaisivat muuten houkutelaa uskovia lain luovaan soveltamiseen.

Douglasin käyttämä järjestyksen käsite on ylipäätään moniselitteinen. Puhuttaessa eläinkunnan taksoniasta kyseessä on tietyn *intellektuaalisen* järjestyksen luominen. Rajatapaukset ovat tapauksia, joissa eläinlajin luokitus on epäselvä. Toisaalta kun käytännön tilanteessa esimerkiksi siivouksen yhteydessä poimimme vaatteita lattialta, vaatteiden luokittelu sinänsä ei tuota epäselvyyttä. Poimimme ne juuri siksi,

4 Kursiivi lisätty. Suomenkielisen käännöksen (Douglas 2000) vastaava kohta (s. 109) kuuluu: ”Mikä tahansa luotu, jolla on etu- ja takapäälät, mutta joka nelijalkaisen tavoin liikkuu kaikilla neljällä raajallaan, on epäpuhdas” (kursiivi lisätty).

että niiden oikea asema järjestelmässä ei ole epäselvä.

Rajatapausten kohdalla kyseessä on epäselvä luokittelu. *Sotkun* kohdalla on taas kyse selvästi määritellyn järjestyksen loukkaamisesta. Lisäksi Douglasin epäpuhtauden määritelmän piiriin kuuluu kolmas kategoria, johon sisältyvät yleisesti *vieraaksi* koetut elementit: esimerkiksi vieraan yhteisön jäsenet, kaksoset tai kehitysvammaiset. Hän samaistaa ne epäjärjestykseen ja samalla epäpuhtauteen.

Douglas ei myöskään erottele likaisuuden ja epäjärjestyksen välillä eikä symbolisen ja tosiasiallisen epäpuhtauden välillä. Taustalla on Douglasin itsepintainen pitäytyminen teesiin, jonka mukaan likaisuus on epäjärjestyttä.

Symboli ja sen tausta

Huomattakoon, että Mooseksen laki käsittelee juuri symbolista epäpuhtautta. Se ei väitä, että esimerkiksi kameli tai hevonen todellisuudessa olisi *likaisempi* kuin lehmä. Kamelin tai hevosen syöminen johtaa *erottautumiseen seremoniaiyhteisöstä* tai koko seremoniaiyhteisön vieraantumiseen Jumalasta. Lain päämääränä on *kadosh*, itsekurilla saavutettu tila, jota luonnehtii sisäinen pyhittäytyminen ja ulkoinen erottautuminen tai kuuluminen valittujen joukkoon (”Dietary Laws”, 45).

Seremonia voi olla tietoisesti symbolinen. Tällöin taustalla on toimijoiden oma näkemys toimintansa merkityksestä. Jokin seremonia voidaan suorittaa esimerkiksi suvun vainajien muistoksi. Toisaalta ulkopuolinen saattaa kutsua tiettyä käytäntöä symboliseksi väheksyvässä tai ikään kuin *paljastavassa* mielessä. Tällöin käytännön *luuloteltu* merkitys kontrastoidaan tosiasioihin, jotka osoittavat, että käytäntö onkin *vain* symbolinen. – Tämä toisaalta aktualisoi kysymyksen, *kenen* näkökulmasta käytäntöä kuvataan. Tullaan klassiseen kysymykseen ”sisäpuolelta” ja ”ulkopuolelta” tulevan ymmärryksen välillä olevasta suhteesta. Voidaan myös puhua siitä, mitä on toiminnan *taustalla* ja mitä *etualalla*.

Kulttuuriantropologian päämääriin kuuluu löytää säännöt, jotka määräävät ihmisten toimintaa tietyissä, *tutkijan kannalta vieraassa* yhteisössä. Nämä ovat usein samalla sääntöjä, joita tutkija itse ei luonnostaan noudata. Ne ovat hänen tutkimuksensa etualalla, sen varsinaisena teemana. Tutkijan kannalta katsoen käytännöt, jotka kulttuurin omien jäsenten näkökulmasta ovat luonnollisia, näyttävät perustuvan *käskyjen ja kieltojen* järjestelmään. Tähän perustuneeseen myös se filosofiassa ja populaaritieteessä yleinen käsitys, jossa huoli puhtaudesta assosioituu suvaitsemattomuuteen ja pyrkimykseen vetää tiukkoja rajoja eri ihmisryhmien välille (esim. Nussbaum 1999; Kristeva 1980; Comte-Sponville 1998, 206; Laporte 2000).

