

Utopia, vieraantuminen ja itäisen Euroopan muutos¹

HENRI VOGT

ABSTRACT
Utopia, Alienation
and Change
in Eastern Europe

Alienation is, in many ways, the antithesis of utopia. Life without utopia may lead to alienation, a fulfilled utopia may lead to alienation, or a utopia may turn out to be completely different from what one had dreamed of – and this may lead to alienation. The 1989 Revolution was a utopia *par excellence* in Eastern Europe; it was a national utopia born out of national alienation. However, what came after the Revolution was a great disappointment for many: they lost their jobs, they saw the old communists resurfacing in the world of business, or they simply realised how extremely poor they were. Also, and more importantly from the point of view of this essay, they understood how utterly incomplete even their old utopian horizon, the western world, necessarily was and is. All this may have led to very specific forms of alienation, and to forms which seem to be extremely difficult to analyse for the traditional social sciences. The best descriptions of post-revolutionary alienation can actually be found in fiction. Therefore, in the latter part of this essay, we will present two novels that fabulously illuminate this new estrangement of Eastern Europeans. In relation to these novels, we will try to make a conceptual distinction between two specific modes of alienation: the diachronic and the synchronic. Both these modes, however, are deduced from the same essential question: How can East meet West in the new circumstances? But before turning to this literary analysis, we will shortly prescribe some, as they appear to me, typically Eastern European forms of alienation before and after the Wall came down, such as being a dissident and the *Nischengesellschaft*.

Was waren denn deiner Meinung nach die positiven Seiten des DDR-Systems?

Andreas: *Damals oder heute?*

Aus heutiger Perspektive.

Das schlimmste, glaube ich, ist dieser Verlust der Utopie. Daß man denkt, man lebt in der besseren Gesellschaft, und man beteiligt sich daran, das System zu vervollkommen. Heute bin ich im Zweifel, ob Sozialismus überhaupt möglich ist. Und das war damals für mich außer Frage gestellt, daß wir auf dem Weg zur gerechten Gesellschaft lebten. Es gab diese Moral, man muß solidarisch sein, man muß ein guter Kommunist werden, man muß sich ausbilden, man muß dem Mitmenschen helfen, man muß sich um ihn kümmern, man muß einen Beruf ergreifen und versuchen, das Leben zu verbessern. Obwohl es eine Moral war, die auch eine Doppelmoral war.[...] Ich weiß jetzt nicht mehr, was ist der Sinn, was soll es. Soll ich mich jetzt ins Privatleben zurückziehen oder hat es Sinn, die großen Probleme anzugehen.

¹ Artikkel on käännetty ja modifioitu versio paperitani *Utopia, Alienation and the Change of 1989*, joka esitettiin valtio-opin jatko-opiskelijoiden konferenssissa Berliinissä toukokuussa 1997. Kiitän konferenssiin osallistujia kommentista.

Utopia ja vieraantuminen limittyvät toisiinsa monella eri tavalla. Ensimmäkin tietysti utopia, tietyn utopian olemassaolo, sen jatkuva synnyttäminen ja ylläpito, saattaa olla ainoa tapa yksilölle välttää lopullinen, perustava vieraantu-

minen. Utopia, tai kenties *uchronia*, on tässä mielessä välttämätön horisontti, loputtomasti pakeneva raja, se on peruselementti ihmisen objektiivisessa todellisuudessa (vrt. Bloch 1959, 5). Niinpä utopian (näennäinen) saavuttaminen, uusien projektien mahdottomuuden kokeminen, saattaa merkitä vieraantumista, jonkinlaista kyynisyyttä, uuden alun mahdottomuutta – historian loppu tai valmiiksi rakennettu hyvinvointiyhteiskunta *à la Finlande* tuntuvat merkitsevän jotakin tällaista. Toisaalta utopia sinänsä saattaa jo merkitä vieraantumista – näinhän kuuluu klassinen uskontojen kriitikki vähintäänkin Nietzschestä alkaen, uskonto vieraannuttaa maailmasta. Edelleen vahva utopian olemassaolo saa tuota utopiaa vastaan kapinoivan yksilön vieraantumaan tai hakemaan vieraantuneisuutta, vieraantuneisuutta ainoana puolustusmekanismina. Myös ajatus siitä, että meillä pitää olla *tietynlainen* utopia, voi olla vieraannuttava.

Alussa olevan lainauksen Andreas², noin 30-vuotias juuri valmistunut itäsaksalainen lääkäri, on tullut tuntemaan juuri tämän puolen utopiasta. Itäsaksalainen yhteiskunta kasvatti hänet uskomaan suuren yhteiskunnallisen utopian tarpeellisuuteen, ilman tuota utopiaa hän ei enää tiedä “was ist der Sinn, was soll es”. Läntinen yhteiskunta puolestaan on ikään kuin tuo valmis yhteiskunta, siellä ei ole löydettävissä utopiaa – lääkärin uran aloittaminen, pieni utopia, ei tunnu Andreakselle tarpeeksi suurelta, tarpeeksi yhteiskunnalliselta.

Vallankumous, siirtyminen sananvapauden, matkustus oikeuden ja kulutuksen yhteiskuntaan, oli tietysti itäisen Euroopan suuri utopia edellisen vuosikymmenen lopulla, kuluvan alussa. Kaikille tuo utopia ei kuitenkaan toteutunut, uusi yhteiskunta ei ollut sellainen kuin oli kuviteltu, ei niin helposti saavutettavissa. Artikkelin perusajatuksena on, että tuo toteutumattomuus on saattanut johtaa uudentapaisiin vieraantumisen muotoihin. Kahta tällais-

ta muotoa – niitä kutsutaan diakroniseksi ja synkroniseksi vieraantumiseksi – analysoidaan artikkelin lopulla kahteen paljon huomiota herättäneeseen jälkikommunistiseen romaaniin perustuen. Sitä ennen kuitenkin pohditaan vieraantumisen teemaa muuten itäisessä Euroopassa, ennen kaikkea juuri suhteessa utopiaan³.

Kansallinen utopia

Ei liene suuri rikos, suurta relativismin puutetta, sanoa, että itäinen Eurooppa *yhteiskuntana* ennen muurin murtumista oli vieraantunut⁴. Se oli vieraantunut omasta historiastaan – historiasta oli tullut sille irvikuva; se oli vieraantunut omasta paikastaan – siitä oli tullut ränssistynyt, harmaa, hoitamaton, sen luonto oli tuhoutunut. Se oli vieraantunut omasta ideologiastaan, sitä ei kenties koskaan ollut ollut-

³ Utopiateoreettiseen keskusteluun ei tämän artikkelin puitteissa ole mielekästä juuri paneutua. Paras esitys utopioista on nähdäkseni edelleen Raymond Ruyerin (1950) klassinen *L'utopie et les utopies*, jossa jo nimi paljastaa keskeisimmän käytetyn erottelun tavoissa ymmärtää utopi(oi)ta. *Les utopies* viittaa klassiseen utopiakirjallisuuteen (More, Campanella, Bacon, Bellamy, Orwell jne.), jossa kyse on jonkinlaisen konkreettisen, tarkasti määritellyn ihanneyhteiskunnan luomisesta. *L'utopie* puolestaan viittaa tällä vuosisadalla nousseen (Mannheim, Bloch, Marcuse, Tillich etc.) utopiakirjallisuuteen, jossa utopia nähdään välttämättömäksi osaksi sosiaalista todellisuutta, sen muutoksen keskeiseksi voimaksi. Tässä artikkelissa on kyse jälkimmäisen kaltaisesta utopiasta, vieläpä varsin laajasti, blochilaisittain ajateltuna. Uudemmassa utopiakirjallisuudesta suosittelavin on Ruth Levitaksen (1990) *The Concept of Utopia*.

⁴ Myöskään vieraantumisen hyvin laajaan teoriakenttään ei tässä juuri voida paneutua. Neljä määritelmää, joiden taustalle on ajateltava vierasperäinen alienaatio-termi, on kuitenkin syytä ottaa huomioon. Vieraantuminen voi olla prosessi, *tulla vieraantuneeksi*; se voi olla olotila, *olla vieraantunut*, tai se voi olla tekemistä vieraantuneeksi, *vieraannuttaa*. Lisäksi alienaation alkuperäinen, juridinen merkitys on alistamista jollekin. Kaksi ensimmäistä ovat tässä artikkelissa ensisijaisia. Lisäksi on todettava, että vieraantuminen ajatellaan lähinnä psykologisena ja subjektiivisena ilmiönä (vrt. Marxista alkanut vieraantumisen objektiivinen tai yhteiskunnallinen selittäminen). Paras esitys vieraantumisen teorioista lienee edelleen Israel 1979. Mielenkiintoinen esimerkki käsitteen käytöstä on James Der Derianin (1987) *On Diplomacy*.

