Siveellisyydestä seksuaalisuuteen – poliittisen käsitteen historia

Siveellisyydestä seksuaalisuuteen

– POLIITTISEN KÄSITTEEN HISTORIA

Toimittaneet
Tuija Pulkkinen ja Antu Sorainen

Suomalaisen Kirjallisuuden Seura • Helsinki

Historiallinen Arkisto 133

ISBN 978-952-222-276-3

ISSN 0073-2540

www.finlit.fi/kirjat

Hakapaino Oy
Helsinki 2011

SISÄLLYS

KIITOKSET

Suurimmat kiitokset kuuluvat kirjan kirjoittajille, jotka ovat alusta loppuun olleet mukana ajatuksessa ja muokanneet tekstejään useaan otteeseen toimitustyön aikana. Siveellisyyden käsitteen ulottuvuudet ovat kiteytyneet vaihe vaiheelta yhteisessä intellektuaalisessa projektissa.

Joskus tutkimusrahoituksen ideointi tuottaa yllättäviä seurauksia. Siveellisyys nousi teemaksi ensin Suomen Akatemian Valta-tutkimusohjelman hakuprosessissa vuonna 2006, jossa ideoimme Tuija Pulkkisen johdolla tutkimusryhmää, joka olisi paneutunut siveellisyyden historiaan ja politiikkaan Suomessa. Siveellisyyden tarina vaikutti niin kiehtovalta ja tärkeältä, että halusimme joka tapauksessa jatkaa aiheeseen syventymistä. Antu Soraisen ja Anna Elomäen artikkelit ovat seurausta Valta-projektin suunnitelmista, jotka osaksi suuntasivat heidän tutkimustaan.

Suomen Akatemian Poliittisen ajattelun ja käsitemuutoksen huippututkimusyksikön (2006–2011) Pulkkisen johdolla toimiva tutkimusryhmä *Politics of Philosophy and Gender (PPhiG)* on myös ratkaisevasti auttanut tämän kirjan syntyä. Antu Soraisen vetämänä järjestettiin vuoden 2006 lopulla Jyväskylän yliopistossa PPhiG:n kansainvälinen konferenssi *Politics of Decency*. Monet kirjan kirjoittajista esiintyivät konferenssissa, josta muodostuikin käsillä olevan kirjan ensim-

mäinen vaihe. Kirjaan pyydettiin myöhemmin mukaan myös muita siveellisyys-käsitettä työssään sivunneita kirjoittajia.

Suomen Akatemian huippuyksikkörahoituksen turvin toimittajat saattoivat pitää yllä toimituskokouksia liikkuvuudestaan huolimatta. Kirjaa hiottiin neljän vuoden aikana Lontoossa, Helsingissä, Jyväskylässä, Berliinissä ja Manchesterissä. Olemme iloisia siitä, että kansainväliseen julkaisuun suunnattu rahoitus tuottaa myös käsillä olevan kaltaisia kansalliseen tieteelliseen tutkimukseen ja yhteiskunnallis-kulttuuriseen keskusteluun osallistuvia uusia avauksia.

Kirjan loppuvaiheen toimittamiseen liittyvästä laadukkaasta käytännön työstä olemme kiitollisia valt. kand. Vaula Tuomaalalle. Kiitämme myös Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kahta anonyymiä arvioitsijaa paneutuvasta ja asiantuntevasta kommentoinnista.

Erityisen suuret kiitokset kirjasta kohdistuvat Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Rauno Endénille, joka on ollut kirjan tuotannossa innostuneesti ja kannustavasti mukana alusta loppuun.

Helsingissä, 10. tammikuuta 2011,

Tuija Pulkkinen ja Antu Sorainen

JOHDANTO

Tuija Pulkkinen ja Antu Sorainen

Siveellisyyden käsitteen historia: politiikasta, tavoista ja kansakunnasta sukupuoleen ja seksuaalisuuteen

Sana siveellisyys, jonka seksuaaliseen häveliäisyyteen liittyvän merkityksen luulemme hyvin tuntevamme, on aiemmin tarkoittanut jotakin aivan muuta. Kautta 1800-luvun sekä 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa paljon käytetty siveellisyys-sana kantoi merkityksiä, joita sanan nykykäyttäjä ei tunnistaisi. Siveellisyys ei nykyisin tuo mieleen esimerkiksi poliittista rohkeutta tai yleisesti moraalista mielenlaatua, asioita joihin J. V. Snellmanin tai Th. Reinin aikalaiset sillä saattoivat viitata. Käsitteen historian tekee kiehtovaksi se, että hyvin yleisestä, normeihin liittyvästä merkityksestä siveellisyys on täsmentynyt nykyisin assosioitumaan pelkästään seksuaalisuuteen. Tässä kirjassa väitämme, että tämä ei ole sattumaa, vaan että koko historiansa ajan käsite on liittynyt sukupuolten järjestämiseen.

Kirjan lähtökohdat ovat käsitehistoriassa.[1] Käsitehistoriallisessa lähestymistavassa pääroolissa ovat konkreettiset kielen sanat ja nii-

---

1 Viittaamme tässä käsitehistoriaan sekä sen koselleckilaisessa että varsinkin skinneriläisessä merkityksessä. Reinhard Koselleck oli tunnetuin Saksan kielen käsitteiden muutosten

hin liittyvät merkitykset, toisin sanoen käsitteet, jotka muovaavat todellisuuttamme. Tarkastelumme lähtökohtana on, että sanat tekevät asioita eli että sanoilla on performatiivista voimaa.[2] Siveellisyys-sanan harmaa ja kutakuinkin negatiivinen sävy nykykielessä vaikuttaa siten, että on vaikea ajatella sillä jossakin muussa historian vaiheessa olleen vahvasti positiivinen tai jopa radikaali käyttöarvo. Näin kuitenkin on ollut. Yksi kirjamme tavoitteista on osoittaa, miten tämä Suomen historiassa merkittävässä roolissa sekä poliittisesti että sukupuolen tarkastelun kannalta ollut käsite on muuttunut. Miten ”siveellisyyden” voima on muuttunut, ja mitkä voimat ovat muuttaneet ”siveellisyyttä”? Ketkä ovat politikoineet tällä käsitteellä ja miten?

Kyseessä on myös eräänlainen siveellisyyden käsitteen genealogia foucault'laisessa mielessä[3]. Pyrimme kartoittamaan siveellisyyskäsitteen polveutumisen saksalaisesta ja ruotsalaisesta hegeliläisestä ja snellmanilaisesta filosofisesta sanastosta ja merkitsemään sanan merkitysten muutosten kannalta oleelliset historialliset kiistakohdat, politiikat ja valtasiirtymät. Vaikka tämä artikkelikokoelma voi valottaa ainoastaan joitakin mielenkiintoisia pisteitä tästä historiasta, sen

---

suuria linjoja kartoittaneen *Geschichtliche Grundbegriffe* -teossarjan toimittajista. Brunner, Conze, Koselleck (toim) 1972–1992. Quentin Skinner puolestaan on aatehistorioitsija, joka on kiinnittänyt huomionsa retoriikkaan ja käsitteillä politikoimiseen historiallisissa konteksteissa. Käsitehistoriallinen lähestymistapa on ollut käytössä esimerkiksi Suomen poliittisten käsitteiden historian tutkimuksessa teoksessa Hyvärinen, Kurunmäki, Palonen, Pulkkinen, Stenius (toim) *Käsitteet liikkeessä*.

2 Sanojen ja ilmaisujen asiantiloja aikaansaavan voiman kutsuminen ”performatiiviseksi” juontuu J. L. Austinin kielifilosofiasta, ja se on tullut laajasti tulkittuna tunnetuksi erityisesti Judith Butlerin työn välityksellä. Austin 1962 ja Butler 2006.

3 Foucault kutsui Nietzscheen tukeutuen genealogiaksi sellaista historian tutkimusta, jossa huomio kiinnitetään ensi sijassa nykymaailmasta tunnetun ilmiön tai merkityksen kontingenttiin muotoutumiseen menneisyydessä, jolloin tajutaan, että jos asiat olisivat menneet toisin, tätä ilmiötä ei nyt olisi. Hän kontrastoi sen sellaiseen historiantutkimukseen, jossa nykymaailman ilmiölle pyritään ensisijaisesti löytämään alkuperä, josta se on ikäänkuin välttämättömästi kasvanut. Foucault 1998. Foucault'n genealogiasta on kirjoitettu paljon ja sitä on tulkittu monin eri tavoin. Tästä tulkinnasta tarkemmin Pulkkinen 1998, 92–96 ja 209–213.

avulla piirtyy kuitenkin käsitteen muuttumisen linja ja kohtia, joissa asiat olisivat voineet mennä toisin.

Siveellisyyden käsitteen avulla on tehty Suomessa paljon: se on ollut vahva käsite, jolla on ollut pitkään merkittävää performatiivista voimaa. Siveellisyys on ollut poliittinen käsite, jota käytettiin erääs-sä vaiheessa myös päivänpoliittisessa argumentoinnissa voimakkaa-na positiivisena sanana: sillä kuvattiin politiikkaa ja kulttuuria uu-distavia yhteiskunnallisia sankareita. Pitkään ”siveellisyys” oli myös moraalifilosofian yleistermi, ja ”siveysoppi” sen oppialan nimi, joka nykyisin tunnetaan moraalifilosofiana. ”Siveellisinä” puhuttiin hen-kilöistä, joiden käyttäytymistä ja motiiveja arvostettiin ja joiden aiko-muksiin luotettiin. Sen enempää poliittis-kulttuurisen aktiivin kuin hyveellisen ihmisenkään tapauksessa siveellisyys-termin käyttöön ei liittynyt erityistä kiinnostusta henkilön seksuaaliseen käyttäytymi-seen. Termi oli kuitenkin jo varhain käytössä myös sukupuolten väli-sestä intiimistä kanssakäymisestä keskusteltaessa.

Kun siveellisyys myöhemmin käsitteenä kaventui kohdistumaan vain seksuaalisuuteen, se oli jälleen vahva sana. Sitä on käytetty täs-sä merkityksessä niin sosiaalityössä kuin kulttuurisena aseena arvos-teltaessa vaikkapa taidetta tai naisten käyttäytymistä. Käsitteen per-formatiivinen voima on kuitenkin vaihdellut eri aikoina. Yksi tämän kirjan tekemisen ideoita onkin ollut nostaa käsite näkyville nyt, kun voi hyvällä syyllä sanoa, ettei siveellisyys-sanalla enää juurikaan ole sen enempää positiivista kuin negatiivista valtaa. Viimeistään 1980-luvulta lähtien siveellisyys on varmasti ollut auttamattoman vanhen-tunut termi, eikä siihen nykyisin liity edes sen vertaa intohimoja, että henkilön siveelliseksi mainitseminen olisi tunnistettavissa arvos-teluksi. Vielä 1970-luvulla saattoi edistyksellisissä piireissä kuulla pu-huttavan ”kristillis-siveellisistä” arvoista karikatyyrina oikeasta mo-raalista ja vastuuntunnosta kaukana olevasta tekomoraalista.

Hyvin pitkään hegeliläis-snellmanilaisista juurista yleistynyt ”si-veellisyys/*sedlighet*” oli kuitenkin tavanomaiseen suomen ja Suomes-

sa käytetyn ruotsin kielen filosofiseen ja poliittiseen käsitteistöön kuuluva termi. Se oli niin vahva, että sen välttäminen oli mahdotonta silloinkin, kun sen kantamaa ja mukanaan tuomaa hegeliläis-snellmanilaista moraalifilosofista pakettia ei haluttu allekirjoittaa. Tämän osoittaa esimerkiksi tässä kirjassa tiheään esillä olevan Edvard Westermarckin kielenkäyttö. Työskennellessään tuotantonsa pääkielellä englanniksi Westermarck vältti siveellisyys-sanaston, jota hänen oma filosofinen orientaationsa ei tukenut. Sen sijaan kirjojensa suomennoksissa ja luennoidessaan Suomessa hän ei voinut karttaa ”siveellisyyttä”.

Siveellisyys oli myös niin vahva termi, että se muodostui välineeksi ilmaista asioita, joissa haluttiin saada sanomiseen voimaa, mutta joille ei välttämättä ollut kielessä ilmaisuja. Tällaisia olivat tyypillisesti sukupuolten tasa-arvoon liittyvät asiat. Kun käytössä ei ollut terminologista arsenaalia, joka myöhemmin on kehittynyt sukupuolijärjestelmään liittyvien epäoikeudenmukaisuuksien ilmaisuun, käytiin keskusteluja usein siveellisyyden käsitteistöllä. Havis Amandan patsaasta vuosisadan vaihteessa käyty keskustelu on hyvä esimerkki tästä: julkisen tilan seksualisoimisesta ja sukupuolten asettamisesta eri asemiin keskusteltiin siveellisyyden termein.

Naisasianaisten käytössä ”siveellisyys” oli kuitenkin myös muuta kuin seksuaalimoraalia. Lucina Hagman ja muut aktivistit käyttivät sitä retorisen ovelasti taistelussa naisten äänioikeudesta. He ottivat käyttöönsä tämän snellmanilaisessa kulttuurissa positiivisesti latautuneen termin kaikissa sen merkityksissä ja liittivät sen vahvasti naisiin. Juuri naisasianaisten vuosisadan vaihteen poliittisissa keskusteluissa siveellisyyden käsite osoittaakin parhaiten monet ulottuvuutensa ja performatiivisen voimansa.

Poliittisten käsitteiden historiaa tarkasteltaessa siveellisyys-puhe erottaa Suomen monista muista maista. Käsitteen kaikki kolme merkitysrekisteriä, poliittinen, moraalinen ja seksuaalinen olivat yleisesti läsnä kielenkäytössä kautta Snellmanin aktiivisen ajan 1800-luvun

puolivälissä, naisten äänioikeustaistelun aikaan 1800-ja 1900-lukujen taitteessa ja vielä Westermarckin kirjojen suomennosten aikaan 1930-luvulla. Siveellisyyden käsitehistoria muodostaa tämän vuoksi kiehtovan heijastuspinnan suomalaiseen intellektuaaliseen historiaan. Siveellisyyden käsite toimii ikään kuin prismana noin sadan vuoden aikana, 1850-luvulta 1950-luvulle tapahtuneeseen kulttuurin muutokseen.

Teoksemme tarjoaakin suomalaiseen ajattelun historiaan uuden näkökulman seuraamalla yhtä käsitettä, siveellisyyttä. ”Siveellisyyden” myötä katse tarkentuu paitsi politiikkaan ja moraaliin, myös erityisesti sukupuoleen ja seksuaalisuuteen. Käsitteen historian vaiheita kiteyttävät ja rytmittävät kirjassamme erittelyt merkittävien intellektuaalisten vaikuttajien filosofiasta ja ajattelumaailmasta. Keskeisiä eri aikakausia kuvaavina hahmoina kirjassa esiintyvät professorit J. V. Snellman, Th. Rein ja Edvard Westermarck.

Snellmanin ajattelu on lähtökohta siveellisyyden käsitteen tarinalle. Hänelle *Sittlichkeit/sedlighet* oli Hegelin filosofisesta järjestelmästä periytyvä, vahvasti kansojen ja kulttuuristen tapojen erityisyyteen ankkuroitunut käsite, joka oli tärkeä poliittisesti aktiivisen ja uudistavan asenteen kuvaaja. Westermarckilla ei enää ole positiivista intellektuaalista suhdetta tähän hegeliläiseen erityiskäsitteeseen, päinvastoin, hän politikoi käsitteellisesti sitä vastaan. Westermarck käyttää kuitenkin *sedlighet*-sanaa ajan tavallisena käsitteenä Suomessa ja hänen kiinnostuksensa kansojen tapoihin (*custom*) muodostaa sillan siveellisyyden käsitteen pohdintaan. Th. Rein on mielenkiintoinen hahmo Snellmanin ja Westermarckin välillä; hän oli Snellmanin oppilas, mutta kiinnittyi intellektuaaliselta otteeltaan jo Westermarckin aikaan. Hänen tapansa käyttää siveellisyys-termiä osoittaa selvästi, miten termin käyttöala on ollut muutoksen alla.

Kirjan luvuista käy ilmi, että kaikki kolme ikonista ajattelijaa, Snellman, Rein ja Westermarck ovat ajattelussaan myöskin sukupuolen poliitikkoja. Varsinaisia siveellisyyden käsitteellä politikoijia olivat

kuitenkin naisasianaiset, jotka valjastivat sen sukupuolten tekemisen rajoista kamppailuun. Siveellisyydestä käytyä monitulkintaista sukupuolikamppailua heijastavat paitsi keskustelut taiteesta, myös omalla tavallaan vielä paljon myöhemmin, Helsingin olympialaisten aikaan 1950-luvulla, toimineet naisten ”siveellisyyttä” vartioineet piirit. Tuohon aikaan sana oli vielä käytössä, mutta niin, että sen voima ei ollut yksiselitteisen positiivinen, vaan siihen sisältyi valistuneen yleisön korvissa jo hivenen kalkkeutuneisuutta. ”Epäsiveellisyys” ja ”siveellisyysrikokset” ovat jääneet tarkasti määritellyiksi termeiksi lakikieleen, mutta kanssaihmisten arvioiminen siveellisyyden mittarilla tavallisessa elämässä ei enää varsinkaan 1960-luvun jälkeisenä aikana ole kuulunut kielellisiin tapoihin.

Teoksessamme siveellisyyden käsitehistoria toimii yhteisenä nimittäjänä eri kirjoittajien erilaisin painotuksin kirjoittamille luvuille. Vaikka kirja inspiraatioltaan liittyy käsitehistoriallisen tutkimuksen traditioon, sen tarkoitus ei suinkaan ole esittää kattavaa tulkintaa siveellisyys-käsitteen käytöstä *Geschichtliche Grundbegriffe* -sarjan otetta tavoitellen. Edes *Käsitteet liikkeessä* -kirjan kaltaista aineistollista kattavuutta ei ole tavoiteltu. Kirjan taustalla ei ole yhtä tutkimusprojektia, vaan yksittäisiä tutkijoita, joiden työ on tavalla tai toisella sivunnut tätä käsitettä ja jotka lähestyvät käsitettä kukin omasta asiantuntijataustastaan käsin. Monet kirjoittajista kiinnittävät huomiota skinneriläisesti siihen, miten käsitteellä on politikoitu, mutta jokainen luku ymmärtää käsitehistorian omalla tavallaan. Kokonaisuudessa on kyse kiinnostavan siveellisyys-käsitteen irrottamisesta nykyisestä itsestäänselvästä merkityksestä etäännyttämällä se menneisiin erilaisiin merkityksiinsä.

Siveellisyys-käsitteen merkityskentät

Käsitteen historiaa tarkasteltaessa on hyödyllistä eritellä sen merkitysalueita eli semanttisia kenttiä. Tämän kirjan artikkeleiden valossa siveellisyyden käsite näyttää liikkuvan ajan kuluessa painotukseltaan yhdestä semanttisesta kentästä toiseen. Käsitteen merkityskenttiä voi hahmottaa kirjan lukujen pohjalta seuraavasti.

Yhden käsitteiden ja vastakäsitteiden ryhmän muodostavat sellaiset sanat kuin ”siveys”, ”säädyllisyys”, ”sukupuolisiveellisyys” ja ”sukupuolisiveys” – vastakäsitteinään ”siveettömyys” ja ”epäsiveellisyys”. Samassa käsitesfäärissä puhutaan myös esimerkiksi sellaisilla termeillä kuin ”luonnonvietit”, ”häpeämättömyys”, ”vapaa rakkaus”, ”seksuaaliset intohimot”, ”ammattimainen haureus”, ”pahe” ja ”siveellisyyskysymys”. Tässä semanttisessa kentässä siveellisyys liittyy selvästi *seksuaalisuuteen.*

Sanan toiseen semanttiseen kenttään, joka oli hallitseva varsinkin 1800-ja 1900-lukujen taitteessa, kuuluvat sellaiset sanat kuin ”moraali”, ”vastuu”, ”eettisyys”, ”hyvät aikomukset”, ”tavat”, ”toinen luonto”. Siveellisyyden vastakäsitteinä toimivat tällöin ”epäeettisyys”, ”pahuus”, ”karkeus”, ”raakuus”, ”pahantahtoisuus”, ”huonot tavat” ja ”heikkoluonteisuus”. Siveellisyys tässä merkityksessä viittaa joko luonteen tai käyttäytymistapojen *moraalisuuteen*, ja oppi siveellisyydestä viittaa etiikan alan filosofisiin oppeihin.

Kolmatta semanttista kenttää kuvaavat sellaiset jo kauempana nykylukijan maailmasta olevat ilmaisut kuin ”siveellinen vapaus,” joka on ”velvollisuus valtiota ja kansaa kohtaan”, ”siveellinen voima” ja ”siveelliset arvot”. Siveellisyyteen liittyy läheisesti ”vastuu ja yhdistäminen” vastakäsitteenään ”erottaminen”. Siihen kuuluvat myös ”itsenäinen ja tietoinen asenne”, ”yksilöllinen päätöksenteko” sekä ”omatunto ja järki, jotka toimivat tähtäimenään isänmaan etu”, jolloin vastakäsitteenä on ”oma hyöty”. Tässä merkityskentässä ”siveellisyyteen” liittyy myös ”uuden luominen, kehitys, vanhan järjestyk-

sen rikkominen” sekä ”kansan voiman ja yhtenäisyyden lisääminen”. ”Siveellisyydellä” on ennen kaikkea *poliittinen* rooli; on ”velvollisuus kehittyä itsenäiseksi ihmiseksi ja artikuloida kansakunnan tarpeita ja toiveita sekä johtaa sen kehitystä”. Tässä mielessä voidaan puhua ”siveellisestä suunnasta”. Negatiivisessa muodossa saatettiin esimerkiksi käyttää ilmaisua ”siveellisesti mädännäinen” (politiikka).

Ensimmäisen semanttisen kentän selvimmin seksuaaliseen käyttäytymiseen liittyvä konnotaatio ”siveellisyydellä” on ollut koko kirjan artikkelien kattamana aikana, mutta sen painotus käsitteen käytössä on vahvistunut ajassa eteenpäin kuljettaessa. Aiempina aikakausina sanaa käytettiin huomattavasti laveammassa merkityksessä, johon sisältyivät myös toinen ja kolmas semanttinen kenttä. Toisen semanttisen kentän yleisesti moraalisuutta tarkoittava merkitys on ollut monissa ympäristöissä ja pitkinä aikakausina sanan hallitseva merkitys, ja selvästi erillinen ensimmäisestä ja kolmannesta merkityksestä. Kolmatta merkityskenttää, jossa siveellisyyteen liittyy myös poliittisia, yhteiskunnalliseen vastuuseen ja kulttuurin muuttamiseen liittyviä konnotaatioita, on vaikeinta hahmottaa, koska se on varhaisin ja myöhempinä aikoina irtautunut kokonaan siveellisyyssanasta.

Tämän kirjan artikkeleiden perusteella siveellisyyden käsitteen historiassa hahmottuu kolme vaihetta semanttisten kenttien mukaan. Ensimmäisessä vaiheessa, jota edustaa esimerkiksi J. V. Snellmanin kielenkäyttö, kaikki kolme siveellisyys-sanan semanttista kenttää ovat käytössä. Näin käsitettä käyttävät vielä myös 1800- ja 1900-luvun vaihteen naisasianaiset, joskin erilaisin painotuksin kuin Snellman. Heillä sukupuoli ja seksuaalisuus ovat paljon tärkeämmässä asemassa kuin Snellmanilla, jolla painottuu käsitteen kolmas merkityskenttä. Toisessa vaiheessa, josta hyvä esimerkki on Th. Reinin kielenkäyttö, siveellisyys-käsitteen toinen semanttinen kenttä hallitsee selvästi sen käyttöä, vaikka myös seksuaalisuuteen viittaavat konnotaatiot ovat läsnä. Poliittinen ulottuvuus on kuitenkin jo jäänyt käsit-

teestä kokonaan pois. Kolmannessa vaiheessa, joka on selvästi käsillä esimerkiksi 1950-luvun julkisessa keskustelussa, on yleiseen moraalisuuteenkin viittaava merkitys jo kadonnut, ja käsite on kaventunut viittaamaan pelkästään seksuaaliseen käyttäytymiseen. Vielä tässäkin vaiheessa käsite kuitenkin kantaa jossakin määrin myös jälkiä kahdesta muusta merkityksestään.

J. V. Snellman käytti siveellisyyden käsitettä tavalla, jossa poliittisen toiminnan ja uudistavan yhteiskuntavastuun ulottuvuus erityisesti korostui. Fennomaanit eivät aina enää tavoittaneet snellmanilaiseen käsitykseen sisältyvää yksilön omatunnolle rakentuvan jatkuvan muutoksen painotusta, vaan täyttivät siveellisyyden käsitettä konservatiivisilla ja kristillisillä arvoilla. Fennomaanisen liikkeen jäljissä liikkuneet naisasianaiset käyttivät käsitettä vielä kaikissa sen merkitysulottuvuuksissa, vaikka heidän toiminta-aikanaan vuosisadan vaihteessa käsite oli jo vahvasti menettänyt poliittiseen asenteeseen viittaavaa merkitystään ja painopiste sen käytössä siirtyi yhtäällä toiseen semanttiseen kenttään ja toisaalla kolmanteen. Kun filosofian professori Th. Rein painotti siveellisyyden yleisen moraalisen käsitteen erottamista seksuaalisuudesta, niin termin sitoi samaan aikaan vankasti seksuaalisuuteen esimerkiksi 1880 perustetun prostituution vastaisen ”Suomen Siveellisyysseuran” (*Finska Federation*) suomenkielinen nimi. Tätä painotusta vahvistivat myös valtiopäivillä käydyt prostituutiokeskustelut ja prostituutiota käsitellyt komitea (1888–1891), joissa ”siveellisyyskysymys” merkitsi nimenomaisesti prostituutiota.[4]

---

4 Pirjo Markkola 2002 on analysoinut perusteellisesti vuosisadan vaihteen ”siveellisyyskysymystä” ja sen suhdetta naisasiaan sekä uskontoon. Markkola 2002. Siveellisyydestä naisasian yhteydessä, prostituution ilmiöstä ja tätä sanaa käyttävistä keskustelusta 1800-luvun ja 1900-luvun alun Suomessa ovat kirjoittaneet myös Irma Sulkunen 1987 ja 1989, Antti Häkkinen 1995, Anne Ollila 1990 ja 2000 ja Juha Siltala 1999. Oikeuskulttuurin osalta aihetta koskettelee myös Anu Pylkkänen 2009. Kokoelmamme lisää tähän varsin runsaaseen ja korkeatasoiseen tutkimukseen uuden näkökulman, jossa aiemmasta tutkimuksesta poiketen korostuu siveellisyys-sanan monimerkityksellisyys.

Siveellisyyden semanttisen alueen sanastoon ilmaantui vähitellen uutuuksia: esimerkiksi Th. Rein käytti 1890-luvun teksteissään jo uuden seksuaalitieteen mukanaan tuomaa käsitteistöä puhuen termillä ”*de sexuella förhållandena*”. Lainsäädäntöön seksuaalisuus-sana kuitenkin löysi tiensä vasta 1950-luvulla. Ainakin vielä 1930-luvulle saakka siveellisyys oli ahkerassa käytössä sekä moraaliin että seksuaalisuuteen viittaavissa merkitysulottuvuuksissaan ja sitä käytettiin vielä 1950- ja 1960-luvuillakin, vaikka termi alkoi silloin jo vaikuttaa vanhanaikaiselta. 1960-luvun jälkeen sen enempää moraalista kuin seksuaalisuudestakaan ei pääsääntöisesti ole puhuttu siveellisyyden kielellä, vaikka termi on edelleen käytössä esimerkiksi hitaasti muuttuvassa lakikielessä.

Ihmistä kuvattaessa laatusanalla ”siveellinen” viesti oli käsitteen käytön varhaisaikoina epäilyksettä positiivinen. ”Siveellinen” oli henkilö, joka osoitti poliittista rohkeutta ja vastuuta. Seuraavassa vaiheessa, vaikka merkityksestä oli jo jäänyt pois erityisesti poliittisen vastuuntunnon ja yhteiskunnallisen aktiivisuuden painotus, siveelliseksi voitiin kutsua hyvää eettistä harkintakykyä kaikilla elämän alueilla osoittavaa henkilöä. Merkitys oli edelleen epäilyksittä positiivinen, kuten myös siinä seuraavassa vaiheessa, jossa ”siveellinen” ei enää viitannut yleisesti eettiseen henkilöön, vaan erityisesti seksuaalielämässään hyvin ja normien mukaisesti käyttäytyvään. Viime vaiheessa luonnehdinta ”siveelliseksi” muuttui sävyltään negatiiviseksi: ”siveellinen” henkilö oli ahdasmielinen, erityisesti seksuaalisesti ahdasmielinen. Kirjan luvut käsittelevät kukin tämän historian eri kohtia ja niistä erottuu teemoja, joiden voi nähdä kulkevan läpi koko siveellisyyden käsitteen tarinan.

Kirjan luvut

Kirjassa on johdantoluvun lisäksi kymmenen lukua, joissa kukin kirjoittaja tarjoaa tilannekuvan siveellisyyden käsitteen käytöstä eri aikana ja eri kontekstissa. Jokainen luku heijastaa kirjoittajansa erikoisalaa; monet kirjoittajista ovat tutkineet aihettaan laajemmin ja julkaisseet myös muualla käsittelemästään aihepiiristä. Luvut on järjestetty siten, että niissä edetään siveellisyyden käsitteen historiaa kartoittaen ajassa seuraamatta tarkkarajaista kronologiaa, mutta suurin piirtein siveellisyys-käsitteen muutoksen tarinan mukaisesti.

Kirjan alkuosan artikkelit kiinnittyvät vahvemmin ”siveellisyyden” snellmanilaiseen poliittiseen merkitykseen, keskiosan artikkelit ”siveellisyyteen” yleisesti moraalisuuteen viittaavana sanana ja kirjan loppuosan artikkelit ”siveellisyyteen” säännellyn seksuaalisen käyttäytymisen merkityksessä. Lukuja ei ole kuitenkaan tarkoitettu siveellisyyden käsitteen yhden ulottuvuuden kattaviksi tarkasteluiksi; useissa luvuissa on läsnä vähintään kaksi siveellisyyden merkitystä, joita käsitellään suhteessa toisiinsa. Niinpä esimerkiksi kolmannessa kappaleessa Marja Jalavan pohtiessa Th. Reinin roolia siveellisyyden käsitteen historiassa käsitteen kaikki kolme merkitystä ovat läsnä, kun taas kirjan kahdessa ensimmäisessä kappaleessa (Pulkkinen ja Juntti) keskitytään käsitteen poliittiseen merkitykseen ja kirjan kahdessa viimeisessä kappaleessa (Kalha ja Urponen) sen seksuaalisuuteen liittyvään merkitykseen. Kaikissa kirjan luvuissa on kuitenkin jollakin lailla läsnä siveellisyyden käsitteen koko tarina.

Kirjan *toisessa luvussa Tuija Pulkkinen* tarkastelee J. V. Snellmania ajattelijana, joka siveellisyyden käsitteen avulla painottaa kulttuuristen yhteisöjen tapojen erilaisuutta ja niiden muuttuvaisuutta toiminnan seurauksena. Pulkkinen pohtii, oliko Snellman myös sukupuolen suhteen poliittinen ajattelija: näkikö hän sukupuoleen liittyvät tavat koko ajan muuttuvina vai pyrkikö hän esittämään naisten ja miesten yhteiskunnalliset asemat muuttumattomina? Pulkkisen joh-

topäätös on, että Snellmanin ajattelutavan pohjalta sukupuolitavat ovat muuttuvia, mutta silti Snellman itse politikoi kirjoituksillaan uuden sukupuolitetun ihannejärjestyksen puolesta ikään kun se olisi aina ollut olemassa ja olisi pysyvä. Tässä järjestyksessä naisilla ja miehillä on tapoihin ja lakeihin nähden jyrkästi erilainen rooli: miehillä niitä aktiivisesti arvioiva ja muuttava, naisilla niitä aktiivisesti säilyttävä ja kannatteleva.

Snellmanin hegeliläisessä järjestelmässä yhteisöä tarkastellaan jakautuneena kolmeen käsitteelliseen alueeseen, perheeseen, kansalaisyhteiskuntaan ja valtioon. Siveellisyys liittyy kaikkiin näistä. Snellmanilaista käsitettään täysin vastaavaa siveellisyys on kuitenkin vain ”valtiollisessa toiminnassa”, eli yhteisön sääntöjä luovasti muokkaavassa vastuullisessa ”siveellisessä asenteessa”. Naiset eivät hegeliläisen ajattelutavan mukaan ole kykeneviä tähän kulttuuria muuttavaan toimintaan, vaan sijoittuvat kulttuuria vain uusintavalle ”perheen” alueelle. ”Kansalaisyhteiskunnan” käsite, joka sijoittuu perheen ja valtion väliin, kuvaa hegeliläisittäin oman edun julkisesti ajamisen aluetta ja lähestyy yhtäältä valtiollista eli poliittista toimintaa assosiaatioiden eli yhdistystoiminnan muodossa. Yhdistykset suuntautuvat kohti julkista vaikuttamista vaikka eivät liity suoranaisesti julkisiin instituutioihin.

Eira Juntti käsittelee *kolmannessa luvussa* tämän hegeliläisen kansalaisyhteiskunnan sukupuolittuneisuutta 1800-luvun lehdistökeskustelun valossa. Varsinainen siveellinen toiminta tapojen ja lakien muuttamiseksi, ”kansalliset harrastukset”, kuten usein ilmaistiin, oli varattu miehille. Kansalaisyhteiskunnan valtion puolelle kurottuvat momentit eli yhdistystoiminta ja assosiaatiot muodostuivat kuitenkin jo 1800-luvun keskivaiheilla alueeksi, jolla naiset alkoivat liikkua yhteisön normeihin vaikuttamaan pyrkiviin asemiin. Kirjalliset salongit ja hyväntekeväisyysyhdistykset olivat tämän liikkeen paikkoja. Juntti esittää, että Suomessa, kuten muuallakin Euroopassa, tämä siveellisen toiminnan sukupuolijärjestystä uhkaava liike valjastettiin pian

tavalla, joka sukupuolitti uudelleen poliittis-siveellisen toiminnan. Naisten toimintaa kuvaamaan muodostui ”sosiaalisen” alue, joka alettiin käsitteellisesti erottaa varsinaisesta poliittisesti vaikuttamisesta. Sosiaalisesta tuli perheen ohella feminiininen yhteiskunnallinen alue. Varsinaisen siveellisen toiminnan eli poliittisen vaikuttamisen alueen taisteleminen naisille mahdolliseksi kentäksi tapahtui vasta myöhempien äänioikeuskamppailujen yhteydessä, joita Anna Elomäki tarkastelee kuudennessa luvussa.

Marja Jalava esittelee *neljännessä luvussa* filosofian professori Thiodolf Reinin, joka oli monessa mielessä mielenkiintoinen hahmo siveellisyyden käsitteen historiassa. Rein oli Snellmanin oppilas, joka kuitenkin oli myös jo omaksunut Westermarckin sukupolven darwinistisen ja empiristisen ajattelun. Jalava esittää Reinin välittäjähahmona idealismin ja empirismin välillä, kuten myös siveellisyyden käsitteen muuntumisessa. Rein arvosteli julkisesti kirjoituksissaan sitä, että siveellisyyden käsite hänen aikanaan uhkasi tulla kavennetuksi vain seksuaalisuuteen liittyväksi käsitteeksi. Jalava näyttää kuinka hän tuli itse asiassa itse edistäneeksi tätä omalla kielenkäytöllään. Rein, kuten monet muutkin aikansa akateemiset johtohahmot, Antu Soraisen kahdeksannessa luvussa tarkastelemat akateemiset oikeusoppineet mukaan lukien, olivat samalla aktiivisia poliittisia johtohahmoja ja julkisia keskustelijoita.

Siveellisyyden käsite liikahti merkitykseltään selkeästi seksuaalisuuden suuntaan 1800-luvun lopun poliittisissa keskusteluissa seksuaalisuudesta ja moraalista. *Minna Uimosen* kirjoittama *viides luku* tuo esille 1880-luvun, jolloin ”siveellisyyskysymys” sitoi siveellisyyssanan vahvasti seksuaalisuuteen. Uimosen mukaan tämä käsitteen ulottuvuus oli ollut käytössä jo aiemminkin, mutta alkoi tässä vaiheessa painottua. Uimonen tarkentaa luvussaan katseen yhteen termin aktiivikäyttäjään, historiantutkimuksen vähemmän tuntemaan kirjoittajaan Hanna Ongeliniin. Mielipidekirjoittaja Ongelin tuo esille prostituutioon vuosisadan vaihteessa liittyneen sukupuolten ja

yhteiskuntaluokkien välisen räikeän epätasa-arvon. Ehkä juuri seksuaalisuuden alalla sukupuolittain jakautuneiden ideaalitapojen erilaisuus, eli kaksinaismoraali, joksi se nyt identifioitiin, tuo parhaiten esille miten siveellisyyden käsitteellä ilmaistu järjestys muodostui kiistanalaiseksi: miehille sallittiin se, mikä oli naisille suurta häpeää tuottavaa ja ylemmän yhteiskuntaluokan naisia peloteltiin siitä, mihin heidän miehensä olivat köyhiä naisia johdattamassa, ja tämä alkoi näyttäytyä ristiriitaiselta. Minna Uimosen ja myös Harri Kalhan yhdeksännessä luvussa kuvaamat, pitkään jatkuneet julkiset keskustelut seksuaalisuudesta ja moraalista olivat prosesseja, joissa siveellisyys-käsite oli ahkerassa käytössä.

Siveellisyyden käsitteen merkityksen siirtyminen ensin kohti moraalia ja sitten seksuaalisuusmoraalia muodosti tilaa sille, että *Anna Elomäen kuudennessa luvussa* tarkastelemat naisasianaiset saattoivat politikoida aktiivisesti siveellisyys-termin eri merkityksillä. Luvussa kuvattu kausi on monessa mielessä keskeinen siveellisyyden käsitteen historiassa, sillä käsite oli tuona aikana hedelmällisesti monimerkityksellinen ja antaa luoville käyttäjille mahdollisuuden käsitteellisiin siirtoihin, joita Elomäki analysoi. Äänioikeuskiistassa aktiiviset naiset viljelivät käsitettä tarkoituksellisesti sekä sen snellmanilaisessa poliittista vastuuta korostavassa merkityksessä että seksuaalisuutta merkitsevässä mielessä. Kietomalla nämä kaksi merkitystä luovasti yhteen, he saivat äänioikeusvaateilleen tukea kulttuurisesta stereotypiasta, jonka mukaan naiset ovat sukupuolimoraalisesti korkeammalla tasolla kuin miehet. He muodostivatkin tästä yllättäen argumentin siihen, että naisten olennaista panosta tarvitaan julkisessa sääntöjen muodostuksessa eli politiikassa.

Elomäki huomauttaa, että porvarilliset, aktiiviset naisasianaiset tulivat samalla tehneeksi myös muunlaista politiikkaa: he jakoivat naiset keskenään niihin, jotka siveellisesti korkeatasoisina kelpasivat uusiksi kansalaisiksi ja niihin, joiden siveellisyyden tuli olla kanssasisarten ystävällisen huolenpidon kohteena. Elomäki painottaa myös,

että naisaktivistien tavassa käyttää *sedlighet*-käsitettä on ilmeinen ero Snellmanin poliittista asennetta kuvaavaan käsitteeseen: he pyrkivät antamaan sille normatiivisen sisällön. Siveellisyys ei ollut heille enää pelkästään poliittista asennetta, vaan siihen liittyi yhdistelmä äitiyttä, kristinuskon periaatteita ja ihmisyysaatetta. Porvarilliset naisasianaiset olivat osa sitä fennomaanista liikettä, joka kiinnitti Snellmanin relativistisen ja uudistushakuisen näkemyksen uskontoon ja olemassa oleviin tapoihin, eli kaikkeen siihen, jota ”siveellisyys” myöhempinä vuosikymmeninä tuli kantamaan ”vanhanaikaisena” sisältönään. Lucina Hagman ja muut naisasianaiset olivat siis samaan aikaan sekä mitä luovimpia ja radikaaleimpia siveellisyys-käsitteen käyttäjiä että myös käsitteeseen tästä lähin kiinnitetyn konservatiivisuuden edistäjiä. Kalhan yhdeksännessä luvussa kuvaamat taistelut esteettisestä sukupuolimoraalista, johon samat naisasianaiset osallistuivat Havis Amanda -patsaasta käytyjen kiistojen yhteydessä, kuvaavat hyvin siveellisyyden käsitteeseen tähän mennessä muodostunutta monikerroksellisuutta.