Tutkijan perspektiiviä voi tässä verrata lapseen, jota vanhemmat haluavat opettaa ymmärtämään esimerkiksi *vaaran* käsitteen. Vanhemmat kieltävät lasta sorkkimasta sähkölaitteita tai leikkimästä veitsellä. Alkutilanteessa lapsen käyttäytyminen muuttuu kieltojen seurauksena. Vanhempien näkökulmasta vaarallisuus ei kuitenkaan perustu kieltoon, vaan kielto motivoidaan tosiasiallisen vaaran olemassaololla. He eivät siis opeta lapselle kieltoja, vaan tosiasioita, vaikka kielloilla onkin tehtävänsä osana opetusta. Lapsen katsotaan ymmärtävän asian vasta, kun vaaran välttäminen ei enää perustu pelkkään kieltoon.

Sovellettaessa antropologista näkökulmaa puhtauskäytäntöihin syntyy luonnostaan ajatus, että suhteemme likaan perustuu kieltoon koskea likaista esinettä tai ainetta. Toimijan *omasta* näkökulmasta katsoen kyseessä ei kuitenkaan ole kielto. Puhuttaessa kiellosta taustaoletuksena on, että ihmiset saattaisivat tuntea kiusausta rikkoo kielto. Henkilö, joka ymmärtää, mitä tarkoitetaan lialla, ei kuitenkaan normaalisti tunne halua liata itseään, kuten myöskään ihminen, joka ymmärtää jonkin asian vaarallisuuden, ei tietien tahtoen antaudu vaaraan. Tosin saatamme joskus laiminlyödä puhtautemme tai turvallisuutemme. Se johtuu kuitenkin halusta antaa muiden pyrkimysten käydä puhtauden ja turvallisuuden edellä, ei siitä, että todellisuudessa nauttisimme likaisuudesta ja vaarasta. Lian ja vaaran välttäminen ei omasta näkökulmastamme kat-

soen perustu kieltoon, vaan asioiden luonnolliseen, itsestään selvään ymmärtämiseen. Se on luonnollinen tausta, jota vasten *muut* kysymykset saattavat astua toimintamme etualalle.

Symbolin tai rituaalin puhuttelevuus perustuu symbolisten ominaisuuksien rinnastamiseen tosiasiallisten ominaisuuksien kanssa. Syntii voi esimerkiksi verrata likaantumiseen edellyttämisen, että vertauskohta, todellinen likaisuus, on jo konkreettisesti tunnettu asia. Jos taas *kaikki* likaisuuskäsitteet esitetään alusta alkaen symbolisiksi, häviää lähtökohta, joka selittää symbolin merkityksen. Voidaan sanoa, että antropologin on ainakin jollakin tasolla hyväksyttävä likaisuuden asema ympäristön konkreettisena ja ongelmattomana ominaisuutena – se on tosiasia muiden joukossa. Tässä mielessä lika on juuri likaa eikä jotakin muuta, ei esimerkiksi symbolista epäpuhtautta.

Käytäntösidonnaisuus

Väliin pieni huomio siitä, mihin tähän asti olemme päässeet. Olen todennut, että likaa on jossakin mielessä pidettävä annettuna, siis tosiasiana, joka ohjaa suhdettamme fyysiseen ympäristöömme. Sitä ei voi redusoida sen enempää huonon hygieniaan kuin symboliseen epäjärjestykseenkään. Mutta nyt joudumme palaamaan kysymykseen, mikä on likaisuuden paikka maailmassa, jonka ajatellaan olevan *entzaubert*, eli maailmassa, joka on kadottanut lumouksensa.