² Artikkelissa käytetyt haastattelulainaukset ovat teemahaastatteluilta, jotka tein 12 prahalaisen opiskelijan kanssa keväällä 1993 ja 12 berliiniläisen opiskelijan kanssa keväällä 1997. Teemana oli yleisesti ottaen vuoden 1989 vallankumous, sen mukanaan tuoma muutos sekä henkilökohtaiset kokemukset näissä prosesseissa.

kaan. Ideologia oli ideologia vain siinä mielessä, että sille saattoi nauraa, sitä saattoi ivata, anti-ideologia.

Samalla kuitenkin ajatus, unelma, jostain radikaalisti toisesta säilyi hengissä tuossa yhteiskunnassa. Isovanhemmat saattoivat kertoa lapsenlapsilleen tarinaa sotienvälisen ajan onnelasta, tuon ajan demokraattisesta kokeilusta. Tai unelma löytyi läntisestä tilasta – itäinen Eurooppa ei sittenkään ollut tarpeeksi, tarpeeksi kommunistisen regiimin kannalta, vieraantunut lännestä, lännen historiasta, lännen tilasta, lännen ideologiasta. Ongelmana oli kuitenkin ristiriita ja epävarmuus, joka kätkeytyi tähän radikaalisti toiseen, totuuden jatkuva sumuttaminen, kapitalismin ihannekuva toisaalla, itsestään vieraantuneen järjestelmän propaganda toisaalla. Juuri tuosta epävarmuudesta, kuvitellun läntisen kuluksen paratiisin ja virallisen propagandan välisestä ristiriidasta, syntyi *yksilön*, yhteiskunnan jäsenen, lopullinen vieraantuminen, kaksinaismoraali. Noidankehä sulkeutuu: suurinta vieraantuneisuutta oli väittää, ettei ollut vieraannuttu.

Tästä vieraantuneisuudesta kansakunnat kokonaisuutena, kollektiivisuutena, halusivat päästä irti ikimuistoisena vuonna 1989. Juuri tuo ”kokonaisuus” on kiinnostava: tasa-arvoisen yhteiskunnan luomisen sijasta kommunismi oli onnistunut tasa-arvoisesti vieraannuttamaan kansalaisensa; kun tilaisuus lopulta saatiin, kansallinen yksimielisyys, äkillinen ihmisten identifikaatioiden määrän supistuminen yhteen, tilan ulottuvuuksien supistuminen yhteen, oli suorastaan häkellyttävä.

Mieleenpainuvin esimerkki oli varmastikin Tšekkoslovakia, jossa puolet kansasta osallistui yleislakkoon ja lisäksi 30 prosenttia tuki sitä vallankumouksen kulminaatiopäivänä 27. marraskuuta 1989 (Bradley 1992, 104). Näiden vallankumousten yksi keskeinen piirre onkin, että niistä voidaan nimetä hämmäntävän harvoja johtajia - ne olivat todellakin koko kansan tekemiä. Itä-Saksa on äärimmäinen esimerkki: yksikään vallankumousjohtajan nimi ei ole piirtynyt tavallisten ihmisten tietoisuuteen. Ihmiset näyttivät kerääntyvän Leipzigin maanantaimielenosoituksiin ilman mitään erityistä syytä, ilman kokoon kutsua, syyskuusta 1989 alkaen aina ensimmäisiin ja – ainoisiin – DDR:n vapaisiin vaaleihin 18. maaliskuuta

1990 saakka (ks. esim. Opp ja Voß 1993).

Niinpä yhtenä koko itäisen Euroopan muutosprosessin keskeisenä merkityksenä voidaan pitää hyppäystä kansallisesta vieraantumisesta kansalliseen utopiaan. Tämä kansallinen utopia tunnuttiin määritteltävän lähinnä tilallisesti – tilallinen tunnustaminen yhden tietyn maanosan täysivaltaiseksi jäseneksi oli ja on ollut kaikille näille maille tärkeätä, ”palatkaamme Eurooppaan”. Erityisen vahva tämä tarve oli tietysti vasta itsenäisyytensä takaisin voittaneille Baltian maille. Esimerkiksi Virossa argumentaatio on ollut selkeä: virolaisten kulttuuriperimä osana läntistä, eurooppalaista individualismia välttämättä erottaa heidät idästä ja sen kollektivismista (ks. esim. Lagerspetz 1996). Presidentti Lennart Meren (1996, 263) sanat tuskin voisivat olla osuvammat hänen verratessaan Viroa muihin itäisen Keski-Euroopan maihin: ”Me tulemme samasta menneisyydestä, jonka nimi on totalitarismi, ja matkaamme samaan tulevaisuuteen, jonka nimi on Eurooppa.”

Toisaalta myös länsi pääsee eroon vieraantumisestaan, kun idässä vanha järjestelmä kaatuu. Enää ei lännen tarvitse määrittellä olemassaoloaan negaation kautta (Ongelmaksi tietysti tulee, osaako se siis määrittellä sitä ollenkaan. Tai niin, miksi sitä ylipäänsä pitäisi määrittellä?). Erityisesti Saksan Liittotasavallalle yhdentymisen merkitys, ainakin virallisissa puheissa, vieraantumisen, *paaria*-ajan loppua. Esimerkkinä voidaan siteerata liittopresidentti Richard von Weizsäckerin yhdentymisen päivänä 3.10.1990 pitämää puhetta:

We now have a state that we no longer consider provisional and whose identity and integrity are no longer disputed by our neighbours. On this day, the united German nation takes its acknowledged place in Europe... The form of unity has been found. Now it must be filled with substance and life. Parliaments, governments, and parties must help. But unity can be carried out only by the sovereign people, in the hearts and minds of the people themselves. (FAZ, 4 Oct. 1990, lainattu Jaraus & Gransow 1994, 2)

Dissidentit ja muurit yksilöiden ympärillä

Poliittisen johdon tasolla utopia paikasta eurooppalaisten kansakuntien joukossa ei sitten vallankumousten ole juurikaan muuttanut muotoaan. Itse asiassa se on ehkä vahvistunut, kun käsitys omasta paikasta, omasta identiteetistä on vahvistunut. Monet muut utopian/vieraantumisen muodot sen sijaan ovat muuttuneet vallankumouksellisen euforian jälkeen. Yksi niistä on dissidenttien/intellektuellien suhtautuminen järjestelmään ennen ja jälkeen vuoden 1989. Kysymyksen voisi muotoilla seuraavasti: miten vieraantumisen muoto muuttuu, kun järjestelmä muuttuu. Miten olla enää intellektuelli kun aikaisemmin intellektuellina olon määritteli – ei tietenkään aina – järjestelmän vastustaminen (kenties intellektuellin määritelmä *par excellence*)? Kuten on nähty, tämä ei ole lainkaan helppoa.

DDR on jälleen äärimmäinen tapaus. Pelko yhdentyneestä, kapitalistisesta, liian suuresta Saksasta, ajatus ja toive erityisen itäsaksalaisen identiteetin ylläpitämisestä sekä hyödyttömäksi osoittautunut unelma jonkinlaisen ihmiskasvoisen sosialismin luomisesta johti monien intellektuellien kohdalla pessimismiin, illuusioiden häviämiseen, siten ehkä vieraantumiseen. Toisaalta intellektuellit Saksassa olisivat kenties halunneet pitää yllä poliittista rooliaan yhteiskunnassa, sillä vaikka tämä rooli oli määritelty järjestelmän vastustamisena, se saattoi silti olla merkittävä, joissakin tapauksissa itse asiassa lähes puolivirallinen.

Monissa maissa, esimerkiksi Tsekkoslovakiassa, Puolassa ja Virossa, intellektuellit sen sijaan nousivat suoraan yhteiskunnan poliittisille johtopaikoille. Siellä todellisuus tuli vastaan, heidän auransa sai naarmuja. Ennen vallankumousta vallalla olleet ajatukset antipolitiikasta ja totuudessa elämisestä osoittautuivat epärealistisiksi – utopiasta ei siis pystytty pitämään kiinni. Ihmisten tuomio oli tässä tilanteessa armoston. Kuten George Schöpflin (1995, 261) toteaa: “kahta ensimmäistä jälkikommunismin vuotta leimasi anti-eurooppalaisuuden, anti-intellektuellismin ja antidemokratian nousu”. Itä-Euroopassa ehkä vielä länttäkin vahvempi politiikanvastaisuus on selitettävissä muunmuassa tätä kautta: odotukset politiikan suhteen vallankumousten tapahduttua olivat hyvin suuret – niitä ei lunastettu, suurten odotusten jälkeen pettymyksen on suuri.

