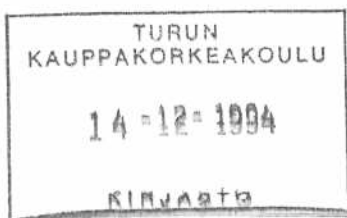


'Viholliskuvan', 'vihollisen' ja 'toisen' käsitteistä sekä niiden keskinäisistä suhteista¹



VILHO HARLE

ABSTRACT

While there is an increasing number of studies dealing with 'Otherness', practically taken no conceptual elaboration has been suggested. Scholars speak of the 'Enemy image', the 'Other', and the 'Enemy' synonymously. However, it can be suggested that the 'Enemy image' tells how a source of perceived threat looks, the 'Other' tells what or who the Self is not and so establishes self-identity, and the 'Enemy' specifies the relationship between us and them as an uncompromisingly hostile struggle between Good and Evil. While the 'Other' implies ambivalence (it may turn out to be either Friend or Enemy), this uncertainty is immediately abolished if the 'Other' is defined as the 'Enemy'. As to relations between the concepts, the 'Enemy image' and the 'Enemy' are closer to each other than to the 'Other'; on the other hand, while the 'Enemy image' and the 'Other' can be found anywhere, the 'Enemy' is mainly connected to Occidental religious and political traditions. Finally, it is maintained that a careful consideration of the key concepts and their relationship would enhance inter- and trans-disciplinary efforts. Scholars in Political Science can contribute to the study of 'Otherness' by emphasizing the political nature of the relationship and so giving a possibility to go beyond a mere description of unique phenomena.

1. Toiseuden tutkimus ja käsitteellisen erittelyn tarve

Viholliskuvien tutkimuksella on pitkä perinteensä psykologiassa, sosiaalipsykologiassa ja sosiologiassa (esim. Harle 1991a; Liebkind 1988). Po-

litiikan ja kansainvälisen politiikan tutkimuksessa tämä suuntaus on ollut selvimminkin esillä tutkittaessa niitä käsityksiä mitä amerikkalaisilla ja venäläisillä oli toisistaan (esim. Bronfenbrenner 1973; Zur 1991).

Kansainvälisen politiikan tutkijoiden mielenkiinto alkoi kuitenkin heikentyä jo 1970-luvulla, jolloin psykologisoivat tutkimusotteet saivat väistyä rakenteellisen perspektiivin tieltä. Kylmän sodan päättyminen nosti asian uudelleen esille puheena viholliskuvien murtumisesta ja katoamisesta. Vakavampi huomio kohdistui siihen, mitä seurauksia tällä muutoksella olisi: aikaisemman empiirisen tiedon ja teorianmuodotuksen perusteella oli nimittäin ennakoitavissa, että viholliskuvat tuskin kokonaan katoaisivat,

¹ Artikkelin perustuu vuonna 1987 alkaneeseen tutkimusohjelmaan, josta olen julkaissut neljä kokoelmaa (Harle 1990, 1991b, 1992, ja 1994c) ja yhden monografian (Harle 1991a). Käsillä oleva artikkeli kuuluu Tieteen keskusostimikunnan vuosille 1993–1995 rahoittamaan 'Eri-ilaisuus, identiteetti ja politiikka' -projektiin (Harle 1993). Artikkelin alkuaikaisen aikaisempaa versiota (Harle 1994a) olen muokannut lähinnä toisen käsitteen osalta.

entiset pikemmin vain korvautuisivat uusilla (Aho 1994; Harle 1991a; Øberg 1990).

Samalla suurvaltapolitiittinen muutos ja Euroopan poliittinen murros sekä siihen liittyvä kulttuurien kohtaamisen ongelma pakolais- ja rotukysymyksineen kohdistivat huomion viholliskuvien tutkimuksen ohella laajempaan 'toiseuden' ongelmaan, jota ilmaistiin useimmiten käsitteillä 'toinen' tai 'vihollinen'.²

Toiseuden tutkimuksen kehityskulku on monipolvinen ja sitä esiintyy monilla eri tieteenaloilla, joten suuntauksen alkua tai keskeistä hahmoa on vaikea paikallistaa. Monet ovat poimineet toiseuden kysymyksen Michel Foucaultin laajasta ja tunnetusta tuotannosta. Foucaultilaisen diskursusanalyysin³ merkittävin tuotos on Edward Saidin (1978) suurta huomiota ja kiistaa herättänyt tutkimus orientalismista. Myöhempi retoriikan tutkimuksen esiinmarssi on antanut suuntaukselle uusia virikkeitä. Myös fenomenologinen perinne ja erityisesti käsitykset todellisuuden sosiaalisesta muodostumisesta ovat olleet tärkeitä, varsinkin Peter Bergerin ja Thomas Luckmannin (1967) esittämässä muodossa. Myöskään romanialais-syntyisen Mircea Eliaden (esim. 1959; vrt. Chernus 1991) uskontoja koskevan tutkimuksen vaikutusta ei voi silloin unohtaa (Chernus 1987; vrt. Aho 1981).

Kulttuuristen tekijöiden korostaminen veti mukaan myös kansainvälisten suhteiden tutkimuksen. Oli helppo havaita, että toiseuden ongelmaa voi pitää vakavan luokan poliittisena ja *kansojen* välisenä kysymyksenä, jolla on yhtymäkohtia myös valtioiden välisiin suhteisiin (mukaanlukien ns. etniset ryhmät ja vähemmistöt). Kysymyksessä oli kuitenkin yksi tapa irtautua kansainvälisen politiikan tutkimusta hallitsevasta poliittisen realismin valtiokeskeisyydestä. Silti vasta Iver B. Neumann ja Jennifer Welsh (1991) muotoilivat toiseuden tutkimuksen avoimeksi haasteeksi erityisesti realististen koulukunnan väkiinnuttamille oletuksille. Kansainvälisten suhteiden tutkimusta ajatellen yksi tärkeimmistä kontributioista oli Johan Galtungin (1987) vähän

luettu pieni tutkielma Yhdysvaltojen ulkopoliittisista manifestisen teologian näkökulmasta. Joskin vähemmän tunnetut tutkijat olivat jo käsitelleet asiaa aikaisemminkin, Samuel Huntingtonin (1992) teesi kulttuurien välisestä kamppailusta on merkinnyt ongelmanasettelun lopullista läpimurtoa.

Tehdyn tutkimuksen määrään nähden – puhun nyt ja jatkossa toiseuden tutkimuksesta monitieteisenä tutkimusalueena – tuntuu yllättävältä, ettei käsitteellisiin erittelyihin ole kiinnitetty juuri ollenkaan huomiota. Aika on kulunut uniikkien tapausten kuvailuun. Mikäli käsitteellisiin seikoihin yleensä jaksetaan kiinnittää mitään huomiota, määrittely-yritykset keskittyvät kerrallaan vain yhteen 'muista' käytettävään termiin kuten 'viholliskuvaan' (Zur 1991), 'viholliseen' (Harle 1991b), tai 'toiseen' (Dalby 1988; Nathanson 1988; vrt. Kristeva 1992). Joskin olin tietoinen viholliskuvan, toisen ja vihollisen käsitteellisistä ongelmista jo aiemmin (Harle 1991a)⁴, kohtasin erittelyn tarpeellisuuden vasta sitten, kun tietoisesti etsimäni monitieteisyys alkoi haitata projektini sisäistä kommunikaatiota (vrt. esim. Harle 1993 ja erityisesti 1994b).