Kirjan jälkimmäisen osan luvuissa kuvataan prosesseja, joissa siveellisyys menettää tai on jo menettänyt sekä politiikkaan että moraaliin liittyvää positiivista voimaansa. *Tuija Pulkkinen* analysoi *seitsemännessä luvussa* Edvard Westermarckin tekstien käsitepolitiikkaa esimerkkinä siitä, miten englanninkielinen moraalifilosofia muodosti – Pulkkisen ”filosofian politiikaksi” kutsumalla tavalla – kilpailevan käsitteistön saksalaisen idealismin käsitteistölle ja siten myös ”siveellisyydelle”. Pulkkinen kiinnittää huomiota siihen, että kirjoittaessaan universaalisesti moraalista Westermarck käytti moraalifilosofian sanastoa, mutta ”primitiivisten” kansojen moraalia kuvatessaan hän käytti sanaa tapa (*custom*). Westermarckin käsitepolitiikassa ”tavan” käsite ja sen mukana kansojen tapoihin liittyvä siveellisyyden käsite tuli näin hienovaraisesti kytketyksi vanhakantaisuuteen ja jopa primitiivisyyteen. Mielenkiintoisesti suomen kieleen jo juurtuneen siveellisyyssanaston voimasta kuitenkin kertoo se, että Westermarckin

englanniksi ja ruotsiksi käyttäessä sanaa *moral* se vielä hänen 1930-luvulla suomen kielelle käännetyissä teksteissään käännettiin usein ”siveellisyydeksi”. Termillä oli siis edelleen ambivalenttia voimaa.

Pulkkinen huomauttaa provokatiivisesti, että moraalirelativistiksi usein luokiteltu ja kansojen tapoja empiristisen ohjelman mukaan tutkinut Westermarck ei ollut niinkään kiinnostunut Snellmanin lailla korostamaan eri kansojen tapojen autonomista erilaisuutta, vaan pyrki sen sijaan osoittamaan tavoissa universaalisia piirteitä. Snellmania innostanut kansakuntien tapojen erilaisuus korvautui Westermarckin työssä Brittiläisen imperiumin keskuksesta maailmaa katsovalla universaalimoraalilla. Pulkkinen analysoi vakiintuneita käsityksiä haastaen myös Westermarckin sukupuolipolitiikkaa, jonka hän toteaa tulevan yllättävän lähelle Snellmanin vastaavaa. Vaikka filosofiset perustelut ovat täysin erilaiset ja vaikka Westermarck, toisin kuin Snellman, on yleensä tunnettu liberaalina sukupuolen ja seksuaalisuuden ajattelijana, toimii myös Westermarckin tieteellinen tuotanto ennen kaikkea 1800-luvun uutta ydinperheeseen perustuvaa järjestystä vahvistaen.

Kahdeksannessa luvussa Antu Sorainen pohtii siirtymää siveellisyys-käsitteestä seksuaalisuus-käsitteeseen suomalaisessa oikeustieteessä. Hän nostaa esiin käsitteellisen kamppailun eri oikeusteorian koulukuntien teoreetikoiden välillä sekä Westermarckin ja lopulta myös Inkeri Anttilan vaikutuksen seksuaalilainsäädäntöön. Siveellisyys-rikokset, joista Sorainen kiinnittää ennen kaikkea huomiota homoseksuaalisuuteen, olivat olleet pitkään sääntelyn kohteena. Näissä oikeustieteellisissä kysymyksissä westermarckilaisella sosiologisella koulukunnalla on ollut paljon vaikutusta, kuten myös 1800-luvun lopun seksuaalitieteellä. Oikeustieteen historiassa näkyy selvästi ensin siveellisyyden käsitteen sisällön siirtyminen laajemmasta moraalimerkityksestä yhä enemmän kohti sukupuolimoraaliin keskittymistä, ja sitten siveellisyys-sanan korvautuminen seksuaalisuus-sanalla. Lakitekstissä käytetyn kielen anakronismeja on, että sana ”siveel-

lisyysrikos” tuli lakikirjassa otsikkotermiksi vasta vuonna 1971, kun se oli jo arkikielessä vanhentunut, ja sana ”seksuaalirikos” korvasi sen vasta vuonna 1999. Lakikielen hidasta muuttumista kuvaa se, että termi ”sukupuolisiveellisyys” on edelleen käytössä lakitekstissä.

Harri Kalhan yhdeksännessä luvussa liikutaan taide-elämän siveellisyyskeskusteluissa. Kalha ottaa esille 1800- ja 1900-lukujen vaihteen kaksi julkista keskustelua, jotka molemmat koskevat taiteen esittämisen sukupuolista soveliaisuutta. Ensimmäinen tapaus on Ville Vallgrenin Havis Amanda-veistoksen siveellisyydestä käyty julkinen keskustelu. Toinen polemiikki koski Magnus Enckellin maalausta *Herääminen*, joka esittää alastonta nuorta miestä raukeassa asennossa. Nämä kaksi taide-elämän tapausta tarjoavat mielenkiintoiset esimerkit siveellisyyden käsitesfäärissä käydyistä, edelleenkin puhuttelevista kiistoista.

Tapaukset eroavat mielenkiintoisesti kirjan keskipisteessä olevan käsitteen suhteen. Havis Amanda-patsaan ympärille kehkeytyneessä ”skandaalissa” käytettiin eksplisiittisesti siveellisyys-termiä, kun taas Enckellin kohuteoksen aikalaisarvioissa vuosikymmentä aiemmin tämä sana ei juurikaan ollut käytössä. Kalhalle tämä indikoi ennen kaikkea taidepuheen etäisyyttä siveellisyyden käsitteestä: Enckellistä puhuivat lähinnä taidearvostelijat, kun taas Havis Amandaa kommentoitiin kaikissa yhteiskunnallisissa piireissä. Tapauksissa käytettyjen puhetapojen eron voi kuitenkin myös nähdä vahvistavan hypoteesia siitä, että siveellisyys on termi, joka on jo lähtökohdiltaan kiinnittynyt nimenomaan naisten asettamiseen yhteiskunnalliseen järjestykseen sukupuolimoraalin avulla. Silloinkin kun siveellisyyskäsitteen merkitys on jo siirtynyt melko selvästi seksuaalimoraalin alalle, se näyttäisi kantavan mukanaan juuri naisia seksuaalisesti järjestävää konnotaatiotaan.

Kirjan päättävässä *Maija Urposen* kirjoittamassa *kymmenennessä luvussa* siveellisyyden seksuaalisuuteen keskittyvä merkitys näyttää rajoittamiseen liittyvät kasvonsa. Luvussa liikutaan 1950-luvulla ja

Helsingin olympialaisten valmistelujen parissa. Tuolloin toimi ”siveellisyyskomitean” nimellä tunnettu kampanja kantamassa huolta suomalaisten nuorten naisten mahdollisista seksuaalisista suhteista ulkomaalaisten kisavieraiden kanssa. Maija Urponen näyttää, miten siveellisyyden sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyvä merkitys vielä tässäkin vaiheessa kytkeytyi käsitteeseen jo alkuvaiheessa liittyneeseen kansalliseen korostukseen. Urponen analysoi kuinka ”siveellisyys” näyttäytyy tässä tilanteessa representatiivisena, esityksellisenä ja edustuksellisena suhteena naisten ja kansakunnan välillä; naisten siveellisyys ymmärrettiin maan ja kansan kunnian kysymykseksi. Urponen analysoi siveellisyys-sanan käytön liittyvän tässäkin yhteydessä siihen perintöön, joka juontui vuosisadan vaihteen porvarillisesta naisliikkeestä. Tässä vaiheessa historiaansa siveellisyyden käsite toimi jo kuitenkin vanhanaikaisena käsitteenä, eikä komitea kovin ylpeästi kuuluttanut nimeään.

Teemat

Siveellisyyden käsite tuo esille muutamia keskeisiä teemoja, jotka kulkevat läpi kirjan lukujen. *Tapa (Sitte/sed)* on siveellisyyden (*Sittlichkeit/sedlighet*) käsitteen juurisana. Tavoista puhutaan kirjassa paljon, oli sitten kyse kansojen oikeudesta omiin tapoihinsa, antropologisesta tapojen tutkimuksesta, tapojen mahdista, kyseenalaistamattomasta tapojen seuraamisesta vastakohtana moraalisuudelle tai tapoihin pakottamisesta tai ohjaamisesta. Tapa ja tavat tulevat esille niin Snellmanin kuin Westermarckin yhteydessä abstraktina moraalifilosofian kysymyksenä, konkreettisena kysymyksenä esimerkiksi taiteen tai nuorten naisten käyttäytymisen yhteydessä sekä myös prostituutioon liittyvissä aiheissa.

On mielenkiintoista, että ”siveellisyys”, toisin kuin tämän hetken ensimmäinen mielikuva antaisi olettaa, ei alunperin liity absoluutti-

siin normeihin, vaan päinvastoin kulttuuriseen relatiivisuuteen, eri yhteisöjen tapoihin sekä niiden eroihin ja muutokseen. Tuija Pulkkinen käsittelee relatiivisuuden ongelmaa J. V. Snellmanin sekä Edvard Westermarckin ja Marja Jalava Th. Reinin ajattelussa. Konkreettisesti tavoista ja siveellisyyden käsitteen vapauttavista ja alistavista puolista keskustelevat prostituutiokysymyksen, taiteen ja myös seksuaalikäyttäytymisen kannalta Uimonen, Elomäki, Kalha ja Urponen.

Olennainen ulottuvuus siveellisyyden käsitteen historiassa on Suomessa vähitellen tapahtunut *intellektuaalisen kontekstin muutos* saksalaisesta englantilaiseen. Tässä muutoksessa siveellisyydelle keskeisen tavan käsitteen hierarkkinen asema muuttuu täydellisesti. Herderiläinen[5] kansojen ja niiden tapojen ajatus johdattaa saksalaisessa idealismissa siveellisyyden käsitteeseen. Englantilaisessa empirismissä siveellisyyden kaltaiselle käsitteelle, jossa erilaisten yhteisöjen tavat ja yksityinen omantunto yhdistetään, ei sen sijaan ole paikkaa. Brittiläisessä moraalifilosofiassa ollaan paljon kiinnostuneempia luonnontieteen mallin mukaisista universaaleista yleistyksistä kuin erityisistä historiallisista yhteisöistä. Erityisesti Jalavan, Pulkkisen ja Soraisen luvut valottavat tätä intellektuaalisen ympäristön muutoksen prosessia.

Kansakunta on Snellmanin käsitteistössä keskeinen ulottuvuus siveellisyyden käsitepiirissä ja siten keskeinen kirjan alkuosan artikkeleissa. Etenkin Eira Juntti käsittelee sitä, miten naisten siveellisestä toiminnasta puhuttiin 1800-luvun puolessa välissä: naisten työ ei saanut tunnustusta kansakunnan eteen tehtynä työnä, koska siveellisen toiminnan snellmanilainen sukupuolittaminen miehiseksi oli tosiasiana pidetty seikka. Tämä ei muuttunut ennen Anna Elomäen kuvaamaa uutta vaihetta 1800-luvun lopulla, jolloin naisasianaiset käänsi-

---

5 J. G. Herder (1774–1818) oli keskeisimpiä kulttuuriin perustavan kansakunnan ajatuksen luojista.

vät siveellisyyden käsitteen omalle puolelleen väittämällä, että juuri naiset ovat siveellisempiä, eli sopivia tekemään työtä kansakunnan eteen.[6]

Kansakunnan ajatuksen yhteys siveellisyyden käsitteeseen ei kuitenkaan rajoitu varsinaisen poliittisen osallistumisen ulottuvuuteen. Se tulee myös esille, kun siveellisyydellä viitataan pääasiassa seksuaalisuuteen liittyviin asioihin. Maija Urposen analyysi siitä, kuinka nuoria naisia opetettiin 1950-luvulla edustamaan kansakuntaa käyttäytymällä siveellisesti, kertoo tästä. Näin tekee myös Harri Kalhan kuvaus siitä, miten 1800-luvun lopun taiteessa objektina esitetty epäsiveellinen mieshahmo asettui kansakuntaa edustavan mieskuvan vastaiseksi. Siveellisyys ja kansakunta kietoutuivat yhteen kautta siveellisyyden käsitteen historian, ja aina hyvin sukupuolitetulla tavalla: käsite kohdisti kansakunnan nimissä eriytyviä paineita naisille ja miehille sekä erityisesti heidän seksuaalikäyttäytymiselleen.

Sukupuolten järjestys ja seksuaalisuuden sääntely on kaikkien kirjan lukujen läpi kulkeva teema. Siveellisyys on kautta historiansa sana, jolla pyritään järjestämään sukupuolia ja valvomaan erityisesti naisten seksuaalista käyttäytymistä. Naiset esiintyvät siveellisyyden nimissä harjoitetun politiikan kohteina Elomäen, Uimosen ja Urposen luvuissa. Heidän kuvaamissaan prosesseissa näyttäytyy linkki Snellmanin ajatuksista naisasian kautta myös modernimpien aikojen seksuaaliseen kontrolliin. Elomäki kuvaa, miten siveellisyyteen vetoavat valistuneet naiset pyrkivät holhoamaan toisia naisia, Uimonen taas, miten siveellisyys-käsitteellä asetettiin sukupuolet erilaiseen asemaan seksuaalisuuden sääntelyssä. Urposen esittelemä siveellisyyskomitea kohdistaa käyttäytymistä säätelevän huomionsa nimenomaan nai-

---

6 Irma Sulkusen tutkimusten tunnetuksi tekemä termi ”kaksijakoinen kansalaisuus” kuvaa erinomaisesti kansalaisten sukupuolittain eriytyvää tehtävänjakoa, joka toimi jo tässä vaiheessa, kuten myös Sulkusen 1987 kuvaamassa 1900-luvun alun kansalaisjärjestötoiminnassa.

siin. Soraisen artikkeli esittelee siveellisyys-käsitteellä myös tapahtuvan järjestyksenpidon jyrkemmän muodon, lainsäädännön, jossa siveellisyyden nimissä säädellään sallittua seksuaalisuutta.

Snellman järjestää siveellisyyden käsitteellä sukupuolet perheen järjestykseen, vaikka, kuten Westermarckin esimerkistä käy ilmi, sen voi tehdä myös ilman siveellisyyden käsitettä. Perheen järjestys, joka on ideaalina vahva, heijastuu sekä Juntin kuvaamassa kansalaisyhteiskunnan järjestämisessä että Elomäen kuvaamassa poliittisessa järjestyksessä. Se liittyy myös sekä Uimosen että Kalhan kuvaamaan moraalin kaksoisstandardiin: prostituutiokeskustelussa naisia ja miehiä kohdeltiin eri tavoin, ja vuosisadan vaihteen taidekeskustelut järjestivät miehet ja naiset eri asemaan seksuaalisen katseen kohteena. Kuten Urposen kuvaus kesäolympialaisten siveellisyyskomiteasta osoittaa, miehiin ja naisiin kohdistuivat erilaiset käyttäytymisnormit. Perhejärjestyksen ylläpito asetettiin vahvasti naisten harteille, ja samalla heihin kohdistuivat jyrkemmät vaatimukset seksuaalisuuden kontrollissa. Siveellisyyden käsitteellä on aina järjestetty sukupuolia eri asemaan, oli kyse sitten asemasta kansallisessa politiikassa tai seksuaalisuuden säännöistä.

Muutoksen ja säilyttävyyden ulottuvuudet ovat liittyneet vahvasti siveellisyyden käsitteeseen. Siveellisyys-termi muuttui historiansa kuluessa sävyltään muutokseen liittyvästä selvästi säilyttäväksi. Jos vertaa Pulkkisen ensimmäisessä luvussa kuvaamaa snellmanilaista siveellisyys-käsitteen käyttöä Soraisen, Kalhan ja Urposen viimeisissä luvuissa kuvaamaan siveellisyyteen, huomaa, miten muutoksen ja säilyttävyyden akselilla mitattuna käsite on kääntynyt ajan kuluessa lähes päälaelleen. Snellmanilaisittain siveellisyys kuvasi itsenäistä, uutta ajattelua ja oli vastakohta omaa ajattelua vailla olevalle lainkuuliaisuudelle. Westermarckin ajoista lähtien siveellisyys tuntuu kuitenkin liittyneen pikemminkin konservatiiviseen tapojen noudattamiseen, jossa omaa ajattelua ei ole mukana. Käsitteen muu-

tosprosessia kuvaavat hyvin Elomäen ja Uimosen kuvaamat vaiheet. Naisasianaisten käytössä käsite on sekä muutosta edistävä että järjestystä säilyttävä: sillä kampanjoitiin naisten äänioikeuden puolesta ja seksuaalista kaksinaismoraalia vastaan, ja toisaalta sillä pyrittiin säilyttämään naisiin kohdistuva seksuaalinen sääntely ja yhteiskuntaa järjestävä avioliittorakenne. Pulkkisen kuvaama Westermarckin käsitepolitiikka oli edesauttamassa muutosprosessia, jonka seurauksena sanasta alettiin tunnistaa ainoastaan säilyttäviä konnotaatioita.

Käsitteen performatiivinen voima seuraa sen muutoksen kaarta uudistavasta vanhakantaiseen. Snellmanilaisessa, fennomaanisessa ja myös Jalavan kuvaamassa Reinin kielenkäytössä käsitteellä oli positiivista voimaa. Vielä Elomäen esittelemissä naisasiadebateissa ja Kalhan kuvaamissa Havis Amanda -taisteluissa siveellisyys oli potentiaalisesti uutta, vielä sanomattomissa olevaa ilmaiseva käsite, jota saatettiin käyttää onnistuneesti sekä poliittisena että kulttuurisena argumenttina, kuten Uimosen kuvaama Hanna Ongelinkin teki. Käsitteen seksuaalisuuteen kaventuminen vie siltä tasaisesti performatiivista voimaa. Tämä voima rakoilee vuosisadan vaihteen taidedebateissa ja Westermarckin työn ilmaisemassa akateemisen keskustelun paradigmanmuutoksessakin. Urposen kuvaus 1950-luvulta näyttää jo voimaltaan heikentyneen käsitteen. Siveellisyys muuttuu termiksi, joka liittää yhteisön saneleman moraalin seksiin, johon se ei pitkällä tähtäimellä enää yleisesti hyväksytysti kuulunut. Sana korjautuu myös lainsäädäntöä koskevassa keskustelussa vähitellen moraalisesti neutraalilla ”seksuaalisuudella”, kuten Soraisen luvusta käy ilmi.

Ajankohtaisia keskusteluja

Vaikka kirjamme on historiallinen, sitä voi lukea myös omaan aikaamme liittyvien kysymysten valossa. Seksuaalikeskusteluissa ”si-

veellisyys” on toiminut nykynäkökulmasta katsoen sekä kriittisenä että repressiivisenä käsitteenä. Harri Kalha esittää kysymyksen, kumman puolelle valistunut kriitikko tämän päivän maailmassa asettuisi, mikäli joutuisi tuomariksi Havis Amandan siveettömyyttä koskevassa kiistassa: niiden, jotka vaativat vapaamielisyyttä, vai niiden, jotka pitävät naisten julkisesti seksuaaliseksi kohteeksi asettamista epätasaarvoisena. Samalla kun vaikuttaa ilmeiseltä, että siveellisyyttä vaativat naisasianais-kriitikot edustavat ahdasmielisyyttä suhteessa Ville Vallgrenin iloittelevaan aistillisuuteen, Kalha kuitenkin huomaa, että Vallgren myös edustaa seksismiä, jolle sukupuolten katsomisjärjestys on itsestäänselvyys. Siveellisyys näyttäytyykin tässä valossa käsitteenä, jolla vuosisadan vaihteen naisasianaiset yrittivät tavoittaa kaikkea sitä seksuaaliseen objektivointiin liittyvää, jolle löytyi sanoja vasta myöhemmin. Kun heidän käytössään ei vielä ollut ilmaisuja, jotka ovat 1900-luvun jälkipuoliskolla feministisen keskustelun ja tutkimuksen myötä luoneet mahdollisuuksia puhua eritellen sukupuolesta ja vallasta, ”siveellisyys” toimitti tätä tehtävää.

Marja Jalava kysyy lukunsa lopuksi, mitä siveellisyyden vanha merkitys laaja-alaisena, moraalisuuteen liittyvänä käsitteenä voisi tarjota esimerkiksi nykypäivän ajankohtaiskeskusteluihin moraalin ja talouden suhteesta. Aiemman yhteisövastuuta painottavan asenteen, jota siveellisyyden käsite kantaa, voisi ehkä nykypäivänä liittää moraalin taloudellisiin kysymyksiin. Sen sijaan, että siveellisyyden käsite yhdistettäisiin moraalisen puhtauden nimissä harjoitettuun kontrolliin, siveellisyys voisi hänen mukaansa merkitä nykyaikana kriittistä ja uutta luovaa toimintaa suhteessa globaalin markkinatalouden ehtoihin ja sosiaalisiin seurauksiin. Siveellisyys voisi näin laajeta eräänlaiseksi huolenpidon etiikaksi.

Ajankohtaiskeskusteluista siveellisyyden käsitteen voisi liittää myös monikulttuurisuuden kysymyksiin. Kun snellmanilaisessa siveellisyyden horisontissa oli itsestään selvää, että yhden poliittisen

yksikön sisällä liikutaan myös yhden kulttuurisen tapajärjestelmän piirissä, asettavat nykyiset eurooppalaiset monikulttuuriset valtiot erilaisia haasteita. Siveellisyyteen sisältyy ajatus kunkin kulttuurin tapojen omaehtoisesta ja omalakisesta muuttumisesta, ja tällaisen siveellisyyden voi asettaa valtion enemmistökulttuurin tapoihin pakottavaa politiikkaa vastaan. Onko siveellisyyden idean mukaista esimerkiksi se, että Ranskan valtio pakottaa ranskalaiset muslimitytöt huivittomiksi? Tulisiko Ranskassa asuvan muslimiyhteisön saada itse kehittää omia tapojaan haluamaansa suuntaan? Mutta mitä tarkoitetaan kulttuuriyhteisöllä? Kulttuuriyhteisön representaatioyksiköksi erotteleva poliittinen prosessi tuo usein esille kulttuurin vanhoillisimmat elementit, jotka eivät välttämättä kunnioita yhteisön omaa sisäistä muutosprosessia. Kulttuureista voikin yhä vähemmän puhua selvärajaisina yksikköinä, kun eri traditioista tulevien ihmisten kohtaamispinnat lisääntyvät ja tulevat jokapäiväisiksi.

Ranskan huivien esimerkki tuo kuitenkin esille siveellisyys-käsitteen kaksi merkittävää ulottuvuutta: siihen liittyvän käsityksen tavoista koostuvan kulttuurin ykseydestä ja sen sukupuolten järjestämiseen liittyvän performatiivisen voiman. Hyvin usein nykyisissä monikulttuurisuuskiistoissakin on kyse juuri naisten siveellisyydestä, joka omitaan yhteisön, kulttuurin, kansakunnan ja myös valtion asiaksi. Johtuen sekä poliittisista yhdentymisprosesseista että laajenevasta maahanmuutosta, yhden kansan ja yksien tapojen nationalistinen projekti ei varmasti ole tulevaisuuden Suomessa enää yhtä itsestään selvä linja kuin se on ollut viimeisen 150 vuoden aikana. Siveellisyys on tässä tilanteessa käsite, joka pakottaa ajattelemaan kulttuurin, moraalin ja sukupuolen politiikan itsemääräämistä monesta eri näkökulmasta. Monikulttuurisuudessa on kyse moraalin relatiivisuuden kysymyksistä, jotka ovat siveellisyyssanaston ytimessä: moraalinen arviointi on riippuvainen siitä, missä ajassa ja paikassa ollaan ja keiden tavat otetaan huomioon.

Siveellisyyden käsitteen erikoisuuden huomaa nykyisin helposti, kun yrittää kääntää käsitettä englanniksi[7]. Kyse on mahdottomasta tehtävästä ja siitä käy ilmi, että käsite kuvaa asian, joka ei välttämättä ole olemassa. Snellmanilainen ajatus sitoutumisesta selvärajaisen normiyhteisön kehittämiseen on omassa kulttuurissamme tunnistettavissa, mutta ei kuitenkaan enää niin positiivisia intohimoja herättävä ajatus, että sitä ilmaistaisiin yhdellä käsitteellä. Kansan tapojen yhdistäminen poliittiseen aktiivisuuteen ei tunnu tarvitsevan tänään tämän yhteyden toteuttavaa siveellisyyden käsitettä, ja voi kysyä olisiko sellainen edes tarpeen.

Siveellisyys-sana (*sedlighet/Sittlichkeit)* moraalisuuden ilmaisuna Th. Reinin ja hänen aikalaistensa tapaan toimi edelleen kielellisellä tasolla siten, että se yhdisti kansojen yhteisöllisen erilaisuuden eli tavat (*sed, Sitte*) moraalisuuteen. Tämä käsitteellinen yhteys katoaa täysin, kun Westermarckin tapaan puhutaan englannin kielellä moraalista (*moral*). Moraalilla ei ole tässä mitään yhteyttä partikulaarisiin yhteisöllisiin tapoihin. Voi jälleen pohtia, olisiko käsite, joka yhdistää moraalin ja yksittäisen kulttuurin sittenkin tarpeen myös nykyisin vai onko aivan paikallaan, ettei tällaista yhteyttä painoteta.

Seksuaalisuuteen liittyvänä käsitteenä siveellisyyden tavoittaa englanniksi ehkä parhaiten sanalla *decency*; erityisesti negaatiomuoto epäsiveellisyys kuulostaa samalta kuin englannin *indecency*. Lakikielessä siveellisyysrikoksista puhuttaessa tai vaikkapa taiteen arvostelun yhteydessä puhutaankin tällä termistöllä. Se ei kuitenkaan tavoita laisinkaan saksan, ruotsin ja suomen kielen erityisen *Sittlichkeit/ sedlighet/ siveellisyys*-käsitteen kenttää.

---

7 Hegelin filosofiassa *Sittlichkeit* on keskeinen termi, ja englannin kielellä kirjoittavat Hegel-tutkijat ovat painiskelleet käsitteen käännöksen parissa pitkään. Standardikäännös *Sittlichkeit*-termistä Hegel- kirjallisuudessa on *Ethical Life*, joka kadottaa täysin sekä saksassa että ruotsissa selkeän yhteyden tapojen käsitteeseen (*Sittlichkeit/Sitte; sedlighet/sed*).

Nyt jo historialliseksi luokiteltavissa oleva siveellisyyden käsite tuskin on todennäköinen kandidaatti henkiin herätettäväksi tulevaisuuden keskusteluihin. Jäljellä on vielä kysymys siitä, miksi tämä käsite irtaantuessaan aiemmista, nyt jopa hyödyllisiksi ajateltavissa olevista merkityksistään seksualisoitui. Seksuaalinen säätely on ollut koko ajan siveellisyyden ytimessä. Siksi ei ole hämmästyttävää, että se jää siihen viimeiseksi kerrokseksi jäljelle, kun politiikka ja moraali ovat kaventuneet pois. ”Siveettömyys” on termi, joka kontrolloi varsinkin naisten käyttäytymistä ja seksuaalisuuden ilmaisua. Onko poliittiseen ja moraaliseen järjestykseen ehkä liittynyt aikaisempina vuosisatoina niin itsestään selvä naisten seksuaalisuuden kontrolli, että se on muitta mutkitta yhdistetty moraaliin ja kulttuuriin yleensä? Siveellisyyden käsitepiiri kertoo sukupuolijärjestyksen ja moraalis-yhteiskunnallisen järjestyksen yhteen kietoutumisesta tavalla, joka nostaa laajoja kysymyksenasetteluita kulttuurin ja yhteiskunnan tutkimuksen ydinalueella, johon sekä tavat että sukupuoli epäilemättä kuuluvat.

KIRJALLISUUS

Austin J. L. 1962: *How to Do Things with Words*. Oxford University Press, Oxford.

Brunner, Otto, Conze, Werner ja Koselleck, Reinhard (toim) 1972–1992: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon Zur Politisch-Sozialen Sprache in Deutschland 1–7.* Klett-Cotta, Stuttgart.

Butler, Judith 2006: *Hankala sukupuoli. Feminismi ja identiteetin kumous*. (suom.) Tuija Pulkkinen ja Leena-Maija Rossi. Gaudeamus, Helsinki.

Foucault, Michel 1998: *Foucault/Nietzsche*. Suomentaneet Turo-Kimmo Lehtonen ja Jussi Vähämäki, esipuhe Mika Ojakangas. Tutkijaliitto, Helsinki.

Häkkinen, Antti 1995: *Rahasta – vaan ei rakkaudesta : prostituutio Helsingissä 1867–1939*. Otava, Helsinki.

Hyvärinen, Matti, Kurunmäki Jussi, Palonen Kari, Pulkkinen Tuija & Stenius Henrik (toim.) 2003: *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria.* Vastapaino, Tampere.

Kettunen Pauli 2003: Yhteiskunta. Teoksessa *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria.* Toimittaneet Matti Hyvärinen, Jussi Kurunmäki, Kari Palonen, Tuija Pulkkinen ja Henrik Stenius. Vastapaino, Tampere, 167–209.

Markkola, Pirjo 2002: *Synti ja siveys. Naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860−1920*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Ollila, Anne 2000: *Jalo velvollisuus. Virkanaisena 1800-luvun Suomessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Ollila, Anne 1990: Politikoiva vaimo on miehelle kauhistus. J. V. Snellmanin perhekäsitys. *Naistutkimuslehti* 3(4) 1990, 25–34.

Pulkkinen, Tuija 1998: *Postmoderni politiikan teoria*. Gaudeamus, Helsinki.

Pylkkänen, Anu 2009: *Trapped in Equality. Women as Legal Persons in the Modernization of Finnish Law*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Siltala Juha 1999: *Valkoisen äidin pojat. Siveellisyys ja sen varjot kansallisessa projektissa*. Otava, Helsinki.

Sulkunen Irma 1987: Naisten järjestäytyminen ja kaksijakoinen kansalaisuus. Teoksessa *Kansa liikkeessä*. Toimittaneet Risto Alapuro, Ilkka Liikanen, Kerstin Smeds ja Henrik Stenius. Kirjayhtymä, Helsinki, 157–172.

Sulkunen, Irma 1989: *Naisen kutsumus. Miina Sillanpää ja sukupuolten maailmojen erkaantuminen*. Hanki ja jää, Helsinki.

J. V. SNELLMAN POLIITTISENA AJATTELIJANA – SIVEELLISYYS[1]

Tuija Pulkkinen

Johan Vilhelm Snellmanin myötä käsite siveellisyys (*sedlighet*) muodostui osaksi poliittista kieltä Suomessa. Yksi Snellmanin omaperäisimmistä tavoista käyttää tätä sanaa juontui Hegelin *Sittlichkeit*-termistä ja siihen liittyvästä valtion käsitteestä ja merkitsi suurin piirtein poliittista aktiivisuutta. Snellmanilaisittain siveellisen henkilön voisi nykykielellä sanoa ottavan tietoisesti ja aktiivisesti osaa oman kulttuurinsa arvomaailman muutokseen osallistumalla poliittiseen elämään.[2]

Tässä luvussa avaan näkökulman siihen, miten siveellisyys Snellmanin käytössä liittyy laajemmin kysymykseen kulttuurien muuttumisesta ja muuttumattomuudesta sekä tapojen (*sed*) relatiivisuudesta ja universaalisuudesta. Väitän, että nämä kysymykset paljastavat Snellmanin myös sukupuoli- ja seksuaalisuuspoliitikkona. Snellman

---

1 Varhaisempi versio tästä luvusta on ilmestynyt artikkelina kirjassa Niiniluoto ja Vilkko (toim) 2006, 169–186.

2 Olen esittänyt analyysini Snellmanin siveellisyyskäsitteestä monisssa hänen poliittista ajatteluaan käsitelleissä tutkimuksissani: esim. Pulkkinen 1982 ja 1984, Pulkkinen 1989, Pulkkinen 1996b ja 1997 ja Pulkkinen 1999a.

oli aikansa voimakas käsitepoliittinen vaikuttaja[3] ja siveellisyys-termi oli moniselitteisellä tavalla keskeinen hänen retoriikassaan. ”Siveellisyys” kytki yhteen politiikan, tavat ja kulttuurin muutoksen – sekä sukupuolijärjestyksen. Sanana siveellisyys jäi Snellmanin kielenkäytöstä elämään poliittisen kielenkäyttöön pitkään hänen jälkeensä.

Snellman oli poliitikko[4] ja filosofi, joka itse tähtäsi ajattelullaan muutoksiin. Tässä luvussa pohdin häntä poliittisena ajattelijana kuitenkin täsmällisemmin hänen ajattelunsa sisällön perusteella. Poliittisesti ajattelemisella tarkoitan asioiden kontingenttiuden näkemistä; sen näkemistä, että asiat voisivat myös olla toisin. Tässä mielessä poliittisesti ajattelemisen voi ehkä parhaiten kontrastoida sellaiseen universalisoivaan ”tieteelliseen” lähestymistapaan, jonka pyrkimyksenä on yksiselitteisesti selvittää, miten asiat todellisuudessa ovat. Jos ”tieteellisesti” ajateltaessa painotus on siinä, miten jokin asia on, niin ”poliittisesti” ajateltaessa kiinnostus kohdistuu ennenkaikkea siihen, että asia voisi olla myös toisin. Poliittisesti ajateltaessa asioihin suhtaudutaan siis muuttuvina ja muutettavissa olevina, ja kiinnostus kohdistuu pikemminkin näennäisesti pysyvän osoittamiseen liikkuvaksi kuin pysyviä asioita koskevan tiedon vakiinnuttamiseen. Universalisoiva tieteellinen pyrkimys ja asioita relativoiva poliittinen ajattelu ovat lähestymistapoina hyvin erilaisia.

Tarkasteltaessa Snellmanin tapoja (*sed*) ja siveellisyyttä (*sedlighet*) koskevaa ajattelua, voidaan esittää kulttuuriseen relativismiin ja universalismiin liittyvä kysymys: pitikö Snellman asioita, erityisesti ihmi-

---

3 Pulkkinen 1982 ja 1984, Pulkkinen 1989, Pulkkinen 1996b ja 1997 ja Pulkkinen 1999b.

4 On kyseenalaista, missä määrin 1800-luvun puolivälissä voi puhua ammattimaisista poliitikoista, ja vaikka oli huomattavasti nykyistä tavallisempaa, että yliopistoprofessuureista siirryttiin yhteiskunnallisiin päättäjäasemiin, kaikki professorit eivät kuitenkaan tehneet näin, eivätkä kaikki professorit myöskään ottaneet näkyvästi osaa yhteiskunnalliseen keskusteluun. Snellmanin ura sekä Saiman toimittajana että myöhemmin senaattorina oli tavanomaista yliopistotutkijaa ja professoria huomattavasti ”poliitikkomaisempi”.

siin ja ihmisten yhteiskunnallisiin järjestyksiin liittyviä asioita, kuten tapoja, periaatteessa kontingentteina? Vai olettiko hän ajattelussaan universaalisti päteviä kulttuurisia tosiasioita? Oliko hän kiinnostunut ihmisiä ja ihmisyhteisöjä koskevien, universaalisti pätevien totuuksien vakiinnuttamisesta? Näihin kysymyksiin syventymällä voi pohtia, oliko Snellman poliittinen ajattelija. Yhtä kiinnostavaa on kysyä, oliko Snellmanilla jokin erityinen politiikka ajattelussaan tai pitikö hän yllä ajatusta vain joidenkin asioiden kontingenttiudesta?

Relativismi-universalismi-kysymystä on usein pidetty relevanttina Snellmanin ajattelun suhteen ja hänen filosofiaansa tutkineet ovat esittäneet sen erilaisissa muodoissa. Esimerkiksi Helsingin yliopiston filosofian professori Jussi Tenkku kirjoitti 1970-luvulla Snellmanista eettisenä relativistina.[5] Tenkku toteaa, että moraalifilosofian lajeja luokiteltaessa Snellmanin ajattelua on pidettävä moraalirelativistisena. Hänen mukaansa tämä seuraa siitä, että Snellmanin ajattelussa yksilön moraalisten päätösten arvoa ajatellaan suhteessa yhteisön arvoihin eli kulttuuriin.[6] Snellmanin hegeliläisen ajattelun ”kulttuurirelativismiin” voisi liittää tämän hetken sanastolla puhuen myös luonnehdinnan ”sosiaalinen konstruktionismi”.[7] Oma tulkintani Snellmanin ajattelusta rakentuukin tämän suuntaisesti kiinnostukselle, joka kytkeytyy oman aikamme jälkistrukturalistisiin oppeihin.[8]

Jälkistrukturalistisessa, esimerkiksi Derridan tai Foucault’n ajattelussa, asioiden periaatteelliseen kontingenttiuteen ja niiden näyttäytymiseen toiminnan tuloksena liittyy olennaisesti samanaikainen sosiaalisen jähmeyden eli iteratiivisuuden elementin tunnistaminen.

---

5 Tenkku 1973 ja Tenkku 1984.

6 Tenkku 1973, 99.

7 Esimerkiksi Kimberly Hutchings on esittänyt, että hegeliläisyydessä oli kyse sosiaalisesta konstruktionismista ennen tällaisen ajattelun nimeämistä. Hutchings 2003.

8 Tulkinnan perusta on julkaisemattomissa opinnäytteissäni Pulkkinen 1982 ja 1984, joissa tutkimuskohteena on Snellmanin yhteiskuntafilosofinen järjestelmä ja moraalioppi.

Jälkistrukturalistisessa ajattelussa tarkastellaan yhtäältä toimijoita ja toimintaa, joka muuttaa toistettuja totuuksia, sekä toisaalta toimija-positioita rakentavia, jähmeässä liikkeessä olevia iteratiivisia ”struktuureja”. Konkreettisesti ajateltuna, esimerkiksi yksittäinen ihminen tekee valintoja, mutta valinnan paikat tarjoutuvat hänelle. Mitä henkilö päättää tehdä ja tekee, on äärimmäisen merkityksellistä. Erilaiselle toiminnalle on aina mahdollisuuksia, vaikka toimija on aina tietyn toimijaksi rakentavan kulttuurin tuote. Toimija mieltää itsensä toimijaksi ja toimii merkityksellisesti vain toistolla rakentuvan kulttuurin ansiosta. Ihmisten tekojen kiinnostavuus on sekä siinä, että ne ovat edellytys koko toistorakenteen olemassaololle, että ennen kaikkea siinä, että yksittäiset normeja uhmaavat teot muuttavat enemmän tai vähemmän menestyksekkäästi koko ajan niitä normeja, joiden välityksellä tekojen tekijät muodostuvat toimijoiksi.

Mielestäni on kiintoisaa, että Snellmanin ajattelussa muodostuu hyvin poststrukturalistista teko-struktuuri-asetelmaa muistuttava rakenne hänen tarkastellessaan moraalisia päätöksiä tekevää subjektia. Snellman piti toimivia yksilöitä nimenomaan *yhtäaikaisesti* kulttuurin tuotteina ja kykenevinä vaikuttamaan kulttuurin muutokseen.[9] Snellman korostaa moraalisubjektin rakentuvan subjektiksi aina tietyssä normirakenteessa (kansallinen ”henki”) ja samalla toimivan tämän hengen ainoana mahdollisena muuttajana. Hän siis otti huomioon sekä kulttuurin jähmeän että toiminnan muutoksen tekevän momentin.

---

9 Tässä mielessä Snellmanin ajattelu on mielestäni jossakin määrin analogista postmodernin tai poststrukturalistisen ajattelun kanssa. Poststrukturalistisessa ajattelussa poliittisena ajatteluna on kyse juuri struktuuri- ja toimija-aspektien uudelleen yhdessä ajattelusta. Jacques Derridan ajatukset *Signiture-Event-Context* -keskustelun yhteydessä, Judith Butlerin sen inspiroimana edelleen kehittämä iteratiivisuuden ajateltavissa olevaa todellisuutta tekevän luonteen oppi, sekä Foucault’n subjektivointi -teoretisointi ovat mielestäni esimerkkejä tästä. Derrida (1977), Foucault (1998), Butler (1990), Pulkkinen (1998).

Korostan omassa Snellman-luennassani erityisesti sitä, että Snellman piti yhtäaikaisesti tärkeänä sekä olemassa olevia tapoja että niiden muuttamista ja että erityisen tärkeä hänelle oli toiminnan momentti. Snellmanin moraaliopissa siveellinen moraalisubjekti päättää teoistaan viime kädessä omaan omaantuntoonsa nojaten, ei vain tapoja seuraten.[10] Tässä mielessä Snellman oli poliittinen ajattelija. Vai oliko? Tämä ajatus kaipaa vähintäänkin tarkennusta. Jos Snellman oli poliittinen ajattelija, mitkä olivat ne asiat, joiden suhteen hän oli poliittinen ajattelija ja mitkä ne, joiden suhteen hän ei ollut sitä? Mitä tapoja hän ajatteli poliittisesti, mitä taas ei? Toisin sanoen: millainen poliittinen ajattelija Snellman oli? Siveellisyyden käsite on yksi avain tähän kysymykseen.