Intellektuelleilla siis saattaa olla kaikki syy kaivata niitä aikoja, jolloin he olivat ainoita vapauden soihdun kantajia – ei tuota aikaa sinänsä, mutta aikaa jolloin heillä oli vielä utopia, todellinen utopia niin ettei se voinut tuhoutua ja tahrautua. Tsekkitutkija Jirina Siklová (1996, 539) kirjoittaakin kauniissa esseessään *What Did We Lose after 1989?*, että “everything we gained in the real world we lost in the sphere of wishes. We lost our childish innocence, illusions about our own potential and ability that could not be proven.”

Vieraantumista itäisessä Euroopassa voitaisiin ajatella myös termin *Nischengesellschaft* kautta. Tämän Günter Gausin vuonna 1983 kirjoituksessa *Wo Deutschland liegt?* esittelemän käsitteen perusajatus on yksinkertainen. Ihmiset rakensivat muureja ympärilleen, niiden muurien ympärille mahtui ehkä perheenjäseniä ja muutama paras ystävä, ja niiden suojissa yksilö saattoi elää varsin onnellista elämää. Utopian tai utopioiden rajatkin oli määritelty näiden muurien sisäpuolelle – ulkopuolinen utopiahan oli ilmiselvästi vääriä ja toimimaton.⁵ Tässä mielessä meillä on kyse tavallaan vapaaehtoisesta vieraantumisesta – vaihtoehtona olisi ollut ryhtyä dissidentiksi tai uskoa aatteeseen. Kuten eräs haastateltava Prahassa keväällä 1993 sanoi:

Jana: *[I]t was an oppressive regime but then again, if you belong to the generation that was brought up under this oppression, after some time you build your protective wall and you live your own life... Your freedom is restricted but you have the sort of built-in wall and you live your small life within your wall and you don't really care what the cruel world is like behind your wall, which is bad in fact, but that was*

⁵ On huomattava, että tämänkaltainen yhteiskunta on tietysti äärimmäisen edullinen vallassa olevien kannalta. Muurien sisällä yksilön on helppo sulkea silmänsä yhteiskunnan ongelmilta, niihin ei yksinkertaisesti tarvitse ottaa kantaa; yhteiskuntakritiikin on vaikea löytää kasvualustaa. Logiikka toiminee useimmissa opressiivisissa, väkivaltaan perustuvissa yhteiskunnissa. Esimerkiksi Etelä-Afrikassa tilanne oli enemmän tai vähemmän tämänsuuntainen, kuten vaikkapa André Brink on kuvannut kuuluisassa apartheid-romaanissaan *Valkoisten kuiva kausi*.

basically the only way to survive...

Kysymys kuuluu, miten tämä atomisoitunut *Nischengesellschaft* voisi purkautua – tai vain muuttaa muotoaan –, kun sen syntymisen syy on hävinnyt. Voisi tietysti väittää, että purkautumista ei ole tapahtunut lainkaan, vaan päinvastoin atomisaatio olisi lisääntynyt yhteisen vihollisen, kelvottoman järjestelmän, tuhouduttua. Haastatteluissani Itä-Berliinissä nuoret ihmiset tuntuivatkin ajattelevan, että ennen yhdentymistä heidän maassaan oli olemassa enemmän yhteisyyttä tai yhteisöllisyyttä, tiiviimmät pienet ystävyyspiirit. Paikan saavuttaminen uudessa yhteiskunnassa, entistä vahvemmat materiaaliset arvot ovat olleet noille piireille myrkyä. “Hast du was, bist du was” on päivän tunnuslause itäisessä Saksassa; kääntäen se merkitsee “Hast du nichts, bist du nichts”.

Toisaalta kuitenkin yksilön ja yhteiskunnan välisten suhteiden logiikka on muuttunut vahvasti. Kun ennen utopian rajat piti asettaa oman muurien sisälle, oman atomin sisään, on horisontti nyt siirtynyt paljon kauemmaksi – atomi on valmis reagoimaan muiden atomien kanssa – eikä tuo reaktio voi aina olla positiivinen. Ainakaan entisessä mielessä itäisessä Euroopassa ei siis enää voida puhua atomisaatiosta tai *Nischengesellschaftista*, vaan kysymys on pikemminkin jonkinlaisesta individuaalisatioprosessista, usein lännen mallien mukaan (ks. esim. Lauristin ym. 1997).

Utopian jälkeen

Kuten tunnettua, vuoden 1989 jälkeen vallankumouksellinen euforia hävisi varsin nopeasti, joissakin maissa melkein saman tien, jois-

⁶ New Democracies Barometer III:n mukaan 72 prosenttia vastanneista kymmenessä itäisen ja keskisen Euroopan maassa (N yhteensä n. 11000) oli jonkin verran (24 %) tai täysin (58 %) eri mieltä väitteen “meidän tulisi palata kommunistiseen järjestelmään” kanssa. Yhteensä 17 prosenttia oli jonkin verran tai täysin samaa mieltä. Maitten välillä oli kuitenkin suurehkoja eroja: jälkimmäinen luku oli 37 kaikkein kommunistis-mielisimmässä maassa eli Valko-Venäjällä. (Rose ja Harpfer 1994, kysymys 43.)

sakin siihen meni vähän pidempään – ei kuitenkaan missään niin, että ihmisten enemmistö olisi halunnut palata takaisin vanhaan järjestelmään. Tietä takaisin kommunismiin ei missään muutosprosessin vaiheessa ole ollut⁶.

Massiiviset ongelmat paljastuivat. Ihmiset jäivät työttömiksi. Heidän sosiaaliset suojaverkostonsa tuhoutuivat. He näkivät, että ihmiset, joilla aikaisemmin oli ollut hallussaan poliittinen valta, siis kaikki valta, siirtyivät joustavasti hallitsemaan uudenlaista talouselämää. Heidän ympäristönsä katastrofaalinen tila paljastui entistäkin synkempänä. He ymmärsivät, etteivät he edes tienneet, mitä kapitalismi ja demokratia ovat. Tai he yksinkertaisesti näkivät, kuinka suunnattoman köyhiä he materiaalisessa mielessä olivat – kuten nuori tsekki kertoo⁷:

When did you travel for the first time after the revolution?

Teresa: I was in the States... And I think it's the first time when I came to know that I'm from a poor country, which was very...well my parents are not [[that] poor] in my country and I came to the States and I was so poor... Poorness, it's fine and I was a student, I didn't expect that I would be rich... but it was something else than poorness.. you are low low low down in the society.

Tavallisille ihmisille sosiologiset ja valtiopilliset pohdinnat demokratiasta, vapauden muodoista ja tasa-arvon toteutumisesta olivat-

⁷ Monet luetelluista asioista tietysti korjaantu(i)vat varsin nopeasti, osa uusista pelisäännöistä opittiin nopeasti. Materiaalinen köyhyys, läntisen kulutustason utopia, sen sijaan ei ole ollut saavutettavissa erityisen nopeasti. (Esimerkiksi Virossa itse asiassa niiden ihmisten lukumäärä, jotka joutuivat luopumaan joistakin keskeisistä tuotteista, koska niihin ei ole ollut varaa, on pikemminkin kasvanut kuin vähentynyt vuodesta 1994 vuoteen 1997, ks. Estonian Human Development Report 1997.) Perusongelma on tietysti kasvaneet elintasoerot - monet jo pystyvät toteuttamaan materiaaliset unelmansa. Kuten Centeno ja Rands (1996, 371) laajan empiirisen materiaalin pohjalta toteavat, “whether by class, ethnicity, gender, or age, the Eastern European countries have become much more divided”.

kin usein käsittämättömiä – tämä siitä huolimatta, että demokratian kehittymiseen sinänsä on *survey*-tutkimusten mukaan suhtauduttu suhteellisen positiivisesti. Useimmissa entisissä kommunistimaissa Unkaria ja Bulgariaa lukuunottamatta alle neljännes on ollut selkeästi tyytymätön demokratian kehitykseen maassaan⁸. Ihmiset ovat siis onnellisia, että heillä on nyt demokratia, mutta kun tuo demokratia on olemassa, se itse asiassa hävittää itse itsensä, siitä on tullut vain välttämätön ehto. Se ei ole (enää) utopia, jonka avulla voitaisiin sieittää vanhojen turvarakenteiden katoamista tai materiaalista kurjuutta. Toisaalta demokratia ehkä on yksinkertaisesti jotain liian suurta ja abstraktia. Kuten yksi haastatteleistani nuorista itäsaksalaisista totesi:

Kathrin: Und manchmal ist eine Demokratie einfach auch viel zu groß, weil sie gar nicht realisierbar ist. Das ist irgendwie auch ein Punkt, der einen heutzutage so nachdenklich macht. Man sieht, man hat jetzt wieder die Wahlen, es sind Politiker da, die werden gewählt, und letztendlich kommt doch keine Demokratie dabei heraus. Die Däten werden einerseits erhöht, andererseits wird die Sozialhilfe gekürzt, wo ist da die Demokratie in diesem Staat hier. Ist auch eine gewisse Enttäuschung.[...] Und wenn man dann sieht, daß dieser demokratische Staat auch seine Grenzen hat, und sehr große Grenzen, glaube ich auch nicht mehr, daß er heute so demokratisch ist. Ich glaube nicht, daß wir hier unbedingt in einer Demokratie leben. [...]