Viholliskuvaa, toista ja vihollista koskevat tutkimukset ovat yhtä mieltä siitä, että käsitteiden ilmaisemat asiat eivät ole olemassaolevia ja annettuja 'tosiasioita', vaan aktiivisen (poliittisen) subjektin luomuksia. Tämä tarkoittaa väitettä siitä, että historiallisessa ja konkreettisesti todellisuudessa ei ole annettua ja luonnollista jaoteltua 'ystävän' ja 'vihollisen' välillä, vaan että molemmat määrittävät aktiivisen toimijan luodessa sosiaalisen todellisuutensa. Tarkoitukseni ei kuitenkaan ole pysähtyä keskustelemaan tästä, vaan huomioni kohdistuu erällä tapaa tekniseen yksityiskohtaan: 'tieteellisen' eli oikean määrittelyn tapaan lukea ilmiön piiriin jotakin ja samalla sulkea siitä jotakin pois.

Tarkoitukseni ei ole luetella erilaisia määrittelyjä, vertailla niitä tai etsiä niiden joukosta 'oikea' määrittelmä.⁵ Haluan kiinnittää huomiota pikemmin siihen, että viholliskuva, toinen ja vihol-

² Selvyyden vuoksi usein kirjoitettuna isoilla alkukirjaimilla. Tekstin sujuvuuden vuoksi käytän pieniä alkukirjaimia ja jätän myös lainausmerkit pois.

³ Esimerkiksi Dalby (1988) ja Nathanson (1988) ovat tutkineet kylmän sodan diskursssia samoista lähtökohdista käsin.

⁴ Käsillä oleva artikkeli täydentää tietoisesti aikaisempaa tutkimustani (Harle 1991), eikä tietenkään näin ollen voi olla toistamatta siinä esitettyjä asioita.

⁵ En sovelta myöskään käsitteellistä tarkastelua vaikka se voisikin tehostaa avainkäsitteiden ymmärtämistä (vrt. Miles 1994).

linen viittaavat käsitteinä eri asioihin. Tutkija ei toisin sanoen löydä ja täsmennä tietyille asialle piilossa ollutta 'oikeaa' määritelmää; väittäessään määritelmänsä oikeaksi hän esittää pikemminkin, että juuri tietyt asiat kaipaavat tutkimusta ja teorianmuodostusta. Tähän perusasiaan ei kuitenkaan yleensä kiinnitetä huomiota, joten tietoisuus tehdyistä valinnoista on heikko. Asia ei muutu miksikään sillä, että käsitteellinen tarkastelu laininlyödään: myös epämääräinen ja jäsentymätön 'muiden' joukko ohjaa tutkimusta, kuitenkin niin että tutkija ei itse sitä tiedä tai ota huomioon.

Viholliskuva, toinen ja vihollinen eivät toki ole ainoita keskustelussa ja tutkimuksissa esiintyviä 'muiden' luonnehdintoja, mutta keskityn tässä yhteydessä niihin. Käsitteellisen erittelyn ohella kiinnitän huomiota niiden keskinäisiin suhteisiin. Tämän perusteella päädyn ehdottamaan analyytisen, käsitteellisen viitekehysten hahmottamista toiseuden tutkimuksen systematisoimiseksi ja aidon tieteidenvälisyyden aikaansaamiseksi. Samalla voin viitata siihen kontribuutioon, jonka politiikan tutkijat voisivat toiseuden tutkimukseen tehdä.

2. Viholliskuva

Arkikielissä viholliskuva tuli kylmän sodan päättyessä yleisimmäksi toiseutta kuvaavaksi käsitteeksi. Viholliskuvan käsitettä käytettiin surutta toisen tai vihollisen sijasta. Monissa tapauksissa tämä on hyväksyttävää, koska arkipuheen tarkoituksena ei ole tutkimuksellisuus eikä analyttisyys.

Toisaalta myös mainitussa tilanteessa toisen kutsuminen viholliskuvaksi (tai uhkakuvaksi) on sekä ärsyttävää että hämmentävää: jos toinen tai vihollinen korvataan viholliskuvalla, lauseet eivät aina kuulosta luontevilta. Viholliskuvasta puhuttaessa kannattaa muistaa, että sotia ei ole käyty viholliskuvaa vaan vihollista vastaan.

Ongelma on kuitenkin paljon merkittävämpi. Puhuttaessa esimerkiksi *uusista* viholliskuvista tarkoituksena ei tietystikään ole väittää, että *toisen kuva* olisi muuttunut – että esimerkiksi aiemmin hulluksi Hitleriksi kuvattua hahmoa olisi alettu kuvata vaikkapa rottana. Pikemmin väitetään, että *toinen tai vihollinen on vaihtunut*, entisen sijaan on tullut uusi koetun tai todellisen uhan lähde. Näin käytiin keskustelua esimerkik-

si kylmän sodan jälkeisistä uusista viholliskuvista tai Euroopan uusista viholliskuvista.

On kuitenkin syytä havaita, että viholliskuva on peräisin psykologisista, sosiaalipsykologisista ja sosiologisista tutkimuksista (Zur 1991). Niissä viholliskuvalla viitataan 'meidän' yhteiseen stereotyyppiseen käsityksemme toisen ryhmän eli ulko-ryhmän jäsenten epäinhimillisyydestä, uhkaavuudesta ja vaarallisuudesta – nimenomaan 'meitä' kohtaan. Eri viholliskuvat poikkeavat toisistaan sen mukaan, missä määrin ne tietoisesti vähättelevät toisen inhimillisyyttä tai jopa kiistävät sen kokonaan. Mitä vähemmän viholliskuvassa on mukana ihmiseen liittyviä ominaisuuksia, sitä kielteisemmän käsityksen se toisesta luo tai tekee muutoin hänen surmaamisen-entistä helpommaksi. Ulkoryhmä ja sen jäsenet voidaan esittää seuraavin viholliskuvin:

- 1) *Paha ihmisolento*
Ulkoryhmän jäsen kuvataan ihmisenä, mutta häneen liitetään kielteisiä ominaisuuksia, asettamatta hänen ihmisyyttään sinänsä kyseenalaiseksi.
- 2) *Kasvoton massa*
Ulkoryhmä nähdään kasvottomana, yksilöllisyytensä menettäneenä, naamioituneena, ilmeettömänä joukkona ('kaikki kiinalaiset ovat samanlaisia').
- 3) *Viettelevä nainen*
Viettelevä nainen on tunnettu jo ilmestyskirjan Roomalle antamasta kuvasta; meidän aikamme Beirut on kuvattu uhkeana naisena, jonka rinnat ovat täynnä kranaatteja; Gorbatschovin rauhanaloitteet olivat alkuaan viettelyyrityksiä; sodanvastaisissa julisteissa portto houkuttelee nuoria kuolemaan.
- 4) *Humanoidi*
Ulkoryhmän jäsen on menettänyt täysin ihmisahmonsia; tilalla on saatanan kuva, paha, joka on kuoleman, hävityksen ja kaiken kärsimyksen symboli.
- 5) *Eläin*
Ulkoryhmän jäsen on saanut rotan tai käärmeen hahmon. Ulkoryhmän jäsen on muuttunut metsästyksen kohteeksi ja saanut osakseen jopa uhrieläimen roolin. Niinpä Hitlerin kaasukammioissa ei tapettu yhtään juutalaista vaan joukko 'rottia'; liittoutuneet kohdistivat massapommituksensa saksalaisten sijasta 'verenhimoisiin gorilloihin', eikä Hiroshiman atomipommi surmannut presidentti Harry S. Trumanin mukaan japanilaisia vaan pelkkiä 'elukoita'.