Siveellisyys

”Siveellisyys” on arkaaiselta vaikuttava sana, joka nykyihmisen korvissa liittyy lähinnä sukupuolimoraaliin. Hegelin ja Snellmanin järjestelmien tuntijat tietävät, että siveellisyys ei tässä yhteydessä liity seksuaalisuuteen. Käsite on saksaksi *Sittlichkeit,* ruotsiksi *sedlighet,* ja suomeen se on vakiintunut muodossa ”siveellisyys”. Termi on käännetty Hegelin yhteydessä englanniksi *ethical life*, vaikka monessa suhteessa sopivampi englanninkielinen muoto voisi olla esimerkiksi *decency.*[11] Hegelin ja Snellmanin järjestelmän ”Oikeusfilosofia”-osassa *Sittlichkeit/sedlighet/*siveellisyys on käsite, joka yhdistää *Aufhebung-*

---

10 Ks.”Tavallinen elämä, valtio ja isänmaallisuus J. V. Snellmanin ajattelussa” Pulkkinen 1989, s. 24–48.

11 *Decency* muistuttaa siitä, että Hegelin käsite liittyy vakiintuneeseen moraaliin yhteisössä, se viittaa ikään kuin kunnollisesti elämiseen. En kuitenkaan vakavasti ehdottaisi, että Hegelin teksteissä *Sittlichkeit* voitaisiin kääntää tällä termillä englanniksi; kyseessä on aidosti vaikea käännösongelma, joka on kohtuullisesti ratkaistu termillä *ethical life*.

operaatiolla[12] luonnonoikeuden ja moraalin momentit alueeksi, jolla tarkastellaan kulttuuriksi juurtuneita tapoja. Näkemys, josta se viestittää filosofisen järjestelmän osana, on, että ihmiset ovat aina jo kulttuurissa. Siveellisyyttä, tätä oikeuden käsitettä todellistavaa aluetta säätelevät merkittävimmät rakenteet on nimetty hegeliläisessä analyysissa perheeksi, kansalaisyhteiskunnaksi ja valtioksi.

Juuri siveellisyys on se termi, jolla ”poliittinen” toiminta edellä tarkoittamassani mielessä tulee Snellmanin filosofisissa kirjoituksissa kuvattua. Ihminen toimii Snellmanin termein siveellisesti, kun hän samanaikaisesti tunnistaa olevansa tietyn kulttuurin tuotetta ja ottaa tähän kulttuuriin aktiivisesti muuttamaan pyrkivän asenteen. Siveellinen toimija pyrkii tietoisesti jatkamaan itsensä tuottaneen kulttuurin kehittymistä sen historialla perusteltuun suuntaan, radikaalisti omaan tulkintaansa tukeutuen.[13]

Siveellinen toiminta liittyy olennaisesti Snellmanin valtion käsitteeseen.[14] Valtion käsitteessä ikään kuin kulminoituu koko siveellisyyden alue: viime kädessä poliittinen, eli kuten hän sen ilmaisee, ”valtiollinen toiminta” (*verksamhet i staten*) on osoitus kyvystä ajatella poliittisesti. Kunnolliset eli siveelliset kansalaiset ottavat osaa valtiolliseen eli poliittiseen toimintaan reflektoidusti omaa kulttuuriaan muuttaen. Yksinkertaistaen voi sanoa, että ”siveellinen” kehittyneimmässä momentissaan sisältää toiminnan laatumääreenä suuntaumisen julkiseen. Siveellisyyttä suuntautumisesta puuttuu, jos keskitytään vain oman perheen asioihin (Hegelillä: *Familie*) tai omaan porvarilliseen etuun, eli oman taloudellisen edun ajamiseen

---

12 *Aufhebung* on Hegelin järjestelmässä ajatuksen kulkuun liittyvä operaatio, jolla edeltävät asiat (momentit) samanaikaisesti kiistetään, todeten ne ikään kuin yksipuolisiksi ajatuksiksi asiasta, ja sisällytetään osiksi seuraavaa ajatusta.

13 Pulkkinen 1996 ja 1997.

14 Ks. tarkemmin Pulkkinen 2003.

kansalaisyhteiskunnassa/porvarillisessa yhteiskunnassa (Hegelillä: *bürgerliche Gesellschaft*).[15]

Siveellisyys-käsitteessä olennaista on Hegelin ja Snellmanin järjestelmässä myös, että sillä viitataan tapoihin. ”Siveellisyys” ei suomenkielisenä sanana kerro tätä välittömästi, kuten saksankielinen ja ruotsinkielinen termi tekevät, kun *Sitte* ja *sed* (tapa, tavat) ovat näkyvillä itse sanassa. Samalla kun ”siveellisyys” ihmisen toimintaa kuvattaessa korostaa yksittäisen henkilön asennetta – suuntautumista omaan päätöksentekoon julkisista eli poliittisista ja kulttuuriin liittyvistä säännöistä – se korostaa myös olemassa olevien tapojen yksilöä muokkaavaa voimaa.[16] Myös Snellmanin ajattelussa yksilö päättää itse, mutta tulee ikään kuin kutsutuksi paikkoihin, jotka jo ovat olemassa tapojen mukaisina. Snellmanilaisittain siveellisen henkilön voisi sanoa olevan kyllä tottelematon, mutta kunnollinen, eli ”*decent*”.

Käsitteen muutos

Nykysuomea puhuvan ihmisen korvissa ”siveellisyys” ei kuitenkaan liity politiikkaan vaan ennemminkin sukupuolimoraaliin. Onkin äärimmäisen mielenkiintoista, miten *siveellisyys/sedlighet*-käsitteen sisältö on muuttunut näin täydellisesti. Kukaan ei kuule tänä päivänä ”siveellisyys”-sanassa snellmanilaista yksilön omantunnon mukaista päätöksentekoa kansakunnan tulevaisuudesta. ”Siveellinen henkilö” ei kuulosta ensisijassa poliitiikan ja kulttuurin alueella aktivistina julkisesti muutosvastuuta ottavalta, tottelemattomalta henkilöltä.

---

15 Hegeliläiselle *bürgerliche Gesellschaft* -termille paremmin sen sisältöä vastaava termi suomessa olisi porvarillinen yhteiskunta, joka on tutumpi Karl Marxin vastaavan termin suomennoksena. Snellmanin käyttämä *medborgerliga samhället* kantaa kuitenkin ruotsissa myös muita käsitehistoriallisia konnotaatioita. Ks. Kettunen 2003 ja Saastamoinen 2003.

16 Pulkkinen 1989, 24–48.

Sen sijaan, että ”siveellisyys” muiden normien alueelta sukupuolinormeihin rajoituttuaan viittaisi edes sukupuolinormeja aktiivisesti muuttavaan asenteeseen, se viittaa ennemminkin nimenomaan annetun sukupuolimoraalin noudattamiseen. Käsite on siis sekä siirtynyt normeista yleensä koskemaan pelkästään seksuaalisuusnormeja, että jopa kääntynyt päälaelleen olennaisen erottelun muuttaminen/totteleminen-suhteen.

Voi kysyä, onko siveellisyyden käsitteessä tapahtunut mielenkiintoinen käsiteliukuma ”normeista yleensä” ”seksuaalisuusnormeihin” sittenkään täysin sattumaa? Tämä kutkuttava käsitehistoriallinen siirtymä panee miettimään sitä, miten keskeisessä osassa sukupuolijärjestys ja seksuaalijärjestys Snellmanille ja muille tämän ajan ajattelijoille olivat. Ne olivat ehkä keskeisiä heidän ajatellessaan normeja yleensä eli ”tapoja” (*sed/Sitte*).

Voisi ajatella, että normeja ja tapoja ajateltaessa keskeisessä ja perustavassa asemassa ovat esimerkiksi elämän kunnioittamiseen (tappaminen), totuuteen (valehteleminen), omaisuuden kunnioittamiseen (varastaminen) jne. liittyvät normit. Pyrkivätkö jotkut ajattelijat kuitenkin liittämään näihin perustaviin ja liikkumattomiin kerroksiin normistossa myös sukupuolihierarkian ja seksuaalisen järjestyksen?

Jos siveellisyyden käsitteellä (tavoilla) ja seksuaalisuudella on yhteys, vaikkakin peitetty, jo Snellmanin ajattelussa, niin Snellmanin erityiseen tapaan olla poliittinen ajattelija voikin liittyä jotakin erityistä sukupuolia ja sukupuolten järjestystä koskettavaa politiikkaa. Olen omassa Snellman-tutkimuksessani aina keskittynyt todistamaan snellmanilaisen ”siveellisyyden” vierautta siveellisyyden nykymerkityksen näkökulmasta, mutta kiinnostavaa on myös, missä määrin yhteys ”siveellisyyden” politiikkaan liittyvän snellmanilaisen merkityksen ja sen sukupuoleen liittyvän nykymerkityksen välillä ei kenties olekaan satunnainen.

Ihmiskulttuureja käsittelevässä yleistävässä kirjallisuudessa ei ole lainkaan tuntematonta, että juuri seksuaalisuus ja sukupuoli liite-

tään vahvasti tapojen käsitteeseen, ja että yhteiskunnan järjestyksessä perimmäisenä ja universaalina kerroksena pidetään nimenomaan seksuaalimoraalia. Seksuaalinen käyttäytyminen asetetaan silloin alueeksi, joka ei olisi millään lailla kontingentti eikä minkään politiikan tulosta. Myöhempi suomalaisen siveellisyyden käsitteen historiaan vaikuttanut ajattelija, Edvard Westermarck, teoretisoikin juuri tämänsuuntaisesti. Westermarck puolusti ajatusta monogaamisen avioliiton biologispohjaisesta alkuperäisyydesta. Hän oletti avioliittoinstituution tavallisuuden (että se on *custom*, tapa) perustuvan seksuaalinormistoon, joka toimii universaalisti. Perustava seksuaalikäyttäytyminen ei siis hänen näkemyksensä mukaan ole millään lailla kontingenttia, ei minkäänlaisen politiikan, tekemisen tai kurinpidon tulosta.[17]

Vaikka Snellmanin ja Westermarckin välille sijoittuukin yksi Suomen aatehistorian merkittävimpiä katkoksia idealistisesta filosofiasta darwinismin inspiroimaan empiiriseen tutkimukseen, mikä tulee tämän kirjan muissa luvuissa vielä useamman kerran esille, niin sukupuolen ajattelussa katkos ja jatkumo saattavat sijoittua eri lailla. Onko seksuaalisuus mahdollisesti juuri se alue, joka myös Snellmanin teoretisoinnissa on politiikan ja kontingenttiuden ulottumattomissa, ja joka siten samalla saattaakin olla kaikkein voimakkaimmin politiikan kohde? Mitä käsitteellinen yhteys seksuaalisuuden ja politiikan välillä siveellisyyden käsitteessä oikein paljastaa?

Tekstuaalinen koepala

Olen tätä lukua varten ottanut pienen käsitehistoriallisen koepalan.[18] Luin satunnaisesti valitusta J. V. Snellmanin *Samlade arbeten* -sarjan

---

17 Westermarck 1891.

18 Käsitehistoriasta Hyvärinen, Kurunmäki, Palonen, Pulkkinen, Stenius (toim) 2003, 9–18 ja Pulkkinen 2003, 215–218.

osasta, (osa V) ensimmäiset avatessa esiin tulevat tekstit, etsien *sedlighet-* ja *sed*-sanoja. Tekstit olivat *Saiman* artikkeleita. Tehtävä ei ollut vaikea. Tekstiä ei tarvinnut selata pitkäänkään, kun jo avauskohdasta löytyi useampikin peräkkäinen artikkeli, jotka tarjosivat hyvän tarkastelusaseman *sedlighet/sed/osed*-sanojen semanttiseen kenttään Snellmanin kirjoituksissa.

Lähtökohtana lukemiselleni oli tietenkin se, että *sedlighet* on äärimmäisen keskeinen termi Snellmanin filosofisessa järjestelmässä. Se on termi, joka viittaa kokonaisuuteen valtio/kansalaisyhteiskunta/perhe ja samalla sulkee sisäänsä edeltävät objektiivisen hengen momentit ”abstrakti oikeus” ja ”moraali”. *Sed/sedlighet*-terminologian olettaisi siis teksteissä yhdistyvän puheeseen kaikesta tästä: oikeudesta, moraalista, perheestä, kansalaisyhteiskunnasta ja valtiosta. Kun selasin ja etsin *sed*-sanoja näistä laajalle yleisölle tarkoitetuista artikkeleista, niitä tuntui kuitenkin löytyvän erityisesti kohdissa, joissa ne yhdistyivät tiiviisti käsitteisiin perhe ja rakkaus tai perherakkaus, eikä niitä niinkään näkynyt käytettävän kansalaisyhteiskunnan tai valtion yhteydessä.

Kiinnityin erityisesti avaamiskohdalta löytämääni *Kallavesi*-liitteessä 1845 julkaistuun Snellmanin artikkeliin suomalaisesta kirjallisuudesta.[19] Snellman arvioi artikkelissaan Runebergin selitystä Sofokleen *Antigone*-draaman tapahtumista.[20] Kysymyksenalaista on ennen kaikkea, mikä on se ristiriita, joka antiikin Antigone-tarinassa tulee esitetyksi. Snellmanin näkemys kantaa kaikuja Hegelin *Antigone*-luennasta, joka on keskeinen ja erittäin tunnettu osa sekä *Phänomenologie de Geistes* -teosta että Hegelin *Oikeusfilosofiaa*. Yleensä on tulkittu

---

19 Snellman 1996a.

20 Snellman vertaa Antigone -draamaan myös Runebergin omaan *Kung Fjalar*-näytelmää samanrakenteisena draamana, joka koskee valtiota ja perhettä kohtaan tunnettujen velvollisuuksien konfliktina.

Hegelin käsittelevän Antigoneen avulla perhettä ja valtiota ja niihin sisältyvien velvollisuuksien konfliktia sekä moraalin ja lain välistä konfliktia. Lyhyt kertaus Antigonesta on tässä ehkä paikallaan, vaikka on oltava tietoisia siitä, että pelkkä ”tapahtumien kuvaus” tekstistä, jolla on äärimmäisen rikas ja koko ajan jatkuva reseptiohistoria[21], on välttämättä jo tulkinta ja jättää pois olennaisia ulottuvuuksia.

Kaksi veljestä on kuollut taistelussa, toinen toimien valtion puolesta, toinen pettäen sen. Valtion hallitsija Kreon tuomitsee toisen kunniallisesti haudattavaksi ja toisen jätettäväksi hautaamatta. Kuolleiden sisar Antigone uhmaa käskyä ja haluaa haudata kunniallisesti myös valtionpetturiveljensä, vedoten tekstin mukaan jumalten kirjoittamattomaan lakiin. Kreon tuomitsee Antigoneen teosta elävältä haudattavaksi. Antigoneeseen ihastunut Kreonin oma poika kuitenkin tappaa itsensä surusta Antigoneen vuoksi, ja tämän seurauksena myös Kreonin vaimo valitsee kuoleman. Valtion intressejä puolustava Kreon menettää siis tässä draamassa Antigonea liiallisesta perheajattelusta rangaistaessaan lopuksi oman perheensä.

Snellman arvostelee Runebergia siitä, että tämä selittää Kreonin rikokseksi yksinkertaisesti ylimielisyyden jumalia kohtaan. Antigone noudattaa Runebergin mukaan pyhää lakia eli Jumalten antamaa lakia, joka koskee perhevelvollisuuksia, kuten hautaamista. Snellmanin oma näkemys tarinan opetuksesta on, että Kreonin rikos on se, että hän kunnioittaa vain toista kunnioitusta vaativista asioista: valtiota koskevat lait ovat kunnioitettavia, mutta yhtä paljon kunnioitusta vaativia ovat myös perheyhteyksiä koskevat tavat. Valtiota ei olisi siveellisenä, jollei olisi perhetapoja.

Snellmanin näkemyksen mukaan Antigone noudattaa pyhänä pidettyä lakia, ”*helig ansedd sed*”. Mielenkiintoista tässä on, että Snell-

---

21 Esimerkiksi Judith Butler on tulkinnut Antigoneen tekstiä uudelleen sekä Hegelin, että Jacques Lacanin ja Luce Irigarayn aiemmin esittämien luentojen perusteella. Butler 2000, Irigaray 1996, Lacan 1986.

manille tapaa siis vain *pidetään* pyhänä. Kyseessä hänelle on toisin sanoen kulttuurinen tosiasia. Tapa on Snellmanille relatiivinen kulttuuriin nähden, ei universaali. Tätä tapaa pitää kunnioittaa tässä kulttuurissa, mutta näyttäisi siltä, että periatteessa tavat voisivat olla toisinkin; ne ovat liikkuvia. Runebergin tulkinnassa taas tapa *on* pyhä, se on jumalilta. Kreonin rikos Runebergin mukaan on, että hän ei noudata nimenomaan jumalten pyhää lakia.

Snellman siis näyttää tässäkin tapauksessa käsittävän tavat suhteellisina kulttuuriin nähden. Antigone-näytelmässä perheeseen liittyvä hautausvelvollisuus on kulttuurinen tapa, joka esiintyy välitettynä kulttuurille ominaisten jumalten kautta. Vähintään yhtä mielenkiintoista on kuitenkin, että *sed* näyttää Snellmanin tekstissä tulevan sinnikkäästi esille aina yhteydessä nimenomaan perherakkauteen. Tämä on merkityksellistä, kun pohditaan käsitteellistä liukumaa ”siveellisyyden” poliittisen merkityksen ja sen nykyisen seksuaalisen merkityksen välillä. Koepalan perusteella hypoteesin voisi tässä vaiheessa muotoilla siten, että lähes poikkeuksetta ”tavoista” yksityiskohtaisemmin puhuttaessa Snellmanin teksteissä päädytään puhumaan perhettä ja sukupuolia säätelevistä säännöistä.

Jos *sed* liittyy nimenomaan perherakkauteen, tämä lähestyy jo seksuaalisuutta. Mutta kuinka seksuaalisuuden säätelystä tulee osa poliittista toimintaa? Toinen Snellmanin artikkeli, joka sattui silmiini, antaa vihjeitä tähän. Se on nimeltään ”Lakeja, jotka vaikuttavat haitallisesti yleiseen siveellisyyteen” ja käsittelee lain ja tavan suhdetta[22].

Ennen sen tarkastelua on hyvä huomauttaa, että metodini tässä luvussa on avoimen heuristinen ja perustan spekulaationi kahdelle satunnaisesti valitulle artikkelille. Hieman puolustusta tälle tarjoaa se, että Snellmanille on tyypillistä oppinsa perusasioiden toistami-

---

22 Snellman 1996b. Alkup. ilmestynyt *Saima* n:o 43, 44 ja 45; 23.10., 30.10 ja 6.11.1845.

nen eri kirjoituksissaan. Snellmanin ajattelussa on tiettyjä kestoteemoja ja vähäpätöisimmätkin sanomalehtiartikkelit sisältävät useimmiten jonkin osan filosofista järjestelmää oppimestarin jälleen kerran kertaamana.

Kun Antigonea käsittelevässä artikkelissa tulee esille se kestoteema, että siveellisyyden alueella kaikki kolme momenttia, perhe, kansalaisyhteiskunta ja valtio ovat yhtä tärkeitä eivätkä kumoa toisiaan dialektisessa kehittelyssä, niin toisessa artikkelissa on kyse siitä, että lain tulee aina seurata tapaa. Snellmanin usein toistaman ja järjestelmässä keskeisen ”hengen” käsitteen kannalta tärkeä ajatus on, että laki on vain tapa julkilausutussa ja kodifioidussa muodossa.

Snellman erottaa selvästi lain ja tavan. Tapa on kansakunnan oikeuskäsitys, eli vallitseva käsitys siitä mikä on oikein ja mikä väärin, mikä totta ja mikä epätotta. Tässä yhteydessä Snellman käyttää sanasta *sed* johtuvaa abstraktiota *sedlighet.* (*Allmänna sedligheten = hvad hos nationen gäller for sannt och rätt.*) Tämä on eri asia kuin kansan moraali (*folks moralität*) tai yleinen moraali (*allmänna moralen*), jossa taas on kyse siitä noudatetaanko tai rikotaanko tapaa, eli noudatetaanko niitä sääntöjä, joiden uskotaan vallitsevan. Laki taas kirjaa kansakunnan tavan. Tai vielä oikeammin, lain *pitäisi* kirjata se, mikä kansan tavan mukaan on oikeaa ja mikä väärää sellaiseen muotoon, jossa sen noudattamista voidaan valvoa. Lain siis tulisi seurata kansan oikeustajun muutosta, mutta koska se ei aina tee niin, tapa ja laki asettuvat myös vastakäsitteiksi.

Artikkelissaan Snellman ottaa esille tilanteita, joissa vallitsee ristiriita tavan ja lain välillä. Mielenkiintoista ”siveellisyyden” käsitehistorian kannalta on, että vaikka artikkelissa käsitellään muitakin tapoja, niin *jälleen* ensimmäinen ja paradigmaattinen esimerkki koskee seksuaalisuutta, suhteita sukupuolten välillä ja näistä juontuvaa sukulaisuutta. Esimerkissä on kyse avioliiton ulkopuolisesta sukupuolisuudesta, reproduktiosta ja laillisesta vanhemmuudesta. Ajan voimassa olevan lainsäädännön mukaan avioliiton ulkopuoliset sukupuolisuh-

teet olivat laittomia ja rangaistavia eikä lapsia siis pitänyt sellaisista lainkaan syntyä. Tekijöitä ei kuitenkaan rangaistu kuin yksittäisissä tapauksissa, jolloin syytteen nostamisen Snellmanin mukaan selitti yleensä jokin muu motiivi kuin itse lain tarkoittaman rikoksen paheksunta. Sen sijaan tälläisen ”laittomuuden” hedelmiä kyllä rangaistiin sitten niin, että heitä ei tunnustettu laissa vanhempiensa lapsiksi eivätkä he perineet mitään, eivät edes äitinsä omaisuutta. Snellmanin mielestä tässä tilanteessa olisi ollut aihetta tunnustaa, että lainsäädäntö ei selvästikään ole vallitsevien tapojen mukainen eikä estä lapsia syntymästä. Hänen mukaansa lain kunnioitus vain vähenee, kun sen rikkomisesta ei itse asiassa rangaista. Jos yhteiskunta samanaikaisesti kieltää ja kuitenkin selvästi hyväksyy jonkin asian, niin siitä tulee pikemminkin erityisen sallittu.

Snellman ei käsittele artikkelissa laajemmin perhettä ja vanhemmuutta, mutta jos artikkelin näkee yhteydessä hänen muuhun tuotantoonsa, erityisesti hänen niin kutsuttujen *Det går an* -debattien yhteydessä käymiinsä kiistoihin[23], niin hän puolustaa tässäkin artikkelissa todellisten vanhemmuussuhteiden tunnustamista ja laillistamista ja ydinperherakennetta yhteiskunnan tapojen ja lakien olennaisena ylläpitäjänä, välittäjänä ja osana. Vaikka Snellman samassa artikkelissa käsittelee myös alkoholin nauttimista ja julkaisusensuuria koskevien

---

23 *Det går an* -debateiksi kutsutaan ruotsalaisen kirjailijan C. J. L. Almqvistin *Det går an* -teoksesta (1839) liikkeelle lähtenyttä, nk. vapaata rakkautta koskenutta kiistaa, joka käytiin eri kirjallisissa muodoissa 1840-luvulla. Snellman otti aktiivisesti osaa tähän debattiin. Almqvist arvosteli avioliittojen solmimista omaisuuden ja sukujen ympärille järkisyillä ja esiintyi avioliittositeistä vapaiden romanttisten ja intohimoisten rakkaussuhteiden puolesta. Snellmanin kanta debatissa oli, että mies on paremmassa asemassa ja romanttiseen rakkauteen perustuvan suhteen päättyessä nainen jää sen tuloksena mahdollisesti syntyvien lasten kanssa yksin miehen löytäessä uuden romanttisen rakkauden. Snellmanin filosofian mukainen näkemys hyvästä sukupuoli- ja seksuaalisuhteesta oli nk. ”järkevä rakkaus”, jossa suhteen solmiminen edellyttää sekä sen perustana olevaa romanttista rakkautta että sitoutumista perheeseen omaisuuden ja lastenkasvatuksen muodossa. *Det går an* -debateista esim. Karkama 1985 ja Borgström 1991.

lakien ja tapojen ristiriitoja, niin perhe ja sukupuoli kytkeytyy siis tässäkin ensisijaisen vahvasti yleiseen ”tapojen” käsitteeseen.

Jakoa sukupuoliin ja perheisiin sääntelevät säännöt näyttävät tämän pienen koepalan mukaan olevan ”siveellisyyden” käsitteen kannalta aivan erityisessä asemassa Snellmanin teksteissä. Nämä aihepiirit yhdistyvät puheeseen siveellisyydestä useammin kuin muut tavat ja olivat ikään kuin paradigmaattinen tapaus ”tavoista”.

Kysymyksiä

Kun nyt palataan näiden pienten kurkistusten jälkeen alkuperäiseen kysymyksenasetteluun poliittisesta ajattelusta ja kontingenttiudesta sekä toimijuudesta, voidaan esittää seuraava kysymys: *jos* tapa edustaa Snellmanille jähmeää momenttia ja mahdollisesti jopa struktuuria eli ei-kontingenttia elementtiä suhteessa päätöksiä tekevään yksilöön *ja jos* tapa kytkeytyy ennenkaikkea sukulaisuus- ja perhejärjestelmiin ja sitä kautta seksuaalisuutta koskeviin sääntöihin, *niin* eikö tämä tee Snellmanista poliittisena ajattelijana aivan erityislaatuisella tavalla rajallista? Nimenomaan sukulaisuuden ja seksuaalisen järjestyksen alue asettuu hänellä alueeksi, joka ei ole kontingentti eli joka *ei* ole poliittisen ajattelun aluetta. Näin Snellmania onkin usein tulkittu – hänen perhe- ja sukupuoliajattelunsa on nähty nimenomaan hänen välttämättömäksi ja pysyväksi väittämänsä järjestyksen esityksenä.

Toisaalta Antigone-luenta kuitenkin viittaa siihen, että Snellman ei pitänyt edes sukulaisuuteen, sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyviä tapoja liikkumattomina. Hänen kulttuurinen relativisminsa tunnustaa, että asiat voisivat olla toisinkin. Kun tämä pidetään mielessä, niin tavan käsitteen kytkeytyminen ennen kaikkea sukupuoleen voidaankin tulkita edelliseen nähden täysin päinvastaisella tavalla: siten, että sukupuolessa ja seksuaalisuudessa ei ole kyseessä välttämät-

tömän ja pysyvän järjestyksen alue vaan pikemminkin painotetusti päätöksiä vaativa alue eli nimenomaan poliittinen kenttä. Tällä kentällä Snellman aktiivisesti politikoikin. Hänen vilkkaasti perhemuodoista, sukupuolijärjestyksestä ja seksuaalimoraalista käymänsä keskustelut, joihin *Det går an* -debatitkin kuuluvat, osoittavat juuri hänen tietoisuutensa sukupuolijärjestyksen liikkuvuudesta. Niissä Snellman vaatii ihmisiä ottamaan aktiivisen asenteen perheen aseman ylläpitoon. Hänen kuvauksensa perheestä ovatkin parhaiten ymmärrettävissä performatiivisiksi: niiden tarkoituksena on edistää sitä ymmärrystä perhe-elämästä ja sukupuoliin jaosta, joita ne näennäisesti vain kuvaavat.

Jos konteksualisoidaan tämä abstrakti tarkastelu ja otetaan huomioon ajankohta, jolloin Snellman toimi, huomataan, että sukupuolten järjestys ei Snellmanin aikana ollut millään muotoa vakaasti tietynlainen. Sukupuoliin järjestämistä ja sukupuolten järjestystä tehtiin tänä aikana yleisemminkin hyvin aktiivisesti. Sukupuolijärjestyksestä puhuttaessa tehdään usein se virhe, että sen oletetaan pysyneen samanlaisena aina oman aikamme feminismin aiheuttamiin muutoksiin saakka, vaikka historia itse asiassa kätkee monia muutoskausia. Puhe ”traditionaalisista sukupuolirooleista” heijastaa usein tällaista aiemman muuttumattomuuden illuusiota ja myös historiantutkimuksen mielikuvituksettomuutta alueella, joka olisi usein käsitettävissä menneisyyttä tarkasteltaessa aivan nykyisestä poikkeavin kategorioin. Snellmanin aikaan omassa kulttuuripiirissämme muodostettiin hyvin voimakkaasti yleistä ”naisen” käsitettä, erillisiä sukupuolikategorioita ja sukupuolieroa, ja Snellman oli Suomessa merkittävä osa tuota prosessia.[24]

Hegelin ja Snellmanin yhteiskuntafilosofisessa järjestelmässä toimivat vahvasti yleistykset mies ja nainen. Nainen liitetään ennen-

---

24 Riley 1988, Pulkkinen 2002, Juntti 2004 ja Werner 2007, 32–35.

kaikkea käsitteisiin perhe ja rakkaus.[25] Monimutkaisella kehittelyllä, joka perustuu viime kädessä siihen premissiin, että ”nainen” ei kykene reflektoivaan ajatteluun, ”ei jakaudu kahdeksi reflektiossa vaan pysyy yhtenä” (Hegelin Rph § 66), rakentuu kuvaus järjestelmästä, jossa nainen toimii kodin piirissä ja uusintaa kulttuuria. Mies sen sijaan toimii kansalaisyhteiskunnassa itsekkäästi, omaa (ja perheensä) etua ajaen sekä siveellisesti valtiollisessa toiminnassaan. Kaikki kolme momenttia kuuluvat siveellisyyden piiriin ja ovat yhtä tärkeitä, mutta täysin käsitettään vastaavasti, myös oman reflektion sisältäen, toiminta on siveellistä vasta ”valtiollisessa” eli poliittisessa toiminnassa, jota naiset tämän kuvauksen mukaan eivät harjoita.

Snellmanin edistämässä diskurssissa voimakkaasti ”miehen” kategoriasta erotettu ”nainen” kytkettiin paitsi herkkyyteen, heikkouteen ja esteettisyyteen, myös hyveellisyyteen, jota järkevänä äitiytenä painotettiin poliittisesti ajankohtaisena vastakohtana edeltävän aristokraattisen maailman turhamaisen naisen figuurille[26]. ”Naiselle” vahventuvana yleiskäsitteenä luotiin paikkaa moraalin ja sivilisaation takaajana. Olennainen rooli tässä oli seksuaalisella säännöstöllä, vaikka tämä on harvemmin eksplisiittisen puheen kohteena. Myös tarkastelemistani Snellmanin artikkeleista jälkimmäisessä vilahtaa usein sana ”*osed*”, (tapojen vastaisuus, paheellisuus) liitettynä juuri naisten seksuaaliseen ja reproduktiiviseen käytökseen. ”Siveellisyyden” nykyinen, seksuaalisuuteen rajoittuva merkitys ei ehkä olekaan kätkettynä kovin syvälle Snellmanin yleisen poliittisen asenteen, *sedlighet*-käsitteen pinnanalaisiin kerroksiin.

---

25 Rakkauden käsitteestä Hegelillä Werner 2007. Hegelistä ja sukupuolesta Mills 1996, Hutchings 2003, Werner 2007 ja Hutchings and Pulkkinen 2010.

26 Tästä aihepiiristä on paljon erinomaista kirjallisuutta, esimerkiksi Sulkunen 1987 ja Ollila 1990 ja 1993, mutta useimmiten aikakaudesta kirjoitetaan siitä näkökulmasta, että naisia kohdeltiin tietyllä tavalla ja että naisiin suhtauduttiin tietyllä tavalla. Omasta näkökulmastani kiinnostavinta on, että nainen kategoriana itse asiassa vasta muodostettiin tänä aikana. Perheen kategorian muodostumisesta Häggman 1994 ja naisen kategorian muodostumisesta Riley 1988, Scott 1999, Pulkkinen 2002, Juntti 2004 ja Werner 2007.

Tämän suppean Snellmaniin keskittyvän tarkasteluni pyrkimyksenä on vihjata, että seksuaalisuus ja sukupuoli saattavat olla paljon olennaisempi osa varhaista siveellisyyden käsitteen poliittista käyttöä kuin ensi näkemältä luulisi. Saattaa olla niin, että politiikka yhtäältä ja näkemykset sukupuolesta toisaalta eivät olekaan kaksi erillistä aluetta, kuten yleensä ymmärretään Snellmania luettaessa, vaan että nämä kaksi ovat syvästi yhteen kietoutuneita. Voi kysyä, onko sukupuoli tullut Snellman-tulkinnoissa käsitetyksi kaikessa keskeisyydessään. Olisiko niin, että ”siveellisyys”, termi, joka kiteyttää Snellmanin poliittisen ajattelun, kätkeekin samalla sisäänsä sukupuolipoliitikon ja gender-teoreetikon?

Olipa vastaus joko sellainen, että Snellmanille sukupuolten järjestys oli ei-kontingentti asia, joka perustaa kaikkea järjestystä ja on tällaisena politiikan ja muutoksen ulkopuolella *tai* vaihtoehtoisesti, että poliittisena ajattelijana Snellmanille sukupuolten asettaminen järjestykseen oli tärkeä poliittinen projekti, joka oli yhtä ajankohtainen kuin kielisuhteiden uudelleen järjestäminen, *niin* joka tapauksessa Snellmania tulee poliittisena ajattelijana tarkastella myös vaikutusvaltaisena sukupuoliteoreetikkona.

KIRJALLISUUS

Borgström, Eva 1991: *”Om jag får be om ölost”: kring kvinnliga författares kvinnobilder i svensk romantik*. Anamma, Göteborg.

Butler, Judith 2000: *Antigone’s Claim. Kinship Between Life & Death*. Columbia University Press, New York.

Butler, Judith 2006: *Hankala sukupuoli. Feminismi ja identiteetin kumous*. (suom.) Tuija Pulkkinen ja Leena-Maija Rossi. Gaudeamus, Helsinki.

Derrida, Jacques 1977: “Signature, Event, Context”, *Glyph* 1, 172–197.

Foucault, Michel 1998: *Seksuaalisuuden historia I*. Gaudeamus, Helsinki.

Irigaray, Luce 1996: The Eternal Irony of the Community. Teoksessa *Feminist Interpretations of Hegel*. Toimittanut Patricia Jagentowics Mills, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 45–57.

Hutchings, Kimberly 2003: *Hegel and Feminist Philosophy*. Polity, Cambridge.

Hutchings, Kimberly ja Pulkkinen, Tuija (toim) 2010: *Hegel's Philosophy and Feminist Thougth – Beyond Antigone*. Palgrave, New York.

Hyvärinen, Matti; Kurunmäki, Jussi; Palonen, Kari; Pulkkinen Tuija & Stenius, Henrik (toim.) 2003: *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria.* Vastapaino, Tampere.

Häggman, Kai 1994: *Perheen vuosisata. Perheen ihanne ja sivistyneistön elämäntapa 1800-luvun Suomessa*. *Historiallisia tutkimuksia 179*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.

Juntti, Eira 2004: *Gender and Nationalism in Finland in the Early 19th Century*. Doctoral Dissertation, University of Binghamton.

Karkama, Pertti 1985: *Järkevä rakkaus. J. V. Snellman kertojana*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Kettunen, Pauli 2003: Yhteiskunta. Teoksessa *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria.* Toimittaneet Matti Hyvärinen, Jussi Kurunmäki, Kari Palonen, Tuija Pulkkinen & Henrik Stenius. Vastapaino, Tampere, 167–212.

Lacan, Jacques 1986: *Le séminaire de Jacques Lacan / texte établi par Jacques-Alain Miller. Livre 7. L' éthique de la psychanalyse*. Seuil, Paris.

Mills, Patricia Jagentowics (toim.) 1996: *Feminist Interpretations of Hegel*. The Pennsylvania State University Press, Pennsyvania.

Niiniluoto, Ilkka ja Vilkko, Risto (toim) 2006: *J. V. Snellman – filosofi ja valtio-oppinut*. Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki.

Ollila, Anne 1990: Politikoiva nainen on miehelle kauhistus. J. V. Snellmanin perhekäsitys. *Naistutkimus* 3(4) 1990, 25–34.

Ollila, Anne 1993: *Suomen kotien päivä valkenee. Marttajärjestö suomalaisessa yhteiskunnassa vuoteen 1939*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.

Pulkkinen, Tuija 1982: *J. V. Snellmanin yhteiskuntafilosofian järjestelmä vuosien 1856–1863 luennoissa*. Pro gradu -tutkielma, Helsingin yliopiston poliittisen historian laitos.

Pulkkinen, Tuija 1984: *Luonnonoikeus ja moraali J. V. Snellmanin etiikassa*. Laudaturtutkielma. Helsingin yliopiston käytännöllisen filosofian laitos.

Pulkkinen, Tuija 1989: *Valtio ja vapaus*. Tutkijaliitto, Helsinki.

Pulkkinen, Tuija (1996b), "Kommentarer":

"Föreläsningar i sedelära: Teoretisk pliktlära. Vårterminen 1858", teoksessa J. V.Snellman, *Samlade arbeten VIII*, Statsrådets kansli. Helsingfors, 792–795.

"Föreläsningar i sedelära: Praktisk sedelära. Vårterminen 1858", teoksessa J. V. Snellman, *Samlade arbeten VIII,* Statsrådets kansli. Helsingfors, 795–797.

Pulkkinen Tuija (1997), "Kommentarer":

"Föreläsningar i sedelära: inledning och abstrakt rättslära. Höstterminen 1860", teoksessa J.V. Snellman, *Samlade arbeten IX*, Statsrådets kansli. Helsingfors, 935–937.

"Föreläsningar i sedelära: teoretisk pliktlära och familjen. Vårterminen 1861", teoksessa J. V Snellman, *Samlade arbeten X*, Statsrådets kansli. Helsingfors, 900–902.

"Föreläsningar i sedelära: praktisk sedelära. Höstterminen 1861." Teoksessa J. V. Snellman, *Samlade arbeten X*, Statsrådets kansli. Helsingfors, 914–916.

Pulkkinen, Tuija 1998: *Postmoderni politiikan teoria*. Gaudeamus, Helsinki.

Pulkkinen, Tuija 1999a: J. V. Snellman Hegelin Oikeusfilosofian tulkitsijana. *Politiikka* 1/1999, 17–22.

Pulkkinen, Tuija 1999b: Kielen ja mielen ykseys. 1800-luvun suomalaisen nationalismin erityispiirteistä ja perinnöstä poliittisessa ajattelussa. Teoksessa *Suomi. Outo pohjoinen maa? Näkökulmia Euroopan ään historiaan ja kulttuuriin*, toimittanut Tuomas Lehtonen. PS-kustannus, Jyväskylä, 118–137.

Pulkkinen, Tuija 2002: The History of Gender Concepts - The Concept of Woman. *History of Concepts Newsletter* Nr 5, Spring 2002, 2–5.

Pulkkinen, Tuija 2003: Valtio. Teoksessa *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria. Toimittaneet* Matti Hyvärinen, Jussi Kurunmäki, Kari Palonen, Tuija Pulkkinen & Henrik Stenius. Vastapaino, Tampere, 230–255.

Riley, Denise 1988: "*Am I That Name?" Feminism and the Category of "Women" in History*. The Macmillan Press, Houndmills.

Scott, J. W. 1999: *Gender and the Politics of History*. Columbia University Press, New York.

Sulkunen, Irma 1987: Naisten järjestäytyminen ja kaksijakoinen kansalaisuus. Teoksessa *Kansa liikkeessä.* Toimittaneet Risto Alapuro, Ilkka Liikanen, Henrik Stenius ja Kerstin Smeds. Kirjayhtymä, Helsinki, 157–173.

Saastamoinen, Kari 2003: Johdatus poliittisiin käsitteisiin uuden ajan alun Ruotsissa. Teoksessa *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria.* Toimittaneet Matti Hyvärinen, Jussi Kurunmäki, Kari Palonen, Tuija Pulkkinen & Henrik Stenius. Vastapaino, Tampere, 19–61.

Snellman, Johan Vilhelm 1996a: Inhemsk litteratur. Teoksessa J. V. Snellman, *Samlade arbeten V*. Statsrådets kansli. Helsingfors, 10–108.

Snellman, Johan Vilhelm 1996b: Lagar, som menligt inverka på allmänna sedligheten. Teoksessa J. V. Snellman, *Samlade arbeten V*. Statsrådets kansli. Helsingfors, 59–69.

Snellman, Johan Vilhelm 1996: *Samlade arbeten V*. Statsrådets kansli. Helsingfors.

Tenkku, Jussi 1973: J.V. Snellman as an ethical Relativist. *Ajatus* XXXV, 95–107.

Tenkku, Jussi 1984: Snellmanin etiikasta.Teoksessa *J. V. Snellmanin filosofia ja sen hegeliläinen tausta*, toimittanut Ilkka Patoluoto. Helsingin yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja No1, Helsinki, 77–90.

Werner, Laura 2007: *The Restless Love of Thinking. The Concept Liebe in G.W.F. Hegel's Philosophy.* Helsinki University Press, Helsinki.

Westermarck, Edward 1891: *The History of Human Marriage*. London, Macmillan and Company.

”KANSALLISET HARJOITUKSET” JA SUKUPUOLITETUT SFÄÄRIT 1840- JA 1850-LUVUILLA SANOMALEHTIKESKUSTELUSSA[1]

Eira Juntti

J. V. Snellmanin Hegelin filosofiaan perustuvassa ajattelussa yhteisön hyväksi toimimisella oli tärkeä merkitys. Yhteisön hyväksi toimiminen oli Snellmanille ensisijaisesti toimimista valtiossa: se oli moraalista, epäitsekästä toimintaa, eli Snellmanin käsitteistössä ”siveellistä” toimintaa.[2] Snellman korosti ”siveellisyyden” liittyvän toiminnan laatuun. ”Siveellinen toiminta” ei ollut vain tietyllä toiminta-alueella tai tietyissä tehtävissä toimimista, vaan olennaista oli, toimiko yksilö moraalisesti eli yhteisön normien mukaisesti ja itsereflektiivisesti, vanhan pohjalta uutta luoden.[3] Snellmanin mukaan kuitenkin vain miehet pystyivät toimimaan ”siveellisesti”, koska naisilta puuttui sii-

---

1 Luku on käännetty, lyhennetty ja edelleen muokattu versio väitöskirjani *Gender and Nationalism in Finland in the Early Nineteenth Century* (Binghamton University 2004) luvusta kolme, “’National Activities’ and Gendered Spheres.”