Vaikka monilla on ollut paljon ongelmia, on tietysti muistettava, että muutosprosessi on myös monille – kenties aivan viime kädessä

⁸ Entisestä Neuvostoliitosta mukana vain Viro, Latvia ja Liettua. Tieto perustuu Eurobarometer East surveyhin, ks. esim Berglund ja Aarebrot 1996, 123. On huomattava, että tässä on kyse vain demokratian *ajatuksen* kehittymisestä maassa. Sen sijaan demokratiaa toteuttavia laitoksia kohtaan saatetaan osoittaa huomattava epäluuloa. Esim. Peet Kask (1995, 198) on osoittanut, kuinka luottamus Viron parlamenttiin ei koskaan ole palautunut positiiviseksi tammikuun 1992 jälkeen (kannattajien miinus vastustajien prosenttiosuus, perustuu EMORin tekemiin kuukausittaisiin kyselytutkimuksiin marraskuusta 1990 alkaen). Juuri tuolloin materiaallinen pula maassa oli pahimmillaan.

useimmille – ollut äärimmäisen mielenkiintoinen, erityisesti niille, joilla on ollut mahdollisuudet ja kykyjä oppia uusille tavoille, nuorille ja koulutetuille. Kuitenkin jossain mielessä varmasti useimmat ihmiset ovat kokeneet vieraantuneisuuden tunteita. Kuten esimerkiksi edellä olevassa lainauksessa, käydessään ensimmäistä kertaa lännessä, uusi on lähtökohdaisesti vierauden elementti. Joillekin vieraantuminen on ollut puolustusmekanismi uutta kohtaan, jotkut ehkä olisivat halunneet pysyä vanhassa systeemissä, he uskoivat vielä kommunistiseen utopiaan. Useimmille vieraantuminen on ollut yksinkertaisesti synkkyyden olo-tila joka on syntynyt pettymyksestä niin kauan odotettuun muutokseen. Mikä, millainen, on siis tuo pettymys saattanut olla? Tai *oli* – use(imm)at lienevät jo ylittäneet alkuperäiset vieraantumisen tunteensa, rajuin muutos on jo ohi.

Diakroninen ja synkroninen vieraantuminen

Koko itäisen Euroopan muutoksesta kirjoitettu yhteiskuntatieteellinen tekstivuori ei tunnu juurikaan auttavan ymmärrystämme suhteessa vieraantumiseen ja muutoksen utopian pettämiseen. Yhteiskuntatiede kohtaa määritelmälliset rajansa – se ei näytä pystyvän katsomaan muutosta yksilön kautta – ja vieraantuminen on viime kädessä yksilöllinen kokemus. Perusteellisilla syvähaastatteluilla tutkimus tietysti tuo paljon mielenkiintoisia asioita päivänvaloon, mutta useimmiten yhteiskuntatieteilijä näitä haastatteluja raportoidessaan hävittää saamiensa sanojen merkityksen, ainakin niiden kauneuden. Joka tapauksessa meidän on matkustettava kaunokirjallisuuteen löytääksemme hyviä, loisteliaita, kuvauksia ihmisten vieraantumisen ennen ja jälkeen vuoden 1989 draamattisten tapahtumien. Samalla tietysti joudumme siirtymään pois yleistysten valtaväylältä, analyysimme on mitä subjektiivisin, kenties jopa eksistentiaalinen.

Seuraavassa on tarkastelun kohteena kaksi erinomaista romaania, nimittäin virolaisen Emil Toden alias Tõnu Õnnepalun *Piiririik* (suom. Enkelten siemen) ja itäsaksalaisen Monika Maronin *Animal Triste*. Tarkoituksena ei

ole esittää, että nämä teokset olisivat kattavia kuvauksia itäisen Euroopan viime vuosien todellisuudesta. Ne ovat vain kahden yksilön tarinat. Niissä on kuitenkin merkittäviä samankaltaisia piirteitä – itse asiassa näemme vain teeman muunnelmiseen. Näin ne siis eivät missään nimessä voi olla erityisen sattumanvaraisia kuvauksia tietystä historian vaiheesta.

Kirjojen päähenkilöt ovat kenties äärimmäisiä esimerkkejä vieraantuneisuudesta, mutta toisaalta he eivät ole lähtökohtaisesti ihmisiä, joilla olisi pitänyt mennä erityisen huonosti. Päin vastoin he ovat vielä suhteellisen nuoria ja heillä on korkea koulutustausta. Voi olla, että joku täydellisen syrjäytynyt kertoisi meille vielä selvästi synkempää tarinaa – sikäli kuin nämä romaanit tulkitaan synkiksi, sikäli kuin vieraantuminen halutaan nähdä synkäksi.

Paitsi loistavina kirjallisina kuvauksina itäisestä Euroopasta nämä romaanit on valittu, koska niiden kautta voidaan valottaa kahta erilaista vieraantumisen tyyppiä. Niitä kutsutaan tässä nimillä *synkroninen* ja *diakroninen*. Vaikka molemmissa teoksissa on piirteitä molemmista tyypeistä, *Piiririik* tuntuu olevan enemmän painottunut synkronisen vieraantumisen ja *Animal Triste* diakronisen vieraantumisen kuvaamiseen.

Synkronisen ja diakronisen tilalla voitaisiin usein käyttää termejä *tilallinen*⁹ ja *ajallinen*¹⁰ (tai *spatiaalinen* ja *temporaalinen*), ja itse asi-

⁹ Hannah Arendt puhuu maailmasta vieraantumisen (world alienation) ja maasta vieraantumisesta (earth alienation). Ensimmäisellä Arendt tarkoittaa ihmistä toimimassa niin, että hän ei lainkaan välitä ympäröivästä maailmasta vaan ainoastaan itsestään, jälkimmäisellä puolestaan ihmisen halua, pakottavaa tarvetta, irtaantua fyysisestä välttämättömästä ympäristöstään, maasta. (Arendt 1958, 230-231; ks. myös Tester 1995, 10-11.) Kumpikaan näistä ei aivan vastaa tässä tarkoitettua synkronista vieraantumista.

¹⁰ Ingrid Joubert (1973, 111-132) löytää Jean-Paul Sartren kaunokirjallisista töistä kaksi ajallisen vieraantumisen muotoa, joita hän kutsuu termeillä *monotonie temporelle* ja *dramatique temporel*. Edellisessä jokaisen päivän väistämätön samankaltaisuus johtaa vieraantumisen tunteeseen, toisessa ihminen on kykenemätön tarttumaan ajassa liikkuvaan muutokseen. Kuten nähdään, diakroninen vieraantuminen tässä työssä on käsitteellisesti varsin lähellä jälkimmäistä.

assa joissain tapauksissa nämä olisivatkin selvästi parempia käsitteitä. Esimerkiksi vuoden 1989 vallankumouksen syitä voidaan helposti jäsentää tilallisen ja ajallisen vieraantumisen kautta mutta ei niinkään helposti diakronia-synkronia-parin kautta (vrt. aiemmin alkuluku “Kansallinen utopia”). Mutta vaikka näiden termiparien merkitysero ei välttämättä ole suuri, diakronisen ja synkronisen käytölle on olemassa hyvä syy. Lähtökohta siis on yksilössä ja hänen tunteessaan vieraantumisesta: tämä tunne sinänsä on aina ajaton ja tilaton, se on aina synkroninen sinänsä. Ihmiset olivat, ovat ehkä edelleen, epäilemättä vieraantuneita luonnollisesta ajastaan ja tilastaan, mutta yksilö avaa nämä dimensiot itsestään käsin, joka on atemporaalinen ja aspatiaalinen. Synkronia ja diakronia avautuvat niiden nollakohdasta, kun taas temporaalinen ja spatiaalinen pitävät aina jo liikkeelle lähtiessään sisällään vertailun.