6) *Eloton esine tai 'uuspuheen' kiertoilmaisu*

Ihmisten ja erityisesti ulkoryhmän sijasta puhutaan pelkistä aseista ja asejärjestelmistä. Sotilaat ja ihmiset ovat kokonaan poissa tästä kielestä, hyökkääjä ja hyökkäyksen kohde – mutta myös puolustaja – ovat pelkkiä koodisanoja; samoin tuhoisat sotilaalliset operaatiot. Orwellin uuskielen on jo aikoja sitten havaittu muuttuneen ajankohtaiseksi todellisuudeksi. Persianlahden sodassa hienot lentokoneet ja tehokkaat täsmäaseet tuhosivat vain rajattuja kohteita, rakennuksia ja irakilaisia aseita; vain muutamia kymmeniä ihmisiä (ts. amerikkalaisia sotilaita) kuoli.

Ryhmien välisen vihamielisyyden kierteen kiihtyessä ja sotilaallisen mobilisaation aikana viholliskuva usein muuttuu voimakkaasti. Aiemmin vähemmän vaarallinen tai vähemmän epäinhimillinen hahmo puetaan nopeasti uuteen, pahuutta korostavaan kaapuun. Kylmän sodan kielessä vanha kuva 'laiskasta ja laikaisesta' venäläisestä muuttui 'vaaralliseksi ydinsotaa suunnitteleväksi rotaksi'. Irakin ja Iranin välisen sodan aikana Saddam Hussein oli joko sivistyneen maailman ystävä tai kurdeja hengiltä kaasuttaessaan enintään hiukan erikoislaatusesti toimiva hallitsija, mutta kun Irak alkoi uhata lännen strategiaa ja taloudellisia etuja, Saddam pantiin heti samaan riviin Hitlerin ja Stalinin kanssa – mutta heitäkin pahemmaksi saatanaksi.

Tyypillinen tapa tutkia viholliskuvia on tehdä sisällön erittelyjä virallisista asiakirjoista, päivälehdistä tai vaikkapa yksityisistä kirjeistä. Kaikkein eniten on tutkittu amerikkalaisten käsityksiä neuvostoliittolaisista käyttämällä kysely- ja haastattelututkimusten vastaajina koululais- tai opiskelijaryhmiä. Nämäkin tutkimukset ovat tuottaneet runsaasti tärkeää tietoa. Niiden joukossa on ehkä keskeisin ns. peilikuvahypoteesi: sen mukaan vastapuolet luonnehtivat toisiaan miltei samoilla kielteisillä ilmaisuilla (ja kumpikin itseään samanlaisilla myönteisillä ilmaisuilla).

3. Toinen

Yksinkertaisin tapa määritellä toinen on sanoa, että toinen on erilainen verrattuna minuun tai meihin. Tämä toiseus, siis pikemminkin *erilaisuus*, on perinteisesti liittynyt kieleen ja puheeseen. Antiikin Kreikasta ja muinaisesta Intiasta tunnemme tavan kutsua vieraskielisiä muukalaisia barbaareiksi heidän käsittämättömän ja änkyt-

tävän puhetapansa perusteella; joskaan en ole kyennyt dokumentoimaan asiaa, eri kulttuureja tuntevien tutkijoiden suullisten kommenttien mukaan vastaava käytäntö on varsin yleinen. Koska barbaari ei ollut ihminen samassa merkityksessä kuin kreikkalainen oli, barbaari voitiin alistaa orjaksi: hänestä tuli metsästyksen kohde samaan tapaan kuin eläimestä.

Perinne on ehkä muuttanut ulkoisia muotojaan, mutta sen perusta on jatkunut meidän aikaamme saakka. Michel Foucaultia lainaten (Dalby 1988, 416–7) toinen nähdään modernissa yhteiskunnassa epänormaalina, hulluna tai muutoin poikkeavana. James A. Aho (1994) katsoo tämän liittyvän siihen, että sosiaalinen todellisuus hahmotetaan antamalla siihen kuuluville objekteille tarkoin määrätty ominaisuudet. Niiden joukossa tärkeimpiä erotteluja ovat 'minun' ja 'ei-minun' näkeminen erillisinä. 'Ei-minä' muodostuu elottomista ja elollisista aineista tai olioista (maa, kasvit, eläimet) ja henkilöistä joita kutsutaan pronomeineilla sinä, hän, te ja he. Nämä henkilöt voidaan jakaa kahteen ryhmään: läheisiin (joita kutsutaan etunimeltä) ja kaukaisiin (joista käytetään yleensä arvonimeä ja/tai sukunimeä). Minä ja minun läheiseni saavat nimen 'me', kun taas kaukaiset tai vieraat vastaavasti nimen 'he'.

Minun ja toisen, 'meidän' ja 'heidän' erotteiluilla on tärkeä sosiaalinen funktionsa. Sosiaalinen järjestys perustuu mahdollisuuteen erotella 'ystävät' ja 'viholliset', lakia noudattavat ihmiset ja lainrikkijat. Sosiaalista järjestystä ei ole ilman epäjärjestystä, ei kosmosta ilman kaaosta. Toista ja toiseutta tarvitaan oman identiteetin muodostamiseksi: suurta ei voida määritellä ilman pientä, kukaan ei voi nähdä itseään ja omaa ainutlaatuisuuttaan näkemättä sitä, mitä hän itse ei ole (Aho 1994; Girard 1977, 89–118; vrt. Neumann ja Welsh 1991).

Näin toisen käsite sulkee 'heidät' pois 'meidän' joukostamme. Tämä erottelu voi liittyä kovin erilaisiin ilmiöihin: erottelun kohteena voivat olla miehet ja naiset, kaupunki ja maaseutu, suomalainen ja venäläinen, liittoutuma ja Saddam Hussein, serbi ja muslimi, hutu ja tutsi. Toiseuden käsite, ellei sitä jotenkin yksilöidä, sopii mihin tahansa toisen, muun tai erilaisen erotteluun. Tämän aidosti ymmärtäen Julia Kristeva (1992) esittelee toisen sivullisena, muukalaisena, ulko-maalaisena. Näin muukalaisuus muuttuu *ainutlaatuisuudeksi*. Ja tämä ainutlaatuisuus on jokai-

sen ihmisen ominaisuus: jokainen haluaa tulla tunnustetuksi omana itsenään, uniikkina ja ainutlaatuisena persoonana. Tässä tulkinnessa toiseus muuttuu niin yleispäteväksi, kaikkia koskevaksi ominaisuudeksi, että se menettää samalla kokonaan merkityksensä. Tuloksena on jokseenkin mitäänsanomaton puhetta muista ja myös itsestä 'muiden toisena'.