Vastaukseni tähän on lyhyesti, että maailma *ei* todellisuudessa ole kadottanut lumoustaan. Käytännössä koko fyysinen maailmamme on merkitysten kyllästämä. Tosin kyseessä ei alun alkaenkaan ole mikään lumous, vaan normaali tapamme havaita maailma ja elää siinä. Maailma on aina jossakin mielessä *eletty* maailma. Myös fysiikan piiriin kuuluva tosiasioiden kuvaus liittyy tiettyihin elämänmuotoihin. Se on abstraktio, jolla on oma tärkeä paikkansa inhimillisessä elämässä. Se ei kuitenkaan ole ainoa mahdollinen kuvaus.

Filosofian kannalta saamme tässä muistutuksen siitä, että objektiivisuuden käsite (kuten

käsitteet yleensäkin) saa sisältönsä siinä yhteydessä, jossa sitä käytetään. Maailmaa koskevien kuvaustemme muodot eivät ”sinänsä” ole subjektiivisia tai objektiivisia, vaan subjektiivisuus ja objektiivisuus ovat *ongelmanratkaisuun* kuuluvia kriittisiä käsitteitä. Ajatuksena ei siis ole, että objektiivisuutta tai neutraalisuutta ei olisi olemassa. Nämä käsitteet saavat kuitenkin jonkin *tehtävän* vasta tilanteissa, joissa syystä tai toisesta on tärkeää välttää ennakkoluuloja, puolueellisuutta ja niin edelleen. Subjektiivisuus merkitsee näkökulmaa, joka on asetetun tehtävän kannalta vääristynyt tai yksipuolinen. Objektiivinen tosiasia on tosiasia, johon päädyttäessä tietyn kysymyksen selvittäminen voi oikeutetusti *pysähtyä*.

Kulttuuriantropologisen näkökulman etuna on siihen liittyvä inhimillisten *käytäntöjen* korostaminen. Puhtaus ja likaisuus sekä monet muutkin käsitteet (itse asiassa kaikki käsitteet) saavat merkityksensä käytäntöjen yhteydessä. Käsitteet eivät toisin sanoen esiinny vapaasti kelluvina abstraktioina, vaan aina yhteydessä toisiin käsitteisiin ja toisaalta tiettyihin elämänmuotoihin. Käsitteitä ei voi määritellä erossa siitä, mitä me teemme niillä ja mitä ne vuorostaan tekevät meille. Kuten käsitteet yleensäkin, myös liian käsite kuuluu tiettyyn kokonaisuuteen, jossa käsitteet muodostavat toisiaan tukevan järjestelmän, liittyen niitä vastaaviin tapoihin suhtautua ympäröivään maailmaan.

Vertauskohdaksi voi ottaa Tromssassa, Pohjois-Norjassa, vaikuttavan filosofin Jakob Meløen käsittelemät *sataman* ja *paikan* käsitteet (Meløe 1988; Meløe 1995). Tietty vesi- ja maamuodostelma on hyvä satama täyttäessään tietyt fyysiset vaatimukset, joihin kuuluvat veden syvyysuhteet, vallitsevat tuulet ja niin edelleen. Toisaalta itse vaatimukset ja sataman käsite yleensäkin ovat riippuvaisia tietystä elämänmuodosta. Se on elämänmuoto, johon kuuluvat olennaisesti alukset, jotka ovat liian suuria vedettäväksi rannalle. Ilman tällaista merenkulkua ei ole myöskään satamaa. Vastaavasti esimerkiksi maailmassa, jossa kukaan ei tarvitse suojaa sateelta ja tuulelta, ei myöskään olisi olemassa suojaa sateelta ja tuulelta.

Kyseessä on eräänlainen dialektiikka, jossa vastapoleina ovat maailma ja ihmisen tapa elää

maailmassa. Kumpakaan ei voi kuvata ilman, että toinen ainakin välillisesti otetaan mukaan kuvaukseen.