Piiririik

Emil Tode on nuori virolainen kirjailija, syntynyt vuonna 1962. Hänen ensimmäinen romaaninsa *Piiririik*, sananmukaisesti suomennettuna “rajamaa”, oli kesään 1997 mennessä käännetty jo 12 kielelle, useammalle kuin yksikään virolainen romaani Jaan Krossin historiallisia teoksia lukuunottamatta (*Keisri hullule* on käännetty yli 20 kielelle). Kirja on saavuttanut Virossa suuren suosion, ja sitä pidetään yleisesti tärkeimpänä jälkikommunistisen ajan romaanina maassa.

Mies, itäeurooppalainen, oletettavasti virolainen, kirjoittaa tarinaansa kirjeissä, jotka hän lähettää Angelolle – kuka tämä Angelo oikeastaan on, ei koskaan käy selville, ehkä hän on Miehen uusi rakastaja. Juoni, jonka kirjeet muodostavat, on yksinkertainen, miltei tavallinen, tavallinen rakkaustarina, mutta se tuntuu olevan täynnä merkitystä, merkityksiä, jokainen erillinen kirje on melkein kuin runo. Mies syvältä pienen maan maaseudulta on muuttanut länteen, Pariisiin, ihmeelliseen maailmaan, joka vasta hiljattain oli tullut mahdolliseksi hänelle. Hän tapaa Franzin, lännen ruumiillistuman, filosofian professorin Strasbourgin yliopistosta. Tämä luennoi Foucault’sta ja Derridasta, vapaudesta ja demokratiasta – teemoista joita jokainen itäeurooppalainen on nyt

valmis kuuntelemaan haltioissaan:

Kuuntelin kuin kurtisaani asiakastaan! Koko Itä-Eurooppa on muuttunut katutyttöksi. Hallituksista ja yliopiston professoreista alkaen aina viimeiseen lehtipoikaan saakka kaikki ovat valmiita kuuntelemaan kauniita tarinoita demokratiasta ja yhdenvertaisuudesta ja mistä tahansa, olkaa hyvä vain, ihan niin kuin asiakas haluaa. Tärkeintä että se myös maksaa. (s. 42)

Mies ja Franz kokevat intohimoisen rakkauten, joka kuitenkin on jonain päivänä loppuva, kun miehen stipendi – hän on kääntäjä – käännösstipendi länteen loppuu.

Alusta alkaen Mies kulkee kuin eksyneenä lännen tilassa. Hän lähtee Amsterdamiin, ja matkalla hänen vaikutelmansa ovat pohjattoman ristiriitaisia: “[T]ämä oli nyt muka Hollantia, olin aivan lumoutunut maiseman rumuudesta”. Hän ei pysty edes kuvailemaan kaupunkia, “mutta mitä minä sieltä muistan, olenko edes käynyt siellä?” (s.37) Mikään lännessä ei siis tunnu olevan miehen unelmien – tai utopioiden - arvoista, ehkä niin ettei hänellä itse asiassa ole edes tarinaa kerrottavana. Hän oli lähtenyt länteen, koska hän halusi kokea elämää, mutta hän tuli huomaamaan, että sellaiset kategoriat kuin Hyvä itä ja Paha länsi ovat olemattomia, hyvä ja paha esiintyvät kaikkialla rinta rinnan, kaikkialla siellä missä on ihmisiä:

Voi Angelo! miksi minä menin työntämään nenäni ihmisten maailmaan, minun olisi pitänyt jäädä sinne missä oli oma paikkani, kasvikuntaan, todennäköisyyteen, Itä-Eurooppaan, lapsuuteeni ummehtuneessa asunnossa jonka ikkunalla rehottivat isoäidin rönsyliljat.

Heti kun peliin astuvat ihmiset ja heidän mielitekonsa, ei jäljelle jää muuta kuin häntä ja kurjuutta. Lähdin Franzin matkaan, sillä halusin tietää millaista on kun ollaan ihmisiksi ja eletään elämää. Tässä teinkin kauhean virheen, jota ei anneta anteeksi... [] (s. 126.)

Kulutus oli lännen hyvyyden symboli. Pääseminen osaksi lännen materiaa olikin epäilemättä yksi suurimpia utopioita itäisessä Euroo-

passa ennen muurin murtumista, vallankumousten yksi, kenties tärkein syy. Esimerkiksi Slavenka Drakulíc on käsitellyt kulutuksen teemaa mainioissa esseissään itäisestä Euroopasta ja erityisesti entisestä Jugoslaviasta. Hän itse, eläessään nyt Ruotsissa, ei vielä ole tottunut materiaaliseen paljouteen (mikä voi olla hyvä, sikäli kuin lännen suurin virhe on ollut tottua materiaaliseen paljouteen), hän ei uskalla käyttää kaikkia kalliita uusia vaatteitaan pelätessään jotenkin likaavansa ja pilaavansa ne (Drakulíc 1996, 81). Kulutuksen teema on myös Todelle keskeinen läntisen ja itäisen maailman uuden suhteen kuvastaja. *Piiririikissä* Miehelle on paljastunut, että kulutuksenkin utopiaan liittyy väistämättä varjopuoli tai pikemminkin paradoksi:

Menin ulos ja ostinkin nurkalta, arabilta, kolme omenaa, yhden punaisen, yhden vihreän ja yhden keltaisen. Tämä on sanalla sanoen naurettavaa: saat jonkun mieliteon ja toteutat sen heti. Otat vain taskustasi viisi frangia tai tuhat frangia etkä enää tiedä mitä elämälläsi tekisit.

Sanat kertovat vääjäämättä kuinka makea mutta samalla suolainen kuluttamisen (anti)utopia voi olla. Kaiken saaminen, kaiken noin vain ostaminen, tuhoaa lopulta materian arvon tai ainakin sen arvokkuuden, utopia kääntyy pettymykseksi, mahdollisesti vieraantumiseksi. Itäisen Euroopan tutkijan kannalta viesti voisi olla tuskin selvempi. Meidän ei tulisi kiinnittää huomiota vain niihin, jotka ovat vieraantuneita, koska heillä ei ole mitään, vaan myös niihin, jotka ovat vieraantuneita, koska heillä on kaikki. Esimerkiksi Venäjän uusi yrittäjäloukka olisi tässä mielessä äärimmäisen kiinnostava tutkittava.

Edellinen katkelma jatkuu:

Halkaisin punaisen omenan, sen sisästä norui vetistä tahmaista mehua ja sieltä levisi vieno ummehtuneen tuoksu. Tosiasiassa nämä ovat viimevuotisia omenoita, seissee jo kohta vuoden, ja vaikka ne näyttävät kimmoisilta, niissä on kuoleman maku. Mieleeni tulee että tältä voisivat maistua omenat joita pantiin muumioiden mukana hautaan. Palsamointitaidossa on täällä päästy kauaksi egyptiläisten edelle. Kun ihminen kuolee, hän ei alakaan haista, sillä kaikki mitä hän

syö on niin puhdasta ja steriiliä, ja suihkussa hän käy kaksi kertaa päivässä pesemässä itsensä lämpimällä vedellä ja saippualla. [...]