Parhaimmillaan tuloksena on upeaa leikinlaskua siitä, että jokainen on ulkomaalainen – silloinkin kun sattuu asumaan omassa maassaan (Mikes 1962). Kristevan omaa syntyperää ja asemaa ajatellen ei ole sattuma, että hänen suurimman kiinnostuksensa kohteeksi nousee juuri toiseuden eliitti: 'ulkomainen' tutkija ja opiskelija – liikemieseliitistä sentään edes Kristeva ei puhu suurena toiseuden ongelmana. Tutkijan ja opiskelijan turvaton maailman suurin ongelma näyttää olevan irtautuminen kodista, isän ja äidin holhouksesta sekä siitä seuraava sukupuolinen vapaus. Ironista kylläkin, tämä teema oli keskeinen Suomessakin suurten ikäluokkien muuttaessa maalta kaupunkeihin ja yliopistoihin 1960-luvulla!

En kuitenkaan halua väittää, että toisen käsitte vie meidät kokonaan pois todellisista ongelmista. Haluan vain osoittaa, että toinen ja toiseus ovat yleisiä ja yleispäteviä ilmaisuja, jotka liittyvät mihin tahansa eroihin 'meidän' ja 'heidän' välillä.

Käsitteanalyysiini sisältyy tärkeä väite, joka on syytä selittää. 'Toisen kuva' saattaa usein – muttei suinkaan aina – olla sama kuin viholliskuva. Viholliskuva voi koskea, kömpelösti ilmaisten, vain ns. 'negatiivisista toista'. Tämä positiivisen ja negatiivisen toiseuden erottelu olisi askel oikeaan suuntaan, mutta vaatisi meitä unohtamaan toiseuden käsitteeseen kuuluvan yleispätevyyden ja neutraalisuuden: *toisen käsite ja toiseuden sosiaalinen funktio* eivät edellytä eivätkä vaadi tai ennakoivat vihamielisyyttä, 'negatiivista' sävyä.

4. Vihollinen

Jos toisen käsite voi soveltua lähes mihin tahansa tilanteeseen, jossa toiseus ja identiteetti liittyvät toisiinsa, on loogista pitää vihollista toisen erityistapauksena. Tätä erityistapausta ei kuitenkaan voida johtaa toisen *käsitteestä*, vaan se on hahmoteltava erikseen.

Näen asian seuraavaan tapaan: viholliskuva kertoo siitä, millaiselta *ulkoryhmän jäsen* mielestämme näyttää; toinen puolestaan määrittelee oman *identiteettimme* suhteessa toiseen, se sulkee toisen eli 'muut' pois 'meidän' joukostamme. Vihollisen käsite sitä vastoin kiinnittää huomion meidän ja heidän, minun ja toisen *suhteseen*. Se implikoi suhteen perustuvan konfliktiin, joka on väistämättä vihamielinen ja väkivaltainen. Vihollisen nimeäminen kertoo siis siitä, kuka vihollinen on ja millainen vihollisen 'perusolemus' on. Vihollisen käsite sisältää samalla teorian konfliktin luonteesta, syystä ja kehityksestä kompromissin sijasta kohti peruuttamatonta viimeistä taistelua. 'Toista' tarvitaan oman identiteetin määrittäjäksi, 'vihollista' tarvitaan selittämään pahan ja kärsimyksen olemassaolo sekä siten oikeuttamaan tarvittavaa ääretöntä väkivaltaa pahaa vastaan käytävässä taistelussa (Aho 1994).

Kuten professori James A. Aho on korostanut, tässä mielessä vihollinen edustaa itse Kuolemaa tai Kuoleman välineitä ja välittäjiä. Vihollinen putkahtaa esiin yhteiskunnan ulkopuolelta, maailmasta tai 'kolmannesta' maailmasta. Vihollinen voi olla silmin näkymätön sairauden aiheuttaja tai erilaisuutensa vuoksi hyvinkin näkyvä taudin kantaja. Aids ja sen levittäjät ovat tämän ilmiön tyyppitapauksia (Aho 1994; vrt. Dossa 1987, ja 1990).

Vihollinen edustaa epäjärjestyä. Vihollisen olemassaolo on todiste yhteisön sairaudesta ja patologisesta tilasta. Kun me edustamme oikeudenmukaisuutta, lakia ja moraalialia, vihollinen edustaa epäoikeudenmukaisuutta, vääryyttä, moraalittomuutta – jotakin sellaista jonka terve jättää jälkeensä tai ulostaa (vrt. saasteet, erityisesti ydinjäte). Vihollinen on tuhottava, jotta järjestys palaisi ja yhteisö muuttuisi uudelleen terveeksi. Ulkomaalainen tuhoaa kansallisen puhtauden, sen vuoksi hänet on ajettava pois.

Näin ollen vihollinen on edessämme vasta silloin kun 'meidän' ja 'heidän' suhde on väkivaltainen, kun me ja he ovat perustavanlaatuisesti erilaisia. Vihollinen on edessämme vain silloin kun suhde meidän ja heidän välillä edustaa taistelua hyvän ja pahan välillä: kun me edustamme hyvää ja he puolestaan pahaa. Silloin kun toinen on määritelty viholliseksi, vihollinen menettää kokonaan ihmisluontonsa: *se(!)* on muuttunut elukaksi joka pitää tuhota kaasukammiossa tai

atomipommilla. Kannattaa havaita, että Lutherin näkemys pahuudesta ja aineellisesta maailmasta ulosteena otettiin huomioon juutalaisvainoissa: saksalaiset kielsivät juutalaisvangeilta ihmisille kuuluvan hygienian ja pakottivat heidät syömään ruokansa ulostusastioista.

Tähän verrattuna Julia Kristevan (1992) innoittamana fraseologia itsestä muiden toisena on helppoa. 'Minä' voi koska tahansa tunnustaa neutraalin toiseutensa, muttei koskaan vihollisuuttaan, kuulumistaan pahan edustajiin. Ainaakaan minun tiedossani ei ole yhtään sellaista esimerkkiä – todellisesta elämästä eikä kirjallisuudesta – missä joku pitäisi itseään pahan edustajana. Silloinkin kun näin näyttäisi olevan, kysymyksessä on enintään hyvän ja pahan taistelun ja sen arvojen kääntäminen pääläelleen: myös saatananpalvojat katsovat valinneensa hyvän, ei pahaa. Samoin markiisi de Sade asettaa haasteen tavanomaiselle moraalille pitäen vain omaa epämoraaliaan 'hyvänä'.

Mutta miten vihollinen oikein syntyy? Miksi toinen joskus koetaan ja nähdään vihollisena?