2 Pulkkinen 2003a, 30–33; 2003b, 224–225.

3 Pulkkinen 2003b, 226.

nä tarvittava kyky itsereflektioon.[4] Toisin sanoen, ”valtiossa toimiminen” oli miehistä toimintaa, koska miehet itsereflektion ansiosta pystyivät myös uudistamaan lakeja ja sääntöjä. Naisten tehtävänä oli kulttuurin säilyttäminen ja eteenpäin siirtäminen, mikä tapahtui ensisijassa perheessä mutta myös kansalaisyhteiskunnassa.[5]

Suomenkieliset sanomalehdet olivat 1840- ja 1850-luvuilla erityisen kiinnostuneita ”yhteisöllisyydestä”, ”yhteisyydestä” tai ”yhteyselämästä” ja kannustivat lukijoita toimimaan sellaisten ”yhteisten” asioiden kuten maatalouden parantamisen, teiden rakentamisen ja kirjastojen, säästöpankkien tai palovakuutusyhdistysten perustamisen puolesta.[6] Lehdet käyttivät näistä toimista yleisesti nimitystä ”kansalliset harjoitukset”. Näiden asioiden edistämistä pidettiin ilmauksena ”kansallishengen” olemassaolosta. ”Kansallisiin harjoituksiin” osallistuminen oli ”toimimista valtiossa” snellmanilaisessa merkityksessä, siis ”siveellistä” toimintaa. Snellmanilaisessa aatemaailmassa ”kansalliset harjoitukset” määriteltiin siis miehiseksi toiminnaksi.

Tässä luvussa keskityn ”kansallisten harjoitusten” sukupuolittamiseen sanomalehdissä. Tarkastelen sukupuolitettujen sfäärien ilmenemistä 1840- ja 1850-luvuilla julkaistuissa tärkeimmissä suomenkielisissä sanomalehdissä: *Oulun Viikko-Sanomat, Sanan Saattaja Viipurista, Kanava, Sanan-Lennätin* ja *Suometar.*[7] Kiinnitän erityisesti huomiota

---

4 Pulkkinen 2003a, 146–148.

5 Pulkkinen 2003b, 226.

6 Katso esimerkiksi: ”Kunnioitettavalle yhteisyydelle Suomessa”, *Kanava* 1/4.1.1845, 2–3; ”Muutamista Yhtein asioista Suomessa”, *Kanava* 0/29.11.1846, 2–3; ”Yhteis-henki Suomessa”, *Suometar* 43/24.10.1856, 2–3 & 44/31.10.1856, 2; ”Yhteys-elämä Suomessa”, *Sanan-Lennätin* 1/5.1.1856, 3.

7 Lehtien ilmestymisvuodet: *Oulun Viikko-Sanomia* (1829–34, 1836–37, 1840–41, 1852–79), *Sanan Saattaja Viipurista* (1833–36, 1840–41), *Kanava* (1845–47), *Sanan-Lennätin* (1856–58) ja *Suometar* (1847–66). Kävin lehdet läpi pääsääntöisesti vuodesta 1829 vuoteen 1860.

sukupuolitettujen sfäärien suhteeseen yhtäältä yksityiseen sfääriin ja toisaalta vasta muodostumassa olevaan julkisen sfääriin.

”Kansalliset harjoitukset” ja sukupuoli

Sanomalehdissä ”kansalliset harjoitukset” määriteltiin miesten toimiksi. Naisten toimintaa käsiteltiin sen sijaan muiden käsitteiden, kuten hyväntekeväisyyden, kautta. Lehtien sisällä nämä sisällöt sijoitettiin tilallisesti erilleen toisistaan. Nykylukijan silmään pistää se, että lehdissä julkaistujen lyhyiden uutisraporttien mukaan naiset olivat aktiivisesti mukana ”kansallisten harjoitusten” suunnittelussa ja toteutuksessa. Esimerkiksi rouvasväenyhdistykset, joita perustettiin erityisesti 1840- ja 1850-luvuilla, keräsivät rahaa kouluille ja köyhäin avustamiseen. Mutta jos lyhyiden uutisraporttien sijaan lukee pidempiä artikkeleita, joiden aiheena oli ”yhteisöllisyys” tai ”suomalaisuuden” edistäminen, säätyläisnaisten toimia ei mainittu. Artikkeleissa oletettiin toistuvasti, että vain miehet osallistuivat ”kansallisiin harjoituksiin”, ja niiden päämääränä oli rohkaista yhä useampia miehiä liittymään joukkoon. Tietämättömyydestä ei suinkaan ollut kysymys: päätoimittajat ja kirjoittajat olivat perillä säätyläisnaisten toimista, he jopa raportoivat niistä kotimaan lyhyiden uutisten joukossa, ja usein kyseiset naiset olivat heidän vaimojaan, siskojaan tai äitejään. Mutta artikkelit ”kansallisista harjoituksista” olivat ensinnäkin miesten kirjoittamia, toiseksi ne oli suunnattu miehille ja kolmanneksi niissä raportoitiin miesten tekemisistä. Säätyläisnaisten toimista raportoivat siis lehtiä toimittavat säätyläismiehet omasta näkökulmastaan, ja he näyttävät luokitelleen ne eri kategoriaan kuin säätyläismiesten toimet. Esimerkiksi *Kanavassa* julkaistussa artikkelissa todetaan:

> Kansalliset harjoitukset ovat nykyisempinä vuosina enemmän kun millonkaan maassamme varmistuneet, ja ne *miehet* jotka

> niitä ovat edesauttaneet erinomaisen maalaistensa rakkauden ansainneet... Mikä lavia ala *maanmiehillemme* kansallisiin harjoituksihin.[8]

Toisinaan todettiin suoraan, että ”kansakunnan rikkaus ja voima” oli sen miehissä:

> Kansan rikkaus ja voima, sekä maallinen että hengellinen, se on kansan toimellisimmissa *miehissä*, se on kansan nerokkaimmissa ja viisaimmissa... Ja se kansa, jolla vielä on yksikään kunnon *mies*, ei ole köyhä eikä voimaton...[9]

Toisin kuin esimerkiksi englannissa, suomen kielessä ”mies” useimmiten viittaa miespuoliseen henkilöön eikä ihmiseen yleensä. Myöskään yllä olevissa esimerkeissä mikään ei anna aihetta olettaa, että ”mies” tarkoittaisi ihmistä yleensä, vaan se tarkoittaa nimenomaan miespuolista henkilöä. ”Kansallisten harjoitusten” alullepanijoina ja osallistujina nähtiin siis miehet, ei naiset. Perusajatus oli, että vain miehet – ennen kaikkea säätyläismiehet – voivat toimia ”kansallisesti”.

Tapa, jolla säätyläisnaisten toimista uutisoitiin, luo mielikuvan, että miesten ja naisten nähtiin kuuluvan eri toimintapiireihin. Ensinnäkin, rouvasväenyhdistysten toiminnasta raportoitiin useimmiten vain lyhyesti, ja vasta 1850-luvun lopulla ne saivat enemmän huomiota. Toiseksi, raportit olivat usein hyvin ylistäviä kiinnittäen erityistä huomiota siihen, että säätyläis*naiset* olivat ryhtyneet moiseen toimeen – ei kritiikkimielessä, vaan asettaen heidät esimerkiksi:

---

8 ”Sovinto-oikeuksista ja niiden tarpeellisuudesta Suomessa”, *Kanava* 4/25.1.1845, 2; korostus lisätty.

9 ”Missä on kansan rikkaus ja voima?”, *Sanan-Lennätin* 2/9.1.1858, 2; korostus lisätty.

> Kuopiosta kirjoitetaan (Saima) että kaupungin vallasnaisilta on lahjotettu ompeluksia ja muita käsitöitä arpakaupassa myötäväksi, yhden köyhemmän rahvaan tyttärille varustettavan koulun tarpeeksi. Sillä tavalla on jo 170 Ruplaa hop. saatu kootuksi ja koulu päätetty siis heti alkavaksi. Muuan nuori nainen on ottanut ruvetaksensa opettajaksi, ja kaheksatta kymmentä oppilasta jo ovat siihen ilmoittaineet. Totisesti kaunis esimerkki muuallaki seurattavaksi.[10]

Samaan tapaan *Suometar* kertoi säätyläisnaisten Hollolassa alkaneen opettaa seurakunnan lapsia: ”Erittäin on mainittava, että monta pitäjän nuorista Herras-naisista ovat näissä kouluissa olleet opettajan apuna.”[11] Raportissa Helsingin Rouvasväenyhdistyksen arpajaistanssiaisista lehden toimittaja yltyi melkein runoilemaan kuvaillessaan säätyläisnaisten innostusta:

> ... lempiästä ilosta ja kristillisestä rakkaudesta loistivat naisten silmät, nähden ja tuntein mitä hyvää he voivat matkaansaattaa ihmiskunnan sivistyksen edesauttamiseksi. Mikä silmälle kauniimpi näkö, mikä sydämelle virvoittavaisempi tunto, kun koska näemme Naisen vapaasti saavan seurata sydämensä ääntä: osottaa rakkautta ja auttaa missä onnettomuuden käsi kovin painaa, tai missä turvattomuuden kyynäleet vuotavat.[12]

Ylistyksen vuolaus ja sen korostaminen, että säätyläis*naiset* olivat toiminnan takana, osoittavat, että kyseisissä tapauksissa naisten toimimista pidettiin poikkeuksellisena. Säätyläisnaisten työnteosta yleensä oli hyvin ristiriitaisia näkemyksiä. Vaikka hyväntekeväisyystyötä

---

10 ”Kotimaalta”, *Kanava* 23/17.06.1846, 1.

11 ”Kotimaalta: Hollolasta”, *Suometar* 41/14.10.1851, 4.

12 ”Kotimaalta: Helsingistä”, *Suometar* 9/11.3.1851, 4.

pidettiin säätyläisnaisille sopivana, heidän työntekoaan kodin ulkopuolella normit eivät sallineet: sitä pidettiin häpeällisenä, vaikka todellisuudessa se oli usein välttämätöntä.[13] Ylistyksen tarkoituksena oli ehkä osoittaa, että hyväntekeväisyystyö oli kunniallista eikä se ollut työtä siinä mielessä kuin palvelijoiden ja työläisten tekemä työ oli. Toisin sanoen, ylistyksellä erotettiin säätyläisnaisten hyväntekeväisyystyö ”varsinaisesta”, elannon hankkimiseksi tehdystä työstä. Samalla kuitenkin ilmaistiin rivien välissä, että säätyläisnaiset olivat astuneet alueelle, jossa he eivät tavallisesti liikkuneet ja että tämä saattoi asettaa heidän säätynsä ja sukupuolensa kyseenalaiseksi.

Säätyläisnaisten toimintapiiri määräytyi sekä heidän säätynsä että sukupuolensa kautta, eikä heidän ollut sallittua ylittää säätynsä ja sukupuolensa rajoja muuten kuin tietyissä yhteyksissä, kuten esimerkiksi hyväntekeväisyystyössä. Jos säätyläisnaiset astuivat alueelle, jota pidettiin säätyläismiehille kuuluvana, heidän toimintansa piti perustella, minkä saattoi tehdä esittämällä sen ”naisellisena”. Hyväntekeväisyystyöhön osallistuvien naisten kuvaaminen hyvää tekevinä enkeleinä asetti heidät erityiseen, naiselliseen rooliin. Näin pyrittiin merkitsemään sukupuolten toimintapiirien erillisyys silloinkin, kun miesten ja naisten toimet olivat samankaltaisia.

Toimintapiirien jakautuminen sukupuolen mukaan on ollut tärkeä teema naisten historian tutkimuksessa.[14] Alla tarkastelen tätä sukupuolen mukaan tehtyä piirijakoa tarkemmin käymällä läpi kansalaisyhteiskunnan tai niin sanotun julkisen sfäärin syntyä Suomessa,

---

13 1800-luvun alussa säätyläisnaisille ei ollut monia työmahdollisuuksia. Vaihtoehtoina olivat opettajana toimiminen joko koulussa tai kotona ja taloudenhoito. Katso: Vattula 1981, 64–65, 80–81; Pohls 1990, 59; Häggman 1994, 200–201. He saattoivat myös myydä käsitöitään. Esimerkiksi Fredrika Runeberg ansaitsi Turun palon jälkeen rahaa koristemaalauksella ja myymällä käsitöitään, mutta hänen oli tehtävä se salaa asemansa vuoksi. Allardt Ekelund 1945, 51–52.

14 Amanda Vickery on esittänyt hyvän kritiikin erillisten piirien käytöstä naishistoriassa. Vickery 1993.

erityisesti keskittyen 1830- ja 1850-luvuilla perustettujen vapaaehtoisyhdistysten, kuten Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran ja rouvasväenyhdistysten syntyyn. Nämä yhdistykset olivat ensimmäisiä kansalaisaktiivisuuteen perustuvia yhdistyksiä Suomessa. Vaikka Snellmanin mukaan kansalaisyhteiskunnassa toimiminen ei ollut samalla lailla ”siveellistä” kuin valtiossa toimiminen, Snellmanin käsitteistössä niiden välisen rajan merkitys vähenee, koska hän korostaa toiminnan asennetta, ei toiminta-aluetta.[15] Mutta kuten yllä mainitsin, Snellman oletti vain miesten kykenevän ”siveelliseen” toimintaan. Kansalaisyhteiskunta oli kuitenkin uusi, vasta muodostumassa oleva alue, eikä sukupuolten piirijako sen sisällä ollut selvä. Sanomalehtien kirjoitukset osoittavat, että erityisesti säätyläisnaisten rooli kansalaisyhteiskunnassa oli aktiivisen keskustelun kohteena.

Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Lauantaiseura ja jako yksityiseen ja julkiseen

Irma Sulkunen esittää kaksi tärkeää väitettä järjestäytymisprosessista Suomessa: järjestäytymismuodot olivat erilaisia maaseudulla ja kaupungeissa ja erosivat toisistaan sukupuolten järjestäytymisen suhteen. Maaseudulla herännäisliikkeet olivat vanhin järjestäytymismuoto, ja tässä traditiossa naiset ja miehet olivat aina kuuluneet samoihin järjestöihin.[16] Sulkusen mukaan 1800-luvun lopun suuret joukkojärjestöt, esimerkiksi raittiusliike, rakentuivat tälle traditiolle ja niissä sukupuolten eriytyminen tapahtui vasta 1900-luvun alun poliittisen kuohunnan aikana.[17] Kaupungeissa sukupuolten eriytyminen oli tapahtunut jo 1830- ja 1840-luvuilla: säätyläisnaiset olivat perustaneet omia yhdistyksiään, joiden ruotsinkielisenä nimenä oli *Fruntim-*

15 Pulkkinen 2003a, 29–30; 2003b, 225–226.

16 Sulkunen 1987, 170–71

17 Sulkunen 1987, 158, 171.

mersförening ja joita suomeksi kutsuttiin rouvasväenyhdistyksiksi tai naisväenyhdistyksiksi. Tämä tapahtui samaan aikaan, kun säätyläismiehet perustivat ensimmäiset vapaapalokunnat.[18] Säätyläismiehet perustivat pian myös muita yhdistyksiä: Suomen Talousseuran, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran, maatalousseuroja ja säästöpankkeja. Vaikka näiden yhdistysten säännöt eivät erikseen kieltäneet naisten jäsenyyttä, naiset eivät alussa osallistuneet niiden toimintaan.

Suomalaisen Kirjallisuuden Seura on mielenkiintoinen esimerkki sukupuolten toimintapiirien erillisyydestä kaupungeissa. Seuran perusti joukko akateemisia miehiä 1831.[19] Vaikka jäseneksi pääsi vain kutsusta, seuran oli tarkoitus olla avoin kaikille, jotka hyväksyivät sen päämäärät, koulutuksesta tai säädystä riippumatta. Näistä aikomuksista huolimatta1830-luvulla jäsenistö koostui lähinnä akateemisesti koulutetuista miehistä.[20] Tähän akateemisten miesten joukkoon ei aluksi kutsuttu naisia. Tämä ei ole hämmästyttävää, kun ottaa huomioon ensinnäkin etteivät naiset 1800-luvun alussa opiskelleet yliopistossa.[21] Lisäksi aiempiin Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kaltaisiin yhdistyksiin, esimerkiksi lukuyhdistyksiin (*läsesällskap*) vuosisadan alussa, ei myöskään ollut osallistunut naisia.[22] 1840-luvun puolimaissa seura ryhtyi laajentamaan jäsenistöään ja kutsui säätyläisnaisia, yliopisto-opiskelijoita ja talonpoikaissäätyyn kuuluvia jäseniksi.[23]

---

18 Sulkunen 1987, 171. Ks. myös Ramsay 1988, 292.

19 Juva 1966, 176–81; Sulkunen 2004, 17–21.

20 Nurmio 1947, 108–10; Stenius 1987, 83.

21 Ensimmäinen naisopiskelija pääsi yliopistoon vuonna 1870. Esim. Klinge 1997, 166.

22 Kindstedt ja Pelkonen 1998, 391.

23 Nurmio 1947, 110; Stenius 1987, 83. Täydellinen jäsenluettelo seuran jäsenistä vuosilta 1831–1892 sisältyy Irma Sulkusen tutkimukseen *Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1831–1892*; teoksessa on myös erillinen luettelo kaikista naisjäsenistä (2004, 256–96). Naisten luettelosta näemme, että 102:n naisjäsenen joukossa on vain neljä, jotka nimen ja ammatin perusteelle kuuluivat talonpoikaistoon. He liittyivät jäseneksi 1847 ja 1848. Miesten joukossa talonpoikaissäädyn edustajia oli enemmän, mutta he olivat selvästi vähemmistönä.

Sukupuolinäkökulmasta Kirjallisuuden Seuran alkutaival on erityisen mielenkiintoinen siksi, että osa seuran perustajajäsenistä toimi myös epävirallisemmassa seurassa, jota jälkimaailma on tottunut kutsumaan Lauantaiseuraksi. Sitä on usein kuvailtu joukoksi samanmielisiä ystäviä Helsingin akateemisista piireistä, jotka kokoontuivat yhteen toistensa kotona. Kansallinen historiankirjoitus on myös pitkään esittänyt asian niin, että Suomalaisen Kirjallisuuden Seura syntyi nimenomaan lauantaiseuralaisten alullepanemana.[24] Irma Sulkunen kuitenkin kiistää tämän: ”Oikeampaa kuin otaksua Kirjallisuuden Seuran perustetun eräänlaiseksi sisarjärjestöksi tai jatkeeksi Lauantaiseuralle on vetää seurojen välille selvä raja ja katsoa eräiden lauantaiseuralaisten yksinkertaisesti vain osallistuneen myös [...] uuden seuran toimintaan.”[25] Vaikka jotkut toimivat molemmissa seuroissa, seurojen toiminta oli selvästi erillistä.

Kun tarkastellaan seuroja sukupuolen näkökulmasta, huomiota herättää se, että naiset osallistuivat Lauantaiseuran toimintaan, kun taas Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa naiset olivat selvästi toissijaisessa roolissa. Vaikka Lauantaiseura on yleensä kuvattu akateemisten miesten seuraksi,[26] uudemman tutkimuksen mukaan Lauantaiseura ei ollut vain keskustelukerho, johon naiset silloin tällöin kutsuttiin mukaan, vaan se toimi samaan tapaan kuin seurapiirinaisten pitämät salongit Keski-Euroopan suurkaupungeissa.[27] Kutsun esittäneellä emännällä oli siis keskeinen rooli. Lauantaiseurassa emäntänä toimi useimmiten Fredrika Runeberg.[28]

---

24 Esim. Allardt Ekelund 1945, 114; Havu 1945.

25 Sulkunen 2004, 19.

26 Esimerkiksi Havu 1945; Juva 1966, 176–81.

27 Kindstedt ja Pelkonen 1998; Kindstedt 1999, 315. Kindstedtin mukaan salongin sijaan Suomessa käytettiin nimitystä ’seura’ (ruotsiksi *sällskap*) koska haluttiin välttää keskieurooppalaisten salonkien saamaa negatiivista kuvaa: venäläiset viranomaiset pitivät salonkeja potentiaalisesti vallankumouksellisina, suomalainen älymystö taas piti ranskalaista salonkikulttuuria kevytmielisenä.

28 Kindstedt 1999, 315.

Mutta vaikka säätyläisnaiset olivat oleellinen osa Lauantaiseuraa, heidän osallistumisensa kirjallisiin keskusteluihin ei ollut kaikkien mukana olleiden säätyläismiesten mielestä sopivaa. Barbro Kindstedt korostaa, että seuran miesten asenteet koulutettuja naisia kohtaan olivat kaksijakoiset: toisaalta esimerkiksi Augusta Lundahlia ja Fredrika Runebergia rohkaistiin julkaisemaan kirjallisia tuotteitaan, mutta toisaalta miehet eivät olleet valmiita antamaan naisille mahdollisuutta osallistua kirjallisiin keskusteluihin tasavertaisina.[29]

Kertomukset Lauantaiseuran tapaamisista osoittavat, että sukupuolten rinnakkaiselo oli joskus ristiriitaista. Tämä antaa aihetta olettaa, että tapaamiset, joissa molemmat sukupuolet olivat läsnä ja osallistuivat yhteiseen keskusteluun, eivät olleet kovin yleisiä. Naiset saattoivat istua eri huoneessa ja kuunnella miesten keskustelua etäältä tai joku herroista kävi välillä raportoimassa heille, mistä keskusteltiin.[30] Ambivalentit tai jopa kielteiset asenteet saivat naiset lopulta perustamaan oman seuransa, Kruunuhaan.[31]

Kun joukko akateemisesti koulutettuja miehiä perusti Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran 1831, Lauantaiseurassa mukana olleita säätyläisnaisia ei kutsuttu mukaan – ensimmäiset naisjäsenet kutsuttiin vasta 1846.[32] Seuraa perustettaessa nähtävästi pidettiin luonnollisena, että säätyläisnaiset eivät osallistuisi sen toimintaan, sillä minkäänlaista keskustelua ei asiasta ilmeisesti käyty.[33] Yksi syy naisten pois jättämiseen oli varmaan se, ettei säätyläisnaisilla ollut muodollista akateemista koulutusta: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura oli alussa luonteeltaan korostetun akateeminen. Toisin sanoen, sukupuolinäkökulmasta voidaan sanoa Lauantaiseuran ja Suomalaisen Kirjalli-

29 Kindstedt 1999, 315; myös Kindstedt ja Pelkonen 1998, 393.

30 Allardt Ekelund 1945, 111–112; Kindstedt ja Pelkonen 1998, 393–94.

31 Kindstedt ja Pelkonen 1998, 393–97; Kindstedt 1999, 316.

32 Sulkunen 2004, 294.

33 Sulkunen 2004, 203.

suuden Seuran kuuluneen eri piireihin – yhdessä naiset olivat läsnä, toisessa naisia ei aluksi ollut läsnä edes rivijäseninä.

Erilaiset, vapaaehtoisuuteen perustuvat seurat tai yhdistykset olivat osaltaan luomassa kansalaisyhteiskuntaa tai julkista sfääriä Suomessa.[34] 1840- ja 1850-luvuilla ne olivat uusia ilmiöitä, ja niiden paikka yhteiskunnassa oli aluksi epäselvä. Jos oletetaan, että valtiollinen toimintapiiri ja kodin piiri olivat olemassa ennen julkisen sfäärin muodostumista, niin kansalaisaktiivisuuteen perustuvat seurat syntyivät niiden reunoille. 1800-luvun alussa valtio ja valtiolliset instituutiot olivat selvästi miehisiä: valtion ja kirkon hallinto, yliopisto samoin kuin useimmat opetuslaitokset olivat säätyläismiesten johtamia organisaatioita. Muutamia tyttökouluja ja pensionaatteja lukuun ottamatta säätyläisnaisilla ei ollut juuri sijaa näissä organisaatioissa ja juridisesti heitä edustivat heidän miehensä tai isänsä (elleivät he olleet leskiä). Suomalaisen Kirjallisuuden Seura perustettiin oikeastaan tämän ”virallisen” tai valtiollisen alueen sisällä, sillä perustajat hakivat hankkeelle yliopiston rehtorin sekä muiden merkittävien autonomisen Suomen hallintovirkamiesten hyväksynnän ja se toimi pitkään yliopiston suojissa.[35] Säätyläisnaisilla ei ollut juuri pääsyä tälle ”viralliselle” alueelle. Toisin kuin säätyläismiehille, säätyläisnaisille koti oli lähes ainut hyväksytty toiminta-alue ennen heidän omien yhdistystensä perustamista.

Verrattuna SuomalaiseenKirjallisuuden Seuraan, jolla oli muodollisesti hyväksytyt säännöt ja yhteisesti valitut johtajat, salongit – Lauantaiseura ja Kruunuhaka – näyttävät paremminkin kodin piirin jatkeelta. Tosin tapaamiset eivät olleet vain sosiaalisia: salongeilla oli kirjoittamattomia sääntöjä siitä missä tavattiin, ja tapaamiset keskittyivät kulttuuritoiminnan ympärille. Vaikka mainitut esimerkit olivat kaikki naisten emännöimiä salonkeja, oli olemassa myös vain mie-

---

34 Julkisen sfäärin synnystä erityisesti Habermas 1989.

35 Juva 1966, 178–80; Stenius 1987, 83; Sulkunen 2004, 17, 23, 29, 126–27, 217.

hille tarkoitettuja salonkeja, joita isännöivät johtavat virkamiehet; ne olivat ikään kuin keskustelufoorumeina toimivia toimistojen jatkeita.[36] Yleisesti ottaen salongit toimivat kodin ja eri valtiollisten instituutioiden (yliopisto, virastot) rajamailla, eivätkä ne olleet selvästi ”yksityisiä” tai ”julkisia”. Lauantaiseura oli lähempänä kodin piiriä, kun taas Suomalaisen Kirjallisuuden Seura oli lähempänä valtiollisia instituutioita.

Salongit tai seurat olivat kuitenkin julkisempia kuin yksityinen koti, ja mielestäni säätyläisnaisten toiminta niissä oli askel kohti toisenlaisia toimintapiirejä. Yksi esimerkki heidän toimintapiirinsä laajentumisesta on se, että 1840-luvulla Suomalaisen Kirjallisuuden Seura ryhtyi kutsumaan myös säätyläisnaisia jäseniksi, samaan aikaan opiskelijoiden ja talonpoikien kanssa.[37] Tosin säätyläisnaiset nähtiin pääasiassa kannatusjäseninä eikä heidän oletettu osallistuvan aktiiviseen toimintaan. Muun muassa J. V. Snellman kannatti naisten jäsenyyttä Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa, mutta vain koska seura ei ollut ”työskentelevä kirjallinen yhteisö”, vaan sen tarkoituksena oli edesauttaa suomalaisen kirjallisuuden kehitystä.[38] Toisin sanoen, seuran kokouksissa ei keskusteltu kirjallisten töiden *merkityksestä*, vaan seuran ensisijaisena tehtävänä oli kirjallisuuden julkaisu ja levittäminen. Hän myös huomautti, että seura ei tehnyt päätöksiä kirjallisten hankkeiden tukemisesta koko jäsenistön voimin, vaan päätöksistä vastasi erityinen valiokunta.[39] Ennen kaikkea Snellman kannatti säätyläisnaisten jäsenyyttä Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa, koska hän piti heidän kielitaitoaan elintärkeänä suomenkielen tulevan kehityksen kannalta:

---

36 Kindstedt ja Pelkonen 1998, 389, 391, 398.

37 Sulkunen 2004, 203, 257–96.

38 Snellman 2000–2005, osa 7, 413. Snellmanin asenteista katso mm. Ramsay 1993b, 164–65; Kindstedt ja Pelkonen 1998, 393; Kindstedt 1999, 316.

39 Snellman 2000–2005, osa 7, 413.

> On väärin arvioitu, jos ei myönnetä, että Suomen sivistyneiden luokkien naisilla on melkoisesti valtaa kehittää tai ehkäistä rakkautta isänmaan kieleen ja kirjallisuuteen. Tätä valtaa hänellä on ensi sijassa lasten kasvattajana, mutta myös nuorukaisen tunteiden kohteena.[40]

Tässä näkyy Snellmanin oletus, että naiset eivät kyenneet ”siveelliseen” toimintaan, koska heiltä puuttui kyky itsereflektioon.[41] Snellmanin mielestä naisten jäsenyys oli mahdollista, kunhan he eivät osallistuneet keskusteluihin kirjallisten töiden sisällöstä, ja ajatellen heidän tehtäväänsä äiteinä ja kasvattajina, kulttuurin eteenpäin siirtäjinä, naisten jäsenyys seurassa oli jopa suotavaa ja sitä tuli edistää.

Sanomalehtiartikkelit paljastavat, että 1800-luvun puolivälissä säätyläiset kävivät aktiivista keskustelua siitä, mihin säätyläisnaiset saivat tai eivät saaneet osallistua. Vaikka jotkut säätyläismiehet kannustivat säätyläisnaisia osallistumaan, toisten mielestä naisten ei tullut osallistua tiettyihin toimintoihin. Esimerkiksi *Suomettaressa* 1848 julkaistu uutinen Kuopiossa toimivasta lukuseurasta paljastaa, että naisten osallistumista seuran tapaamisiin vastustettiin:

> Tänä syksynä pani eräs asian menestystä haluava kaupuntilainen kysymykseen, jos ei naisilleki annettaisi tilaa päästä osallisiksi Luku-yhdistykseen? Vaan tästäkös ”kapina kauhea karttui”! Nyt näkyi että täällä vielä elää se puuhkea luulo että naisen sia on kyökissä j.n.e. Eikä tämä kysymys seisattunut ainoastaan asianomaisten kesken. Täällä tiedetään jo puhua yhtä toista ”sinisukista”,[42] ”sukkatassuttelusta” j.n.e.[43]

---

40 Snellman 2000–2005, osa 7, 413. Lainaus on artikkelista ”Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran haaraosastoista.”

41 Pulkkinen 2003a, 146–148.

42 Ruotsissa naisten oikeuksien puolesta puhujia kutsuttiin ’sinisukiksi’.

43 ”Kotimaalta: Kuopiosta”, *Suometar* 50/15.12.1848, 4.

Suomalaisen Kirjallisuuden Seura Viipurissa tarjoaa hieman erilaisen esimerkin naisten osallistumisesta. Kun Viipurin Seura perustettiin 1846, naiset olivat alusta asti mukana: sanomalehtiraporttien mukaan perustajiin kuului 25 miestä ja 13 naista.[44] Viipurissakaan naiset eivät näytä olleen hankkeen alullepanijoita eivätkä he olleet seurassa johtopaikoilla. Heidän läsnäolonsa oli kuitenkin tervetullutta ainakin lehtikirjoittelun perusteella, mutta samalla tehtiin selväksi mikä heidän todellinen tehtävänsä oli:

> Seuraan otetaan naisiaki ja usia rouva jo ei ole katsonut halvaksi nimellänsä kunnioittaa Seuran jaloa tarkoitusta. Meillä on syy toivoa tämän heidän vähimmäksi työksensä siinä ja kotona heidän arvaamattomasti enemmän kuin mitkään kirjallisuuden Seurat nousevan suvun ja kotimaan etua valvomaan.[45]

Raportti seuran ensimmäisestä vuosijuhlasta selvensi edelleen, mitkä sukupuolten roolit olisivat kansakunnassa:

> Mutta erinomaiseksi kaunistukseksensa on Seura jo saanut liittoonsa 13 naishenkeäkin tässä kaupungissa asuvaa kunnioitettavaa vallassäätyä. Heistä on hänelle ilo, kehoitus, kunnia ja kaunistus, mutta naisissa onkin... ei ainoastaan tämän Seuran, vaan myös koko Suomen kansan ja äitinkielen toivo ja turva. Sillä jos isiltä lienee nousevalle suvulle turva ja suojelus annettava ja tiedon halu, nero toimellisuus ja kunnia sieluun siitettävä, niin rakkaus syttyy vaan äitin sydämellä, rakkaus ihanaan isien maahan, somaan ja soipaan äitien kieleen. Joskas Suomen naiset kaikki ymmärtäisivat tämän velvollisuutensa

---

44 ”Viipurista”, *Kanava* 2/14.1.1846, 1.

45 ”Viipurista”, *Kanava* 2/14.1.1846, 1.

> arvon ja suuruuden ja esinnä kaikkea mieleensä johdattaisivat mitä se nimitys: *äitinkieli* Suomen maassa merkitsee!!! [46]

Äänensävy on siis hyvin samanlainen kuin Snellmanilla: säätyläisnaiset voitiin ottaa mukaan toimintaan, mutta vain siksi, että heidän jäsenyydellään oletettiin olevan suora yhteys heidän toimintaansa kotona, kansakunnan tulevien johtajien kasvattajina. En väitä, etteikö säätyläisnaisilla olisi ollut mitään sananvaltaa roolinsa suhteen, mutta sanomalehtikeskustelua kävivät säätyläismiehet, eikä säätyläisnaisten näkökulma ollut lehdissä esillä.[47]

Kansalaisyhteiskunnan syntyessä 1800-luvun puolivälissä koko yhteiskunta oli muutostilassa. Yleisesti ottaen sekä säätyläismiesten että -naisten 1830-luvulta lähtien perustamat yhdistykset olivat uusi elementti, ja niiden muodostamisen yhteydessä mietittiin myös uudestaan sukupuolten toimintapiirien rajoja ja sitä kautta naiseuden ja miehisyyden merkitystä. Mielenkiintoista on, että vaikka säätyläismiehet ja -naiset perustivat omia yhdistyksiään, sanomalehdissä miesten toimintaan ei asennoiduttu samalla lailla huolestuneesti kuin naisten. Miesten toimintaa paremminkin juhlittiin ”kansallishengen” ilmentymänä. Kuten jo mainitsin, sanomalehtiin kirjoittivat säätyläismiehet eivätkä -naiset, joten huolestumisessa oli kyse säätyläis*miesten* huolestumisesta säätyläis*naisten* toimista.

Yksi säätyläisnaisten keskeisimpiä toimintamuotoja 1800-luvulla oli hyväntekeväisyys, joka oli perinteisestikin kuulunut heidän toimintapiiriinsä. 1830-luvulta lähtien säätyläisnaiset alkoivat perustaa rouvasväenyhdistyksiä, joiden myötä hyväntekeväisyystyöstä tuli

---

46 ”Kotimaalta”, *Kanava* 6/11.2.1846, 1–2; korostus alkuperäisessä.

47 Säätyläisnaisten 1840- ja 1850-luvuilla kirjoittamien romaanien perusteella voimme päätellä, että vaikka he näkivät äidin roolin mukanaan tuomat rajat, he kuitenkin pitivät juuri sitä ihanneroolina. Katso Forssell 1999a, 299–300; 1999b, 289; Launis 1999; Grönstrand 2005.

entistä järjestäytyneempää. Kuten seuraavasta ilmenee, yksi vastaus säätyläisnaisten toimien aiheuttamaan levottomuuteen oli rajata heidän kodin piirin ulkopuolella uudessa ”julkisessa sfäärissä” tapahtuva toimintansa edelleen, uuden, alusta alkaen feminiiniseksi määritellyn ”sosiaalisen” piirin sisään.

Rouvasväenyhdistykset ja sosiaalisen alueen synty

Rouvasväenyhdistykset olivat etupäässä hyväntekeväisyysjärjestöjä, joiden jäsenet keräsivät rahaa eri tarkoituksiin. Jäsenet myös osallistuivat käytännön hyväntekeväisyystyöhön esimerkiksi opettamalla yhdistysten kouluissa. Monissa Euroopan kaupungeissa vastaavia yhdistyksiä oli perustettu jo 1800-luvun alussa.[48] Suomessa ensimmäinen rouvasväenyhdistys perustettiin Viipurissa 1835.[49] Kiinnostus yhdistysten perustamiseen lisääntyi Suomessa 1840-luvun puolimaissa: 1846–1855 rouvasväenyhdistys tai vastaava organisaatio perustettiin seitsemässätoista kaupungissa.[50] Valitettavasti Helsingin kaksi yhdistystä ovat ainoat, joita on tutkittu yksityiskohtaisemmin. Helsingissä perustettiin vuonna 1848 kaksi rouvasväenyhdistystä: *Fruntimmersföreningen i Helsingfors* eli Helsingin Rouvasväenyhdistys ja *Orpolasten Ystävät – Värnlösa barns vänner*.[51]

Rouvasväenyhdistykset olivat ensimmäinen merkki säätyläisnaisten ja -miesten erillisjärjestäytymisestä kaupungeissa.[52] Kiinnostavaa on tietenkin, miksi niitä perustettiin, olivathan säätyläisnaiset

---

48 Ramsay 1993a, 11, 84.

49 Stenius 1987, 165. Viipurin yhdistyksellä oli saksankielinen nimi: *Frauen-Verein i Viborg*.

50 Stenius 1987, 165–67.

51 Ramsay 1993a, 9. Yhdistykset ryhtyivät tekemään yhteistyötä 1860-luvulla ja niistä pienempi, *Orpolasten Ystävät*, lopetti toimintansa 1870-luvulla.

52 Sulkunen 1987, 171.

perinteisesti harjoittaneet hyväntekeväisyyttä kotipiirissään.[53] Yleisesti ottaen köyhistä huolehtiminen oli 1800-luvun alussa paikallisten seurakuntien velvollisuus myös kaupungeissa, joissa maallinen ja kirkollinen hallinto oli erotettu. Esimerkiksi Helsinkiin oli perustettu 1814 köyhäinhoitolautakunta ja rakennettu köyhäintalo.[54]

Into perustaa vapaaehtoisyhdistyksiä oli ajan trendi. 1800-luvun alussa Keski-Euroopassa yhdistyksiä perusti nimenomaan porvaristo. Suomessa yhdistysten perustamiseen osallistui koko säätyläistö, johon katsottiin kuuluvaksi aatelisto, porvaristo, papisto ja ylipäätään koulutusta saaneet henkilöt. Aatteellisesti innostus sai alkunsa nationalismista ja vapaaehtoistyön merkityksen yleisestä korostamisesta.[55] Henrik Stenius, joka on tutkinut vapaaehtoisyhdistysten historiaa Suomessa, kytkee rouvasväenyhdistysten synnyn osaksi luokkataistelua: ne olivat omistavan luokan vastaus työväenluokan kasvaviin vaatimuksiin; omistavan luokan kannalta perinteinen hyväntekeväisyys oli parempi tapa taistella puutetta vastaan kuin työväestön oma-aloitteisesti perustamat osuuskunnat.[56]

Helsingin rouvasväenyhdistysten historiaa tutkinut Alexandra Ramsay puolestaan näkee yhdistysten perustamisen Helsinkiin vallankumousvuonna 1848 ilmauksena vallankumouksellisesta ja edistyksellisestä hengestä, ei niinkään säätyläisten vastauksena vallankumouksen uhkaan.[57] Ramsay pitää rouvasväenyhdistysten syntyä myös konkreettisesti vastauksena tarpeeseen: toisaalta Helsingissä oli aiempaa enemmän huollettavia kaupungin kasvaessa, toisaalta kirkon sisällä oli paineita keskittyä hengelliseen toimintaan maallisen hallinnon ja köyhien auttamisen sijaan.[58] Kirkon sisäiset paineet

---

53 Esim. Ramsay 1993a, 70, 114–15.

54 Ramsay 1993a, 28–30.

55 Alapuro ja Stenius 1987, 26–30.

56 Alapuro ja Stenius 1987, 27; Stenius 1987, 167–168.

57 Ramsay 1993a, 10.

58 Ramsay 1993a, 21, 84, 151.

olivat suurelta osin kasvavien herätysliikkeiden aiheuttamia.[59] Ramsay pitää rouvasväenyhdistyksiä kirkon apulaisina: niiden työ täydensi seurakunnan köyhäinhoitolautakunnan kautta tekemää työtä.[60] Helsingin Rouvasväenyhdistyksen ja seurakunnan välillä oli myös suora yhteys, sillä yksi yhdistyksen perustajista oli seurakunnan rovastin vaimo.[61] On siis ajateltavissa, että säätyläisnaisten toiminnanhalu kanavoitui hyväntekeväisyystyöhön seurakunnan piiristä tulleiden aloitteiden vuoksi.