Teoksen keskeinen argumentti käy yhä selvemmäksi. Vain sopiva ironia tuntuu olevan mahdollista, kun Mies puhuu lännestä, lännestä joka asettaa rajat, lännestä jonka on kuvitellut kertovan miten elää ja olla. Jotta tuota länttä voisi katsella, siitä on löydettävä sen lopullinen naurettavuus, näytettävä että *sekin* on vain tuo kuuluisa vaatteeton keisari. Vertailukohta löytyy aina idästä, jostain koivujen seasta, hiekkateiden varsilta:

Noilla omenoilla ei kerta kaikkiaan ollut yhtään mitään tekemistä niiden kuistin omenien kanssa joita olin ajatellut, vaikka kilo niitä maksoi kuusi frangia yhdeksänkymmentäviisi centimeä. Jos ne jotakin muistuttivat niin omenia joita isoäiti osti jouluksi vastapäisestä vihanneskaupasta. Niitä odotti jumalaton jono ja niitä sanottiin “puolalaisiksi omenoiksi” tai “unkarilaisiksi omenoiksi”. Tietysti ne näyttivät paljon kärsineemmiltä, aivan kuin ilkeät paksupalttoiset naiset olisivat viskelleet niillä toisiaan aikansa kuluksi. Isoäiti osti niitä kaksi kilo ja pani ne kamarissa vädille yhdessä piparkakkujen kanssa. Joka ilta hän leikkasi yhden omenan kahtia ja me söimme sen kahdestaan. Minun puoliskoni loppui heti, mutta isoäiti imeskeli omaansa koko illan niin että suuni vettyi. Omenissa oli hieman kitkerä maku ja suuta ne turvottivat vähän kuin pihlajanmarja, nämä Puolan ja Unkarin omenat. Enempää ei niitä talven mittaan ostettu, ne olivat kalliita, kolme ruplaa kilo, isoäiti sai kuukaudessa eläkettä seitsemänkymmentä ruplaa ja sillä meidän oli eletävä, äiti antoi myös välistä kun sattui muistamaan. (s. 97-99)

Miehen suhde omaan maahan on siis jotain täydellisen kieltämisen ja ylpeän melankolian väliltä. Hän kuvailee usein maansa metsiä ja ihmisen läheisyyttä luontoon, joka on vielä mahdollista hänen maassaan, mutta samanaikaisesti hän näkee sen toivottomasti kuuluvan jollekin toiselle vuosisadalle. Harvie Fergusonin määritelmä melankoliasta tulee vääjäämättä mieleen: “Melancholy, paradoxically, is the disillusionment which prevents the complete

triumph of disillusionment.” (Ferguson 1995, xvii.)

Franzin keittiö tuntuu Miehestä lännen pyhimältä paikalta, siellä “hanasta tulee aina lämmintä vettä” ja “mikrouunin kello kilahtaa kuin alttarin tiuku kuoripojan kädessä”, siellä on “jääkaappi leppeine valoineen, kaiken sydän, pyhän öylätin säilytyspaikka”. Kuitenkin juuri tuo keittiö paljastaa, jälleen kerran, perimmäisen ongelman, miltei skitsofrenian, siis utopian, utopian läntisestä elämänmuodosta, samanaikaisen toteutumisen ja toteutumatta jäämisen:

[] Aina tuossa keittiössä seistessäni minä tunsin rajatonta kunnioitusta ja samalla kerta kauhua sen täydellistä, kliinisen puhdasta toimintaa kohtaa. Olin silittänyt ihailien keramiikka- ja teräspintoja havaitsematta niissä ainoatakaan vauriota, haistellut nauttien astianpesuaineen keveää sitruunantuoksua, ja tuntenut samalla kerta kiihkeää halua tahria tuo kaikki, nähdä omin silmin jo se tuho joka noiden pintojen alla on toki olemassa, tekemässä koko ajan tuloaan: että seiiniin ilmaantuisi mustia rakoja, että hanasta ryöppyäisi yhtäkkiä mutaa ja verta, että mikrouunista nousisi kitkerää savua, että astianpesukoneen ruokailuvälineistä olisi jäljellä vain rojua ja sirpaleita, että jääkaapissa haisisi kuolleen pää. (S. 20-21.)

Tätä on synkroninen vieraantuminen tässä artikkelissa: Yksilö joutuu toteamaan, ettei mikään tila ole hyväksyttävä tai sopiva hänelle. Mies toivoisi edelleen, jatkuvasti, olevansa jossain muualla; poissa lännestä, tuosta vanhasta utopiasta, jonka kliinisyys on pelottavaa; poissa idästä, joka tuntuu elävän väärää aikaa huolimatta siellä koittaneesta uudesta vapaudesta. Mutta samanaikaisesti, kuten lienee käynyt selväksi, on olemassa myös näiden tilojen tuskallinen ihailu. Mies ei ihaile pelkästään länttä ja sen puhtautta mutta myös itää, siellä asustavaa mahdollisuutta alkuperäisen kokemiseen. Näin mies ei ole itse asiassa olemassa kummassakaan tilassa, vaan aina vain jossain niiden välillä, hänelle ei ole olemassa olemista tilassa, on vain välissä-olemista. Önnepalu itse selittääkin kirjansa perusajatuksen niin, että *Piiririk*, rajamaa, ei viittaakaan pieneen maahan jossakin kahden meren ja yhden järven rajaamana, vaan mentaaliseen rajamaahan

joka kaikilla tuntuu olevan päässä, niin Miehellä, idällä, aina ja kaikkialla, kuin myös Franzilla, lännellä. Synkroninen vieraantuminen on vieraantumista tilasta, jolla on voima samanaikaisesti sekä olla että ei-olla.

Kun miehen stipendi alkaa olla loppuillaan suhde Franziiin kärjistyy. Franz ei voi ymmärtää miten joku haluaisi takaisin *sinne*, sinne missä Miehen sanojen mukaan “mustaherukkapensaat rehottavat aivan keskikaupungilla, laiminlyödyissä puutarhoissa” (s. 17). Vieraantumisen kansainvälisen vastineen *alienaation* yksi merkitys, alistaminen, käy selväksi Franzin ajattelussa. Länsi haluaa alistaa idän, mutta samalla se on vieraantunut idästä – ja itsestään, se on luonut itseensä rajamaan:

Mutta hulluhan sinä olet, kukaan normaali ihminen ei luopuisi siitä mitä minä tarjoan sinulle eikä tunkisi enää takaisin sinne...sinne... sinne!

Animal Triste

Itäberliiniläinen kirjailija Monika Maron on sukupolven vanhempi kuin Önnepalu, syntynyt vuonna 1941. Vaikka hän oli yksi niistä, jotka pakenivat maasta vähän ennen muurin murtumista, hän kasvoi – kuten niin monet muutkin hänen sukupolvensa itäsaksalaiset – omien sanojensa mukaan “ideologioiden maailmassa, ei kansakuntien. Saksasta tuli vasta myöhemmin minulle ongelma. ... Olin kommunistien lapsi.” (Maron 1995, 9.) *Animal Triste* ilmestyi vuonna 1996 eli suurin piirtein samoihin aikoihin kuin Christa Wolfin *Medea* ja Günter Grassin *Ein weites Feld*. Nämä kolme romaania ovat kenties tärkeimmät Saksan muurin murtumisen jälkeisen ajan kaunokirjalliset kuvaukset.

Maron aloittaa melankolisen romaaninsa seuraavasti:

Als ich jung war, habe ich wie die meisten jungen Menschen geglaubt, ich müßte jung sterben. Es war so viel Jugend, so viel Anfang in mir, daß ein Ende sich nur gewalt-sam und schön denken ließ; für allmählichen Verfall war ich nicht bestimmt, das wußte ich genau. *Jetzt bin ich hundert und lebe immer noch. Vielleicht bin ich auch erst neunzig, ich weiß es nicht genau, wah-*

rscheinlich aber doch schon hundert. Außer der Bank, wo mein Konto geführt wird, weiß niemand, daß es mich noch gibt. Einmal im Monat gehe ich an dem Bankschalter und hebe eine kleine Summe ab. Ich lebe sehr sparsam. Trotzdem habe ich jedesmal Angst, daß der Schalterbeamte mir sagt, es sei kein Geld mehr für mich da. Ich hatte einige Ersparnisse, kann mir aber nicht vorstellen, daß sie über die vielen Jahre, die ich schon davon lebe, gereicht haben sollen. Vielleicht bekomme ich von irgendwem eine kleine Rente. *Vielleicht bin ich aber doch erst neunzig oder sogar noch jünger.* (kurs. HV.)

Nämä ensimmäiset sanat paljastavat jo paljon siitä ajallisesta epävarmuudesta, joka tuntuu olevan jonkinlainen *Leitmotiv* koko romaanissa. Kertoja, Nainen Itä-Berliinistä - lukija ei koskaan saa tietää mikä hänen todellinen nimensä tai ikänsä on - yrittää muistella, mil-laista hänen elämänsä oli ollut muurin murtuttua, ehkä kuusikymmentä, ehkä kuitenkin vain neljäkymmentä vuotta aiemmin. Hän on menettänyt normaalin ajantajunsa, hänelle aika ei ole lineaarista saati sitten syklistä; ehkä hän ei ole edes kyvykäs tekemään bergsonilaista erottelua koetun keston (*duration*) ja homoge-nisen, kalenterin ajan välillä. Nainen ei kuitenkaan ole mikään dementoitunut vanhus, ei ikä ole tuhonnut hänen tajuaan ajasta, tajua järjestää diakronisesti, kykyä muistaa. Vaikeudet ajan kanssa tuntuvat olevan hänelle vanhaa perua, ne olivat peräisin kommunistisen järjestelmän aikakaudelta. Todellakin, normaalin ajan tuhoaminen, ihmisten irrottaminen heidän omasta ajastaan, oli kenties suurin rikos, jonka korkea muuri oli saanut aikaiseksi:

Was mir aber, sobald ich darüber nachdachte, Schwindel verursachte wie der Versuch, sich die Unendlichkeit vorzustellen, war der unfassbare Gedanke, daß diese häßliche, drei Meter hohe Betonmauer mich nicht nur vom Rest der Erde trennte, sondern auch von ihrer ganzen uralten Geschichte. (S. 34.)