Psykologisia ja sosiologisia vastauksia tähän kysymykseen on yllin kyllin. Psykologisen tulokinnan mukaan ihmisellä on vihollisen tarve, hän projisoi oman kielteisyytensä ja torjutun pahuutensa toiseen ihmiseen, jossa hän voi turvallisesti tuomita pahuuden. On eduksi jos tuo toinen on silloin riittävän kaukainen (oma äiti tai isä ovat usein psykologisesti 'suojattuja'), väritään erilainen tai muutoin selvästi toiseen ryhmään kuuluva. Sosiologinen selitys korostaa lisäksi tämä prosessin sosiaalista luonnetta (Aho 1990 ja 1994).

Psykologiset ja sosiologiset selitykset kuitenkin unohtavat hyvin tärkeän asian. Nimittäin sen, että ystävän ja vihollisen erottelu edustaa aina *uskottua ja yleisesti jaettua* totuutta – totuutta, jota tietyssä sosiaalisessa ryhmässä tai tietyssä kulttuurissa ei koskaan aseteta kyseenalaiseksi. Vihollisesta – päin vastoin kuin viholliskuvista – puhuttaessa kysymys ei ole psykologisesta väärityksestä tai sairaudesta vaan kiistattomasta ja ehdottomasta totuudesta. Se on syntynyt kulttuuriperinnön omaksumisen kautta sosialisointiprosessissa, se on kehittynyt terveen ja tarkan harkinnan perusteella. Tämän totuuden jakava ihminen on normaali, sen kiistävä puolestaan sairas ja epänormaali.

Väkivalta vihollista vastaan on oikeutettua,

koska vihollinen on hyvän vastustaja. Tyypillinen natsi katsoi juutalaisten, kommunistien ja vapaamuurarien pyrkivän hallitsemaan maailmaa. Hitlerin mukaan rotujen sekoittuminen edusti perisyntiä, ja sen vuoksi hänen taistelunsa juutalaisia vastaan oli taistelua jumalan työn puolesta. Jos Hitlerin väite määritellään yksioikoisesti hulluudeksi, ongelman tärkein puoli – kulttuurinen perintö ja sen edustama totuus – unohtuu.

Vihollisen kulttuurisen tradition ymmärtämiseksi on syytä erotella toisistaan *arvokas* ja *paha* vihollinen (Zur 1991). Arvokas vihollinen on tasa-arvoinen kilpakumppani, joka esiintyy rituaalissa tai primitiivissä sodissa. Niissä keskenään tasa-arvoiset osapuolet osallistuvat pyhään toimitukseen, joka päättyy yhden osallistujan kuolemaan tai veren vuotamiseen ensimmäisestä haavasta. Arvokas vihollinen esiintyy myös eräissä sankariteoksissa (esim. Homeroksen *Ilias*, intialaisten *Mahabharata*, tai Kuningas Arturin ritaritarut). Moderni urheilu rakkaine vihollisineen on tämän tradition uusien ilmentymä.

Pahan vihollisen kanssa 'minulla' ei kuitenkaan ole koskaan mitään yhteistä. Paha vihollinen on tuhottava, hänen surmaamisensa ei ole vain oikeutettua vaan myös suurin velvollisuutemme. Paha vihollinen on jumalan vihollinen, koska hän on rikkonut itse jumalaa vastaan. Paha vihollinen on tuhottava jumalan pelastamiseksi ja samalla uskovaisten ikuisen onnen ja pelastuksen takaamiseksi. Ilmestyskirjan tuhot ja viimeinen tuomio ovat pahojen palkka, hyvälle ne turvaavat ikuisen elämän. Eräiden uskonnollisten fundamentalistien mielestä ydinpommi tuhoaisi vain pahan, mutta antaisi tosiuskoville ikuisen armon maan päällä. Uskomus näyttää elävän sitkeästi myös fundamentalistien ulkopuolella amerikkalaisessa ajatusmaailmassa, ainakin jos Stephen Kingin tarinaan perustuvaa videolevityksessä olevaa 'Tukikohtaa' voi pitää todisteena: liki kuusituntinen tarina huipentuu kohtaukseen, jossa jumalan käsi räjäyttää ydinpommin pahojen keskellä – pahat ja itse saatana heidän joukossaan kuolevat, hyvät jatkavat vaellustaan maailman päällä joko lihallisina olioina tai heitä suojelevina enkeleinä!⁶

⁶ Alkuperäisteos (King 1990) on kaikkea muuta kuin fundamentalistinen. Se näkee hyvän ja pahan taistelun

James A. Aho (1981) on kiinnittänyt huomiota siihen, että sodan etiikka on erilainen immanenttis-kosmologisissa ja transsendenttis-historiallisissa uskonnollisissa mytologioissa. Immanenttis-kosmologisissa mytologioissa (buddhalaisuus, hindulaisuus, kungfutselaisuus, nahuatlismi, ja keskiajan kristillisuus) sota on rituaalinomaista leikkiä, jossa noudatetaan tarkoin määriteltyä etiikkaa ja sääntöjä. Transsendenttis-historiallisissa mytologioissa (muinaisen Israelin uskonto, juutalaisuus, islam, ja protestantismi) väkivalta on pidäkkeetöntä, koska Jumalan vihollisen kanssa ei voida tyytyä kompromissiin. Samalla sota on työtä, jonka on murrettava vastustaja tai hänen tahtonsa mahdollisimman tehokkaasti. Tämän tyyppittelyn mukaan arvokas vihollinen on tyypillinen immanenttis-kosmologisille mytologioille, paha vihollinen taas transsendenttis-historiallisille. Vihollinen 'pahana' vihollisena tai 'sielunvihollisena' on juuri oksidantaalisen (läntisen, eurooppalaisen) kulttuurin tuote.

On vain muistettava, että tuo kulttuuri ulottuu ohi koulumaantieteen Euroopan; läntisen kulttuurin juuret ovat keskeisellä tavalla sidoksissa alueeseen, jota nykyisin pidetään orientin keskeisenä osana. Kun kristinusko on halunnut erottautua sekä juutalaisuudesta että islamilaisuudesta, näiden uskonnollisten traditioiden sosiaalista samanlaisuutta kristinuskon kanssa (Cohn 1975) ei tietenkään ole voitu tunnustaa.

'Pahan vihollisen' historia osoittaa, että kristityn ja islamilaisen maailman vastakohtaisuus perustuu hyvin pitkälle samaan – joskin peilikuvien tavoin muodostuneeseen – kulttuuriseen traditioon ja historialliseen kokemukseen. Molemmat katsovat edustavansa hyvää ja taistelevansa pahaa vastaan; molemmilla on täysi syy esittää ajankohtaiset tapahtumat todisteena toistensa pahudesta. Tämä selittää George Bushin ja Saddam Husseinin poliittisen retoriikan hämmästyttävän samankaltaisuuden. Samoin se selitti kylmän sodan kielen, jossa osapuolet vetosivat yhteiseen traditioon vieläkin avoimemmin.