Samoin kuin Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran syntyessä, rouvasväenyhdistyksiä perustettaessa näyttää pidetyn miltei itsestään selvänä, että sukupuolet kuuluisivat eri järjestöihin. Ei kuitenkaan aivan: oli myös yrityksiä perustaa yhdistyksiä, joissa olisi jäseninä sekä miehiä että naisia. Sukupuolten erillään toimiminen yhdistyksissä oli osittain viranomaisista johtuvaa. 1800-luvun alkupuolella Venäjän hallitus vastusti kaikkea, mikä saattaisi johtaa poliittisten oikeuksien laajentamiseen. Erityisesti vuoden 1848 kumousten jälkeen venäläiset viranomaiset pyrkivät valvomaan yhdistyksiä. Suomessa 1849 voimaan tulleen asetuksen mukaan kaikkien yhdistysten piti antaa sääntönsä Senaatin tarkistettavaksi. Viranomaiset antoivat tuolloin ymmärtää, ettei eri säätyjen tai sukupuolten keskinäinen kanssakäyminen yhdistyksissä ollut suotavaa.[62] Esimerkiksi Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran jäsenistö rajoitettiin tuolloin vain miehiin.[63] Ramsayn mukaan Turun Rouvasväenyhdistys perustettiin 1848 nimellä *De Nödlidandes Vänner – Köyhäin Ystävät*, ja siinä oli mukana sekä miehiä että naisia. Kun yhdistys jätti sääntönsä tarkastettavaksi, Senaatti vaati, että miehet eivät saaneet osallistua sen toimintaan ja

59 Juva 1966, 326–35.
60 Ramsay 1993a, 84–85, 90, 149.
61 Ramsay 1993a, 52.
62 Ramsay 1993a, 100.
63 Nurmio 1947, 128, 243.

nimi muutettaisiin Rouvasväenyhdistykseksi. Ramsay epäilee, että myös *Orpolasten Ystävissä* Helsingissä oli alun perin mukana miehiä, mutta mitkään dokumentit eivät varmenna asiaa. Yhdistyksen täytyi kuitenkin muuttaa nimeään: senaatti vaati, että *Orpolaisten Ystävät – Värnlösas vänner* -nimen sijaan seuran nimeksi tulisi *Orpolasten Ystävät – Värnlösa barns vänner*. Eli sen sijaan, että seura toimisi kaikkien köyhien hyväksi, sen tulisi toimia vain köyhien lasten hyväksi.[64]

Samanaikaisesti rouvasväenyhdistyksillä oli kuitenkin miespuolisia ”holhoojia”: useimmat sihteerit ja rahastonhoitajat olivat 1800-luvun puolimaissa miehiä. Yksi syy tähän lienee ollut se, että monilla säätyläisnaisilla ei ollut tarvittavia taitoja näiden tehtävien hoitamiseen. Helsingin Rouvasväenyhdistys valitsi ensimmäisen naispuolisen sihteerin ja rahastonhoitajan 1869.[65]

Mikä sitten oli pääkaupungin rouvasväenyhdistysten suhde toisaalta säätyläisnaisten salonkeihin ja toisaalta seurakunnan köyhäinhoitolautakuntaan?

Ramsayn tutkimus tuo hyvin esille sen, että salongit ja rouvasväenyhdistykset eivät olleet toisilleen vastakkaisia järjestäytymismuotoja, vaan jäsenyys oli päällekkäistä: naiset, jotka kuuluivat salonkeihin, osallistuivat usein myös rouvasväenyhdistysten työhön.[66] Jos salonkeja ja yhdistyksiä vertaa toisiinsa, niin salongit toimivat lähempänä kodin piiriä: ne olivat osa perheitä ja ystäviä yhdistäviä yksityisiä verkostoja.[67] Pääkaupungissa samat yksityiset verkostot olivat pohjana myös rouvasväenyhdistyksiä perustettaessa, mutta aikaa myöten niiden jäsenyys laajeni näiden verkostojen ulkopuolelle.[68]

Entä miksi säätyläisnaiset eivät tehneet hyväntekeväisyyttä köyhäinhoitolautakuntien alaisuudessa? Vaikka Helsingissä oli köyhäin-

---

64 Ramsay 1993a, 99–100.

65 Ramsay 1993a, 102, 108–09; 1993b, 167–68; 1993c, 35.

66 Ramsay 1993a, 35–74, 97–98.

67 Kindstedt ja Pelkonen 1998; Kindsted 1999.

68 Ramsay 1993a, 34–76, 101–08.

hoitolautakunta vuodesta 1814, sen jäsenenä ei ollut naisia 1800-luvun alkupuolella. Tässäkin naisten juridinen status ja koulutuksen puute saattoivat vaikuttaa. Toisaalta Ramsayn tutkimuksen perusteella viralliset tahot eli kirkko ja köyhäinhoitolautakunta näkivät osittain niiden suojeluksessa tapahtuneen rouvasväenyhdistysten työn omaa toimintaansa avustavana. Mutta kuten Ramsayn tutkimuksesta ilmenee, rouvasväenyhdistysten hyväntekeväisyystyö nähtiin silti alusta alkaen erilaisena kuin jo olemassa oleva köyhäinhoito. Voidaan sanoa, että säätyläisnaiset nimenomaan ”kutsuttiin” tekemään *erilaista* köyhäinhoitoa: oletettiin, että säätyläisnaisten apu olisi henkilökohtaisempaa, hellävaraisempaa, ystävällisempää ja humaanimpaa – ”naisellisempaa” – kuin mitä köyhäinhoitolautakunta ja köyhäintalo tarjosivat.[69] Erityisesti säätyläisnaisten toivottiin rakentavan siltoja eri luokkien välille ja ”kesyttävän ” köyhät, jotta heistä tulisi tuottavia yhteiskunnan jäseniä.[70] Toisaalta kuitenkin pidettiin parempana, etteivät naiset olisi tekemisissä pahimpien tapausten eli köyhäintalon asukkaiden kanssa, vaan auttaisivat niitä, joilla oli vielä toivoa elää omillaan. Lisäksi rouvasväenyhdistysten antaman avun ajateltiin olevan suunnattu erityisesti naisille ja lapsille.[71]

Toisin sanoen, säätyläisnaisten toimet erotettiin julkisesta köyhäinhoidosta monin tavoin: ensinnäkin, avun antajina olisivat säätyläisnaiset, eivät säätyläismiehet (kuten papit tai köyhäinhoitolautakuntien jäsenet); toiseksi, sen oletettiin olevan laadultaan erilaista: yksityistä, naisellisempaa; kolmanneksi, sen kohteena olivat lähinnä naiset ja lapset sekä yleensä ne, jotka eivät vielä olleet köyhäintalon asukkaita. Karkeasti ottaen köyhäinhoitotyö jaoteltiin sekä avun antajan että avun saajan sukupuolen mukaan.

---

69 Ramsay 1993a, 83–86, 114, 149; 1993b, 163.

70 Ramsay 1993a, 148.

71 Ramsay 1993a, 85, 119.

Rouvasväenyhdistysten ja muiden vapaaehtoisjärjestöjen synnyn myötä hyväntekeväisyystyö erkaantui kodin piiristä. Naisten toiminnan siirtyessä julkisen alueelle näyttää syntyneen tarve pitää se toiminnallisesti ja käsitteellisesti erillään valtiollisesta – ”miehisestä” – toiminnasta luomalla järjestelyjä ja diskursseja, jotka esittivät sen feminiinisenä. Vaikka säätyläisnaiset toimivat kodin ulkopuolella ja olivat mukana luomassa kansalaisyhteiskuntaa sekä niin sanottua julkista sfääriä, heidän paikkansa julkisen sfäärin sisällä rajattiin vain tiettyihin asioihin. Kun säätyläisnaiset tekivät hyväntekeväisyystyötä, sen oli täytettävä tietyt reunaehdot: rouvasväenyhdistyksillä oli oltava miespuolinen sihteeri ja niiden tekemän hyväntekeväisyyden oletettiin olevan toisenlaista – ”naisellisempaa” – kuin köyhäinhoitolautakunnan tekemän työn. Näin taattiin heidän oma ”naiseutensa” vaikka itse hyväntekeväisyystyö saattoi olla raskasta, siis epänaisellista.

Naisten hyväntekeväisyystyöstä kehittyi 1800-luvun kuluessa uusi ”sosiaalisen” alue, josta tuli naisten toiminta-alue. Denise Rileyn mukaan ”sosiaalinen” oli alusta asti feminisoitu – toisin sanoen, käsitteet ”nainen”, ”naisellinen” ja ”sosiaalinen” olivat toisiinsa sidottuja.[72] ”

> ”Sosiaalinen” ei vain päästä naisia sisäänsä… ”Naiset” sekä tulevat julkisen katseen alaisiksi että itse suuntaavat sitä… ”naisista” tulee sekä reformien toteuttajia että niiden kohteita ennen näkemättömällä tavalla ”sosiaalisen” kasvun myötä.[73]

Sosiaalinen alue oli monessa mielessä kodin piirin jatke: sosiaalityö teki kovasta maailmasta kodinomaisen. Sosiaalisen alueen ”keksiminen” oli tapa sallia säätyläisnaisten toimiminen kodin piirin ulko-

---

72 Riley 1988, 48; 65–66.

73 Riley 1988, 50–51.

puolella ilman heidän mieltämistään tasa-arvoisiksi säätyläismiesten kanssa. Näin vältyttiin antamasta heille täysiä poliittisia ja juridisia oikeuksia, eivätkä he myöskään menettäneet ”säädyllisyyttään”, eli heidän säätyasemaansa, naisellisuuttaan ja seksuaalista moitteettomuuttaan ei kyseenalaistettu. Ottaen huomioon, että 1800-luvun puolivälissä säätyläisnaiset ja -miehet eivät olleet tasa-arvoisia kodin piirissä, on loogista ajatella, ettei tasa-arvoisuus aikalaisten mielissä ollut heti mahdollista myöskään julkisen alueella.

Lopuksi

Sanomalehtien kirjoitukset kuvaavat sitä, miten Snellmanin siveelliseksi toiminnaksi kutsuma kansalaisaktiivisuus miellettiin 1840- ja 1850-luvuilla sukupuolitetuksi ja miten sitä sukupuolitettiin. 1800-luvun puolimaissa yhteiskunnalliset rakenteet ja instituutiot perustuivat ajatukseen sukupuolten erillisyydestä, ja kuten yllä olevat esimerkit osoittavat, käytännön toiminnassa pidettiin tätä erillisyyttä yllä. Lähtöoletuksena oli, että naiset ja miehet toimivat yhteiskunnassa eri alueilla. Naisten ei odotettu osallistuvan miehisiksi määriteltyihin toimintoihin, kuten valtion/kansakunnan hallintaan tai akateemisiin, kirjallisiin harrastuksiin. Toisaalta miesten ei odotettu osallistuvan kodin- ja lastenhoitoon käytännön tasolla. Joissain tilanteissa sukupuolten erottelu toisistaan oli myös fyysistä: esimerkiksi tyttöjen ja poikien oletettiin käyvän eri kouluja. Naisten ja miesten toimintaa pidettiin erilaisena, vaikka se fyysisessä mielessä – ainakin meidän silmissämme – saattoi olla samanlaista. Yksi tapa korostaa sukupuolten välisiä eroja oli kuvata heidän toimensa mahdollisimman erilaisina, ”värittää” toiminta joko ”naiselliseksi” tai ”miehiseksi”. Taustalla oli ajatus, että naisten ja miesten toiminta oli laadullisesti erilaista. Snellmanilaisittain ajatellen miesten toiminta nähtiin ”siveellisenä”, se oli siis uutta luovaa, itsereflektioon kykenevää toimintaa, johon

naisten ei uskottu kykenevän. Sanomalehtien kirjoitukset vahvistivat tätä käsitystä keskustelemalla säätyläismiesten ja -naisten toimista eri käsitteiden alla: miesten toiminta oli ”kansallista”, naisten ”hyväntekeväisyyttä”. Miesten ja naisten toimista kirjoitettiin myös fyysisesti lehden eri osissa: miesten ”kansalliset harjoitukset” olivat esillä pääartikkeleissa, naisten yhdistykset useimmiten vain pikku-uutisissa lehden takasivuilla.

Kun niin sanottu julkinen sfääri tai kansalaisyhteiskunta syntyi valtion ja kodin piirin ulkopuolelle 1840- ja 1850-luvuilla, sekä miehille että naisille tarjoutui mahdollisuus osallistua uudenlaiseen toimintaan. Säätyläisnaiset siis toimivat säätyläismiesten rinnalla, tosin omissa, erillisissä yhdistyksissään. Sanomalehtikeskustelusta näemme miten toisaalta naisten toimintaa kiitettiin (se oli ”esimerkillistä”), mutta toisaalta siihen ei suhtauduttu samoin kuin miesten toimintaan, vaan sille annettiin eri merkityksiä: se kertoi kristillisestä rakkaudesta, sisäisestä kutsumuksesta, sydämen äänen seuraamisesta. On hyvä muistaa, että sanomalehdet olivat miesten foorumi, eli toimittajina ja kirjoittajina oli pääasiassa säätyläismiehiä ja artikkelit oli suunnattu miehille. Lehdissä näkyy siis säätyläismiesten arvio säätyläisnaisten toimista. Kaiken kaikkiaan säätyläismiesten asennoituminen naisten toimiin oli ristiriitaista, esimerkiksi naisten osallistumisesta lukuyhdistyksiin tai muihin vastaaviin ”kirjallisiin” pyrintöihin oltiin montaa mieltä. Nämä ristiriitaiset asenteet kertovat olojen muuttumisesta: vanhat normit eivät enää toimineet uusissa olosuhteissa ja oli tarve neuvotella uusi normisto. Kansalaisyhteiskunnan luomisen yhteydessä täytyi siis neuvotella uusiksi miesten ja naisten toimintapiirien jako sekä miehisyyden ja naiseuden merkitys.

Tässä uudessa tilanteessa luotiin ”sosiaalisen” alue, joka Rileyn mukaan alunperinkin määriteltiin feminiiniseksi piiriksi. ”Sosiaalisen” alueen synty jakoi kansalaisyhteiskunnan kahtia. Valtiota lähellä olevat toiminnot, kuten Suomalaisen Kirjallisuuden Seura alkuaikoinaan tai virkamiesten salongit, myöhemmin esimerkiksi

poliittiset puolueet, kuuluivat julkisen alueen poliittiseen osaan. Toiminnat, joista aiemmin olivat huolehtineet säätyläisnaiset kodin piirissä, siirtyivät julkisen alueelle säätyläisnaisten omien yhdistysten perustamisen myötä ja muodostivat perustan ”sosiaaliselle” alueelle. Näin sukupuolten erilliset toimintapiirit säilyivät myös kansalaisyhteiskunnan sisällä.

On tärkeää muistaa, että toiminnot, jotka loivat kansalaisyhteiskunnan, loivat myös kansakunnan: niiden avulla kansakunta pystyttiin kuvittelemaan ja niiden kautta ihmisistä tuli kansallisia subjekteja, kansalaisia. Sukupuolten toimintapiirien sekä ”naiseuden” ja ”miehisyyden” merkityksen neuvottelu uusiksi oli siis tärkeä osa koko kansakunnan muodostamista.

Neuvottelu sukupuolten toimintapiireistä ja naiseuden ja miehisyyden merkityksestä ei tietenkään päättynyt 1800-luvun puolivälissä, vaan kyseessä on jatkuva prosessi. Uusi vaihe neuvottelussa alkoi esimerkiksi 1880-luvulla, kun Suomessa ryhdyttiin puuhaamaan yhteiskouluja. Mutta jotain piirteitä tämän kansakuntamme kannalta perustavan ajan aatteista ja käytännöistä on jäänyt elämään, vaikka emme aina ole siitä tietoisia. Taustaoletuksena Snellmanin käsitys ”siveellisestä toiminnasta” miesten toimintana saattaa ohjata toimintaamme osin vieläkin. 1800-luvun puolivälissä luodut sukupuolitetut toimintapiirit ovat osoittautuneet hyvin pysyviksi. Sukupuolittuneet mielikuvat ja käytännöt uusintuvat helposti sukupolvesta toiseen, ellei niiden perusteita tiedosteta. Tuntuu kuin haluaisimme kokonaan unohtaa, että sukupuolittuneiden toimintapiirien olemassaolon perustana ei ole vain sukupuolten oletettu erilaisuus, vaan myös niiden oletettu eriarvoisuus. Snellmanilais-hegeliläisessä filosofiassa sukupuolten erilaisuus ja eriarvoisuus ovat sidoksissa toisiinsa: naiset ovat erilaisia, koska eivät osaa ajatella kuten miehet, siksi he kelpaavat vain uusintaviin toimintoihin, joissa ei tarvita uutta luovaa ajattelua. Jos miehet ja miesten toiminta – oli se mitä tahansa – nähdään arvokkaampana kuin naiset ja naisten toiminta, sukupuolitettu-

jen toimintapiirien olemassaolo ei helposti murru. Mutta nykyisen tasa-arvoideologian aikakautena olemme usein haluttomia myöntämään, että arvotamme esimerkiksi eri ammatteja tekijöiden sukupuolen mukaan, eikä ammatin vaatiman koulutuksen tai työn vaativuuden mukaan.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Aikalaislähteet

”Kotimaalta”, *Kanava* 6/11.2.1846, 1-2.
”Kotimaalta”, *Kanava* 23/17.06.1846, 1.
”Kotimaalta: Kuopiosta”, *Suometar* 50/15.12.1848, 4.
”Kotimaalta: Helsingistä”, *Suometar* 9/11.3.1851, 4.
”Kotimaalta: Hollolasta”, *Suometar* 41/14.10.1851, 4.
”Kunnioitettavalle yhteisyydelle Suomessa”, *Kanava* 1/4.1.1845, 2-3.
”Missä on kansan rikkaus ja voima?”, *Sanan-Lennätin* 2/9.1.1858, 2.
”Muutamista Yhtein asioista Suomessa”, *Kanava* 0/29.11.1846, 2-3.
”Sovinto-oikeuksista ja niiden tarpeellisuudesta Suomessa”, *Kanava* 4/25.1.1845, 2.
”Viipurista”, *Kanava* 2/14.1.1846, 1.
”Yhteys-elämä Suomessa”, *Sanan-Lennätin* 1/5.1.1856, 3.
”Yhteis-henki Suomessa”, *Suometar* 43/24.10.1856, 2-3; 44/31.10.1856, 2.

Kirjallisuus

Alapuro, Risto ja Henrik Stenius 1987: Kansanliikkeet loivat kansakunnan. Teoksessa *Kansa liikkeessä*. Toimittaneet Risto Alapuro, Ilkka Liikanen, Kerstin Smeds ja Henrik Stenius. Kirjayhtymä, Helsinki.

Allardt Ekelund, Karin 1945: *Fredrika Runeberg*. Suomentaneet Helmer Winter ja E. A. Saarimaa. WSOY, Porvoo.

Forssell, Pia 1999a: Inom kvinnorollens gränser. Teoksessa *Finlands svenska litteraturhistoria*. Toimittanut Johan Wrede. Osa 1. SLSF, Helsinki. 2 osaa.

Forssell, Pia 1999b: Kirjoittavat naiset. Suomentanut Maija Hirvonen. Teoksesssa *Suomen kirjallisuushistoria*. Toimittaneet Yrjö Varpio and Liisi Huhtala. Osa 1. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 3 osaa.

Grönstrand, Heidi 2005: *Naiskirjailija, romaani ja kirjallisuuden merkitys 1840-luvulla*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Habermas, Jürgen 1989: *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Kääntänyt Thomas Burger, avustanut Frederick Lawrence. MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Havu, Ilmari 1945: *Lauantaiseura ja sen miehet*. Otava, Helsinki.

Häggman, Kai 1994: *Perheen vuosisata: Perheen ihanne ja sivistyneistön elämäntapa 1800-luvun Suomessa*. Historiallisia Tutkimuksia 179. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.

Juntti, Eira 2004: *Gender and Nationalism in Finland in the Early Nineteenth Century.* Väitöskirja. Binghamton University.

Juva, Mikko 1966: *Kansallinen herääminen*. Osa 4 teoksesta *Suomen kansan historia*. Toimittaneet Einar W. Juva ja Mikko Juva. Otava, Helsinki. 5 osaa. 1964–1967.

Kindstedt, Barbro ja Maija Pelkonen 1998: Lördagssällskapet, Kronhagen och Kronohagssällskapet – literära salonger inom den tengströmska kretsen. Teoksessa *Nordisk salonkultur: Et studie i nordiske skønånder og salonmiljøer 1780–1850*. Toimittanut Anne Scott Sørensen. Odense University Studies of Scandinavian Languages and Literatures, vol. 38. Odense Universitetsforlag, Odense.

Kindstedt, Barbro 1999: Litterära salonger. Teoksessa *Finlands svenska litteraturhistoria*. Osa 1. Toimittanut Johan Wrede. Svenska litteratursällskapet i Finland, Helsingfors.

Klinge, Matti 1997: *Krig, kvinnor, konst*. Schildts, Espoo.

Launis, Kati 1999: Särkyvä perheidylli Wendla Randelinin romaanissa *Den Fallna.* Teoksessa *Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja* 51, vol. 2. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Nurmio, Yrjö 1947: *Taistelu suomen kielen asemasta 1800-luvun puolivälissä*. WSOY, Porvoo.

Pohls, Maritta 1990: Women’s Work in Finland 1870–1940. Teoksessa *The Lady with the Bow: The Story of Finnish Women*. Toimittaneet Merja Manninen ja Päivi Setälä. Kääntänyt Michael Wynne-Ellis. Otava, Helsinki.

Pulkkinen, Tuija 2003a: *Postmoderni politiikan filosofia*. 2. painos. Gaudeamus, Helsinki.

Pulkkinen, Tuija 2003b. Valtio. Teoksessa *Käsitteet liikkeessä.* Toimittaneet Matti Hyvärinen, Jussi Kurunmäki, Kari Palonen, Tuija Pulkkinen ja Henrik Stenius. Vastapaino, Tampere.

Ramsay, Alexandra 1988: Seurapeli vai filantropiaa! – Helsingin Rouvasväen yhdistyksen suuret arpajaiset vuonna 1861. *Historiallinen Aikakauskirja* 86, 291–300.

Ramsay, Alexandra 1993a: *Huvudstadens hjärta: Filantropi och social förändring i Helsingfors - två fruntimmersföreningar 1848–1865.* Bidrag till kännedom av Finlands natur och folk 144. Finska Vetenskaps-Societeten, Helsingfors.

Ramsay, Alexandra 1993b: J. V. Snellman om den kvinnliga filantropin: Några upplysningar utgående från Flickskolan i Kuopio 1846–1849. *Historiska och Litteraturhistoriska Studier* 68, 161–75.

Ramsay, Alexandra 1993c: Topelius on kvinnor – i anledningen av hans 13 år som sekreterare i en kvinnoförening. *Naistutkimus* 6(3) 1993, 35–37.

Riley, Denise 1988: *"Am I That Name?" Feminism and the Category of "Women" in History*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Snellman, J. V. 2000–2005: *Kootut teokset*. Osat 1–24. Opetusministeriö, Helsinki.

Stenius, Henrik 1987: *Frivilligt, jämlikt, samfällt: Föreningsväsendets utveckling i Finland fram till 1900-talets början med special hänsyn till massorganisationsprincipens genombrott*. Svenska Litteratursällskapet i Finland, Helsingfors.

Sulkunen, Irma 1987: Naisten järjestäytyminen ja kaksijakoinen kansalaisuus. Teoksessa *Kansa liikkeessä*. Toimittaneet Risto Alapuro, Ilkka Liikanen, Kerstin Smeds ja Henrik Stenius. Kirjayhtymä, Helsinki.

Sulkunen, Irma 2004: *Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1831–1892*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Vattula, Kaarina 1981: Palvelustytöstä konttoristiin – naisten työhönosallistuminen 1880–1940. *Historiallinen Arkisto* 76, 63–90.

Vickery, Amanda 1993: Golden Age to Separate Spheres? A Review of the Categories and Chronology of English Women's History. *The Historical Journal* 36(2) 1993, 383–414.

SIVEELLISYYDESTÄ SUKUPUOLISIVEYTEEN

Th. Reinin eettinen ajattelu siveellisyyskäsitteen murroksessa 1880–1905

Marja Jalava

Thiodolf Rein (1838–1919) on jäänyt Suomen filosofian historiaan ennen kaikkea J. V. Snellmanin oppilaana, seuraajana ja perinnönvaalijana, jonka ajatteluun ja elämään oppimestarilla oli suuri vaikutus. Reinistä tuli rajahahmo Snellmanin ajan idealismin ja myöhempien empiiristen pyrkimysten välillä, sillä hän oli sekä idealistisen tradition jatkaja että uuden eurooppalaisen filosofian ja kokeellisen psykologian välittäjä Suomessa.[1] Vastaava kaksoisrooli hänellä oli ”siveellisyyden” käsitehistoriassa. Hänen yhteiskunnallisesti aktiivisin kautensa osui ajankohtaan, jolloin kysymykset sukupuolimoraalista ja sukupuolten välisistä suhteista nousivat Suomessa ensimmäistä kertaa laajan julkisen keskustelun aiheiksi. Vaikka hän piti sukupuolisiveyttä moraalisen käyttäytymisen olennaisena osana, hän vastusti 1880-luvulle ajoittamaansa siveellisyyden käsitteen sek-

1 Kurkinen 1991, 327.

sualisoitumista ja kaventumista pelkäksi ”sukupuolisiveellisyydeksi” (*den sexuella sedligheten*).[2]

Tässä luvussa luon aluksi yleiskatsauksen Th. Reinin eettiseen ajatteluun ja merkityksiin, joita hän antoi siveellisyyden käsitteelle. Sen jälkeen käsittelen niitä erityistapauksia, ennen kaikkea kysymyksiä prostituutiosta, avioliitosta ja realistisesta kirjallisuudesta, joissa siveellisyys yhdistyi leimallisesti seksuaalisuuteen. Lopuksi pohdin, voisiko Reinin edustamalla siveellisyyskäsitteen laajalla tulkinnalla sen ilmeisestä vanhakantaisuudesta huolimatta olla jotain annettavaa omalle ajallemme, jos sitä tulkitaan suhteessa ”moraalitalouden” (*moral economy*) käsitteeseen, jonka keskiössä on niin ikään kysymys inhimillisen elämän kaikenkattavasta eettisyydestä.[3]

Onnellisuus siveellisyyden alkuperusteena

Th. Reinin eettisen ajattelun perustana on eudaimonistinen ajatus, jonka mukaan kaikki elävät oliot tavoittelevat onnellisuutta (hyvinvointia)[4], jolloin voidaan olettaa, että Jumalan päämääränä maailman suhteen on tuntevien olentojen tulo onnellisiksi. Olemukseltaan järkevänä (*ett förnuftsväsen*) ihminen ymmärtää, että hänen yksilöllinen onnensa on erottamattomasti yhteydessä yleiseen hyvinvointiin, joka voidaan saavuttaa ainoastaan yhteistoiminnalla. Ihmisten yleinen hyvä on siis ylin arvo, ja siveellistä (*sedlig*) sellainen toiminta, joka on yhtäpitävää ihmiskunnan hyvinvoinnin yleisten ehtojen

---

2 Rein 1888a, 531; Rein 1892, 1. Nämä prostituutiota käsittelevät artikkelit ovat asiallisesti yhteneväiset, mutta viittaan molempiin versioihin, jotta käsitteiden liukumat kielestä toiseen säilyvät näkyvissä.

3 Vrt. esim. Booth 2004.

4 Rein käytti ”onnellisuuden” ja ”hyvinvoinnin” synonyymeinä vaihtelevasti ruotsin sanoja *lycka* ja *välfärd*; ks. esim. Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 9.11.1894 ja 3.12.1897.

kanssa. Kuten Rein asian kiteytti, ”siveelliset teot tarkoittavat koko ihmissuvun onnelliseksi saattamista”. Epäsiveellistä on vastaavasti kaikki sellainen, joka on omiaan vahingoittamaan tai ehkäisemään ihmiskunnan kehitystä sekä painamaan sitä alemmalle asteelle, kuten epärehellisyys, laiskuus ja juoppous. Filosofisen etiikan korkeimmaksi periaatteeksi Rein korotti Jeremy Benthamin tunnetun utilitaristisen maksiimin ”suurin mahdollinen hyvinvointi suurimmalle mahdolliselle joukolle tuntevia olentoja”.[5]

Reinin etiikassa oli evolutionistinen juonne, jonka hän ilmaisi siveellisyyden käsitteistöllä. Tämän opin mukaan siveelliset käsitykset ja siveellinen tunne ovat kehittyneet historian kuluessa yhä korkeammalle tasolle. Siinä missä ”alkuihmiset” tunsivat myötätuntoa (sympatiaa) vain perheenjäseniään kohtaan, oikeustajunta eli taju henkilöstä riippumatta pätevistä yleisistä säännöistä alkoi kehittyä, kun perhekunnista siirryttiin useampien perheiden ja heimojen yhteisöön. Varsinaisesti oikeustajunta syntyi kuitenkin vasta yhteiskunnissa tehden myös korkeamman siveellisyyden mahdolliseksi, sillä yksilö tiedosti vähitellen eettisen vastuunsa koko ihmis- ja jopa eläinkuntaa kohtaan. Samalla inhimilliselle toiminnalle muodostui sääntöjä, jotka kasvatuksen välityksellä sukupolvesta toiseen siirtyessään ovat tulleet tunteen ja kunnioituksen kohteiksi. Nämä säännöt eivät ole mielivaltaisia, vaan niillä on vakaa perustansa jokapäiväisessä elämässä, jossa tietynlainen toiminta kokemuksen mukaan vahingoittaa tai hyödyttää ihmisten elämää. Modernin kehitysfilosofian keskeisintä edustajaa Herbert Spenceriä seuraten Rein esitti, että ”siveelliset aatteet” kehittyvät orgaanisten muotojen tavoin luonnollisen valinnan kautta niin, että pysyväiseksi jäävät ne ihmisten toiminnan perussäännöt, jotka parhaiten turvaavat heidän olemas-

---

5 Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 12.2.1892, 9.11.1894, 12.3.1897 ja 3.12.1897; Rein 1888a, 531; Rein 1894, 595; Kurkinen 1991, 298.

saolonsa ja edistävät heidän onneaan. Näistä säännöistä muodostuu ”luonnonoikeus”, jonka järki käsittää oikeaksi, ilman että mikään valtio on sitä vahvistanut. Luonnonoikeuden sääntöjä kansat sitten pyrkivät lainsäädännössään seuraamaan, ja ne toimivat myös mittapuuna, jonka mukaan lakien oikeudenmukaisuutta voidaan arvioida.[6] Venäläistämiskauden karaisemana Rein piti jopa väkivaltaista vallankumousta oikeutettuna, jos lainsäädäntö on kohtuuttomasti luonnonoikeuden vastainen.[7]

Rein myönsi, että yleisen hyvän ehdot ja niiden myötä käsitys oikeasta muuttuivat historiallisten olosuhteiden myötä, mutta hän uskoi kuitenkin, että ”siveellisillä käsityksillä” on ”vahva sulku”, joka pitää muutokset määrättyjen rajojen sisällä. Jos nimittäin inhimillistä toimintaa ohjaavat säännöt – esimerkiksi se, ettei toista ihmistä saa vapaasti surmata – olisivat ristiriidassa olemassaolon todellisten ehtojen kanssa, olisi ihmissuku kadonnut jo aikaa sitten maan päältä. Näin ”asiain oma laita ja kokemus niistä kärsimyksistä, jotka syntyvät, jos rikotaan sitä vastaan” pitävät huolen siitä, etteivät ihmiskunnan siveelliset ja oikeudelliset käsitykset voi ylettömän paljoa etääntyä siitä, mikä itsessään on oikeaa eli ehto yleisen hyvän saavuttamiselle.[8]

Evolutionistinen kehityskulku kertautui Reinin ajattelutavan mukaan yksilökehityksessä. Siinä yksilön siveellinen tietoisuus kehittyy vähitellen, kun hän oppii, millaiset toimintatavat edistävät yhteisön ja lopulta koko ihmiskunnan olemassaoloa ja hyvinvointia. Psykologiaan eli ”sielutieteeseen” erikoistuneena tutkijana Rein korosti ”siveellisten tunteiden” merkitystä. Kun omat tai muiden ihmisten teot

---

6 Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 7.3.1879, 23.10.1891, 12.2.1892, 9.11.1894 ja 4.4.1913; Rein 1894, 607–608; Rein 1910, 130.

7 Filosofisen yhdistyksen pöytäkirja 4.4.1913; Rein 1918, 465, 473; vrt. Snellman 1993, 309–310, jonka mukaan luonnonoikeuden määräykset oikeuttavat yksilön ponnistelemaan lainmuutoksen puolesta, mutteivät koskaan valtiovallan väkivaltaiseen vastustamiseen.

8 Rein 1889, 172–173; Filosofisen yhdistyksen pöytäkirja 9.11.1894; Rein 1901, 376.

ovat siveellisiä eli yhtäpitäviä eettisen velvollisuuden kanssa, ne herättävät meissä mielihyvää, kun taas epäsiveelliset eli velvollisuutta rikkovat teot synnyttävät mielipahaa. Kehittyneemmillä tasoilla tunteet eivät kohdistu ainoastaan ulkoisiin tekoihin, vaan olennaisia ovat se sisäinen tahdonlaatu ja ne motiivit, joiden takia teot tehdään. Yksilön omatunto (*samvete*)[9] taas perustuu hänen omien tekojensa synnyttämiin siveellisiin tunteisiin. ”Siveellisen velvollisuuden” mukaiset teot synnyttävät hyvän omantunnon eli mielenrauhan, velvollisuudesta poikkeaminen puolestaan pahan omantunnon eli tunnontuskan ja katumuksen. Rein ei hyväksynyt väitettä, että omatunto voisi olla vilpillinen, vaan hänen mukaansa kyse on enemmän tai vähemmän selvästä tai epäselvästä, harhasuuntaisesta omatunnosta. Tässä kuvaan astuu etiikka tieteenä, sillä sen tehtävänä on tuoda ”siveellisen lain” sisältö selvään tietoisuuteen ja vahvistaa normit, jotka kasvattavat sivistymätöntä (*obildade*) omaatuntoa itsessään hyvään toimintaan.[10]

Kysymys etiikan eli ”siveysopin” tieteellisyydestä oli 1800-luvun lopulla kuuma keskustelunaihe, sillä kokeellis-luonnontieteellisesti orientoitunut ”1880-luvun sukupolvi”, etunenässään Hjalmar Neiglick (1860–1889) ja Edvard Westermarck (1862–1939), pyrki korvaamaan Reinin edustaman normatiivisen etiikan empiirisellä moraalintutkimuksella. Heidän mukaansa tieteellinen tutkimus ei voinut sanella sääntöjä käyttäytymiselle, vaan se saattoi vain etsiä empiirisiä lainalaisuuksia, joita moraalisessa arvioinnissa noudatettiin – sen sijasta, mikä on oikein, voidaan selvittää vain sitä, mitä kulloinkin pidetään oikeana. ”Jos oikealla on objektiivinen olemassaolo, silloin moraalinen tietoisuus on ollut piilosilla syntymästään

---

9 Suomen sana “*oma*tunto” peittää sen ruotsin kielessä näkyvän, Reinille keskeisen seikan, että kyse oli oikeastaan ”*yhteis*tunnosta” (*sam*vete), sen tuntemisesta, mikä oli yleispätevästi hyvää ja oikein; ks. esim. Filosofisen yhdistyksen pöytäkirja 4.5.1896 ja Rein 1901, 373, joissa omantunnon kollektiivinen perusta tulee selvästi esille.

10 Filosofisen yhdistyksen pöytäkirja 8.5.1896; Rein 1910, 129–131.

saakka ja jatkaa tätä leikkiään ihmissuvun häviöön asti", Westermarck kuittasi.[11]

Rein pyrki kritiikistä tietoisena irrottamaan normatiivisen etiikan suorasta yhteydestä uskontoon välttäen "absoluutin" ja "Kaitselmuksen" kaltaisia, Snellmania seuranneelle fennomaanisukupolvelle keskeisiä käsitteitä.[12] Suomalaisuusliikkeen kristilliskonservatiivisen patriarkan Agathon Meurmanin kanssa käymässään väittelyssä Rein alisti uskonnon siveellisyydelle todeten, ettei siveellisten käskyjen arvoa voida määrätä uskonnon mukaan, vaan uskonnon arvo riippuu siitä, millaisia sen siveellisyyskäskyt ovat.[13] Tässä suhteessa kristinuskon ainoa pelastus oli "perinpohjainen reformatsioni".[14] Toisaalta Rein kuitenkin korosti "siveellisen kasvatuksen" yhteyttä uskonnonopetukseen, sillä kansan enemmistölle filosofinen siveysoppi on hänen mielestään käsittämätöntä.[15] Kyse ei ole vain uskonnosta "oopiumina kansalle", vaan sivistynytkin ihmissydän janoaa uskontoa saavuttaakseen sisäisen harmonian ja autuuden tunteen. Korkeimmalta kannalta katsoen Jumala on Reinin mukaan käsitettävissä "siveellisen maailmanjärjestyksen" säätäjäksi ja ylläpitäjäksi, joten todellinen kristillisyys voidaan ymmärtää eettisten voimien palvonnaksi. Ihmisen suhde "siveellisyyslakiin" on suhdetta jumaluuteen.[16]

Vaikka Rein hillityllä tavallaan kritisoi Snellmanin filosofista systeemiä, hän päätyi eettisessä ajattelussaan esittämään varsin snellmanilaisessa hengessä, ettei siveellisessä käyttäytymisessä ole kyse

---

11 Westermarck 1933, 24–27; Filosofisen yhdistyksen pöytäkirja 8.5.1896; Jalava 2005, 244–246, 253–257.

12 Fennomaanien kristinuskon pohjalle rakentuneesta "siveellisyydestä" ks. esim. Jossas 1990.

13 Rein 1889, 173; ks. myös Filosofisen yhdistyksen pöytäkirja 12.2.1892.

14 Filosofisen yhdistyksen pöytäkirja 8.11.1912.

15 Rein 1888b, 194; Rein 1889, 174–175.

16 Rein 1889, 174–175; Rein 1910, 131; Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 15.3.1889, 18.11.1910 ja 24.11.1911. Rein käytti käsitteitä "siveyslaki" ja "siveellisyyslaki" synonyymeinä.

vain tai edes pääasiassa siveellisten käskyjen ulkoisesta noudattamisesta. Ratkaisevaa on henkilökohtainen vakaumus niiden oikeutuksesta – että ihmisen ”oma järki elikkä omatunto” antaa saman käskyn kuin ”siveyslaki”.[17] Vailla vapaata tahtoa ja omaa harkintaa ihmisen toiminta on eettisesti arvotonta, vaikka se olisikin yleisen siveyslain mukaista ja hyväntahtoisista vaikuttimista johtuvaa. Ratkaisevaa on ”siveellisyyden autonomia”.[18] Pohjimmiltaan Rein pysyi myös uskollisena Snellmanin yhteisöä korostavalle eetokselle, sillä molempien ajattelussa yksityisen edun on aina väistyttävä yleisen hyvän tieltä ja yksilön tunnustettava objektiivisen siveellisyyslain ehdoton velvoittavuus.[19] Se että ”yleinen hyvä” on olemassa ja samastettavissa yhteiskunnallisesti hyödylliseen toimintaan näytti olevan Reinille niin itsestään selvää, ettei asia vaatinut liiemmin perusteluja.[20] Tässä hän liittyi käytännön politiikan tasolla jo Snellmanin opettajan J. J. Tengströmin omaksumaan linjaan, jossa eri intressiryhmien edut ylittävä yhteinen kansallinen etu on annettu tosiasia ja kiistaa voidaan käydä lähinnä siitä, kuka tämä edun kulloinkin saa määritellä.[21]

Siveellisyydestä sukupuolisiveyteen

Vaikka Rein käytti siveellisyyden käsitettä yleisen etiikan merkityksessä, se yhdistyi hänen ajattelussaan selvästi myös sukupuolten välisiin suhteisiin ja seksuaalisuuteen. Taustalla vaikutti sääty-

---

17 Rein 1889, 173; Filosofisen yhdistyksen pöytäkirja 31.10.1890; vrt. esim. Snellman 1993, 333–337.

18 Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 13.4.1883, 25.4.1890 ja 31.10.1890; Rein 1889, 173.

19 Esim. Filosofisen yhdistyksen pöytäkirja 30.10.1903; vrt. esim. Snellman 1993, 357.

20 Vrt. Westermarckin kriittinen huomautus, Filosofisen yhdistyksen pöytäkirja 6.11.1896; käsitteen ”mahdollisimman monen onnellisuus” problemaattisuudesta ks. myös MacIntyre 1998, 237–238.

21 Ks. Jalava 2005, 144–145; Liikanen 1995, 16–22; Pulkkinen 1989, 128–132, 137–139.

yhteiskunnan sosiaalisen järjestelmän järkkyminen väestönkasvun, rahatalouden ja palkkatyön yleistymisen, elinkeinovapauden sekä individualistis-liberalistisen yhteiskunta- ja yksilökäsityksen myötä, mikä väistämättä järkytti myös miesten ja naisten välisiä hierarkkisia valtasuhteita. Kuten Rein asian 1883 esitti, yleiseen tietoisuuteen rytinällä murtautuneet ”naiskysymys” ja ”avioliittokysymys” ilmensivät ”uudenaikaisen yhteiskunnan perusaatteita”, ennen kaikkea oikeudellisen tasa-arvon ihannetta, jonka mukaan sen paremmin syntyperä kuin sukupuolikaan eivät enää saaneet määrätä yksilön paikkaa maailmassa.[22] Samalla kun Reinin kaltaiset, poliittisesti aktiiviset sivistyneistön edustajat[23] loivat perustaa muotoutumassa olleelle kansallisvaltiolle, kansalaisyhteiskunnalle sekä mies- ja naiskansalaisuudelle, he määrittelivät oman yksityiselämänsä lähisuhteita, joihin kysymykset naisten oikeuksista ja perhe-elämän uusista pelisäännöistä heijastuivat.[24]

Sukupuolisuhteita koskevat kysymykset eivät olleet Reinille mieluinen puheenaihe, sillä hän piti julkista keskustelua asiasta vastenmielisenä, jopa vaarallisena.[25] Ensinnäkin seksuaalisten suhteiden (*de sexuella förhållandena*)[26] alituinen vatvominen heikensi hänen mieles-

---

22 Rein 1883, 671–673.

23 Rein toimi vuodesta 1872 valtiopäivillä aatelissäädyn edustajana ja liittyi 1900-luvun vaihteessa nuorsuomalaisen puolueen jäseneksi.