Naisen suhde aikaan on kuitenkin vielä paljon mutkikkaampi kuin nämä kaksi katkelmaa antaisivat olettaa. Nainen on hyvin tietoinen ajan kulumisesta, hän tietää olevansa vanha vaikka ei tiedäkään kuinka vanha. Hänellä on

menneisyys ja nykyisyys, hän muistaa, että muuri kerran murtui, hän muistaa ensimmäiset ystävänsä, ehkä hän jopa ajattelee vielä elävänsä muutaman vuoden, hänellä on tulevaisuus. Hän osaa myös erotella nämä ajan eri kategoriat, mutta silti ne eivät muodosta millään lailla mielekästä kokonaisuutta hänen mielessään. Hänellä oli ollut elämä ennen muurin murtumista, ja hän oli ollut pitkään elossa sen jälkeen, mutta ainoa asia, jolla tuntui olevan hänelle jotain merkitystä, oli rakkaussuhde, joka hänellä oli ollut heti *die Wenden* jälkeen Franzin kanssa – Franz sattumalta jälleen lännen ruumiillistumana (myös Milan Kunderan *Olemisen sietämättömässä keveydessä* Franz on mies lännestä, sveitsiläinen rakastettu).

Nainen siis muistaa vielä tarkasti: “Ich erinnere mich an meinen Geliebten genau” (s.11). Myöhemmin hän jopa tunnustaa että “Manchmal glaube ich sogar, daß auch die Mauer in Berlin nur eingerissen wurde, damit Franz mich endlich finden konnte” (s.51). Ennen Franzin tapaamista nainen oli ollut naimisissa, ainakin 20 vuotta hän olettaa, koska hänen tyttärensä oli ollut täysikasvuinen jo silloin. Franz oli myös naimisissa, yhden niistä länsisaksalaisista naisista kanssa, jotka “näyttivät aivan kuin voimistelunopettajilta”, täysin vääriltä (“falsch, falsch, falsch”) Franzille. Vähitellen nainen kuitenkin ymmärtää, että hänen tulkintansa Franzista onkin ollut väärä: “Franz hat in einer anderen Zeit erlebt als ich; er kommt aus Ulm” (s.40), Franzin aika oli hänen vaimonsa aika, aivan eri aika kuin Naisen oma. Kun Animal Triste vähitellen ymmärsi tämän, hän ei enää kyennyt rakentamaan itselleen merkityksellistä tarinaa, tai tarinoita, hän oppi unohtamaan sen, mitä hän ei halunnut muistaa (s. 16).

Teoksessa on vielä yksi tärkeä aspekti diakronisen vieraantumisen määrittämisen kannalta. Se perustuu ajatukselle jokaisesta ajasta (tai historiasta tai tarinasta) suhteena ajassa. Nainen työskenteli Berliinin luonnontieteellisessä museossa, dinosaurukset olivat hänen suuri intohimonsa. Kommunismin aikana juuri dinosaurukset, erityisesti hänen vartioimansa suuri Brachiosaurus, olivat tuoneet hänen aikaansa todellisen suhteellisuuden, ne olivat suhteellistaneet ajan ja tapahtuvan his-

torian:

In meiner Jugend habe ich ein Buch gelesen, es hieß nach einer Jahreszahl, neunzehnhundertundnochwas, in dem die Zustände, unter denen wir lebten, annähernd beschrieben waren, nur ging es bei uns sinnloser zu, was vermutlich aber nur an der Dummheit der Organisatoren lag. Ich habe vieles aus diesen vierzig Jahren Gott sei Dank vergessen. ... Wer wie ich gewohnt war, in Hunderten von Millionen Jahren zu denken, hatte es vermutlich leichter, die vierzig Jahre Bandenherrschaft als eine todgeweihte Mutation anzusehen, deren Überleben weltgeschichtlich nicht einmal die Zeit würde, die der Brachiosaurus brauchte, um einen seiner Füße vom Boden zu heben. (s. 31-32.)

Esimerkiksi Barbara Adam on kritisoinut ihmistieteitä niiden tavasta ymmärtää aika dualistisesti. Jako kalenterin aikaan ja sosiaaliseen aikaan on yhä vielä hallitseva, ja jos tämä jako on yritetty ylittää, tuloksena on usein ollut duoleja (dualities) dualismien sijaan. Esseessään *Time and Social Theory* Adams toteaa, että “meidän täytyy ymmärtää ihmisen ajan sisältävän myös luonnon ajan” (1990, 155). Yllä oleva lainaus on ymmärrettävissä tässä valossaan. Aika ja luonto dinosaurusten kautta olivat tulleet tärkeäksi osaksi Animal Tristen persoonaa, mutta samalla hänen oma aikansa oli muuttunut jotakuinkin merkityksettömäksi tämän ikuisen ajan virran, ajan loputtoman jatkumon rinnalla.

Diakronisen vieraantumisen määritelmä nousee juuri tästä ajatuksesta: diakroninen vieraantuminen on ajallista merkityksettömyyttä suhteessa aikaan, joka on sinänsä merkityksellinen. Samoin kuin synkronisessa vieraantumisessa yksilö on konstruoinut pohjalle jonkin absoluuttisen tilan, utopian, lännen, diakronisessa vieraantumisessa aika sinänsä on absoluuttinen, jatkuva, hyvä. Tätä aikaa ei tarvitse täyttää, jotta sillä olisi merkitys. Esimerkiksi muurin murtuminen ei ollut mitään tämän aina jo olemassaolevan merkityksen rinnalla – Franzin rakastuminen oli, mutta sekin vain hetken verran. Diakronisessa vieraantumisessa utopia ei siis löydy rajojaan ajassa, utopialla ei ole ajallista horisonttia.

Tietysti myös tilallinen tai synkroninen vie-

raantuminen on läsnä Maronin romaanissa. Animal Triste on aina haaveillut matkasta Amerikkaan, katsomaan dinosaurusten jälkeä Massachusetsiin. New Yorkissa hän kääntyy takaisin. Tuo haave kuuluikin toiselle ihmiselle – se kuului ihmiselle, jolla ei ollut muuta mahdollisuutta kuin haaveilla, ei sille, joka saattoi toteuttaa haaveensa. Logiikka on pitkälti sama kuin Toden romaanissa – samalla hetkellä kun läntinen maailma avautui, se myös menetti osan taikaansa. Sen saattoi nyt nähdä realistisesti, eivät ihmiset siellä lopulta olleet sen onnellisempia kuin länessäkään. Naisen Franz oli nähnyt kaiken – “Und alles hat ihm nicht genügt” (s. 88), mikään ei ollut ollut hänelle riittävää.

Näin Miehelle ja Naiselle, itäeurooppalaisille, vieraantuminen maailmasta kääntyy vieraantumiseksi maailmassa. Synkronista ja diakronista vieraantumista ei siis tule nähdä toistensa vastakohtina vaan pikemminkin toisiaan täydentävinä vieraantumisen muotoina, jotka ovat olleet läsnä itäisen Euroopan muutuksessa. Ehkä ne ovat läsnä alati kohdatessamme jotain vierasta ja uutta.

* * * *

Molemmissa romaaneissa viimeisenä ratkaisuna – vieraantumisen irtipääsemiseksi kenties? – on tappaa Franz, tappaa rakastettu ihminen. Mutta edes tappamisesta ei välttämättä voi olla varma:

“Ich habe Franz getötet. Oder war ich es nicht? Habe ich ihn nicht gestoßen [unter ein Bus]? Ist er von selbst gestürzt, gestrauchelt, weil ich ihn nicht gehen lassen wollte? So oder so, ich habe Franz getötet. Jetzt muß ich es wieder wissen” (s. 238).