Edellä sanottuun sisältyy julkilausuttu oletus viholliskuvien, toisen ja vihollisen erotteluista myös maantieteellisin tai kulttuurisin perustein. Voidaan sanoa, että viholliskuvat voivat olla käytössä kaikissa konflikteissa, myöskin 'toisen'

käsitteen ilmentymiä löydetään kaikkialta. Sitä vastoin vihollisen käsite on vain oksidantaalisen kulttuurin tuote. Tiedän toki, että väitteeni on erittäin kiistanalainen. Se on näennäisesti helppo todistaa kokonaan vääräksi: hyvän ja pahan taistelun uskomus esiintyy kaikkialla sekä vanhoissa kulttuureissa että erityisesti nykymaailmassa – eikä itse oksidantaalinenkaan kulttuuri ole yksi ja sama, vaan sisältää monia merkittäviä poikkeamia puheena olevan asian suhteen.

Pidän silti kantaani perusteltuna kulttuurisen syvärakenteen tasolla. Perustan käsitykseni Ahon (1981) sodan etiikkaa koskevaan tutkimukseen sekä kaaoksen ja järjestyksen suhdetta koskeviin havaintoihini eräiden vanhojen kulttuurien piirissä. Hyvän ja pahan *moraalinen* erottelu on epäilemättä yleispätevä ilmiö, mutta joidenkin ihmisten *määrittelyminen hyvän ja toisten pahan edustajiksi* on perussääntö vain transsendenttis-historiallisissa uskomusjärjestelmissä. Esimerkiksi intialaisten *Mahabharatassa* kuvatun taistelun molemmilla puolilla on suuria ja jaloja sankareita; sielunvaelluksen kautta jokainen aikanaan saavuttaa autuuden, joten pysyvästi pahaa ihmistä ei ole. Muutoinkaan hyvän ja pahan erottelua ei nähdä ehdottomana, sillä 'hyvät' voittavat taistelun vain ja yksinomaan petoksen avulla! Samoin Gandhin aatemaailma tarjoaa vaihtoehdon. Pinnallisesti katsoen näyttäisi siltä, että Gandhin Totuuden ihanne ei ole kaukana Zarathustran totuuden kaikenkattavasta eettisestä periaatteesta (ihmisen tulee ajatella sitä, mikä on totta, puhua sitä, mikä on totta, ja tehdä sitä, mikä on totta), joka oikeuttaa sodan pahan edustajia vastaan (vrt. Gershevitch 1959). Voisi myös väittää, että myös väkivallattomuuden maailmaa voi pitää hyvän ja pahan taistelun maailmana. Silti Gandhi suhtautuu vastustajaan kokonaan toisin kuin transsendenttis-historiallinen traditio: vastustaja ei ole jättänyt lopullisesti totuutta eikä siis ole pahan inkarnaatio. Vastustajaa ei pidä tuhota, sillä väkivallattomuus voi ohjata tai palauttaa hänet totuuteen. Kuten perinnettä jatkanut Martin Luther King totesi, "Sinä voit olla vastustajani olematta viholliseni".

On myös mahdollista ja ilmeisesti myös dokumentoitavissa, että arvokkaan vihollisen traditio on joutunut väistymään naurettavana jäänteenä (vrt. intiaanisodat) vahvemman (!) kulttuurin tieltä. Kysymys olisi siis eurooppalaisen kulttuurin globaalista levittäytymisestä: eurooppalainen

kulttuuri on tuhonnut primitiivisen tässäkin suhteessa, tai nostanut siitä esiin pimeämmän puolen.

Vihollisen ongelman ratkaisun suhteen olen edellisen valossa hyvin pessimistinen. Juuri silloin kun tunnustan muukalaisuuden omassa itsessäni, olen määritellyt ja todistanut itseni *hyväksi* ihmiseksi. Ja luonnollisesti kaikissa olosuhteissa edustan vain hyvää, en koskaan pahaa. Jos tunnustan pahuuden omassa itsessäni, teen sen vain psykoanalyysia varten, vapautuakseni siitä, voitakseni Jumalan suosion.

Tähän sopii havainto siitä, että, että Kristevan (1992) teoksessa 'muukalainen' esiintyy sekä neutraalissa että kielteisessä merkityksessä, siis toisena ja vihollisena. Vieraan ainutlaatuisuus edustaa neutraalia toista; omassa itsessä oleva muukalainen puolestaan vihollista. Jälkimmäisen osalta Kristeva seuraa kristillistä Johanneksen ilmestyskirjan ja erityisesti kirkkoisä Augustinuksen hahmottamaa (ja varsinkin Lutherin jatkaa) traditiota, jossa hyvän ja pahan vastakohtaisuus ilmenevät jumalaa edustavan hengen ja pahaa aineellista maailmaa edustavan lihan kamppailuna sielun herruudesta. Sekularisoituneessa maailmassa tämän tarinan tunnetuimpia muotoja ovat Stevensonin Dr. Jekyll ja Mr. Hyde sekä Freudin ja psykoanalyysin ihmiskuva, jota Kristeva psykoanalyytikkona luonnollisesti jatkaa.

Juuri halu hyvyyteen näyttää vihollisen ongelman suurimmalta lähteeltä. Hyvä, jumalan tai rationaalisen valistuksen löytänyt ihminen ryhtyy mielellään ratkaisemaan ongelmia kääntymällä pahojen josta vastoin heidän tahtoaan. Totuuden löytäjä levittää miellään totuuttaan; tarvittaessa hän on valmis tekemään sen pakolla. Perusvirhe tapahtuu siinä, että hyvyyden levittämisessä tai 'muukalaisia itsellemme' -tyyppisissä tunnustuksissa unohdetaan sosiaalisen elämän aito ristiriitaisuus ja aletaan uskoa harmoniaan. Jos lähtökohtana olisi käsitys ristiriitojen 'luonnollisuudesta' – ilman käsitystä ihmisen luontaisesta aggressiivisuudesta – osapuolet voisivat tahoillaan havaita mahdollisuuksia kompromisseihin ja sopimuksiin.

5. Viholliskuvan, toisen ja vihollisen suhde

Ymmärrän vihollisen edellä esitettyyn tapaan toisen erikoistapaukseksi. Tapausten välillä on toi-

nenkin kytkentä, jonka ymmärtäminen auttaa valottamaan molempien tapausten erikoislaatua. Toisen ja vihollisen käsitteellistä suhdetta hahmottaa nimittäin parhaiten se, että toisen käsite vihjaa, ilmentää ja korostaa aidon epämääräisyyden ja ambivalenssin olemassaoloa⁷ – seikka, jonka positiivisen ja negatiivisen toisen erottelu kokonaan hämärtäisi. Kun minä kohtaan jonkun muun, tuo muu esiintyy hetken aikaa toisena: potentiaalisena ystävänä mutta yhtä hyvin myös potentiaalisena vihollisena. Tätä pidetään turhaan vain (metsä)suomalaiselle tyypillisenä ominaisuutena. Vieraan kohtaaminen aiheuttaa kaikkialla epävarmuutta ja arkuutta, kestää aikansa ennenkuin kohtaaminen muuttuu ystävyudeksi. Epävarmuutta on kaikkialla pyritty vähentämään sekä yksin jättämisen että kohtaamista ohjaavien sääntöjen ja tapojen avulla. Kummaksi toinen käytännössä osoittautuu, riippuu kussakin yksittäistapauksessa monista asioista, myös toisen käyttäytymisestä. Vaikuttavin tekijä on kuitenkin se tapa, jolla 'minä' on taipuvainen rakentamaan sosiaalisen todellisuutensa. Toiseen sisältyvä ambivalenssi voi merkitä yhtä hyvin kiinnostavaa haastetta ja seikkailua kuin sietämätöntä uhkaa. Haasteenkokija ystävyystyy mielellään Saddamin kanssa, uhankokija tekee EU:sta ilmestyskirjan pedon.