Laiva on funktionaalinen esine, joka liittyy tiettyyn käytäntöön. Sen ominaisuudet ovat käytännön muokkaamia, mutta se toisaalta muo- vaa käytäntöä ja sitä maailmaa, joka näyttäytyy meille käytännön yhteydessä. Kun käytämme laivaa, tietystä kalliomuodostelmasta tulee satama. Meløe toteaa:

Tämä esimerkki on esimerkki siitä, kuinka maailma saa paikkoja ja muotoja siksi, että toimimme maailmassa. Se on myös esimerkki siitä, ettemme voi kuvailla toimintaamme maailmassa kuvaamatta samalla sitä maailmaa, jossa toimimme. Ja se on esimerkki siitä, miten toimintomme maailmassa antavat kielellemme käsitteitä, kuten esimerkiksi käsitteen ankkuripaikka (Meløe 1995, 8).

Kääntäen voidaan todeta, että tietyn käytännön kadotessa myös siihen liittyvät paikat ja esineet katoavat maailmastamme. Tämä toteamus ei sinänsä edusta filosofista idealismia, vaan – mikäli ajatuksen luokittelua pidetään tärkeänä – kenties dialektista materialismia. Se merkitsee, että paikan ja esineen käsitteet saavat merkityksensä inhimillisestä toiminnasta. Toiminnan jäädessä unhoon emme enää voi yksilöidä paikkaa ja esinettä samalla tavoin kuin aikaisemmin. – Onko satama siis ”objektiivisesti olemassa”? Kysymyksellä ei yksinkertaisesti ole merkitystä, mikäli sitä ei esitetä osana jotakin laajempaa kysymyksenasettelua.

Meløen huomioita ei tosin aivan suoraan voi soveltaa liian käsitteeseen. Puhtaan ja likaisen erotushan ei liity mihinkään yksittäiseen käytäntöön, vaan se on läsnä lähes kaikissa inhimillisissä käytännöissä. Tässä puhtaus eroaa hygieniasta, joka on sidoksissa rajattuihin toimintamalleihin sairaanhoidon ja ruoanvalmistuksen piirissä. Ilman tietoa sairauksien välitysmekanismeista tai ilman halua estää niiden leviämistä ei olisi myöskään olemassa hygienian sanan nykyisessä merkityksessä. Jäljelle jäisi silti edelleen tunnistettava inhimillinen kulttuuri. Puhtauskäsitteitämme ei sen sijaan voisi siististi leikata irti elämästämme muuttamatta sen muotoa lähes täysin.

Likaisuus ja esineellisyys

Yleisesti ottaen likaisuus käsitteenä on keskeisesti yhteydessä *esineen* käsitteeseen. Voidaan sanoa, että likaisuus kuuluu maailmaan, jossa meitä ympäröivät erilaiset esineet, siis tavarat, joilla on *tarkoitus*. Ne ovat samalla tavaroita, joista huolehtiminen voi olla tärkeää ja jotka voivat antaa meille tehtäviä. Esineet vaativat huolenpitoa ja niihin voidaan soveltaa teleologisia käsitteitä, kuten jaottelua puhdas/likainen, ehjä/rikkinäinen, tarpeellinen/roska. Erotamme siis toisistaan esineen ihannetilän ja tosiasiallisen tilan, joka saattaa poiketa ihannetilasta (Leddy 1995). Näiden käsitteiden sovellettavuus inhimilliseen elämään osoittaa, kuinka suhteemme aineelliseen ympäristöömme on teleologisten käsitteiden kyllästävä. Asetamme vaatimuksia esineille, mutta nämäkin vuorostaan vaativat asioita meiltä. Vaatimukset saattavat liittyä esineen käyttökelpoisuuteen, mutta myös sen esteettisiin ominaisuuksiin. Tässä mielessä esineiden maailma ei ole kuollut eikä liikumaton. Esineen likaisuus on sen ominaisuus samalla tavoin kuin vaarallisuus tai rikkinäisyys voivat olla esineiden ominaisuuksia.