Länsi kuolee, utopian vangit halusivat utopiasta eroon – tämä tuntui ainoalta tieltä vapautteen mutta tuloksena on kai vain lopullinen vieraantuminen. Mies ja Nainen eivät koskaan ymmärtäneet, että utopiaa ei voi olla olemassa sellaisena kuin sen on kuvitellut, utopia on lopulta aina ei-paikka, sen kuuluukin olla erilainen, pakeneva raja, eri paikassa, eri ajassa.

Önnepalu (1997) itse toteaa, että hänen romaaniaan ei kaikesta huolimatta tulisi lukea

pessimistisesti vaan nähdä se lähinnä hauskana kirjana. Samaa voitaisiin nähdäkseni sanoa myös Maronin teoksesta – suruntäyteisestä nimestä huolimatta. Hauskuus olisi siinä, että aivan yhtä lailla kuin kommunismin jälkeen on tässä järjestelmässä eläneille saattanut olla vaikeaa astua uuteen aikaan ja uuteen maailmaan, toisella puolella eläneillä on ollut vaikeaa ottaa heitä vastaan. Siinä todellakin on jotain perin inhimillisen – tai ironisen – hauskaa. Sitä paitsi kirjojen perustava optimismi voisi rakentua myös toiveelle (vaiko vain utopialle?), että tuon epävarman astumisen ja vastaanottamisen aika alkaisi jo olla ohi.

Lopuksi

Vieraantuminen ei eksistentiaalismin kultakauden jälkeen ole ollut erityisen muodikas teema yhteiskuntatieteissä. Kuitenkin juuri nykyisessä, entistä globaalimman tietoisuuden maailmassa vieraantumisen analyysi saattaisi osoittautua hedelmälliseksi. Vaikka siis tässä esitellyt diakronisen ja synkronisen vieraantumisen käsitteet ovatkin liittyneet tiettyyn historialliseen prosessiin, voidaan niitä kenties soveltaa myös laajempaan kontekstiin. Yhtä lailla kuin läntinen maailma on auennut itäisen Euroopan ihmiselle, koko maailma on auennut – tai sen kuvitellaan auenneen – hyvin monille. Avautuessaan maailman samanaikainen suuruus ja pienuus kuitenkin paljastuu, ja juuri tästä paradoksista, tietoisuudesta maailmaan vaikuttamisen toivottomuudesta mutta toisaalta perhosen siiveniskun aiheuttamasta kaaoksesta, syntyy (synkroninen) vieraantuminen, välitila, ei-missään oleminen; maailman aukeneminen ei lopulta koskaan tapahdukaan.

Iskulauseen “think global, act local” -kaltainen vaatimus on silloin aivan liian korkea. Toisaalta monien prosessien historiallinen vääjäämättömyys, viime kädessä tietysti auringon energian loppuminen jonain laskettavissa olevana päivänä, oman ajan merkityksettömyys noiden prosessien rinnalla, saattaa johtaa ketnet tahansa (diakronisen) vieraantumisen tunteeseen. Globaalistumisprosessilla on siis varjopuoli: ajan ja tilan absoluuttinen paljastuminen ja paljastaminen näyttää ihmiselle oman merkityksettömyyden. Nykyajan, tai ehkä min-

kä tahansa ajan, suurin utopia lieneekin löytää merkityksellisyys puhtaasta paljaudesta, siis merkityksettömyydestä.

Olisi mielenkiintoista hakea historiallisia analogioita siihen vieraantumiseen, joka on koittanut kommunistisen järjestelmän kukistumisen myötä. Historiallinen murroskausi vaatii aina ihmisten suuntautumistauudelleen, mutta kaikki eivät siihen luonnollisesti kykene. Surullisenkuuluista esimerkki on saksalainen upseeristo ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Versailles'n rauhassa Saksan armeijan miesmäärä määrättiin supistettavaksi sotaa edeltäneen ajan 400000:sta sataantuhanteen. Tuhannet upseerit jäivät työttömiksi, heiltä kiellettiin tulevaisuus, heitä uhkasi vieraantuneisuus, heille maailma näytti arvottomalta, hävittämiseen sopivalta. Juuri tämä osa upseeristoa näytteli tärkeää roolia vapaaehtoisten aseellisten joukkojen luomisessa, joiden myötä väkivallan kaksoiskierre – *Freikorps* vastaan vasemmistolaiset ryhmät – sai alkunsa johtajien lopulta toisen maailmansodan katastrofiin. (Elias 1997)

Tämänkaltaiseen vieraantumisen pelkoon verrattuna nykyinen tilanne tuntuu tietysti vaatimattomalta, turvalliseltakin – huolimatta siitä, että samankaltainen logiikka on varmasti ollut toiminnassa entisessä Jugoslaviassa ja se voi olla uhkaamassa Venäjällä, kun maan armeijaa entisestään supistetaan. Loppujen lopuksi itäisen Euroopan muutosprosessin tase on kuitenkin ollut vahvasti positiivinen.

LÄHTEET

- Adam, Barbara (1990): *Time and Social Theory*. Polity Press, Cambridge.
- Arendt, Hannah (1958): *The Human Condition*. Doubleday Anchor, New York 1959.
- Beglund, Sten and Aarebrot, Frank (1996): *The Political History of Eastern Europe on the 20th Century*. Edward Elgar, Cheltenham UK & Lyme USA.
- Bloch, Ernst (1959): *Das Prinzip Hoffnung*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Bradley, John (1992): *Czechoslovakia's Velvet Revolution*. A Political Analysis. Columbia University Press, New York.
- Centeno, Miguel Angel and Rands, Tania (1996): The World They Have Lost: An Assessment of Change in Eastern Europe. *Social Research*, 63:2.
- Der Derian, James (1987): *On Diplomacy. A Genealogy of Western Estrangement*. Basil Blackwell, Oxford.
- Drakulic, Slavenka (1996): *Café Europa*. Scandbook AB, Falun.
- Elias, Norbert (1997): *Saksalaiset. Valtataistelut ja habituskehitys 1800- ja 1900-luvuilla*. (Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert. Herausgegeben von Michael Schröter, 1989.) Gaudeamus, Helsinki.
- Ferguson, Harvie (1995): *Melancholy and the Critique of Modernity. Søren Kierkegaard's Religious Psychology*. Routledge, London and New York.
- Israel, Joachim (1979 [1971]): *Alienation: From Marx to Modern Sociology*. Humanities Press, New Jersey; Harvester Press, Sussex.
- Jarausch, Konrad H. and Gransow, Volker (toim.) (1994): *Uniting Germany. Documents and Debates, 1944-1993*. Berghahn Books, Providence and Oxford.
- Joubert, Ingrid (1973): *Aliénation et liberté dans les chemins de la liberté de Jean-Paul Sartre*. Didie, Paris.
- Kask, Peet (1996): Institutional Development of the Parliament of Estonia. Teoksessa Olson David M. & Norton Philip (toim.): *The New Parliaments of Central and Eastern Europe*. Frank Cass, London & Portland.
- Lagerspetz, Mikko (1996): *Constructing Post-Communism. A Study in the Estonian Social Problems Discourse*. Annales Universitatis Turkuensis, serie B, 21, Turku.
- Lauristin, Marju, Vihalemm Peeter, Rosengren, Karl Erik, Weibull, Lennart (toim.) (1997): *Return to the Western World. Cultural and Political Perspective on the Estonian Post-Communist Transition*. Tartu University Press, Tartu.
- Maron, Monika (1996): *Animal Triste*. Fische, Frankfurt am Main.
- Maron, Monika (1995): *Nach Maßgabe meiner Befreiungskraft*. Fische, Frankfurt am Main.
- Meri, Lennart (1996): *Presidendi kõned*. Ilmamaa, Tartu.
- Önnepalu, Tõnu (1997): *Kaikki on tällä puolen, mikään ei ole enää rajan takana*. Helsingin Sanomat, 11.5.1997.
- Opp, Karl-Dieter und Voß, Peter (mit Christiane Gern) (1993): *Die Volkseigene Revolution*. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Rose, Richard and Haerpfer, Christian (1994): *New Democracies Barometer III: Learning from What Is Happening*. Studies in Public Policy 230, University of Strathclyde.
- Ruyer, Raymond (1950): *L'utopie et les utopies*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Schöpflin, George (1993): *Politics in Eastern Europe 1945-1992*. Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.
- Siklová, Jirina (1996): What Did We Lose After 1989? *Social Research*, 63:2.
- Tester, Keith (1995): *The Inhuman Condition*. Routledge, London and New York.
- Tode, Emil (1994): *Enkelten siemen*. (Alkup. Piiririiki, suomennos. Juhani Salokannel) Otava, Helsinki.
- Veidemann, Rein (1996): *Piiririigi märgid*. Looming 11.