Kaaoksen, toisin sanoen sosiaalisen todellisuuden merkityksen ja merkitysten katoamisen vaara on kuitenkin aina olemassa, joten yleisin pyrkimys on etsiä kaikelle täsmällinen ja selkeä paikkansa (Aho 1981). Näin toinen asetetaan pakkovaltaisesti joko ystäväksi tai viholliseksi. Kari Palonen (1993b, 206) toteaa osuvasti, että Schmittin (1975) iskulause ystävän ja vihollisen vastakohtaisuudesta jäykistää politiikan pelitilan eliminoimalla monimielisyyden, ambivalenttisuuden.

Entä sitten viholliskuvan suhde toisen ja vihollisen käsitteisiin? On selvää, että viholliskuvalla on yhtymäkohtia niihin molempiin. Kaikki toiset ja viholliset kuvataan jotenkin, ja tätä kuvausta voidaan välttämättä kutsua viholliskuvaksi. Kuitenkin viholliskuvan käsite itsessään korostaa ulkoryhmän edustajien vaarallisuutta. Pelkkä 'toisen kuva' ei siis ole viholliskuva. Itse asiassa suuri osa viholliskuvatutkimusta on nimen

⁷ Näkökohta on peräisin Jussi Vähämäen osuvasta kommentista.

omaan kartoittanut pikemmin 'toisen kuvaa' kuin varsinaista viholliskuvaa. Viholliskuvan liittyminen nimenomaan viholliseen, ei toiseen, heijastaa myös sitä, että 'minun' suhde toiseen on luonteeltaan kokonaan erilainen kuin minun suhde viholliseen.

On nimittäin havaittava, että toinen on periaatteessa neutraali, identiteetin rakentamiseksi tarvittava ja samalla poissuljettava ryhmä tai piiri. Sen vuoksi toinen voi olla ja usein on suhteen passiivinen ja jopa 'meistä' tietämätön osapuoli. Vihollinen sitä vastoin implikoi – ihmisistä tai ihmisryhmistä puhuttaessa – eräänlaista vastavuoroisuutta ja vastakkaisuutta. Vihollinen on tietoinen suhteen olemassaolosta ja meistä; vihollinen näkee 'meidät' poikkeuksetta omana vihollisenaan. Tämä heijastuu käytännössä viholliskuvina ja selittää peilikuvan muodostumisen.

6. Loppuekskursio: kohti analyttistä viitekehystä? (Harle 1994c)

Joskin toisen tai vihollisen käsitteet ovat tulleet eri muunnoksina hyvin tutuiksi ja yleisiksi mitä moninaisimmilla yhteiskuntatieteellisen ja humanistisen tutkimuksen aloilla, voidaan kuitenkin kysyä, missä määrin ne antavat perustaa aidolle tieteidenväliselle ponnistukselle ja vuorovaikutukselle. Käsitteet ovat liian yleisiä, liian avoimia, ja tarjoavat siten näennäisesti helpon keskusteluyhteyden – joka ei kuitenkaan johda mihinkään. Kokemukseni mukaan tutkijakokouksiin ja projekteihin osallistuneilla tutkijoilla on ollut ajoittain mahdotonta löytää toisiaan; siinä määrin erilaisia konkreettiset tutkimusongelmat, käytetyt aineistot, lähestymistavat ja teoreettinen ambitiotaso ovat. Kokoelmaluontoisia aikaansaannoksia lukevien kärsimykset lienevät vieläkin tuskallisempia. Tämä osoittaa sitä, että irrallisten käsitteiden lisäksi tarvitaan eräänlaista analyttistä, käsitteellistä viitekehystä, joka antaisi pohjan aidolle tieteidenvälisyydelle.

Yksi sellainen sisältyy käyttämäni 'toisuus, identiteetti ja politiikka' -iskulauseeseen (Harle 1993). Sekä toisen että vihollisen voidaan sopia ilmaisevan toiseutta hieman eri painoituksin, mutta ilman suurta eroa analyttisen viitekehysten kannalta. Edellä sanotusta on jo käynyt ilmi, että toiseuden ja minän välinen suhde on ehdoton edellytys 'minun identiteettini' kehittymiselle. Näin meillä on periaatteessa yksinkertaisin mah-

dollinen viitekehys, joka muodostuu kahdesta 'toimijasta' (toinen ja minä) ja yhdestä niiden suhdetta ilmaisevasta käsitteestä (identiteetti). Suhde on eräällä tavalla kausaalinen: 'toinen' synnyttää 'minun' identiteetin – joskin 'minä' yhtä hyvin luo ensin tuon 'toisen'.

Toiseuden tutkimus on saanut suurimmat virikkeensä sellaisista yhteiskunta- ja humanistisista tieteistä, jotka eivät ole kovin paljoa kiinnostuneita politiikasta. Näin ollen esitetty perusasetelma esiintyy kirjallisuudessa sangen usein epäpoliittisena. Silloinkin, kun itse konteksti ymmärretään selkeästi poliittiseksi, konteksti ja kohteena oleva asetelma (toinen-minä-identiteetti) pidetään erillään toisistaan, niiden keskinäistä suhdetta ymmärtämättä (vrt. Dalby 1988; Nathanson 1988). Poliittikan tutkijoiden tapa lainailla tavaraa tieteenalansa ulkopuolelta muotisosiologeilta tai -filosofeilta on aiheuttanut sen, että sama taipumus on tullut mukaan myös politiikan tutkimuksen piirissä tehtyihin töihin.

On kuitenkin selvää, että poliittinen on esitetyn perusviitekehysten sisäänrakennettu ominaisuus. Itse asetelma (toisen ja minun suhde) on pohjimmaltaan hyvinkin poliittinen, ainakin silloin kuin kiinnostuksen kohteena on identiteetin julkinen, yhteiskunnallinen ulottuvuus. Kysymyksessä on nimen omaan sosiaalisen ryhmän, ei vain yksilön identiteetti. Toisen funktio on siten poliittinen: yhteiskunnallisen järjestyksen luominen. Tämä funktio on voimakkain 'vihollisen' tapauksessa, silloinhan pyhä sota pakottaa esiin uuden kosmoksen (Aho 1981; Eliade 1959).

Lisäksi identiteettirelaatio johtaa sosiaalisten ryhmien tasolla miltei automaattisesti 'poissulkeamisen politiikkaan'. Suhde ei ole passiivinen ja abstraktinen, vaan käytännöllinen ja aktiivinen. Kun ryhmä – esimerkiksi eurooppalaiset tai suomalaiset – määrittelee identiteettinsä osoittamalla, mitä eivät ole, on kysymys poliittisen pelikentän jäsentämisestä *tietoisen valinnan* kautta. Tätä osoittavat käsitykset esimerkiksi siitä, että turkkilaiset eivät ole eurooppalaisia (Neumann ja Welsh 1991), tai siitä, että suomalaiset eivät ole slaaveja, ryssiä eivätkä kommunisteja vaan kunnon eurooppalaisia (vrt. Kemiläinen 1993). Jokainen muistaa iskulauseen 'ruotsalaisia emme ole, venäläisiksi emme tahdo tulla, olkaamme siis suomalaisia' poliittisen merkityksen.