24 Julkisen ja yksityisen sfäärin nivoutumisesta yhteen suomenmielisen säätyläistön elämässä ks. Sulkunen 1995, 77–78.

25 Rein 1888a, 531–532.

26 ”Seksuaalisen” käsite Reinin käyttämässä aktiivisessa, prosesseihin ja suhteisiin liittyvässä mielessä alkoi yleistyä 1800-luvun alussa lääke- ja eläintieteellisissä tutkimuksissa (ks. Williams 1988, 284–285). Tästä suppeasta käytöstä se levisi 1800-luvun lopulla viittaamaan sukupuolisuhteissa vaikuttaviin biologisiin, yksilöön paikallistuviin viettiyllykkeisiin, ”seksuaalisuuteen”, jota kulttuuri pyrki hillitsemään, säätelemään ja torjumaan. Ratkaiseva rooli tässä käsitteellisessä siirtymässä oli Charles Darwinin teoksella *The Descent of Man* (1871), johon Rein oli tutustunut heti tuoreeltaan; ks. Rein 1918, 207, 281; yleisesti Darwinin merkityksestä ”seksuaalisuuden” tieteelliselle tutkimukselle, ”seksologialle”, ks. Ihanus 1990, 178–179.

tään häveliäisyyden tuntoa ja seksuaalista häpeäntunnetta, jotka kehittyneelle ihmiselle olivat luonnollisia, sikäli kuin ”luonnollisella” tarkoitettiin järkevyyttä, ihmiselle kehityksen myötä syntynyttä kykyä hallita ja säännellä alkuperäisiä luonnonviettejään järjen avulla.[27] Toiseksi keskustelu kiihotti kaikkien ihmisten, mutta erityisesti nuorten mielikuvitusta tehden heidät tietoisiksi paheista, joita he eivät omin päin olisi tulleet ajatelleeksi.[28] Ulkoisessa esiintymisessä noudatettu ”säädyllisyys” (*anständigheten*) – siis muun muassa pidättyminen sukupuoliasioiden julkisesta käsittelystä – ei toki tarkoittanut samaa kuin sisäinen ”siveys” (*kyskhet*), mutta se oli Reinin sanoin ”siveyden suoja, päälinnoituksen ulkovarustus, jonka menettämistä usein seuraa itse linnan valloitus”.[29]

Samaa mieltä olivat monet Reinin aikalaiset. Esimerkiksi Alma Söderhjelm, Suomen ensimmäinen naispuolinen dosentti ja yliopisto-opettaja (1906), kertoi muistelmissaan, että hänen isänsä leikkasi päivän sanomalehdestä pois tyttärelle sopimattomat kohdat, kuten valtiopäivillä käydyn keskustelun prostituutiosta.[30] Kun jo pelkkä tietoisuus paheista oli monien sivistyneistön miesten mielestä kunnialliselle naiselle epäilyttävää, syytettiin sukupuolimoraalia koskeneeseen keskusteluun 1880-luvun alussa osallistuneita naisia ”naisellisen kainouden puutteesta”.[31] Aiheen arkaluontoisuudesta huolimatta sukupuoliasioiden julkinen käsittely oli kuitenkin Reinin mielestä välttämätöntä, jos niistä vaikeneminen esti parantamasta yhteiskunnan puutteita ja salli paheiden rehottamisen. Prostituution vastaista toimintaa varten 1880 perustettuun Suomen Siveellisyysseuraan eli

---

27 Rein 1892, 1–2; Rein 1901, 372; vrt. Snellmanin käsite ”toinen luonto”, jonka kasvatus ja sivistys asettivat eläimellisen viettiluonnon paikalle; Snellman 1997, 571, 595; ks. myös Jalava 2006, 10; Ravven 1996, 229–230.

28 Rein 1888a, 531; Rein 1894, 597, 605.

29 Rein 1888a, 531; Rein 1892, 2.

30 Söderhjelm 1930, 64–65; ks. myös Siltala 1999, 314.

31 Rein 1888a, 539; yleisemmällä tasolla ks. Markkola 2002, 317–318, 357.

kansainvälisen Federaation Suomen osastoon (Finska Federation) viitaten hän vaati kunnioitusta niille naisille, jotka ”puhtaimman siveellisen innostuksen” johdattamina pitivät velvollisuutenaan ”saastaisiin seikkoihin ryhtymistä”.[32]

Erityisen ajankohtaiseksi kysymyksen prostituutiosta teki 1880-luvulla ohjesääntöjärjestelmä, joka oli kansainvälistä mallia seuraten pystytetty Suomeen keisarillisella julistuksella 1875. Sen mukaan poliisi piti kirjaa prostituutiota harjoittavista naisista, jotka lääkärintarkastuksessa käytyään saivat terveydentilastaan kertovan, elinkeinonharjoitusluvaksi ymmärretyn maksullisen tarkastuskirjan. Kysymyksessä realistina esiintynyt Rein ei olettanut, että prostituutiosta olisi päästy eroon järjestelmän lakkauttamisella. Sen sijaan kyse oli periaatteesta, jonka mukaan valtio ei voinut suvaita virastoissaan ja lainsäädännössään mitään ”siveellisyyttä” horjuttavaa, sillä sen myötä valtio olisi joutunut ristiriitaan itseään vastaan – olihan valtion olemassaolon oikeutus Reinille se, että valtio ”oikeus- ja sivistyslaitoksena” turvasi ”siveellisyyden” sen kaikissa eri muodoissa ja siten mahdollisti ihmishengen täydellistymisen. Täysin väärässä olivat tästä näkökulmasta John Stuart Millin kaltaiset liberaalit, joiden mukaan yksilöllä oli oikeus mitä ”siveettömimpiin” tekoihin, ellei hän vahingoittanut niillä muita kuin itseään. Olihan jokaisella Reinin mielestä ”siveellinen velvollisuus” edistää teoillaan yleistä onnellisuutta.[33] Tätä näkemystään hän ajoi valtiopäivillä ja prostituutiota koskeneessa komiteassa (1888–1891), jonka työ johti ohjesääntöjärjestelmän lakkauttamiseen.[34]

Prostituution vastaisen toiminnan lisäksi Rein osallistui keskusteluun avioliiton asemasta. Yhtenä sysäyksenä tähän toimivat Chris-

---

32 Rein 1888a, 539.

33 Rein 1888a, 532–534, 538–539, 543–544; ks. myös Filosofisen yhdistyksen pöytäkirja 19.4.1895, jossa Rein samankaltaisin argumentein piti itsemurhaa moraalittomana tekona.

34 Rein 1918, 346–347.

tian Krohgin ja Hans Jaegerin kaltaiset norjalaiset boheemikirjailijat, jotka Reinin tulkinnan mukaan ”vaativat luonnonviettien täyttä vapautta, ennen kaikkea molempien sukupuolten välisissä suhteissa” edustaen näin ”absoluuttisen häpeämättömyyden” ideaalia.[35] Kotimaassa hänen mielenrauhaansa häiritsivät filosofi Rolf Lagerborgin ja kulttuurilehti *Euterpen* piirin nuoret ”dekadentit”. Nietzscheläis-individualistisessa ”vapaan rakkauden” julistuksessaan nämä halusivat murskata porvarillisen kaksinaismoralismin vapauttamalla sukupuolisen halun kristillisestä synnistä ja häpeästä sekä sallimalla esiaviolliset sukupuolisuhteet myös ylempien yhteiskuntaluokkien naisille. Tässä seksuaalisen vapautuksen ohjelmassa ideaalina oli lähinnä ”sarjallinen monogamia”, jossa keskinäisestä rakkaudesta tuli ainut edellytys sukupuolielämän aloittamiselle ja parisuhteesta osapuolten välinen yksityisasia.[36] Kolmantena kimmokkeena olivat uudet uskonnolliset yhteisöt, jotka 1800-luvun lopulla juurtuivat Suomeen haastamaan luterilaisen valtionkirkon monopoliasemaa. Sukupuolisiveyden suhteen ongelmalliseksi koettiin etenkin mormonikirkko, joka hyväksyi monivaimoisuuden.[37]

Luonnonoikeudellisen ja evolutionistisen ajattelutapansa mukaisesti Rein lähti tässäkin liikkeelle siitä, mitä kokemus ja järki asiasta opettivat. Hänen mukaansa kiistaton opetus oli, että ”ainoastaan pysyväiset, julkisesti tunnustetut ja yhdenarvoisuuteen perustuvat miehen ja vaimon liitot turvaavat suvun ruumiillisen ja henkisen terveyden ja nousevan sukupolven kasvatuksen” kuriin ja hyviin tapoihin. Yksiavioisuuden erityismerkitys oli siinä, että se varjeli naisten ja las-

---

35 Rein 1894, 605.

36 Rein 1903; ks. myös Jalava 1997, 21–24; Jalava 2005, 382–403. Tällaisen ajattelutavan kritiikissä Rein seurasi Snellmania, joka 1840-luvun alussa osallistui aktiivisesti ruotsalaiskirjailija C. J. L. Almqvistin *Det går an* -teoksen (1839) synnyttämään debattiin. Reinin (1981, 158) sanoin ”Snellmanille ei mikään saattanut olla vastenmielisempää kuin moinen oppi”, joka teki avioliitosta pelkän keskinäiseen rakkauteen perustuvan yksityisasian.

37 Rein 1889, 170.

ten oikeuksia suojellen naisia vajoamiselta miehen orjiksi ja leikkikaluiksi.[38] Samaan päämäärään tähtäsi ”avioliiton elinkautisuus”. Jos kaksi henkeä olisi voinut solmia avioliiton siinä mielessä, että ”voivat, jollei koe onnistu, taas hajottaa yhteytensä”, se ”synnyttäisi semmoisen intohimojen ylivallan, että se saattaisi aikaan paljasta onnettomuutta”. Kun sukupuolielämä sen sijaan rajoitettiin avioliittoon ja avioliitto säädettiin peruuttamattomaksi, ellei ”siveellistä syyllisyyttä” voitu näyttää toteen, ihminen oppi hillitsemään himonsa ja alistamaan satunnaiset mielihalunsa ”korkeamman siveellisen vallan” alle. Vaikka ”avioliittojen sisäinen uudistus” edellytti aikakauden oloissa ”sukupuolisen siveellisyyskannan yleistä kohottamista” erityisesti miesten keskuudessa, pohjimmiltaan kilvoittelu oli yhteistä, sillä kuten Immanuel Kant oli todennut, ihmisluonnossa oli sukupuoleen katsomatta ”radikaalista pahaa”. Se tyytyväisyys, joka Reinin mukaan syntyi oman itsensä yli saadun ”siveellisen voiton” kautta, oli mitä tärkein ehto ja osa oikeassa onnellisuudessa, joka – kuten jo edellä on nähty – oli hänelle ylin arvo maailmassa.[39]

”Sukupuolisiveellisyyteen” liittyen Rein tarkasteli myös taiteen ja erityisesti kaunokirjallisuuden merkitystä. Lukuisten aikalaistensa tavoin hän katsoi sen olevan yksi tärkeimmistä vaikuttajista suomalaisten siveelliseen mielialaan, sillä teoksen tekijä pystyi sympatian ja suggestion kautta manipuloimaan suoraan muiden sielunelämää.[40] Sen pahempi siksi oli, että suuri osa kirjallisuudesta näytti 1800-luvun lopulla tarkoittavan ”ihmisten turmelemista, sekoittamalla moraalisia käsitteitä ja hävyttömillä kuvauksilla kiihottamalla seksuaalisia in-

---

38 Rein 1888a, 543; Rein 1903.

39 Rein 1883, 666–667; Rein 1888a, 547; Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 12.10.1883 ja 24.3.1911. ”Radikaalilla pahalla” Kant tarkoitti ihmisen mahdollisuutta valita vapaasti hyvän ja pahan väliltä sekä toimia tietoisesti moraalilain vastaisella tavalla. Tällainen paha oli moraalisessa mielessä radikaalia siksi, että se turmeli kaikkien toimintaohjeiden perustan; ks. Kant 2004, 55.

40 Rein 1894, 187.

tohimoja".[41] Ongelmallista ei Reinin näkökulmasta ollut varkauden, murhan tai aviollisen uskottomuuden kaltaisten "epäsiveellisten" aiheiden kuvaaminen sinänsä, vaan olennaista oli se, *kuinka* niitä kuvattiin – "kaikki riippuu käsityksestä, siitä mitä tekijä on *tarkoittanut*".[42]

"Siveellisiä" kirjailijoita edustivat Reinille muun muassa Björnstjerne Björnson, Leo Tolstoi ja tietyin varauksin Henrik Ibsen[43], jotka "likaista, huonoa ja sairaalloista" kuvaamalla herättivät lukijassa mielipahaa ja vahvistivat siten tosielämässä halua toimia siveellisesti. "Siveettömiä" sen sijaan olivat Emile Zolan ja August Strindbergin kaltaiset "realistit".[44] Heitä voitiin verrata lääkäriin, joka tahtoi istuttaa itseensä tai muihin taudinmyrkkyä kokeillakseen sen vaikutuksia, minkä myötä sairaus saattoi levitä tuhansiin ihmisiin. Esimerkistä kävi "strindbergiläisen kirjallisuuden siveellinen saasta", jonka seurauksena Tukholman kouluissa oli jouduttu rankaisemaan jopa 12-vuotiaita poikia yhteydestä yleisten naisten kanssa. "Siveettömän" ajatuksen julkaiseminen oli Reinin silmissä samaa kuin siveetön teko, joten kirjailija oli vastuussa lukijakunnasta kuin äiti lapsistaan, joilla ei ollut kykyä käsitellä yksin pahoja tunteita. Lukijaa ei saanut jättää "sukupuolisen saasta-elämän" nostamien sisäisten ristiriitojen armoille, vaan sikäli kuin kirjailija kajosi tällaisiin aiheisiin, hänen oli myös autettava lukijaa asian käsittelyssä tuomitsemalla paha ja vahvistamalla hyvää.[45]

---

41 Rein 1888a, 548; Rein 1892, 50; kaunokirjallisuudelle annetusta ratkaisevasta siveellisestä merkityksestä 1800-luvun lopun Suomessa ks. myös Häggman 2001, 110–111.

42 Rein 1894, 184–185, 597, kursivoinnit lähteessä.

43 Esimerkiksi Ibsenin *Nukkekodin* (1879) suhteen Rein epäröi, sillä hän ei ollut varma, esitettiinkö näytelmän naispäähenkilö Noran "siveellisesti arveluttava päätös" jättää miehensä ja lapsensa mallikelpoisena vai ei; Rein 1894, 604.

44 Rein käytti käsitettä "realistinen" lainausmerkeissä korostaakseen, ettei realistinen kirjallisuus kuvannut todellisuutta sellaisena kuin se on, sillä se näki pelkän ilmiöiden ulkoisen pinnan, ei syvemmällä todellisuudessa vallitsevaa "suurta yhtäjaksoisuutta ja siveellisiä lakeja"; Rein 1894, 594, 598.

45 Rein 1894, 594–597, 605; kirjallisuudesta "hyvänä objektina" ks. Siltala 1999, 316–321.

Samalla kun Rein korosti taiteilijoiden ”siveellistä vastuuta” koko ihmiskunnan edessä, hän yhdisti ”siveellisyyden” ”moraalin” käsitteeseen täsmentämällä, etteivät käsitteet ”moraalinen” ja ”moralistinen”[46] olleet synonyymejä. Tämä ero oli hänen mukaansa jäänyt huomaamatta esimerkiksi Pohjoismaissa 1880-luvulla auktoriteetiksi nousseelta kirjallisuuskriitikko Georg Brandesilta, joka samasti ”siveellisen kirjallisuuden” poroporvarilliseen ”kunniallisuuteen” ja keskinkertaiseen ”sopivaisuuteen”.[47] Suomessa vastaavaa tulkintaa edusti Volter Kilpi. Reiniä ärsyttävällä tavalla hän julisti taiteen olevan aina epämoraalista, sillä se oli ristiriidassa ulkoisten käyttäytymissääntöjen kanssa.[48] Reinin ajattelussa esteettiset arvostelmat kytkeytyivät siveellisyyden käsitteeseen sen laajimmassa merkityksessä siten, että onnistuneessa taideteoksessa puhtaasti esteettinen ”haluton nautinto” yhdistyi kantilaisella tavalla ”siveellisyyden-tyytymykseen” – kauneus on symboli eettisesti hyvälle. Kysymys yksittäisen taideteoksen arvosta ei siis ollut subjektiivinen ”makukysymys”, vaan ”maku” merkitsi juuri kykyä ottaa vastaan teoksen herättämä ”haluton nautinto” eli kauneus, joka oli riippumatonta yksilön käytännöllisistä tarpeista.[49] Kuten Rein asian kiteytti kritiikissään nietzscheläistä olemassaolon estetisointia vastaan,[50] ”siveellisyys ei ole samaa kuin munkinaskeesi eikä järjen valta samaa kuin luonnon alistaminen”, vaan päämääränä tuli olla itsekontrolli, luonnollisten viettien harmonisointi, rajoittaminen ja määrääminen niin, että ”siveellinen kauneus” otti alkuperäisen luonnonkauniin paikan. ”Siveellisyys-

---

46 Rein käytti ”moraalisen” vastakohtana myös ilmaisuja ”moraliseeraava” ja ”moralisoiva”; ks. Rein 1894, 594; Ylioppilaiden kaunotieteellisen yhdistyksen pöytäkirja 9.3.1901, § 3 (KK).

47 Rein 1894, 591–594.

48 Ylioppilaiden kaunotieteellisen yhdistyksen pöytäkirja 9.3.1901, § 3 (KK).

49 Rein 1894, 179–183; Rein 1910, 123–126; vrt. myös Kant 1900, 267, 443.

50 Reinin (1901, 379) mukaan Nietzsche Brandesin ja Kilven kaltaisine oppilaineen asetti esteettisen eettisen yläpuolelle tehden taiteesta palvelijan ”dionyysiselle elämälle sen kaikessa pidäkkeettömässä luonnollisuudessa”.

lain" velvoittavuuden tunnustaminen ei – toisin kuin Nietzsche kannattajineen väitti – johtanut kristillis-moralistiseen elämän kieltämiseen, mutta "kyllä" voitiin sanoa vain "järkevyyteen kehittyneelle inhimilliselle elämälle", jossa kulttuuri jalosti eläimellisen viettiperustan.[51]

Julkisissa puheenvuoroissaan Rein vastusti määrätietoisesti 1880-luvulle ajoittamaansa siveellisyyden käsitteen seksualisoitumista ja kaventumista pelkäksi "sukupuolisiveellisyydeksi" (*den sexuella sedligheten*). Kuten hän prostituutiota koskevassa artikkelissaan 1888 totesi, yksilö saattoi olla sukupuoliasioissa mallikelpoinen ja kuitenkin siveetön, jos häneltä puuttui esimerkiksi rehellisyyttä, uutteruutta tai raittiutta.[52] Yhtä haitallisesti Reinin mukaan vaikutti poroporvarillinen moralismi, joka latisti siveellisyyden pelkäksi ulkonaiseksi siivoudeksi tavassa, jolla sukupuolten keskinäisiä suhteita käsiteltiin. Väsymättä hän toisti, että "siveellisyydellä" tuli ymmärtää kaikkia niitä ihmisten toiminnalle asetettuja yleisiä sääntöjä, joiden noudattaminen oli ihmiskunnan menestyksen ehto ja lisäsi sen onnellisuutta.[53]

Samalla Rein kuitenkin joissain yhteyksissä omaksui itsekin tavan käyttää siveellisyyttä yksinomaan sukupuolisiveellisyyden merkityksessä. Erityisesti käsite kaventui suomen kielessä, jossa "siveellisyydellä" ei ollut samaa etymologista taustaa kuin ruotsin "tapaan" ja "tavanmukaiseen" viittaavalla sanalla *sedlighet*, jolla hegeliläis-snellmanilaisessa filosofiassa oli vielä oma erityismerkityksensä. Siinä käsite viittasi eettiseen toimintaan (*Sittlichkeit*), jonka yksilö oli sisäistänyt siinä määrin "toiseksi luonnokseen", että hän toimi oikein joutumatta edes sen kummemmin ajattelemaan asiaa.[54] Havain-

---

51 Rein 1901, 379–380.

52 Rein 1888a, 531, 543; Rein 1892, 1; Rein 1894, 595.

53 Esim. Rein 1894, 188–189, 594–595.

54 Käsitteen *sedlighet* filosofisesta merkityksestä ks. esim. Snellman 1993, 436–437; Pulkkinen 1989, 24–25.

nollisen esimerkin siveellisyyden seksualisoitumisesta tarjoaa edellä mainittu prostituutioartikkeli, josta Rein laati sekä suomen- että ruotsinkielisen version. Siinä ruotsin ilmaus prostituutiosta ”ammattimaisena haureutena” (*den yrkesmessiga otukten*) kääntyi ”ammattina harjoitetuksi siveettömyydeksi”,[55] bordelli ”siveettömyyshuoneeksi”[56] ja sukupuolinen pahe (*last*) ”siveettömyydeksi”.[57] Näin Rein tuli tahtomattaan edistäneeksi sitä yksinkertaistavaa lukutapaa, jota hän julkilausutusti vastusti.

Siveellisyys ja huolenpidon etiikka

Runsaan sadan vuoden etäisyyden päästä Reinin kiivailu siveellisyyskäsitteen merkityksestä vaikuttaa helposti käsitehistorialliselta erikoisuudelta, sillä koko käsite on pitkälti kadonnut nykykielestä. Sikäli kuin sitä ylipäätään käytetään, se ymmärretään lähinnä ahdasmieliseksi seksuaalimoralismiksi, joka ”siveyden sipulin” kaltaisten puhekielen ilmaisujen kautta assosioituu usein seksuaalikielteisiin naisiin. Jos kuitenkin oletamme, etteivät käsitteet pelkästään kuvaa vallitsevia olosuhteita, vaan myös ohjaavat ajatteluamme ja toimintaamme ja siten vaikuttavat konkreettisesti olosuhteisiimme, voidaan kysyä, mitä on kadonnut ”siveellisyyden” laajan eettisen merkityksen mukana.

Yhden mahdollisen lähtökohdan muutoksen tarkasteluun tarjoaa talousantropologi Karl Polanyi, joka on tarkastellut kapitalistisen markkinatalouden irtautumista eettis-sosiaalisista kiinnikkeistään ja sen itsenäistymistä itseohjautuvien markkinoiden järjestelmäksi. Kun talousjärjestelmä esimodernissa maailmassa oli vain yksi sosiaalisen

---

55 Rein 1888a, 533; Rein 1892, 8.

56 Rein 1888a, 534; Rein 1892, 9.

57 Rein 1888a, 539; Rein 1892, 24.

järjestelmän ulottuvuus eikä taloudellisia arvoja voitu erottaa yhteiskunnan muista arvoista ja instituutioista, ”suuri murros” synnytti 1800-luvun Euroopassa kiinnittymättömän talouden, joka pyrki laajenemaan muuhun yhteiskuntaan muovaten sen eetosta ja sosiaalisia suhteita logiikkansa mukaisiksi.[58]

Oppi-isänsä Hegelin tavoin Snellman oli tietoinen tästä murroksesta, ja hänen kansallista ohjelmaansa on osaltaan mahdollista tarkastella yrityksenä vastata ongelmiin, joita kansainvälistyvä teollisuuskapitalismi yhteiskunnallisine ristiriitoineen synnytti.[59] Snellmanin ratkaisussa taloudellinen omaneduntavoittelu rajattiin kansalaisyhteiskunnan alueelle. Siitä erilleen asetettiin feminiininen perhe-elämä, jossa naiset vaalivat siveellisyyden välitöntä, emotionaalis-traditionaalista perustaa, sekä maskuliininen valtio, jossa kansalliseen tietoisuuteen heränneet miehet muuttivat kansakunnan lakeja, tapoja ja laitoksia, mikä Snellmanille edusti siveellisyyden huippua.[60] On syytä korostaa, ettei tällainen miehen julkiselle toimijuudelle ja vaimon domestikaatiolle rakentuva malli ollut 1840-luvulla ”perinteinen” käsitys, vaan nousevan keskiluokan ideologinen projekti, joka yhdistyi markkinatalouden normiperustan luomiseen. Sukupuoli astui siinä suvun paikalle yksilön identiteetin ensisijaiseksi määrittäjäksi. Samalla kun naiset uuden sukupolven äiteinä ja kasvattajina julistettiin porvarillisen yhteiskuntajärjestelmän moraaliseksi selkärangaksi, juuri heidän siveellisyydestään tuli kansakunnan kohtalonkysymys. Siveellisyyden käsite alkoi näin sukupuolittua erityisesti naiseuteen liittyväksi, sillä naiset olivat sekä moraalin varmimpia tukipilareita että potentiaalisesti sen pahimpia horjuttajia.[61]

---

58 Polanyi 1944, 43–55, 269–270.

59 Jalava 2005, 153–157.

60 Tälle erottelulle perustui esim. *Läran om staten*in (1842) jako kolmeen päälukuun ”Perhe”, ”Kansalaisyhteiskunta” ja ”Valtio”; ks. Snellman 1993.

61 Tästä muutoksesta suhteessa Snellmanin ajatteluun ks. Jalava 2005, 169–171, 183–193, 213; Jalava 2006; kaksijakoisesta kansalaisuudesta yleisesti ks. Sulkunen 1987.

Th. Reinille ongelma näyttäytyi 1800-luvun jälkipuolella toisenlaisena kuin Snellmanille. Samalla kun liberalistinen ”vapaan kilpailun teoria” oli hänen silmissään johtanut epäinhimilliseen vahvemman oikeuteen, jossa valtio uhkasi supistua pelkäksi välineeksi yksityisten taloudelliselle voitontavoittelulle,[62] naiset vaativat oikeutetusti yhä täydellisempää yhteiskunnallista ja valtiollista tasa-arvoa suhteessa miehiin. Vaikka oletus naisten luonnollisesta olemuksesta ”nousevien sukupolvien siveellisyyteen kasvattajina” oli iskostunut syvälle Reininkin mieleen, hän myönsi, ettei henkilökohtainen ”naismaku” ollut ”mikään lainsäädännön ojennusnuoraksi kelpaava oikeusperuste”.[63] Kun mitään elämänaluetta tai kumpaakaan sukupuolta ei voitu julistaa siveellisyyden itseoikeutetuksi vaalijaksi, hyvää elämää koskevat eettiset kysymykset yhdistyivät Reinillä erottamattomasti kysymyksiin tuotannosta ja tulonjaosta, hallitsemisesta ja politiikasta sekä sukupuolten välisistä ja perheen sisäisistä suhteista. Niinpä hän puolusti siveellisyyden käsitteen laajaa tulkintaa vastustaen sekä sen kaventumista pelkäksi seksuaalimoralismiksi että talouden irrottamista siitä erilliseksi, omalakiseksi alueeksi. Tästä oletettavasti johtui myös se, ettei hän määritellyt ”valtiota” ja ”yhteiskuntaa” hegeliläiseen tapaan vastakäsitteiksi, vaan käytti niitä usein synonyymeinä vaatien, että yksilön asenteen yhteiskuntaa(kin) kohtaan tuli olla yhteisen hyvän määräämää.[64]

1900-luvun poliittiset ääriliikkeet ovat langettaneet synkän varjon holistisen siveellisyyskäsitteen ylle, sillä kansakunnan yhteisen edun, puhtauden ja turmeltumattomuuden nimissä on murhattu miljoonia ”epäkansallisiksi”, ”saastaisiksi” ja ”degeneroituneiksi” leimattuja ihmisiä. Sivilisoidummassakin muodossa normatiivinen keskustelu on usein jäänyt kristilliskonservatiivisten piirien yksinoikeudeksi. Eivät-

---

62 Rein 1878, 77, 175.

63 Rein 1883, 670–673.

64 Esim. Rein 1881; ks. myös Kettunen 2003, 182–186.

hän moniarvoisuutta ja suvaitsevaisuutta kunnioittavat, demokraattisten länsimaiden kansalaiset hevin mestaroi toistensa elämäntyylivalintoja. Globaalin talouden uusin vaihe on kuitenkin nostanut esiin 1800-luvun lopulle analogisella tavalla moraalitaloudelliset kysymykset siitä, mikä on talouden asema inhimillisten yhteisöjen arvojärjestyksessä ja mikä on se korkeampi hyvä, jolle talous on – tai sen pitäisi olla – alisteinen.[65] 1800-luvun tapaan kysymys on myös sukupuolittunut, sillä ihmiskaupan ja seksuaalisen väkivallan kaltaiset ilmiöt koskettavat erityisesti naisia.[66]

Lähihistoria tarjoaa varoittavia esimerkkejä ihmis- ja yksilönoikeuksien polkemisesta moraalisen ”puhtauden” nimissä, mutta avaa samalla siveellisyyden käsitteen laajan tulkinnan kautta radikaalin ulottuvuuden, jossa moraalisuus voisi merkitä ylikorostuneen itsekontrollin, suvaitsemattoman ahdasmielisyyden ja sääntöjen pikkutarkan noudattamisen sijasta jotain muuta: kriittistä ja uutta luovaa toimintaa esimerkiksi suhteessa globaalin markkinatalouden ehtoihin ja sosiaalisiin seurauksiin. Tältä pohjalta moraalitaloudellinen ajattelu voisi laajeta ihmisten tarpeisiin ja ekologisesti kestävään tulevaisuuteen orientoituneeksi huolenpidon etiikaksi.[67] Vaikka Th. Reinin kaltaisen menneisyyden hahmon moraaliselle paniikille onkin helppo hymyillä ironisesti, hän ei ehkä sittenkään ole pelkkä arkaainen kaiku menneeltä vuosituhannelta, vaan kokonaisvaltaisessa eettisessä problematiikassaan myös aikalaisemme.

---

65 Booth 2004, 79–84.

66 Ks. esim. Johnson, Ollus & Nevala 2008.

67 Huolenpidon etiikan (*ethic of care*) käsitteestä ks. Julkunen 2004, 236, 249; Levitas 2001, 460–461.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Aikalaislähteet

Painamattomat lähteet

Kansalliskirjasto (KK)

Ylioppilaiden kaunotieteellinen yhdistys

Pöytäkirjat 1901–1903 (Sig. E. I 47)

Painetut lähteet

Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 1873–1925. Teoksessa: *Ajatuksen laboratorio: Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 1873–1925*. Toimittaneet Ilkka Niiniluoto ja Juha Manninen. Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki, 1996.

Kant, Immanuel 1900: *Kritik der Urteilskraft. Gesammelte Schriften* (1790). Herausgegeben von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften. Reimer, Berlin.

Kant, Immanuel 2004: *Radikaali paha* (1792). Suomentanut Markku Lehtinen. Loki-Kirjat, Helsinki.

Rein, Thiodolf 1878: Liberalismi ja socialismi I–II. *Kirjallinen kuukausilehti* n:o 4/1878, 73–79 ja n:o 8/1878, 169–179.

Rein, Thiodolf 1881: Kotimaan kirjallisuutta. 1. Valtiollista y.m. *Valvoja* 1881, 66–69.

Rein, Thiodolf 1883: Naisten valituksista. *Valvoja* 1883, 666–674.

Rein, Thiodolf 1888a: Prostitutsioonikysymys. *Valvoja* 1888, 531–549.

Rein, Thiodolf 1888b: Kysymys eriuskolais-laista. *Valvoja* 1888, 188–198.

Rein, Thiodolf 1889: Vastustajilleni rouva M. A:lle ja herra A. M:lle. *Valvoja* 1889, 161–177.

Rein, Thiodolf 1892: *Samhälls-spörsmål: Prostitutions-frågan*. G. W. Edlund, Helsingfors.

Rein, Thiodolf 1894: Nykyaikainen kaunokirjallisuus ja siveellisyys I–II. *Valvoja* 1894, 177–190, 590–610.

Rein, Thiodolf 1901: Friedrich Nietzsche – profet eller charlatan? *Finsk Tidskrift* I/1901, 271–292, 362–386.

Rein, Thiodolf 1903: I anledning af pedagogmötet den 13 februari. *Helsingfors Posten* 8.3.1903.

Rein, Thiodolf 1910: *Sielutieteen oppikirja*. Kolmas korjattu ja lisätty painos. Joh. K. Lindstedt, Helsinki.

Rein, Thiodolf 1918: *Muistelmia elämän varrelta*. Otava, Helsinki.

Rein, Thiodolf 1981: *Juhana Vilhelm Snellman I* (1895). Otava, Helsinki.

Snellman, Johan Vilhelm 1992: *Samlade arbeten II 1840–1842*. Statsrådets kansli, Helsingfors.

Snellman, Johan Vilhelm 1993: *Samlade arbeten III 1842–1843*. Statsrådets kansli, Helsingfors.

Snellman, Johan Vilhelm 1997: *Samlade arbeten X 1861–1862*. Statsrådets kansli, Helsingfors.

Söderhjelm, Alma 1930: *Min värld II*. Albert Bonniers Förlag, Stockholm.

Westermarck, Edvard 1933: *Moraalin synty ja kehitys* (1916). Suomentanut Emerik Olsoni. WSOY, Helsinki.

Kirjallisuus

Booth, William James 2004: Moraalitalouden ideasta. Teoksessa: *Moraalitalous*, 53–91. Toimittanut Ilkka Kauppinen, suomentanut Jarkko Nousiainen. Vastapaino, Tampere.

Häggman, Kai 2001: Piispankadulta Bulevardille. Werner Söderström Osakeyhtiö 1878–1939. WSOY, Helsinki.

Ihanus, Juhani 1990: *Kadonneet alkuperät. Edvard Westermarckin sosiopsykologinen ajattelu.* Kirjayhtymä ja Suomen Antropologinen Seura, Helsinki.

Jalava, Marja 1997: *"Kokonainen elämä on ihmisen pyhin oikeus": Rolf Lagerborgin seksuaaliradikalismi ja ylempien yhteiskuntaryhmien keskinäiset esiaviolliset suhteet 1900-luvun alun Suomessa.* Suomen historian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Helsinki. Julkaistu sähköisesti.

Jalava, Marja 2005: *Minä ja maailmanhenki. Moderni subjekti kristillis-idealistisessa kansallisajattelussa ja Rolf Lagerborgin kulttuuriradikalismissa n. 1800–1914.* Bibliotheca Historica 98. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Jalava, Marja 2006: Kansakunnan miestä muokkaamassa. *Historiallinen Aikakauskirja* 1/2006, 5–17.

Johnson, Holly, Ollus, Natalia & Nevala, Sami 2008: *Violence Against Women: An International Perspective*. Springer, New York.

Jossas, Esko 1990: *Agathon Meurman – suomalaisuusliikkeen uskonto- ja kirkkopoliitikko 1863–1899*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 152. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki.

Julkunen, Raija 2004: Suunnanmuutoksen moraalitalous. Teoksessa: *Moraalitalous*, 235–253. Toimittanut Ilkka Kauppinen. Vastapaino, Tampere.

Kettunen, Pauli 2003: Yhteiskunta. Teoksessa: *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*, 167–209. Toimittaneet Matti Hyvärinen, Jussi Kurunmäki, Kari Palonen, Tuija Pulkkinen ja Henrik Stenius. Vastapaino, Tampere.

Kurkinen, Jorma 1991: Th. Reinin tieteelliset katsomukset. Teoksessa: *Minerva. Aate- ja oppihistorian vuosikirja 2*. Oulun yliopiston historian laitoksen julkaisuja No. 2/1991, 207–334. Toimittaneet Juha Manninen, Jorma Kurkinen ja Maija Kallinen. Oulun yliopisto, Oulu.

Levitas, Ruth 2001: Against work: a utopian incursion into social policy. *Critical Social Policy* 69, vol. 21 (4) 2001, 449–465.

Liikanen, Ilkka 1995: *Fennomania ja kansa. Joukkojärjestäytymisen läpimurto ja Suomalaisen puolueen synty.* Historiallisia Tutkimuksia 191. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.

MacIntyre, Alasdair 1998: *A Short History of Ethics.* Second Edition. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.

Markkola, Pirjo 2002: *Synti ja siveys. Naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860–1920.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 888. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Polanyi, Karl 1944: *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Beacon Press, Boston.

Pulkkinen, Tuija 1989: *Valtio ja vapaus*. Tutkijaliitto, Helsinki.

Ravven, Heidi 1996: Has Hegel Anything to Say to Feminists? Teoksessa *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, 225–252. Toimittanut Patricia Jagentowicz Mills. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

Siltala, Juha 1999: *Valkoisen äidin pojat. Siveellisyys ja sen varjot kansallisessa projektissa*. Otava, Helsinki.

Sulkunen, Irma 1987: Naisten järjestäytyminen ja kaksijakoinen kansalaisuus. Teoksessa *Kansa liikkeessä*, 157–172. Toimittaneet Risto Alapuro et al. Kirjayhtymä, Helsinki.

Sulkunen, Irma 1995: *Mandi Granfelt ja kutsumusten ristiriita*. Hanki ja jää, Helsinki.

Williams, Raymond 1988: *Keywords. A vocabulary of culture and society*. FontanaPress, London.

POLITIIKAN SIVEELLISYYS JA SIVEELLISYYDEN POLITIIKKA SUOMALAISTEN NAISASIANAISTEN TEKSTEISSÄ

Anna Elomäki

Ensimmäinen anomus naisten äänioikeuden puolesta jätettiin Suomen valtiopäiville 3. helmikuuta 1897 neljän porvarissäädyn edustajan aloitteesta. Yhtenä perusteluna esitettiin, että naisten osallistuminen toisi ”valtiollisiin asioihin melkoisessa määrin enemmän siveellistä voimaa” ja ”kohottaisi koko kansaa ja sen kehitystä”.[1] Anomusta ei hyväksytty, mutta se avasi julkisen keskustelun naisten kansalaisuudesta ja äänioikeudesta. ”Siveellisyys” on yksi avainkäsitteistä myös pamfleteissa ja lehtikirjoituksissa, joissa suomalaiset naisasianaiset itse vaativat oikeutta poliittiseen osallistumiseen. Mutta kuinka termi siveellisyys, jonka merkityksen nykyaikainen lukija yhdistää helposti vanhanaikaiseen seksuaalimoraaliin, liittyy poliittiseen osallistumiseen ja äänestämiseen? Tässä luvussa tarkoitukseni on vastata kysymykseen analysoimalla termin merkitystasoja ja käyttötapoja naisten äänioikeusargumentaatiossa.

---

1 *Koti ja Yhteiskunta* 1897/2, 18.

Siveellisyys-termin seksuaalimoraaliin liittyvä merkitys on analysoimissani teksteissä läsnä, mutta esitän, että termillä on teksteissä myös poliittinen ulottuvuus, joka voidaan ymmärtää parhaiten J. V. Snellmanin käsitteen *sedlighet* kautta. Snellmanin käytössä *sedlighet* – suomeksi ”siveellisyys” – merkitsee yksilön yhteisön normeja kohtaan ottamaa asennetta. Korkeimmassa, valtiossa ilmenevässä muodossaan se viittaa poliittiseen toimintaan, jossa (mies)yksilö kantaa vastuuta koko kansan kehittymisestä. Naisasianaiset eivät kuitenkaan omaksuneet tätä hyvin sukupuolittunutta käsitettä sellaisenaan, vaan tekivät sen avulla aktiivista käsitepolitiikkaa.

Haluan kuitenkin korostaa, että siveellisyys ei olisi naisten argumentaatiossa yhtä keskeinen käsite ilman rinnakkaisia merkityksiään. Nimenomaan termin seksuaalisuuteen, uskonnollisuuden ja äitiyden värittämään moraaliin sekä poliittiseen toimintaan liittyvien merkitystasojen yhteenkietoutuminen tekee siitä tehokkaan argumentaation välineen.

Esitän, että termillä siveellisyys on äänioikeusargumentaatiossa kaksijakoinen rooli. Termin snellmanilaisen, poliittiseen toimintaan viittavan merkityksen kautta naiset perustelevat ja määrittelevät omaa poliittista toimijuuttaan. Toisaalta naiset käyttävät termiä sen seksuaalimoraaliin viittaavassa merkityksessä osoittamaan, että kaikki naiset eivät ole hyväksyttäviä poliittisia toimijoita.