Tämä perspektiivi asettuu tietenkin luonnontieteiden ulkopuolelle, joskin se vaikuttaa keskeisesti niiden käytännön sovelluksiin. Puhtaan, teoreettisen luonnontieteen kannalta useimmat tavallisesti käyttämämme esineiden luonnehdinnat ovat yleensäkin asiaankuulumattomia. Aineellista ympäristöä voi kuitenkin oikeutetusti tarkastella näkökulmasta, jota voi kutsua inhimillisen olemassaolon tai kulttuuriolennon perspektiiviksi.

KIRJALLISUUTTA

- Appadurai, Arjun (1988): "Introduction: Commodities and the Politics of Value." Teoksessa Arjun Appadurai (toim.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, ss. 3–63. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arppe, Tiina (2000). *Pyhä ja kirottu. Pahan ongelma ranskalaisessa yhteiskuntateoriassa*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Carruthers, Peter (2002): *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Comte-Sponville, André (1998): *Liten avhandling om stora dygder*. Käännös Jan Stolpe. Stockholm: Norstedts. Alkuperäisteos *Petit traité des grandes vertus* 1995. Suomennos ilmestynyt 2001.
- [Dietary Laws], (1971): "Dietary Laws" (kirjoittaja H.Ra.). *Encyclopedia Judaica*, Osa 6, palstat 26–46. Jerusalem: Keter Publishing House.
- Douglas, Mary (1966): *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.
- Douglas, Mary (2000): *Puhtaus ja vaara. Rituaalisten rajanvedon analyysi*. Käännös Virpi Blom och Kaarina Hazard. Tampere: Vastapaino. Alkuteos Douglas 1966.
- Elias, Norbert (1981): *Über den Prozess der Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund (1989): *Totem and Taboo*. The Standard Edition. New York: W.W. Norton. Käännös James Strachey. Alkuteos Sigmund Freud (1913): *Totem und Tabu*. Wien: Hugo Heller.
- Frykman, Jonas (1979): "Hel och ren. Kropp och tanke hos bönder och borgare." Teoksessa Jonas Frykman & Orvar Löfgren: *Den kultiverade människan*, ss. 131–220. Lund: Liber Läromedel.
- Kristeva, Julia (1980) : *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lagerspetz, Olli (2006): *Smuts. En bok om världen, vårt hem*. Stockholm/Stehag: Symposium.
- Laporte, Dominique (2000): *History of Shit*. Cambridge, Mass.: The MIT Press. Käännös Nadia Benabid & Rodolphe el-Khoury. Alkuperäisteos (1978) *Histoire de la merde (Prologue)*. Copyright Christian Bourgois Editeur 1993.
- Leddy, Thomas (1995): "Everyday Surface Aesthetic Qualities: 'Neat,' 'Messy,' 'Clean,' 'Dirty.'" *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 53:3, ss. 259–268.
- Linder, Lars (2007): "Ingen kommer undan smutsen". *Dagens Nyheter* 6 februari 2007.
- Meløe, Jakob (1988): The Two Landscapes of Northern Norway. *Inquiry* 31 (1988), ss. 387–401.
- Meløe, Jakob (1995): "Steder." *Hammarn* nr. 3 (1995), ss. 6–13.
- Nussbaum, Martha (1999): "'Secret Sewers of Vice': Disgust, Bodies, and the Law." Teoksessa Susan A. Bandes (toim.): *The Passions of Law*, ss. 19–62. Critical America. New York & London: New York University Press, 1999.
- Raamattu* (1992). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. WSOY, Porvoo.
- Snellman, Ritva Liisa (2007): "Hän käsittelee likaa." *Helsingin Sanomat, Kuukausiliite*, Maaliskuu 2007, s. 11.
- Strasser, Susan (1999): *Waste and Want. A Social History of Trash*. New York: Metropolitan Books.
- Weber, Max (1956): "Vorbemerkung zu den gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie." Teoksessa M. Weber, *Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik*. Hrsg. von J. Wickelmann. Stuttgart: Kröner.

Kirjoittaja on filosofian vt. professori. Artikkelel perustuu esitelmään Kulttuuristen tulkintojen tutkijakoulun syysseminaarissa Turun yliopistossa 4. 10. 2007.