Jos otamme vakavasti Kari Palosen (esim. 1983, 1993a, ja 1993b) ajatukset politiikasta yh-

teiskunnallisen toiminnan yhtenä aspektina, ehdotettua viitekehystä – poliittisella täydennettynä – voidaan soveltaa useimpiin tutkimuksen kohteena oleviin tapauksiin. Mikään ei toki estä kohdistamasta huomiota myös tavanomaiseen sektoriksi ymmärretyn politiikan piiriin. 'Toiseuden, identiteetin ja politiikan' kehys nostaa huomion ja tutkimuksen kohteeksi esimerkiksi pakolais- ja muukalaiskysymykset, usuoikeistolaisuuden, kulttuurien välisen sodan, mutta yhtä hyvin myös valtioiden väliset suhteet (kylmä sota, Persianlahden sota).

Voidaan tietenkin kysyä, mitä 'politiikka' tai 'poliittinen' lisäisivät perusviitekehukseen; se toimii kyllä ilmeisesti. Suurin merkitys on ehkä siinä, että politiikan näkökulma antaisi mahdollisuuden erotella toisistaan toiseuden ilmentymiä tai pikemmin ohjata niiden tutkimusta poliittisen aspektin korostamiseen. Viime kädessä on kuitenkin kysymys siitä, että toiseus-identiteetti -relaation poliittisuuden havaitseminen antaa mahdollisuuden politiikan tutkimuksen oman kontribuution kehittämiseen toiseuden tutkimuksen piirissä; ja tämä kontribuutio toisi mukanaan politiikan teorian, jonka kautta yksittäisten tapausten kuvailu olisi ylitettävissä. Tärkeintä on kuitenkin se, että tieteiden välisen keskusteluyhteyden voi rakentaa vain siten, että toiseuden tutkijat eksplikoisivat selkeästi sekä käyttämänsä peruskäsitteet että niiden väliset suhteet. Vain näin voidaan tavoittaa sellainen analyttinen viitekehys, joka voi ohjata ja jäsentää tutkimusta tieteenalasta riippumatta siten, että myös toisten tieteenalojen edustajien kiinnostus asiaan säilyy.

LÄHTEET

- Aho, J.A. (1981): *Religious Mythologies and the Art of War*. Lontoo, Aldwych Press.
- Aho, J.A. (1994): *This Thing of Darkness*. Seattle, The University of Washington Press.
- Berger, P ja Luckmann, T. (1967): *The Social Construction of Reality*. Garden City, Doubleday-Anchor.
- Bronfenbrenner, U. (1973): *Kaksi lapsuuden maailmaa*. Helsinki, Kirjayhtymä.
- Chernus, I. (1991): War and the Enemy in the Thought of Mircea Eliade, *History of European Ideas* 13:4.
- Cohn, N. (1975): *Europe's Inner Demons*. New York, Basic Books.
- Dalby, S. (1988): Geopolitical Discourse: The Soviet Union as Other, *Alternatives* 13:4.
- Dossa, S. (1987): 'Political Philosophy and Orientalism', *Alternatives* 12:3.
- Dossa, S. (1990): Philosophical History and the Third World. Hegel on Africa and Asia. Teoksessa V. Harle (toim.), *European Values in International Relations*. Lontoo, Pinter.
- Eliade, M. (1959): *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*. New York, Harper.
- Galtung, J. (1987): United States Foreign Policy. As Manifest Theology. *IGCC Policy Paper* (University of California), No. 4.
- Gershevitch, I. (1959): Introduction ja Commentary teoksessa *The Avestan Hymn to Mithra*.
- Girard, R. (1977): *Violence and the Sacred*. Lontoo, Johns Hopkins University Press.
- Harle, V. (toim.) (1990): *European Values in International Relations*. Lontoo, Pinter.
- Harle, V. (1991a): *Hyvä, paha, ystävä, vihollinen*. Jyväskylän, Rauhankirjallisuuden edistämisseura ja Rauhankirjallisuuden tutkimuslaitos (tutkimuksia no. 44).
- Harle, V. (toim.) (1991b): Concepts of the 'Enemy' in European Thought. *History of European Ideas*, Special Issue 13:4.
- Harle, V. (toim.) (1992): State and Nation. *History of European Ideas*, vol. 15, No 1-3, ss. 15-82.
- Harle, V. (toim.) (1993): Erilaisuus, identiteetti ja politiikka. *Rauhankirjallisuuden tutkimuslaitos, tutkimus-tiedotteita*, no. 52.
- Harle, V. (1994a): On the Concepts of the 'Other' and the 'Enemy'. *History of European Ideas* 19:1-3.
- Harle, V. (1994b): *Otherness, Identity and Politics. Towards a Framework of Analysis*. Paper prepared for the 4th ISSEI Conference, Graz, 22-26 August 1994.
- Harle, V. (toim.) (1994c): The 'Enemy' in the European Mind and European Integration. *History of European Ideas* 19:1-3, s. 25-120.
- Huntington, S. P. (1992): The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* 72.
- Kemiläinen, A. (1993): *Suomalaiset, outo Pohjolan kansa*. Helsinki, Suomen Historiallinen Seura.
- King, S. (1990): *Tukikohta* (1-2). Hyvinkää, Book Studio.
- Kristeva, J. (1992): *Muukalaisia itsellemme*. Helsinki, Gaudeamus.
- Liebkind, K. (1988): *Me ja muukalaiset*. Helsinki, Gaudeamus.
- Mikes, G. (1962): *The Best of Mikes*. Lontoo, Pan Books.
- Miles, R. (1989): *Rasismi*. Tampere, Vastapaino.
- Nathanson, C.E. (1988): The Social Construction of the Soviet Threat. *Alternatives* 13:4.
- Neumann, I.B. ja J.M. Welsh (1991): The Other in European Self-Definition. *Review of International Studies* 17:4.
- Palonen, K. (1983): Politics as a Dramatic Action Situation. Teoksessa I. Heiskanen ja S. Hänninen (toim.), *Exploring the Basis of Politics*. Helsinki, The Finnish Political Science Association.
- Palonen, K. (1993a): Introduction – from Policy and Policy to Politicking and Politicization. Teoksessa K. Palonen ja T. Parvikkö (toim.): *Reading the Political*. Helsinki, The Finnish Political Science Association.

- Palonen, K. (1993b): *Politikointi, politisointi, politiikka*. Jyväskylä, Jyväskylän yliopiston valtio-opin laitos.
- Said, E.W. (1978): *Orientalism*. New York, Pantheon Books.
- Schmitt, C. (1975): *The Concept of the Political*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- Zur, O. (1991): The Love of Hating. *History of European Ideas* 13:4.
- Øberg, J. (1990): Coping with the Loss of a Close Enemy. *Bulletin of Peace Proposals* 21:3.