Siveellisyys-termin monet merkitystasot

1800-luvun kansallisessa filosofiassa ja etenkin J. V. Snellmanin hegeliläisessä ajattelussa termi *sedlighet* eli ”siveellisyys” merkitsi hyvää tapaa (*Sitte*, *sed*) ja yhteisössä vallitsevaa käsitystä oikeasta. Tuija Pulkkisen tulkinnan mukaan Snellmanin poliittisessa ajattelussa termi kuvaa ennen kaikkea yksilön toiminnan laatua tai asennetta, ja viittaa yhteisön tapojen muotoutumiseen yksilöiden henkilökoh-

taisen moraalin ja lainkuuliaisuuden leikkauspisteessä. Puhtaimmassa muodossaan ”siveellisyys” merkitsee Snellmanille toimintaa, jossa yksilön omaan omaantuntoon perustuvat moraaliset ratkaisut korostuvat. Kun yksilö toimii siveellisesti, hän on tietoinen siitä, että yhteisön tavat ja lait ovat osa hänen kulttuurista taustaansa, mutta tekee tietoisia päätöksiä siitä, kuinka niitä tulisi kehittää yhteisön hyvää edistävällä tavalla. Keskeistä siveellisyyden käsitteessä on siis yksilöiden välityksellä tapahtuva, yhteisöllisesti jaettujen arvojen muutos.[2]

Pulkkisen mukaan siveellisyys ilmenee Snellmanille tässä uudistavassa muodossa nimenomaan valtiossa. Kansalaisyhteiskunnassa siveellisyys liittyy lakien ja normien noudattamiseen, ja perheessä siveellinen asenne liittyy kulttuuristen normien tiedostamattomaan omaksumiseen. Siveellisyyden korkeimman muodon voidaankin ajatella kuvaavan toiminnan valtiollista eli poliittista luonnetta.[3]

Termin merkitykset irtautuivat tästä snellmanilaisesta määritelmästä 1900-luvulle tultaessa ja ”siveellisyys” alkoi viitata yleisesti kaikkeen etiikkaan ja moraaliin liittyvään. Naisasianaisten äänioikeutta ja poliittista osallistumista käsittelevissä teksteissä termi onkin yleiskäsite, joka määrittää kaikkia kansakunnan elämänalueita kodista valtioon sekä kuvaa yksilölle määrättyjä moraalisia ideaaleja ja hänen kykyään noudattaa niitä.

Tarkastelemissani teksteissä termi saa usein konkreettisen sisällön, joka yhdistyy kristilliseen elämänkatsomukseen ja äidillisiin arvoihin. Naisten hahmottelema siveellisyyden ihanne liittyykin kiinteästi ajatukseen naisten korkeammasta moraalista. Osin äitiydestä johtuen naisten oletetaan pystyvän seuraamaan ”siveellisiä” ideaaleja miehiä paremmin ja auttamaan muita tekemään samoin. Teksteissä esitetäänkin usein, että naiset ovat ”siveellinen voima”, jota tarvitaan

---

2 Pulkkinen 2003, 225; Pulkkinen 1989, 13.

3 Pulkkinen 2003, 233.

kansakunnan kohottamiseen, ja että aiemmin kodin piiriin suljetut ”siveelliset arvot” tulisi saada osaksi julkista päätöksentekoa.[4]

Toinen tärkeä merkitystaso liittyy niin kutsuttuun ”siveellisyyskysymykseen”. Tällä naiset viittaavat muun muassa prostituutioon, kaksinaismoraaliin, avioliiton ja perhe-elämän järjestämiseen sekä muihin ”sukupuolisiveellisyyteen” liittyviin kysymyksiin. Myös työväestön olot sekä alkoholismi olivat osa ”siveellisyyskysymystä”. Pirjo Markkola kutsuu tätä asiayhteyttä moraalireformiksi[5]. Vaikka kyse on seksuaalisia tapoja laajemmasta asiakokonaisuudesta, siveellisyys saa tässä yhteydessä merkityksen, joka liittää sen yleistä moraalisuutta kapeammin seksuaalisiin normeihin. Siveellinen yksilö on seksuaalisesti puhdas: hän kontrolloi halujaan ja rajoittaa seksin ja rakkauden avioliittoon. Epäsiveellisyys liitetään nautinnonhaluun ja ”vapaaseen rakkauteen”.

Naisasianaisten äänioikeusargumentaatiossa termillä on kuitenkin selkeä julkiseen elämään ja politiikkaan liittyvä ulottuvuus. Ehdotan, että tämä ulottuvuus voidaan ymmärtää parhaiten palaamalla J. V. Snellmanin siveellisyyden käsitteeseen ja tarkastelemalla, kuinka naisten termille antamat merkitykset ja käyttötavat suhteutuvat Snellmanin ajatukseen siveellisyydestä valtiollisena toimintana. Esitän, että naiset eivät keskusteluissaan hylkää tätä Snellmanin miesten yksityisomaisuudeksi mieltämää siveellisyyden muotoa. Sen sijaan he osoittavat, että naiset voivat olla poliittisia toimijoita siinä missä miehetkin ja että heidän tulisi ottaa osaa kansakunnan tulevaisuutta koskevaan päätöksentekoon.

Väitteeni tueksi perehdyn laajaan valikoimaan kansalaisuutta, äänioikeutta ja naisten yhteiskunnallista osallistumista käsitteleviä pamfletteja, sanomalehtikirjoituksia sekä artikkeleita naisjärjestöjen

---

4 Esim. Hagman 1906, 18; ’Kansannaisen ystävä’ 1905,149.

5 Markkola 2002.

toimittamista sanoma- ja aikakausilehdistä.[6] Suurin osa teksteistä on peräisin vuosilta 1904–1907. Tuolloin keskustelu valtiopäiväuudistuksesta oli kuumimmillaan, ja naiset saivat äänioikeuden sekä osallistuivat ensimmäisiin eduskuntavaaleihin paitsi äänestäjinä myös ehdokkaina.

Useimmat naisten poliittisia oikeuksia käsittelevään keskusteluun osallistuneista aktiivisista kirjoittajista olivat porvarillisia naisasianaisia, jotka olivat 1884 perustetun Suomen Naisyhdistyksen tai siitä kahdeksan vuotta myöhemmin irtautuneen radikaalimman Naisasialiitto Unionin jäseniä. Myös työläisnaiset vaativat poliittisia oikeuksia, mutta äänioikeuskamppailun aikana keskiluokkaisten ja työväenluokkaisten naisten välille kehkeytyi konflikti, eivätkä he muodostaneet yhtenäistä rintamaa. Argumentaation erilaisuus näkyy myös tavassa, jolla naiset käyttävät siveellisyys-sanastoa. Työväennaisten teksteissä termi siveellisyys ei ole yhtä keskeisessä roolissa kuin porvarisnaisten argumentaatiossa. He eivät käytä termiä poliittisen toiminnan määreenä, vaan viittaavat sen avulla enimmäkseen seksuaalimoraaliin ja alkoholin käyttöön liittyviin kysymyksiin.

Kaikkien merkittävimmässä roolissa termi siveellisyys on Lucina Hagmanin teksteissä. Nimismiehen tytär Hagman valmistui 1875 kansakoulunopettajaksi Jyväskylän seminaarista ja työskenteli useissa kouluissa opettajana ja myöhemmin johtajana. Hän oli Naisasialiitto Unionin ensimmäinen, pitkäaikainen puheenjohtaja ja Marttajärjestön perustaja. Ensimmäisissä eduskuntavaaleissa hänet valittiin Nuorsuomalaisen puolueen kansanedustajaksi. Alexandra Gripenberg, Hilda Käkikoski, Ilmi Hallstén, Elisabeth Löfgren, Maikki Fri-

---

6 Lehtimateriaalin muodostavat Suomen Naisyhdistyksen julkaisema *Koti & Yhteiskunta* (1889–) Naisasialiitto Unionin julkaisemat *Nutid* (1893–) ja *Naisten Ääni* (1905–), Marttajärjestön julkaisema *Emäntälehti*, työväenluokan naistenaktiivien *Palvelijatarlehti* (1905–6) ja sen seuraaja *Työläisnainen* (1906–).

berg, Hilma Räsänen, Hilja Pärssinen ja Miina Sillanpää ovat muita keskeisiä hahmoja, joiden kirjoituksia analysoin.[7] Kiinnitän huomiota erityisesti siveellisyys-termille annetuille merkityksille ja käyttötavoille, jotka ohittavat moraalia ja seksuaalisuutta käsittelevät diskurssit ja liittävät termin kansalaisuuteen, poliittiseen osallistumiseen ja valtioon.[8] Korostamalla termin poliittista ulottuvuutta pyrin kuvaamaan suomalaisia naisasianaisia poliittisina ajattelijoina, jotka muokkasivat aktiivisesti aikansa keskeisiä käsitteitä ja osallistuivat suomalaisen nationalismin teoreetikkojen aloittamaan keskusteluun siitä, kuinka politiikka tulisi ymmärtää ja minkälainen on ihanteellinen poliittinen toimija.

Naisasianaiset, snellmanilainen siveellisyys ja käsitteellinen kumous

Naisten pyrkimykset poliittiseen osallistumiseen ovat usein liittyneet kansallisiin poliittisiin kulttuureihin ja ideologioihin. Ranskan vallankumouksesta inspiroituneet varhaiset naisasianaiset, kuten Olympe de Gouges ja Mary Wollstonecraft sekä 1800-luvun naisasialiikkeet saivat vaikutteita aikakauden yksilön oikeuksia, yhteiskunnallisia velvollisuuksia ja kansalaisuutta koskevista diskursseista. Naisten käytössä olleet käsitteet olivat peräisin ajan poliittisesta kielestä, joka oli miesten muokkaamaa. Naiset eivät kuitenkaan hy-

---

7 Gripenberg, Käkikoski, Hallstén ja Löfgren olivat Suomen Naisyhdistyksen aktiivisia jäseniä, joista Gripenberg ja Käkikoski valittiin eduskuntaan Suomalaisen puolueen edustajina. Maikki Friberg oli keskeinen toimija Naisasialiitto Unionissa. Hilja Pärssinen ja Palvelijatarryhdistyksen johtaja Miina Sillanpää edustivat eduskunnassa Työväenpuoluetta ja Hilma Räsänen Maalaisliittoa.

8 Koska analyysini painopiste on tavoissa, joilla naiset käyttävät siveellisyys-termiä suhteessa poliittiseen toimijuuteen, en käsittele tässä luvussa laajaa ”siveellisyyskysymystä” koskevaa kirjoittelua kuin ohimennen.

väksyneet poliittisia sanastoja sellaisinaan, vaan käyttivät käsitteitä omiin tarkoituksiinsa.[9]

Myös Suomessa naiset omaksuivat argumentaatioonsa piirteitä kansallisesta poliittisesta kulttuurista. Suomalainen poliittinen ja kansallinen diskurssi alkoi muotoutua 1800-luvun alussa, ja sen keskeisiä ideoita olivat muun muassa isänmaan yhtenäisyys, kodit yhteiskunnan siveellisenä perustana, sekä äitiys naisten kutsumuksena.[10] Kun naiset alkoivat vaatia poliittisia oikeuksia 1800-luvun lopussa, näillä ideoilla oli merkittävä rooli heidän argumentaatiossaan. He käyttävätkin siveellisyys-termin snellmanilaista, poliittiseen osallistumiseen viittaavaa merkitystä perustellakseen osallistumistaan poliittiseen toimintaan, ja määritelläkseen millaista tuon toiminnan tulisi olla.

Snellmanilainen ”siveellisyys” oli kuitenkin sukupuolittunut käsite ja pikemminkin vastakkainen naisten poliittisen osallistumisen idealle. Snellman itse suhtautui negatiivisesti naisten poliittiseen osallistumiseen ja kirjoittaessaan yksilön suhteesta valtioon viittasi aina miehiin. Snellmanin mukaan naiset eivät voineet osallistua politiikkaan, koska heiltä puuttui sen edellyttämä kyky luovaan ajatteluun ja itsetietoisuuteen. Naisten toiminta politiikan parissa olisi ollut myös vaarallista, sillä se olisi vahingoittanut heidän kykyään kasvattaa siveellisiä kansalaisia ja siirtää yhteisön tapoja eteenpäin. Snellman näkikin perheen naisten ensisijaisena toimialueena, jossa hänen roolinsa oli olla äiti, kasvattaja ja yhteiskunnan moraalin ylläpitäjä. Snellmanin ajattelussa nainen oli kulttuurin konservatiivinen, perinnettä säilyttävä voima, siinä missä kulttuurin uudistaminen ja poliittinen toiminta olivat miehen tehtävä ja velvollisuus.[11]

---

9 Landes 1996, 306–308; Scott 1996, 2–3.

10 Hägmann 1994; Juntti 2005.

11 Jalava 2005, 184; Karkama 1994, 43; Ollila 1990, 26–33; Pulkkinen 1989, 13–14.

Tällä on ollut seurauksia tavalle, jolla naisten toiminta kodin ulkopuolella on ymmärretty. Eira Juntin mukaan kansallisvaltion rakentamisen diskurssi ei 1800-luvun puolivälissä laskenut naisten lisääntyvää julkista toimintaa kansalliseksi toiminnaksi, vaikka se olisi liittynyt yhteiseen hyvään, yhteiskunnan kehittämiseen tai suomalaisuuden edistämiseen. Kansallinen toiminta rakennettiin miesten yksityisalueeksi. Naisten julkinen toiminta erotettiin valtiosta ja politiikasta erilliseksi alueeksi, joka käsitteellistettiin ”sosiaaliseksi”.[12]

Suomalaiset naisasianaiset omaksuivat siveellisyyden käsitteen yhdeksi äänioikeusargumentaationsa perustaksi sen sukupuolittuneisuudesta huolimatta. He olivat kuitenkin selvästi tietoisia siitä, että sanoilla on mahdollista tehdä asioita ja keskeisiä käsitteitä voi käyttää tavalla, joka on vastakkainen niiden yleisesti hyväksyttyjen merkitysten kanssa. Tekstit, joissa naisasianaiset käsittelevät poliittista osallistumista, ovat kriittisiä termiin liittyvää naisten ulossulkemista kohtaan, vaikka suoraa keskustelua Snellmanin tai muiden kansallismielisten ajattelijoiden kanssa ei käydä. Esitän, että naisasianaiset eivät tyytyneet tapaan, jolla kansallismieliset miehet olivat yhdistäneet naiset ja perheen siveellisyyden, vaan kuvasivat siveellisyyden naisten ulottuvilla olevaksi ominaisuudeksi myös sen korkeimmassa valtiollisessa muodossa.

Kun Hagman, Friberg ja muut kirjoittajat antavat teksteissään ymmärtää, että siveellisyys ja naiseus liittyvät toisiinsa, he eivät siten ainoastaan vahvista ajatusta naisten miehiä korkeammasta moraalista. Tärkeää on, että he osoittavat siveellisyyden ja naiseuden suhteen myös valtiollisella tasolla, jolla siveellisyys viittaa lakien ja tapojen muuttamiseen. Tässä prosessissa sanapareilla ”siveellinen vapaus” ja ”siveellinen velvollisuus” on merkittävä rooli.

Teksteissä esitetään toistuvasti, että poliittiset oikeudet eivät riitä takaamaan sitä, että naiset pystyisivät vaikuttamaan yhteiskun-

---

12 Juntti 2005, 65, 80; ks myös Riley 1988.

nan kehitykseen. Nämä ”ulkoiset vapaudet” ovat pelkkä askel kohti suurempaa päämäärää, jota teksteissä kutsutaan myös ”siveelliseksi vapaudeksi”. Ilmi Hallsténin sanoin: ”Suomen nainen, osoittakoon hän ulkonaisen vapautensa mukana ja kautta kehittyneensä siveellisesti vapaaksi; vapaaksi itsekkyydestä”.[13] Lucina Hagman huomauttaa lisäksi, että naisten tulee olla siveellisesti vapaita ennen kuin he voivat edistää yhteiskunnan kehitystä.[14] ”Siveellinen vapaus”, johon Hagman ja Hallstén viittaavat, kontrastoituu oikeuksien kautta saavutettavaan liberalistiseen vapauteen. Se liittyy ennen kaikkea itsetietoiseksi ja itsenäiseksi yksilöksi kasvamiseen, prosessiin, jossa yksilö tiedostaa velvollisuutensa kansaa ja yhteistä hyvää kohtaan.[15] Siveellinen vapaus on siten lähellä Snellmaninkin omaksumaa saksalaisperäistä ajatusta vapaudesta, joka ilmenee vastuuna pikemmin kuin yksilönvapautena.

Lucina Hagman kirjoittaakin usein siveellisen vapauden ohella naisten ”siveellisestä” velvollisuudesta tai vastuusta. Kyse on siitä, että he ovat velvollisia osallistumaan kansakunnan kehitykseen ja ottamaan vastuuta sen tulevaisuudesta. Vaikka Hagman toteaa, että naisten ”suuri siveellinen velvollisuus” on kasvattaa ”uusia sukuja kelpo ihmisiksi”,[16] useimmin hän liittää ilmaisun nimenomaan julkiseen toimintaan. Naiset, kuten miehetkin, ovat velvollisia osallistumaan kansakunnan elämän järjestämiseen muuttamalla poliittisia ja sosiaalisia instituutioita parempaan suuntaan. Äänioikeuden puolesta taistelu on siten siveellinen teko. Hagmanin mukaan naisilla onkin ”siveellinen vastuu valvoa omaa äänioikeuttaan”, äänestämättä jättäminen taas on ”siveellinen rikos”.[17]

---

13 Hallstén 1908

14 Hagman 1906, 23.

15 Esim. Hallstén 1908, 4; Löfgren 1898, 8–9; Räsänen 1906, 11.

16 *Naisten Äani* 1906/9, 129.

17 Hagman: Tärkein parannus äänioikeusasiassa; Hagman 1906, 23; Hagman *Naisten Ääni* 1908/9, 118–120; Hagman 1909, 13

Ajatukset siveellisestä vapaudesta ja vastuusta, sekä ajalle tyypillinen puhe naiseuden syvimmästä olemuksesta kietoutuvat teksteissä yhteen. Todellinen nainen ymmärtää ”siveellisen vastuunsa” ja osallistuu julkiseen elämään. Toisaalta ainoastaan ”siveellisesti vapautunut” itsetietoinen nainen onnistuu tuomaan politiikassa esille ”tosinaiseuteen” ja kotiin liittyviä arvoja.[18] Tämä on tärkeä muutos verrattuna siihen, kuinka siveellisyyden ja naiseuden suhde on aiemmin käsitetty. Etenkin Lucina Hagman kumoaa kirjoituksissaan Snellmanin implikoiman ajatuksen siitä, että todellinen naiseus liittyisi perheen piiriin ja tradition säilyttämiseen, ja että ainoastaan miehet voisivat toimia kulttuurisena muutosvoimana.

Snellmanilainen siveellisyyden käsite on läsnä myös, kun naisasia-aktivistit hahmottelevat minkälaista politiikan tulisi olla ja määrittelevät, kuinka naisten tulisi toimia politiikassa äänioikeuden saatuaan. Monet porvarilliset naisasianaiset kuvailevat Suomen poliittista elämää sotaisaksi, likaiseksi ja ”siveellisesti mädännäiseksi”. He kritisoivat puolueita agitaatiosta, veljesvihaan kiihottamisesta sekä oman edun ajamisesta ja isänmaan hyvinvoinnin unohtamisesta.[19] Puoluejakoon perustuvan politiikan sijaan naiset hahmottelevat teksteissään vaihtoehtoista käsitystä poliittisesta toiminnasta, ”siveellisestä politiikasta”. Tekstien lähiluku paljastaa, että tätä ideaalia yhdistää snellmanilaiseen politiikka-käsitykseen muukin kuin sen kuvaaminen ”siveelliseksi”.

Kun naisasianaiset kuvaavat siveellisyys-termin avulla poliittisen toiminnan edellyttämää asennetta tai toiminnan tapaa, he viittaavat ainakin kolmeen erilliseen asiaan. Ensinnäkin naisasianaiset yhdistävät siveellisen poliittisen toiminnan yhteisen hyvän ja kansakunnan etujen edistämiseen. Yhteistä hyvää korostava politiikka ei

---

[18] Esim. Hallstén 1908, 5; Räsänen 1906, 11; von Troil, *Naisten Ääni* 1906/5, 73; Hagman 1907, 51.

[19] Ks. Friberg 1907a.

kuitenkaan edellytä oman tahdon alistamista yhteisön tahdolle, tai niiden ulkoisten auktoriteettien kuuntelemista, jotka väittävät puhuvansa kansakunnan suulla. ”Siveellisessä” poliittisessa toiminnassa oma omatunto, järki ja sydän toimivat päätöksenteon kriteereinä.[20] Hilja Räsäsen sanoin: ”Omat silmät ja korvat auki meidän on velvollisuus ottaa asioista selvää, tunkeutua oman ajatuksemme voimalla asioiden ytimeen voidaksemme itse muodostaa arvosteluja ja johtopäätöksiä uskomatta kaikkea, mitä sanotaan”.[21] Toiseksi ”siveellistä” poliittista toimintaa leimaa ajatus uuden luomisesta, kehityksestä ja vanhan järjestyksen rikkomisesta. Äänioikeus mielletään välineeksi, jonka avulla naisten tulee osallistua ”siveellisen kehityksen työhön” ja luoda uutta niin yhteiskunnassa kuin politiikassa. Tämä kehitystyö ei viittaa ainoastaan lakien muuttamiseen, vaan myös kansan moraaliseen kohottamiseen. Friberg ja Hagman korostavat kirjoituksissaan, että kansan onni ei ole riippuvainen ainoastaan yhteiskunnan instituutioista, vaan sen omasta henkisestä tilasta.[22] ”Siveellisesti” toimiva kansalainen ei siten kunnostaudu ainoastaan muuttamalla yhteiskuntaa parlamentin puhujanaitiosta käsin, vaan ymmärtää, että kansakuntaa on kehittävä myös yhteiskunnassa ja perheessä suoritettavan kasvatus- ja valistustyön välityksellä.

Kolmanneksi ”siveellinen” poliittinen toiminta pyrkii yhteiskunnassa vallitsevien erottelujen paikkaamiseen. Naisasianaisten mukaan poliittisen toiminnan päämääränä tulisi olla kansan voimien ja yhtenäisyyden lisääminen, ei sen rikkirepiminen.[23] Lucina Hagman kuvaa naisten tehtävää seuraavasti: ”Olkoon naisten pyhänä velvollisuutena luoda ja kannattaa tätä tarvittavaa eheyttä, sitä ymmärtä-

---

20 Hagman 1906, 19–21; Hallstén 1908, 6; -i. -g. 1907, 29.

21 Räsänen 1906.

22 Friberg 1907a, 5; Hagman 1909, 13.

23 Anonyymi 1908, Naiset vaaliuurnille. *Koti ja Yhteiskunta* 1908(4); 77, Anonyymi 1905, Uuden ajan kynnyksellä *Koti ja yhteiskunta* 1905(11),135–136; Friberg 1906: *Naisten ääni* 1906(1), 2.

mystä, sitä sukulaisuudentunnetta kansan jäsenten kesken. … Jos me voimme enemmän yhdistää kuin erottaa, niin me lisäisimme kansan voimia. Jos me voisimme valtiolliseen elämäämme levittää syvemmän siveellisen arvontunteen, niin ei osanottomme olisi turha”.[24] Kun siveellisyys-sanastoa käytetään kuvaamaan poliittisen osallistumisen tapaa, termi saa merkityksen, joka on hyvin lähellä snellmanilaista siveellisyyden käsitettä sellaisena kuin se ilmenee valtiossa. Naisasialiitto Unionin sekä Suomen Naisyhdistyksen aktiivijäsenten käsitys poliittisesta toiminnasta vastaa siis jossain määrin sitä omaan omaantuntoon nojaavaa kulttuurin ja tapojen uudistamistyötä, jonka Snellman ymmärsi politiikkana.

Äänioikeusargumentaatiossa naisasianaiset tekevät siis ensinnäkin käsitteellisen liikkeen, jonka avulla he pystyvät perustelemaan poliittisen toimijuutensa sen samaisen snellmanilaisen siveellisyyden käsitteen avulla, joka alun perin toimi perusteena heidän ulossulkemiselleen. Naisasianaiset riisuvat siveellisyyden korkeimman muodon mies-konnotaatioista ja esittävät, että nimenomaan naisten – osaksi äitiyteen, kasvattamiseen ja rauhanrakentamiseen liittyvien kokemustensa vuoksi – tulisi johtaa yhteiskunnallista kehitystä. Toisaalta snellmanilainen siveellisyyden käsite toimii kehyksenä, johon tukeutuen naiset määrittelevät, minkälaista politiikan tulisi olla. Voisikin sanoa, että tekemästään käsitteellisestä kumouksesta huolimatta naisasianaiset pitävät hänen visionsa eettisestä poliittisesta toiminnasta ja Snellmanin yhteisestä hyvästä elossa ”rikkirevityksi” näkemässään maassa.

”Siveellisyys” normatiivisena käsitteenä

Vaikka naisasianaisten ja Snellmanin käsitykset poliittisesta toiminnasta vastaavat jossain määrin toisiaan, siveellisyys-käsitteen käyttö-

24 Hagman 1906, 70; Hagman 1903, 2.

tavassa tapahtuu merkittävä muutos. Kuten Tuija Pulkkinen korostaa, Snellman viittaa termillä *sedlighet* asenteeseen normeja kohtaan, ei näiden normien sisältöön. Kuitenkin monet porvarilliset naisasianaiset pyrkivät antamaan käsitteelle kiinteän normatiivisen sisällön, joka on kirjoittajasta riippuen eri tavoin painottunut yhdistelmä äitiyttä, kristinuskon periaatteita ja ihmisyysaatetta. Naisten argumentaatiossa termi siveellisyys kuvaa snellmanilaisittain poliittiseen toiminnan asennetta, mutta myös tiettyä eettistä normistoa, joka naisten tulisi tuoda yhteiskunnan ja valtion perustaksi.

Tässä mielessä tapa, jolla naisasianaiset käyttävät termiä, vastaa niitä muutoksia, joita se oli kohdannut Snellmanin ajatusten saadessa populaarimpia sävyjä hänen käsitteidensä jatkaessa elämäänsä erillään alkuperäisestä kontekstista. 1800-luvun loppua kohden siveellisyys oli kadottanut luovuuteen ja uudistamiseen liittyvää merkitystään ja tullut yhdistetyksi uskonnollisuuteen ja perinteisiin tapoihin. Marja Jalavan mukaan etenkin fennomaanit lukivat Snellmania tavalla, jossa yksilön ja yhteisön dialektiikkaa koskevat ajatukset korvattiin vaatimuksella totella auktoriteetteja. Luova kulttuurinen toiminta vaihtui annettuihin normeihin mukautumiseksi, ja kulttuuri korvautui joukolla muuttumattomia arvoja ja normeja, jotka saivat sisältöä kristinuskosta.[25]

Kristinusko näytteli tärkeää osaa naisliikkeisiin kuuluvien säätyläis- ja porvarinaisten maailmankuvassa ja toimi perustana naisten poliittista osallistumista koskeville vaatimuksille.[26] Äänioikeutta käsittelevissä teksteissä ”siveellisyys” poliittisen toiminnan määreenä sisältää ajatuksen uudistamisesta ja kehityksestä, mutta samalla on selvää, että monille naisille on todellista vain kehitys, joka on yhteydessä kristillisten arvojen levittämiseen. Kun naisasianaiset argumentoivat, että naisten tehtävä on tuoda politiikkaan siveellisyyttä,

---

25 Jalava 2005, 204–207.

26 Markkola 2002; Ollila 2000.

monet heistä tarkoittavat, että naisten tulisi pyrkiä tuomaan kristilliset arvot lakien ja instituutioiden perustaksi.[27] Esimerkiksi Aleksandra Gripenberg kirjoittaa, että tuodakseen siveellisyyttä valtiolliseen elämään naisten ei tulisi hakea ”tyydytystä politiikan moninaisuudesta” vaan ”seurata politiikassakin kristinuskon ikuisia perustuslakeja”.[28]

Naisasianaisten teksteissä siveellisyys yhdistyy kristinuskon ohella myös äidillisiin arvoihin ja yhteiskunnalliseen äitiyteen. Hagman kontrastoi synnyttämisen ja siveellisen äitiyden, johon kuuluu tulevan sukupolven kasvattaminen, mutta myös yhteiskunnan ja lakien ”hedelmöittäminen” äitiyden tunteella.[29]

Useat naisasianaiset näkivät naisten poliittisen osallistuminen arvottomana tai jopa vaarallisena, mikäli se ei vastaisi tätä ”siveellistä politiikkaa”, joka naisjärjestöjen pääideologien teksteissä hahmottuu. Esimerkiksi Maikki Friberg argumentoi toistuvasti, että naisten osallistumisesta saattaa olla enemmän haittaa kuin hyötyä, jos he osallistuvat intohimoisesti puoluepolitiikkaan.[30] Alexandra Gripenberg puolestaan toteaa, että ”...jolleivät naiset tuo [kristinuskon periaatteita] muassaan on heidän poliittinen toimintansa oleva hukkaan joutunutta...”.[31] Vaikka Lucina Hagman kritisoi argumentointitapaa, jossa naisten osallistumista perustellaan oikeudenmukaisuuden si-

---

27 Anonyymi 1908, 49

28 Gripenberg 1905, 92-93.

29 Hagman 1908a, 121; Hagman 1908b, 135.

30 Friberg 1908b, 140–142; Friberg 1908a, 146–148.

31 Gripenberg 1905, 92. Ajatus naisten äänioikeuden hyödyttömyydestä, mikäli naiset eivät käytä sitä kristillisten periaatteiden levittämiseen, tulee esille myös muissa *Koti- ja Yhteiskunta* -lehden sekä Suomen naisyhdistyksen aktiivijäsenten kirjoituksissa. Vaikka kristinuskon arvoihin viitataan myös *Naisten Äänessä*, ei yhteys ole mielestäni yhtä suora. Kun Lucina Hagman rinnastaa siveellisyyden kristinuskon opetuksiin (1908a, 118), tai ”sydämeen kirjoitetun raamatun” kuuntelemiseen (1908b, 10), on kyse enemmänkin rakkauden ja oikeuden ihanteiden noudattamisesta kuin orjallisesta sitoutumisesta kristinuskon moraalisiin periaatteisiin.

jaan hyötynäkökulmilla,[32] myös hän implikoi useissa teksteissään, että naisten osallistuminen politiikkaan saattaisi olla turha, elleivät he levittäisi politiikkaan ”siveellistä arvontunnetta”.[33]

”Siveellisestä politiikasta” tehtiin siten malli, jonka haluttiin ohjaavan kaikkien kansanryhmien naisten poliittisen osallistumisen tapaa ja päämäärää. Vaikka termiä ”siveellisyys” käytettiin usein naisia valtaistavassa mielessä, sitä käytettiin myös määrittelemään hyvän naiskansalaisen rajoja. Siveellisyys-käsitteen eri merkitystasot toimivat tässä tapauksessa rinnakkain. Tekstinkohdissa, joissa termiä käytetään kuvaamaan poliittista toimintaa, on kyse sitten toiminnan asenteesta tai sitä ohjaavista normeista, sen avulla korostetaan yhtenäisyyttä ja kätketään tärkeitä naisten välisiä eroja. Kun termi saa sukupuolimoraalia ja seksuaalisuutta koskevan merkityksen, sitä käytetään erottelujen ja hierarkioiden tekemiseen.

Kuten todettu, poliittisen toiminnan yhteydessä ”siveellisyys” viittaa pyrkimykseen ylittää erot ja yhdistää isänmaa. Sama yhtenäisyysperiaate koskee sitä naiskansalaisten ryhmää, jota äänioikeusargumentaatiossa rakennetaan. Vaikka Hagman myöntää, että naisten väliset, yhteiskuntaluokkaa, asuinpaikkaa, ammattia ja äidinkieltä koskevat erot ovat tärkeitä puoluekantaan vaikuttavia tekijöitä, ”siveellisissä ydinkysymyksissä” hän olettaa naisten olevan samaa mieltä.[34] ”Siveellisen” poliittisen toiminnan näkökulmasta kaikki muut erot näyttäytyvät alisteisina sukupuolelle. Julkisessa elämässä naisten tulee olla puoluejaot ylittävä yhtenevä ryhmä, joka ”ohjaa valtiota siveelliseen suuntaan”.

Kun kirjoittajat käyttävät termiä sen sukupuolimoraalia ja seksuaalisuutta koskevassa merkityksessä, se toimii tehokkaana erottelujen ja hierarkioiden tekemisen välineenä. Tämä näkyy erityisesti

---

32 Hagman 1906a, 32. Myös Käkikoski 1904.

33 Esim. Hagman 1906, 70.

34 Hagman 1906a

porvarillisten naisasianaisten ja työväennaisten välisissä väittelyissä, joita käytiin 1900-luvun alussa. Vaikka aiheet vaihtelivat palvelijattarien asemasta ja naisten yötyöstä aviottomille lapsille ja äideille tarkoitettuihin turvakoteihin, nämä keskustelut käytiin siveellisyyden käsitteen ympärillä. Kyse ei ollut ainoastaan siitä, pitäisikö valtion rakentaa turvakoteja, vaan siitä, kuinka ”siveellisyys” määritellään ja kuka voidaan nimetä siveelliseksi.

Avioliitto oli yksi tärkeä kiistan aihe. Suomen Naisyhdistyksen toimittamassa *Koti ja Yhteiskunta* -lehdessä epäsiveellisiksi leimattiin maaseudun ja työväenluokan naiset, joiden parissa esiaviollinen seksi ja aviottomat lapset olivat yleisiä. Työläisnaisaktiivit kiistivät nämä siveellisen naiseuden ja avioliiton määritelmät. Hilda Pärssisen mukaan suurin rikos siveellisyyttä vastaan olivat yläluokan naisten järjestetyt avioliitot, joissa ”naiset myyvät itsensä taloudellisista syistä miehille, joita he eivät rakasta ja joissa miehet salassa tapaavat prostituoituja”.[35] Paljon kiistaa aiheutti myös niin kutsuttu palvelijatarkysymys. *Koti ja Yhteiskunta* -lehdessä palvelijattaria pidettiin ”siveellisinä uhkina” perheille ja heille vaadittiin jopa pakollisia sukupuolitautitestejä. *Palvelijatarlehden* artikkeleissa taas kritisoitiin Miina Sillanpään johdolla porvarismiesten muodostamaa ”siveellistä vaaraa”, jonka palvelijoiksi pestautuneet nuoret ja viattomat maalaistytöt joutuivat kohtaamaan.[36] Työläisnaisten teksteissä termi siveellisyys ei juuri saa politiikkaan ja valtioon liittyviä merkityksiä. Mutta kun kyse on ”siveellisyyskysymyksestä” ja etenkin seksuaalimoraalista, he pyrkivät aktiivisesti määrittelemään käsitettä kyseenalaistaen porvarillisten naisten sille antaman sisällön. Selvä taistelu vallasta määritellä, mikä tekee ihmisestä tai avioliitosta siveellisen, viittaa siihen, että kyseessä on muutakin kuin erimielisyys perheen organisoi-

---

35 Pärssinen *Työläisnainen* 1907/21.

36 *Palvelijatarlehti* 1905/11–12.

misesta. Vaikka ”siveellisyys” ei tässä yhteydessä viittaa poliittiseen muutokseen vaan – päinvastoin – kykyyn elää tiettyjen kristillisestä perinteestä ammentavien normien mukaista elämää, se on voimakas käsite, jonka käytöllä on poliittisia seurauksia. Henkilön tai ihmisryhmän käytöksen tai ajatusten leimaaminen epäsiveellisiksi toimii tapana kyseenalaistaa heidän kykynsä toimia kansalaisina. Siveellisyys ymmärrettynä kyvyksi elää normien mukaista ja seksuaalisesti puhdasta elämää nousee siten edellytykseksi poliittisten arvostelmien tekemiselle.

Kansalaisuuden idea, jota porvarilliset naisasianaiset äänioikeusargumentaatiossaan konstruoivat, on sukupuolittunut, sillä sisällyttäessään sukupuolen kansalaisuuden määritelmään naiset rakensivat erityistä naiskansalaisuutta mieskansalaisuuden rinnalle.[37] Tämä käsitys kansalaisuudesta oli kuitenkin myös seksualisoitunut, sillä naiset määrittelivät kansalaisen heteroseksuaaliseksi, perheorientoituneeksi ja ”siveäksi”. Naisia, joiden seksuaalisuus ei täyttänyt näitä määritelmiä, ei nähty ymmärrettäviksi kansalaisiksi. Sen sijaan heidät käsitteellistettiin vaatimukset täyttävien ”siveellisten” ja äidillisten naiskansalaisten korjaavan ja kohottavan toiminnan kohteiksi.

Siveellisen äidin ideaali, jota Hagman, Gripenberg ja muut säätyläis- ja porvarisnaiset edistivät, oli emansipatorinen julkinen rooli, mutta samalla se rajoitti naisten poliittisen subjektiuden mahdollisuuksia. Näyttää siltä, että siveellisestä äiti-kansalaisesta tuli ainoa kulttuurisesti hyväksytty naishahmo, jonka kautta naiset olivat ymmärrettäviä poliittisia toimijoita. Heidän kykynsä kansalaisina mitattiin sillä, kuinka hyvin he tämän identiteetin omaksuivat. Sen perusteella naiset saatettiin jakaa päteviin kansalaisiin ja ”epäsiveellisiin” naisiin.

---

[37] Esim. Sulkunen 1987; Ollila 1993

Aktiivista käsitepolitiikkaa ja rajanvetoja

Olen tässä luvussa eritellyt siveellisyys-termin merkityksiä ja käyttötapoja suomalaisten naisten äänioikeusargumentaatiossa. Snellmanilainen ajatus siveellisyydestä poliittisena toimintana, joka perustuu omaan, moraaliseen pohdintaan ja tähtää kansan kehittämiseen, on teksteissä selvästi läsnä. Verrattuna tapaan, jolla Snellman käsitti naiset konservatiiviseksi voimaksi ja näki siveellisyyden sen korkeimmassa muodossa ainoastaan miesten kykyjen mukaiseksi, naiset saavat aikaan merkittävän käsitteellisen muutoksen. He feminisoivat poliittisen siveellisyyden käsitteen ja perustivat itsensä juuri siksi ihmisryhmäksi, joka on kaikkein pätevin kansakunnan ohjaamiseen. Siveellisyys saa teksteissä myös kiinteän sisällön äitiydestä, kristillisyydestä ja ihmisyysaatteesta. Se ei siten viittaa vain toiminnan asenteeseen, vaan myös päämäärään, jota kohti naisten tulee politiikassa pyrkiä. Kolmanneksi voidaan erottaa siveellisyyden selkeästi seksuaalisuuteen ja sukupuolimoraaliin liittyvä merkitys, ajatus siveellisestä ihmisestä seksuaalisesti puhtaana. Näiden merkitystasojen lomittuminen argumentaatiossa mahdollistaa termin muodostumisen avainkäsitteeksi, jonka avulla voidaan luoda naisten välistä yhtenäisyyttä ja korostaa eroja, argumentoida, miksi naisten tulisi saada osallistua politiikkaan ja suositella, kuinka heidän tulisi siinä toimia.

Siveellisyys-käsitteen merkitysten ja käyttötapojen tarkastelu auttaa ymmärtämään poliittis-ideologista kontekstia, johon naisasianaisten äänioikeusargumentaatio perustui. Naisten käyttämä siveellisyyssanasto kantaa mukanaan snellmanilaisia, saksalaiseen poliittiseen filosofiaan perustuvia ideoita poliittisesta yhteisöstä ja valtiollisesta toiminnasta. Yhteydet näkyvät muun muassa naisten ”siveellistä vapautta” koskevissa pohdinnoissa. Siveellinen vapaus sisälsi sekä voimakkaan itsekasvatuksen idean että ajatuksen velvollisuudesta valtiota ja kansaa kohtaan. Naiset vaativat poliittista roolia, joka ei pelkistynyt poliittisiin oikeuksiin liberaalissa mielessä, vaan käsitti

velvollisuuden kehittyä itsenäiseksi ihmiseksi ja artikuloida kansakunnan tarpeita ja toiveita sekä johtaa sen kehitystä.

Naisasianaisten teksteissä korostetaan, että sydämen ja järjen tulisi toimia poliittisten valintojen perustana. On huomionarvoista, että tälle itsereflekseiviselle asenteelle annetaan tilaa vain silloin, kun kyseessä on miehisen yhteiskunta- ja valtiojärjestyksen kyseenalaistaminen. Arvot ja ihanteet, jotka naisasianaiset halusivat tuoda poliittisten instituutioiden ja lakien perustaksi, eivät ole samalla tavoin avoinna kaikkien kansanluokkien naisten kritiikille. Käytännössä pieni joukko ylä- ja keskiluokan naisia pyrki määrittelemään sen ”siveellisen politiikan”, jonka kaikkien naisten oletettiin ottavan julkisen toimintansa ohjenuoraksi. Samalla he jäädyttivät siveellisyyden luovuuteen ja muutokseen liittyvän merkityksen redusoiden sen uskonnollisuuden ja äidillisyyden sekoitukseksi.

Siveellisyys ymmärrettynä moraalisten ideaalien ja etenkin seksuaalisuutta säätelevien normien seuraamisena ja siveellisyys uuden luomiseen kannustavana poliittisen toiminnan tapana ovat kiinteässä yhteydessä. Porvarillisten naisasianaisten teksteissä siveellisyys sukupuolimoraalin puhtautena linkittyy yksilön kykyyn tehdä kansakunnan tulevaisuutta koskevia päätöksiä ja toimii edellytyksenä poliittiselle toimijuudelle. Seksuaaliselta moraaliltaan alempina pidettyjen työväennaisten oletettiin siten automaattisesti hyväksyvän sen sisällön, jonka porvarilliset naiset käsitteelle antoivat, kun he määrittelivät ”siveellisen suunnan”, jota kohti yhteiskuntaa ja valtiota tulisi kehittää.

Vaikuttaakin siltä, että normatiivisena identiteettinä ja suositeltuna poliittisen toiminnan muotona siveellinen äitikansalainen ja siveellinen politiikka sulkivat ulkopuolelleen muita tapoja olla nainen ja muita mahdollisia tapoja toimia poliittisesti. Samalla kun naisasianaiset sisällyttivät naiset kansalaisuuden ja snellmanilaisen poliittisen toiminnan määritelmään, he loivat aktiivisesti rajoja sille, kuka laskettiin kansalaiseksi ja mikä oli se siveellisyys, jonka tuli määrittää kansalaisen poliittista toimintaa.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Aikalaislähteet

Naisasialiitto Unionin vuosikokous 10.1.1906. *Naisten Ääni* 1906(2), 29–30.

Vaalit lähestyvät (pääkirjoitus), *Koti ja Yhteiskunta* 1908(4), 49.

Ensimmäinen Suomessa jätetty naisten äänivaltaa koskeva anomusehdotus. *Koti ja Yhteiskunta* 1897(2), 18.

Anonyymi 1908*:* Naiset vaaliuurnille. *Koti ja Yhteiskunta* 1908(4), 77.

Anonyymi 1905: Uuden ajan kynnyksellä. *Koti ja yhteiskunta* 1905(11),135–136.

Friberg, Maikki 1908a: Vaara uhkaa. *Naisten Ääni* 1908(11&12), 146–148.

Friberg, Maikki 1908b: Naiset, älkää hairahtuko tien valinnassa. *Naisten Ääni* 1908(10), 140–142

Friberg, Maikki 1907a: Sille kannalle emme saa jäädä! *Naisten ääni* 1907(4), 46–48.

Friberg, Maikki 1907b: Lucina Hagman: Minna Canthin elämäkerta *Naisten Ääni* 1907(1), 5.

Friberg, Maikki 1906: Naiset, äänioikeus ja puolueet. *Naisten ääni* 1906(1), 1–3.

Gripenberg, Aleksandra 1905: Naisasian nykyinen kanta Suomessa. *Koti ja Yhteiskunta* 1905(7&8), 92–93.

Gripenberg, Alexandra 1890: *Naiskysymyksestä*. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo.

Hagman, Lucina 1909: Naiset ja vaalit. *Naisten Ääni* 1909(2), 13.

Hagman, Lucina 1908a: Vielä kerran. *Naisten Ääni* 1908(10), 135–136.

Hagman, Lucina 1908b: Naiset itsenäisinä vaaleihin. *Naisten Ääni* 1908(9), 118–121.

Hagman, Lucina 1907: Uskollisuutta ihanteille. *Naisten ääni* 1907(4), 49–51.

Hagman, Lucina 1906a: Valmistusta vaaleihin. *Naisten Ääni* 1906(9), 129–132.

Hagman, Lucina 1906b: *Naisten ohjelma lähestyviä vaaleja varten*. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo.

Hagman, Lucina 1903: *Mimmoinen henki tulee naisten luoda kehitykseen. Lucina Hagmanin esitelmä Unioonin vuosikokouksessa helmik. 10 p. 1903*. Päivälehden kirjapaino, Helsinki.

Hagman, Lucina 1889: *Naisten äänestysoikeudesta. Keskustelun perustaksi*. G. W. Edlund, Helsinki.

Hagman, Lucina: Rättvisa åt kvinnorna (lehtileike Hufvudstadsbladetista, ei pvm). Lucina Hagmanin arkisto, Kansallisarkisto. Kansio 29.

Hagman, Lucina: Tärkein parannus äänioikeusasiassa (lehtileike, ei pvm). Lucina Hagmanin arkisto, Kansallisarkisto, Kansio 14.

Hallstén, Ilmi 1908: *Naisasiasta. Suomen naisyhdistyksen lehtisiä VI.* Kirjapaino-osakeyhtiö Sana, Helsinki.

Hallstén, Ilmi 1908: Suomen naisen oikeusasemasta *Koti ja Yhteiskunta* 1908, 9.

Hallstén, Ilmi 1905: *Sananen naisen valtiollisesta äänioikeudesta. Esitelmä Suomen Naisyhdistyksen illanvietossa Marraskuun 29 p:nä 1905*. Suomen Naisyhdistys, Helsinki.

-i. -g. 1907: Naiset ja valtiollinen toiminta. *Naisten Ääni* 1908(3), 29.

'Kansannaisen ystävä' *Koti ja Yhteiskunta* 1905(12), 149.

Käkikoski, Hilda 1904. *Naisten äänioikeudesta*. Suomen Naisyhdistys, Helsinki.

Löfgren, Elisabeth 1898: *Mikä on naisasian lopullinen päämäärä? Referaatti Suomen Naisyhdistyksen 10-vuotisjuhlassa Toukokuun 16 p:nä 1894*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kirjap. Osakeyhtiö, Helsinki.

Naisten yleinen äänioikeuskokous Helsingissä 7.11.1904. Förlagsaktiebolaget Helios, Helsinki.

Pärssinen, Hilja *Työläisnainen* 1907(21).

Pärssinen, Hilja 1906: *Naiset mukaan. Vähän äänioikeusasiasta*. Kirjapaino Kotka, Kotka.

Pärssinen, Hilja 1905: *Taisteleville siskoille. Mietteitä äänoikeus-asiasta.* Työväen kirjapaino, Helsinki.

Pärssinen, Hilja 1903: *Äänioikeusasia työläisnaisten kannalta*. Työväen kirjapaino, Helsinki.

Räsänen, Hilma 1906: *Äänioikeuden aakkosia naisille*. Suomen Naisyhdistys, Helsinki.

Räsänen, Hilma 1905: *Mihin naisten äänioikeus velvoittaa*. Raittiuden Ystävät, Helsinki.

M. von Troil 1906: Puhe perustuslaillisten työmiesten vapunvietosssa. *Naisten Ääni* 1906(5), 73–74.

Yrjö-Koskinen, Ida 1900: *Suomen naiset ennen ja nyt. Suomen naisyhdistyksen lehtisiä V*. Suom. Kirjall.Seuran kirjap. Osakeyht., Helsinki.

Kirjallisuus

Helén, Ilpo 1997: *Äidin elämän politiikka. Naissukupuolisuus, valta ja itsesuhde Suomessa 1880-luvulta 1960-luvulle*. Gaudeamus, Helsinki.

Häggman, Kai 1994: *Perheen vuosisata. Perheen ihanne ja sivistyneistön elämäntapa 1800-luvun Suomessa.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Hämäläinen, Juha 2005: *Kodin kynnys. J.V. Snellmanin perhefilosofia*. Gummerus, Vaajakoski.

Jalava, Maria 2005: *Minä ja maailmanhenki. Moderni subjekti kristillis-idealistisessa kansallisajattelussa ja Rolf Lagerborgin kulttuuriradikalismissa n. 1800–1914*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Juntti, Eira 2004: *Gender and Nationalism in Finland in the Early Nineteenth Century*. Dissertation. University of Binghamton.

Karkama, Pertti 1985: *Järkevä Rakkaus. J. V. Snellman kertojana*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Landes, Joan B. 1996: The Performance of Citizenship: Democracy, Gender and Difference in the French Revolution. Teoksessa *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Toimittanut Seyla Benhabib, 292–313.

Markkola, Pirjo 2002: *Synti ja siveys. Naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860–1920*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Pulkkinen, Tuija 2003: Valtio. Teoksessa *Käsitteet liikkeessä*. Toimittaneet Matti Hyvärinen, Jussi Kurunmäki, Kari Palonen, Tuija Pulkkinen ja Henrik Stenius. Vastapaino, Tampere, 213–255.

Pulkkinen, Tuija 2000: *The Postmodern and Political Agency*. Sophi, Jyväskylä.

Pulkkinen, Tuija 1989: *Valtio ja vapaus*. Tutkijaliitto, Helsinki.

Riley, Denise 1988: *Am I That Name? Feminism and the Category of Women in History*. University of Minnesota Press, Minnesota.

Scott, Joan 1996: *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*. Harvard University Press, Cambridge & London.

Sulkunen, Irma 1987: Naisten järjestäytyminen ja kaksijakoinen kansalaisuus. Teoksessa *Kansa liikkeessä*. Toimittaneet Risto Alapuro et al. Kirjayhtymä, Helsinki, 157–173.

Sulkunen, Irma 1989: *Naisen kutsumus. Miina Sillanpää ja sukupuolten maailmojen erkaantuminen*. Hanki ja jää, Helsinki.

Ollila, Anne 2000: *Jalo velvollisuus. Virkanaisena 1800-luvun Suomessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Ollila, Anne 1990: Politikoiva vaimo on miehelle kauhistus. J. V. Snellmanin perhekäsitys. *Naistutkimus* 3(4) 1990, 25–34.

EDVARD WESTERMARCKIN ”SIVEELLISYYDEN” POLITIIKKA

Tuija Pulkkinen

Edvard Westermarck kuului niihin ajattelijoihin, joiden työn seurauksena siveellisyys-termi alkoi menettää merkitystään suomen kielessä. Westermarck itse toimi kansainvälisesti antropologian tutkijana eikä käynyt kiistoja suomen kielen sanoista. Hänen tuotantonsa oli kuitenkin suuri tekijä siinä muutoksessa, joka akateemisesta maailmasta käsin vähitellen syrjäytti J. V. Snellmanin käsitteistön. Tarkkaan katsoen Westermarckin voi myös nähdä teksteissään käsitepolitikoivan tämän muutoksen puolesta.

Sen enempää Westermarck kuin Snellmankaan ei kirjoittanut suomen kielellä. Ruotsinkielisyys ei kuitenkaan heikennä kummankaan asemaa suomenkielisen siveellisyys-käsitteen historian vaikuttajana. Suomen ja ruotsin kieli kietoutuvat tiiviisti toisiinsa varsinkin Suomessa käydyssä abstraktissa akateemisessa keskustelussa, joten suomen käsitehistorian yhteydessä on aina välttämätöntä tarkastella myös Suomessa käytettyä ruotsia.[1] Politiikan, moraalin ja seksuaali-

[1] Suomen ja ruotsin kielen yhteenkietoutumisesta suomenkielisen poliittisen käsitteistön historiassa ks. ”Johdanto” teoksessa Hyvärinen et al. (toim) 2003, 917.

suuden suomenkielinen termistö muotoutui käännöksissä suomen ja ruotsin sekä muiden kielten välillä.

Vielä suomea ja ruotsia olennaisempaa Snellmanin ja Westermarckin työssä olivat kuitenkin heidän kansainväliset kielensä. Snellman kirjoitti kansainvälisen tuotantonsa saksaksi, kun taas Westermarckin akateeminen pääkieli oli englanti, jolla ei ennen hänen aikaansa ollut merkittävää roolia Suomen akateemisessa maailmassa. Eino Kailan kerrotaan myöhemmin todenneen, että juuri Westermarck avasi suomalaisille englanninkielisen ajattelun maailman.[2] Saman prosessin voi myös sanoa vähitellen sulkeneen suomalaisilta saksankielisen maailman, varsinkin kun englannin kielen asema on sittemmin vahvistunut ja muodostunut toisen maailmansodan jälkeen hallitsevaksi. Akateemisen kielen siirtymä saksasta englantiin liittyy olennaisesti myös siveellisyys-termin historiaan sekä termin liikkumiseen kohti vanhahtavaa ja sääntöihin tarkentuvaa seksuaalisuuteen liittyvää merkitystä. Tässä siirtymässä tärkeä välittäjän rooli on moraalifilosofialla.

Tarkastelenkin tämän luvun ensimmäisessä osassa Snellmania ja Westermarckia moraalifilosofeina. Toisessa osassa perehdyn Westermarckin tekstien siveellisyyteen liittyvään käsitepolitiikkaan siten, että seuraan sanan tapa (*custom*) käyttöä hänen teksteissään ja kytken sen hänen filosofisista valinnoistaan johtuviin tarkastelunäkökulmiin. Luvun viimeisessä osassa keskityn Westermarckin sukupuolta koskeviin ajatuksiin. Sekä Snellmania että Westermarckia kiehtoi ja askarrutti se, että moraali – tavat ja uskomukset siitä, mikä on hyvää ja pahaa sekä oikeaa ja väärää – vaihtelee eri kulttuureissa. Molempia ajattelijoita kiinnosti toisin sanoen erityisesti se, mitä nykyisin kutsutaan moraalisen relativismin ongelmakentäksi. Sukupuolten järjestystä, erityisesti avioliiton ja perheen olemassaoloa ja asemaa

---

2 Morris Ginsberg lainaa Kailan lausuntoa Westermarckin oppilaalta Agnes Dawsonilta saamansa kirjoituksen perusteella. Ginsberg 1982, 21–22 sekä nootti 18, 23.

molemmat kuitenkin pitivät relatiivisuuden tuolla puolen olevana, ajasta ja paikasta riippumattomana vakiona. Tässä heidän sukupuolipolitiikkansa on samansuuntainen, vaikka he perustelevatkin sen täysin erilaisilla filosofisilla keinoilla.

Snellmanille uusi keskeinen ajatus oli kansakunta, joka näyttäytyi ennen kaikkea kielellisenä yksikkönä, mutta myös moraalisäännöiltään toisista kansakunnista poikkeavana yksikkönä. Snellman korostaa eri kansakuntien tapojen poikkeavan toisistaan ja hän pitää tärkeänä sitä – relativistista – periaatetta, että kansakuntien itsemääräämistä tapojensa suhteen kunnioitetaan. Westermarckia taas kutsutaan yleisesti relativistiksi ja hän tutki perusteellisesti juuri eri kansojen erilaisia tapoja. Moraalifilosofisissa teoksissaan Westermarck pyrki kuitenkin pikemminkin osoittamaan, että kulttuurisesta erilaisuudesta huolimatta on suuri määrä universaalisesti hyväksyttyjä moraalisääntöjä.[3]

Moraalifilosofeina Snellman ja Westermarck toimivat kumpikin aikansa poliittisissa ja filosofian poliittisissa ympäristöissä. Käytän omissa tutkimuksissani käsitettä ”filosofian politiikka” viitatessani siihen kamppailuun, joita eri filosofisia perusolettamuksia omaksuneet kirjoittajat harjoittavat suhteessa toisiin perusolettamuksiin. Usein oman filosofian poliittisen ”puolueen” keskeinen käsitteistö toistuu

---

3 Sekä Snellmania että Westermarckia on kutsuttu eettiseksi relativistiksi. ”Eettinen relativismi” on yksi yleisistä oppikirjamäärittelyistä Westermarckin ajattelusta. Hän käytti myös itse relativismi-termiä omasta ajattelustaan, ja yksi hänen myöhäisistä teoksistaan vuodelta 1932 on nimeltään *Ethical Relativity*. Teos ilmestyi myös ruotsiksi nimellä *Etisk relativism* 1949. Westermarckin eettisestä relativismista ks. Stroup 1982, xi,; Ginsberg 1982, 9 ja Ihanus 1990, 227–229. Snellman taas ei itse käyttänyt itsestään tätä termiä, ja relativismin hänen yhteydessään on nostanut esille yksi hänen seuraajistaan Helsingin yliopiston filosofian professuurissa, Jussi Tenkku. Ks. Tenkku 1973 ja Tenkku 1984. Relativismilla voi moraalifilosofisena kantana mielekkäästi tarkoittaa sen vakavasti ottamista, että eri kulttuureissa vallitsevat erilaiset säännöt ja arvot, ja että on kiinnostavampaa paneutua tämän asian luomiin tilanteisiin ja ongelmiin sen sijaan, että pyrittäisiin ensi sijassa löytämään yleisen moraalin kaikkialla pätevä ydin.

teksteissä ja kilpailevien lähestymistapojen käsitteistöä kartetaan. Kirjoittajat saattavat myös tehdä taitavia filosofianpoliittisia ”siirtoja”, esimerkiksi vallata vanhan käsitteen uuteen käyttöön.[4]

Snellmanin ja Westermarckin filosofianpoliittiset ympäristöt, heidän käsitteelliset valintansa ja taktiset käsitteelliset siirtonsa näissä ympäristöissä ovat osa siveellisyyden käsitteen historiaa. Westermarckin englantilaisen empirismin mukaiset käsitteelliset valinnat asettuivat kilpailemaan filosofianpoliittisesti saksalaisen idealismin käsitteiden kanssa myös Suomessa. Snellman (1809–1883) ei enää ollut henkilökohtaisesti vaikuttamassa suomalaiseen akateemiseen maailmaan, kun Westermarck (1862–1939) aloitti oman intellektuaalisen taipaleensa, mutta hänen perintönsä vaikutti edelleen vahvasti fennomaanisessa politiikassa ja akateemisessa kielenkäytössä.

Westermarck ja Snellman sijoittuvat sekä filosofisilta että myös maailmanpoliittisilta perspektiiveiltään erilaisiin tilanteisiin. Snellman katsoi maailmaa saksalaisen idealismin kautta herderiläisittäin[5]

---

4 Filosofian politiikaksi kutsuttu kamppailu tapahtuu käsitteiden valintojen ja käsitteiden toisiinsa liittämisen muodossa, ja kirjoittajat voivat harjoittaa sitä teksteissään enemmän tai vähemmän tietoisesti. Kirjoittajan siirto saattaa olla myös esimerkiksi alentaa jonkin käsitteen asemaa yhdistämällä se halveksittuihin asioihin tai vastaavasti ylentää aiemmin ikäväksi miellettyä käsitettä yhdistämällä se yleviin asioihin. Merkittävä siirto filosofian politiikassa on täysin uuden käsitteen käyttöön otto, jolloin muodostuu uusi merkitys, kuten esimerkiksi Hegelin käyttöön ottama *Sittlichkeit*. Filosofian poliittiset siirrot tapahtuvat määrätyssä ympäristössä: tiettynä aikana käsitteellisessä kamppailussa on yleensä mukana kilpakumppaneiden joukko, jotka ovat suhteessa toisiinsa, ja aikakausien muutoksessa on usein kyse siitä, että yksi käsitteellinen verkosto voittaa ratkaisevasti toisen. Käsitteellisiä siirtoja on tutkittu perinteisesti retoriikan alueella, ja poliittisen ajattelun historian tutkimuksessa. Erityisesti Quentin Skinner on viime vuosikymmeninä ollut tunnettu tämän suuntaisesta tutkimusintressistä. Samaisen tutkimusintressin voi kuitenkin käsittää myös laajemmin tekstien poliittiseksi lukemistaidoksi ja poliittiseksi ajatteluksi, jollaisena se on käsitetty esimerkiksi Suomen akatemian ”Poliittinen ajattelu ja käsitemuutokset” -huippuyksikön (2006–2011) ohjelmassa.

5 J. G. Herder (1774–1818) oli keskeisimpiä kulttuuriin perustavan kansakunnan ajatuksen luojista. Snellmanin kansallishengen ajatuksesta Ks. Pulkkinen 1986.

erillisten kansakuntien näkökulmasta. Hänen perspektiivinsä avautui aiemmin Ruotsin ja sittemmin Venäjän monikansaiseen valtakuntaan asettuneesta Suomen suuriruhtinaskunnasta käsin. Kielellisenä vähemmistönä imperiumin periferiassa elävän kansan kulttuurisen ja oikeudellisen autonomisuuden vaade taustoitti hänen tieteellistä työtään. Westermarckin valitsema filosofinen lähiympäristö oli englantilainen ajattelutraditio, ja hänen tieteellisen maailman keskuksensa oli Lontoo. Lontoo oli myöskin laajimmillaan olevan, voimakkaan Brittiläisen imperiumin keskus, josta hallittiin ympäri maailman sijoittuvia kulttuureiltaan erilaisia alueita. Riippumatta varsinaisista poliittisista suuntautumisistaan, Westermarck peri Lontoosta tieteelliseen työhönsä sisältyväksi näkökulmaksi imperiumin ytimestä maailmaa arvioivan kulttuurien hierarkian näkökulman ja sitä heijastavan universalismin.

Snellmanin ja Westermarckin valitsemien filosofisten perinteiden ja käsitteistöjen erot ovat syvät ja niistä seuraa erilainen suhde paitsi siveellisyyden käsitteeseen, myös argumentointitapoihin. Esitän tässä luvussa, että Westermarckin tavan (*custom*) käsitteen käytössä voi erottaa ainakin kolme erilaista hegeliläiseen siveellisyyteen liittyvää, käsitepoliittista ulottuvuutta, jotka heijastavat aikakauden filosofian politiikkaa. Esitän myös, että vaikka Westermarck filosofisen perinteen eroavuuden vuoksi perustelee kantansa täysin eri tavalla kuin Snellman, hänen tieteellisessä tuotannossaan harjoittama tosiasioilla politikointi avioliiton alkuperäisyyden puolesta lähentää häntä sukupuolipoliitikkona Snellmaniin. Molemmat vahvistavat tieteellisellä tuotannollaan 1800-luvun uutta ydinperhettä ja avioliittoa yhteiskunnan perustana.

Snellman ja moraalifilosofia

Snellman opiskeli filosofiansa 1820-luvulla Turussa, jossa tieteenalaa harjoitettiin hyvin yksiselitteisesti saksalaisen idealismin perinteessä. Snellmanin filosofisessa maailmassa moraalifilosofian perustan tarjosi Kantin moraalioppi. Se lähtee ajatuksesta, että ihmiset ovat olioita, jotka eivät toimi aina luonnollisten intressiensä mukaisesti, vaan jotka kykenevät toimimaan myös vastoin omaa etuaan. Tämä on asia, jota Kant kutsuu vapaudeksi vastakohtana luonnolle ja se merkitsee hänelle suurta eroa ihmisen ja eläimen välillä. Luonnonolio toimii oman luonnollisen etunsa eli tarpeidensa ja viettiensä mukaisesti, mutta ihmiset ovat sekä luonnonolioita että vapaita. Ihmiset voivat yksinkertaisesti tyydyttää luonnollisia intressejään, mutta he voivat myös toimia moraalisista vaikuttimista, yksinomaan siksi, että jokin on hyvää tai oikein. Ihmiset jakavat asioita hyviin ja pahoihin, oikeisiin ja vääriin, ja tämä tosiasia on Kantille nimeltään vapaus.

Vapauden keskeinen paikka on omatunto. Kantin moraalifilosofian keskeinen ajatus on itseään ja toimintaansa jatkuvasti tarkkaileva, oman toimintansa sääntöjä pohtiva, reflektoiva moraalisubjekti. Reflektoidessaan ja pohtiessaan moraalisubjekti käyttää järkeään. Järjen käyttö ja moraalikyky kuuluvat Kantin moraalissa siis olennaisesti yhteen. Järjellisiä yleisiä sääntöjä sisimmässään pohtiessaan moraalisubjekti löytää oikean tavan toimia.

Opiskellessaan 1880-luvulla Westermarck kuuli kyllä paljon Kantista, mutta tämän filosofointitavan opetteleminen ei ollut hänen maailmassaan yhtä kiehtovaa kuin ajan muotiajatukset, joiden mukaan Westermarck valitsi myös kielellisen orientoitumisensa, saksan sijasta englannin. 1800-luvun lopun Euroopan nuoria vetävissä ajatustavoissa luonto, elämän prosessi ja ihminen sen osana sekä luontoa havainnoiva ja selittävä tiede oli kiehtovaa. Ajan suuri nimi oli Darwin. ”Reflektio”, ”järki” ja ”vapaus” olivat vanhanaikaisia käsitteitä ”luonnon”, ”lajin”, ”kokemuksen” ja ”havainnon” rinnalla.

Kantin tarjoaman pohjavireen lisäksi merkittävä ajatus Snellmanin ympäristössä oli 1800-luvun alun itäisen Keski-Euroopan vaikuttava ideologinen tekijä, ”kansan” käsitteen ilmaantuminen ajatuksellisille markkinoille. Johann Gottfried Herder oli tärkeä toimija siinä käsitteellisessä vallankumouksessa, jossa termit kansa ja kansakunta yhdistettiin ensi kertaa ajatukseen kielten ja kulttuurien ainutlaatuisuudesta ja alkuperäisestä erityislaatuisuudesta. Tämä ajatus muodostui Suomessa äärimmäisen tärkeäksi historialliseksi tekijäksi: suomen kieltä puhuville muodostui yhtäkkiä arvo ja tulevaisuus. Myöskin Snellmanin varsinainen filosofinen esikuva, Georg Friedrich Wilhelm Hegel, oli sisällyttänyt kansoja ja niiden erillisyyttä koskevan ajattelun filosofiseen järjestelmäänsä, vaikka kansa ei kuulukaan hänen käsitteistöönsä samalla lailla keskeisesti kuten Snellmanilla.

Snellmanin hegeliläiset kysymykset lähtivät edellä mainituista elementeistä: hänelle oli tärkeää pitää yllä Kantin moraalisen toimijan eli moraalisubjektin ajatusta. Keskeisessä osassa hänen ajattelussaan oli moraalikyvyllä eli omallatunnolla varustettu yksilö, joka pohtii ja tekee päätöksiä siitä, mikä on hyvää ja mikä pahaa, mikä oikein ja mikä väärin. Yhtä tärkeä elementti hänen ajattelussaan on se, että on toisistaan eriäviä, kansallisia kulttuureja ja että eroavuudet koskevat myös ja nimenomaan sitä, mitä pidetään hyvänä ja mitä pahana. Kolmas Snellmanin hegeliläisiä kysymyksiä ohjaava elementti oli vanhempaa perua. Siinä on kyse luonnonoikeuden traditiosta, jossa oletetaan eräitä pysyviksi oletettuja oikeusperiaatteita. Näihin kuuluvat oikeuspersoonan ajatus, sopimuksen ajatus sekä omaisuuden ajatus. Näiden kolmen elementin: luonnonoikeuden, yksilöllisen omaantuntoon perustuvan päätöksenteon ja erilaisten kulttuurien olemassaolon yhteensovittaminen oli Snellmanin kysymys hänen pohtiessaan moraalista päätöksentekoa.

Snellman kysyi kirjoituksissaan, miten moraalisen arvioimisen tapahtuma tulisi ymmärtää ja miten tulisi moraalisesti arvioida. Pelk-

kä luonnonoikeus ei riitä ratkaisemaan oikeuskysymyksiä, koska sen säännökset ovat hyvin yleisiä eivätkä siksi kykene ratkaisemaan erityisiä kysymyksiä. Myöskään pelkkä kantilainen ajatus reflektoivasta moraalisubjektista ei riitä Snellmanin mukaan yksittäisessä moraalisen arvioinnin tilanteessa. Yleisiä järjellisiä sääntöjä sisimmässään pohtiessaan moraalisubjekti löytää kyllä itselleen oikean tavan toimia, mutta se ei ole riittävä kriteeri oikealle teolle. Moraalista toimintaansa pohtiva ottaa aina myös huomioon omassa yhteisössä vallitseva moraalisäännöstön, Snellmanin käsitteistöllä ”kansan tavat ja lait”. Pelkkään sisäiseen päätökseen vetoaminen ei ole koko kuvaus moraalisen harkinnan tilanteesta, ja pelkästään sisäiseen päätökseen vetoamalla voi päätyä väärään arvostelmaan. Sisäinen päätös on olennainen ja välttämätön tekijä jokaisessa moraaliarvostelmassa, mutta niin on myös se tosiasia, että moraalista päätöstä tekevä on sijoittunut johonkin yhteisöön, jossa vallitsee tietynlainen, tosin koko ajan historiallisesti muuttuva moraalisäännöstö eli käsitys siitä, mikä on hyvää ja mikä pahaa, mikä oikein ja mikä väärin. Nämä säännöstöt ovat jokaiselle kansalle kunakin aikana erilaiset ja muuttuvat kansan oman historian mukaisesti, eikä niitä yhdistämässä ole mitään yleistä kansojen tapojen moraalia. Moraalisäännöstö on toisin sanoen viime kädessä relatiivinen aikaan ja paikkaan nähden.

Snellmanilla on oma nimi kullekin kolmelle elementille oikeusajattelussaan. Luonnonoikeus on ”abstrakti oikeus”, kantilaisen moraalisubjektin sisäiseen päätökseen liittyvä osuus on ”moraali”, ja kansan tapoja ja lakeja koskeva osuus, johon samalla sisältyvät edelliset osat, on nimeltään ”siveellisyys” (*sedlighet, Sittlichkeit*).

Siveellisyys on siis käsite, jolla on tietty tehtävä Snellmanin hegeliläisessä, järjestelmän muotoiseksi rakennetussa ajattelussa, jossa keskeisillä käsitteillä on tarkka suhde toisiinsa. Siveellisyydessä on kyse tavoista (*Sitte, sed*), mutta ei pelkästään tavoista. Siveellisyys, kolmantena osuutena hegeliläisessä järjestelmällisessä esityksessä,

on myös sisällyttänyt itseensä kaksi edellistä osaa, abstraktin oikeuden ja moraalin. Kansan tapoihin ja lakeihin sisältyvät abstraktin oikeuden yleiset periaatteet, ja kansan tavat ja lait muuttuvat koko ajan yksittäisten ihmisten tehdessä moraalisia arvostelmia. Koko tämä ajatus liikkeessä olevasta, yksittäisten ihmisten aktiivisuuteen nojaavasta, yhteisön eettisestä maailmasta sisältyy ”siveellisyyden” hegeliläiseen käsitteeseen.

Snellmanin moraalioppi on saumattomassa yhteydessä hänen yhteiskuntafilosofiaansa. Moraalisessa päätöksenteossa on kyse myös yhteiskunnallisesta ja poliittisesta päätöksenteosta. Snellman erottaa vahvasti yhtäältä pelkästään yhteiskunnallisesti lainkuuliaisen toiminnan, jossa vain noudatetaan olemassa olevia tapoja ja lakeja, ja toisaalta poliittisesti yksilön omaan arviointiin perustuvan muutoshakuisen yhteiskunnallisen toiminnan. Jälkimmäistä toimintaa, jossa sekä noudatetaan olemassa olevaa järjestystä että ennen kaikkea muutetaan sitä, hän kutsuu ”siveelliseksi toiminnaksi”. ”Siveellinen toiminta” Snellmanin sanastossa merkitsee yhteiskunnallisissa arvostelmatilanteissa sellaista toimintaa, jossa yksilö tekee sisäisen moraalisen päätöksen niin, että kuuntelee omantuntonsa ääntä pyrkiessään tavoittamaan yhteisön tapojen oikean kehityssuunnan. Siveellisessä toiminnassa siis yhdistyvät omatunto ja kansan tapojen reflektoiva ajattelu.

Snellmanin filosofianpoliittinen tilanne oli vahvasti hegeliläisen kysymyksenasettelun sisäinen tilanne, ja hänen käsitteelliset valintansa johtuivat luontevasti hänen filosofisesta ympäristöstään. Hän ei myöskään ollut ainoa hegeliläinen vaan yksi useampien joukossa. Snellmanin oma siirto hegeliläisessä filosofian politiikassa oli kantilaisen moraalin eli oman omantunnon elementin korostaminen hegeliläisessä järjestelmässä. Systemaattisessa esityksessään Hegeliin nähden Snellman moraalistaa luonnonoikeutta ja korostaa myös siveellisyydessä moraalin, oli oman sisäisen omantunnon mukaiseen

päätöksentekoon perustuvaa osuutta.[6] Hänen yhteiskuntafilosofiaansa luonnehtii sen vuoksi tietynlainen yhteiskunnallinen moraalinen rohkeus: täytyy uskaltautua tekemään omia päätöksiä siitä, mikä on oikein ja hyvää kaikille ja koko kansakunnalle, vaikka millään ei voi varmistua olevansa oikeassa.

Siveellisyys tulee terminä Snellmanin kielenkäytössä kytketyksi kahteen eri ajatukseen. Yhtäältä siveellisyys liittyy siihen ajatukseen, että tavat, kuten laitkin, ovat kulttuurisesti autonomisen yhteisön ominta olemista ja niiden muutos on ymmärrettävä yhteisön itsensä hallitsemisen prosessina. Toiseksi siveellisyys liittyy ajatukseen siitä, että moderni yksilö arvioi koko ajan oman kulttuurinsa tapoja ja lakeja ja tekee itsenäisesti päätöksensä siitä, minkä suuntainen muutos niissä on kansakunnalle hyväksi.

Siveellisyys-termi tuli Snellmanin käyttöön filosofianpoliittisista syistä: se on keskeinen hegeliläisen ajattelun seurauksena muodostunut uusi käsite, joka kokoaa monikerroksisen ajatusrakennelman luonnonoikeudesta, moraalista ja tavoista. Siveellisyydestä tuli kuitenkin Snellmanin poliittisen hahmon myötä vaikuttava sana myös suomalaisessa päivänpolitiikassa. Se oli keskeinen termi, joka yhdisti yhtäältä kielellisesti vähemmistössä olevan kansan puolesta harjoitetun kulttuurinationalistisen politiikan ja toisaalta modernin demokraattisen yhteisön ajatuksen sekä vaatimuksen osallistua siihen yksilöllisesti. Siveellisyys terminä viittasi samalla kertaa sekä kulttuuriseen erityisyyteen (erityisiin tapoihin) että poliittiseen rohkeuteen puolustaa kulttuurista erilaisuutta ja sen määrittämistä. Se oli ikään kuin identiteettipoliittinen iskusana, jollaiseksi se muodostuikin fennomaanien käytössä.

---

6 Moraali on tärkeä ja usein vähälle huomiolle jäävä elementti Hegelin ajattelussa. Moraaliosan asemasta Hegelin oikeusfilosofiassa Siep 1982 ja 1992 sekä Pulkkinen 1990 ja 1997. Snellman kuitenkin vielä nostaa huomattavasti moraalin osuutta esittäessään versionsa Hegelin järjestelmästä. Pulkkinen 1989, 1996 ja 1999.

Westermarckin moraalioppi

Westermarckin moraaliopin perusteet olivat hyvin erilaiset kuin Snellmanin: kuten jo todettiin, ajassa liikkuvat kiintoisat teemat olivat elollinen luonto ja kokemusperäisyys. Westermarck oli kiinnostunut ajattelusta, joka pyrki löytämään vastaukset filosofisiin kysymyksiin ensisijaisesti havainnoivalla, kokemusperäisellä tiedolla. Jos Kantin ajattelun hallitsemassa Snellmanin maailmassa moraaliin kuuluvat ennen kaikkea ajattelu, reflektio, arvostelma ja järki yleisimpinä varmuuden lähteenä, niin Westermarckin filosofisessa maailmassa järkeily ei ole luotettava keino. Sen sijaan pyrkimys on palauttaa asiat kokemiseen: kokemus ja empiirinen havainnointi ovat olennaisia perusorientaatioita ja varmuuden lähteitä.

Westermarck ja hänen esikuvansa olivat kiinnostuneet tutkimaan etiikkaa ”tieteellisesti”. Tieteellisen etiikan pyrkimys ei ollut ensisijaisesti löytää sääntöjä toiminnalle, vaan tutkia moraalitietoisuutta tosiasiana. Olennaista tämän tehtävänasettelun kannalta oli havainnoida empiirisesti ja saavuttaa kokemusta ihmisten moraalijärjestelmistä. Vaikka suuntaus johtaa loogisesti tutkimaan antropologisesti ja sosiologisesti vertaillen moraalia eri puolilla maailmaa, niin tehtävänasettelu on kuitenkin olennaisesti filosofinen. Westermarck tuli tunnetuksi antropologina ja sosiologina, jolla oli valtava määrä kerättyä tietoa sosiaalisten yhteisöjen – hänen terminologiassaan ”kansojen”, ”rotujen” ja ”heimojen” – tavoista, mutta hänen kysymyksenasetteluissaan oli pohjimmaisena aina filosofinen vire: tiedon kerääminen tavoista vastaa kysymykseen moraalista tosiasiana.

Keskeinen tekijä Westermarckin teoriapoliittisessa tilanteessa oli Darwinin työ ja maineikkuus, ennen kaikkea teoria elollisesta evoluutiosta. Evoluutioteorian pääkäsitteet olivat ”biologia”, ”laji”, ”elämä”, ”lajin säilyminen ja jatkuminen”. Teorian keskeinen anti tuolloisessa tilanteessa oli myös sen politiikka kristinuskon suhteen: siinä oli kyseessä ajatus kehityksestä, jolla näytti olevan suunta ja päämää-

rä, mutta pelkästään luonnon ja elämän prosessin perusteella ilman teologista kehystä.[7]

Westermarck kirjoitti tapojen havainnoinnin, luokittelun ja selittämisen lisäksi myös eksplisiittisesti moraalifilosofiasta. Hän kiinnostui jo varhain brittiläisestä moraalifilosofiasta ja erityisesti Adam Smithin *Theory of Moral Sentiments* oli hänelle tärkeä teos. Tässäkin ajattelussa hallitseva käsite on kokemus, ei järki tai ajattelu. Kyse on elollisten olioiden kokemuksista, tuntemuksista ja tunteista. Smith palauttaa moraaliset arvostelmat viime kädessä hyvän ja pahan olon tunteisiin eli kokemuksiin miellyttävästä ja epämiellyttävästä. Moraali ei siis ole hänelle erillinen intressistä vapaa ja järkeen perustuva kyky, kuten se oli Kantille.

Näistä tekijöistä muodostuu Westermarckin kysymyksenasettelu. Evoluutioteorian kehyksessä hän kysyy ennen kaikkea alkuperää ja syytä käyttäen näitä käsitteitä melko lailla toistensa kanssa samassa merkityksessä. Alkuperällä ja syyllä hän viittaa ennen kaikkea biologisiin ehtoihin tai eloonjäämisarvoon. Esimerkiksi avioliiton syy tai alkuperä on sen tarjoama pidennetty vanhempien suoja, joka edesauttaa eloonjäämistä.

Moraalikäsitteet, kuten hyvä ja paha sekä oikea ja väärä, palautuvat Westermarckin mukaan tunteisiin, jotka viime kädessä liittyvät eloonjäämiseen ja lajille hyödylliseen, nimittäin tuskan karttamiseen ja positiiviseen suhtautumiseen nautintoa ja mielihyvää tuottavaan. Paheksunta on aggressiivisuutta tuskaa ja kipua tuottavaa kohtaan ja hyväksyntä positiivista suhtautumista nautintoa ja mielihyvää tuottavaa kohtaan. Westermarck seuraa Adam Smithiä myös siinä, että hän analysoi hyväksyntää ja paheksuntaa sympatian avulla. Hyväk-

---

7 Darwin ei itse korostanut tarkoitusta valinnassa, johon evoluutio perustuu. Hän oli kiinnostunut siitä, että valintaa tapahtuu ja että valinta on seurausta tietyistä ominaisuuksista. Sen sijaan evoluution päämäärästä hän ei spekuloinut. Tästä huolimatta monet Darwinin seuraajat ovat tulkinneet evoluutioteorian tekevän elämästä sittenkin päämääräisen prosessin.

symme, kun voimme jakaa tunteen, paheksumme, kun emme voi sitä jakaa.

Moraaliseen hyväksyntään ja paheksuntaan eli moraaliseen emootioon kuuluu Westermarckin mukaan kuitenkin pelkän hyväksynnän ja paheksunnan lisäksi se, että arvio tehdään ilman omaa intressiä, eli ollaan puolueettomia arvioitsijoita. Tässä kohdin on mielenkiintoista, että Westermarck tulee itse asiassa hyvin lähelle Kantin kuvausta moraalista nimenomaan omasta, luonnollisesta intressistä vapaana toimintana. Kuten Georg Henrik von Wright on huomauttanut, hän ei tästä huolimatta tässä yhteydessä keskustele Kantista.[8] Tämä liittyy siihen, mitä kutsun filosofian politiikaksi. Westermarckin filosofiapoliittinen siirtymä saksankielisestä englanninkieliseen keskusteluun merkitsi käsitteellisiä valintoja. Vaikka Westermarck taisi saksaa ja Kant oli hänelle opintojen perusteella tuttu[9] ja vaikka hänen näkemyksensä intresseistä vapaasta arvostelmasta itse asiassa muistuttaa hyvin läheisesti Kantin oppia intresseistä vapaasta arvostelmasta, hän keskustelee tietoisesti englantilaisen perinteen käsitteillä, eikä sellaisilla kantilaisilla käsitteillä kuin ”järki” ja ”vapaus”.

Tosiasioiden politiikka

Westermarckin moraalia käsittelevä kaksiosainen teos *The Origin and Development of the Moral Ideas* ilmestyi vuosina 1906–1908. Siinä esitetään paitsi oppi moraalisista emootioista, myös suuri määrä havaintotietoa sosiaalisista instituutioista, jotka selitetään viittaamalla perustalla oleviin emootioihin: hyväksyntään ja paheksuntaan. Moraalisääntöjen sisällön suhteen Westermarckin tutkimustulos on, että

8 Von Wright 1982, 27–28 ja 47–48.

9 Kant oli ensimmäinen filosofi, johon Westermarck filosofian opinnoissaan Th. Reinin oppilaana tarkemmin perehtyi. Von Wright 1982, 27.

merkittävistä eroavuuksista huolimatta ihmiskunnan moraalikäsityksissä vallitsee huomattava samanlaisuus. Myös hänen ilmaisujensa mukaan ”sivistymättömien kansojen” ja ”alempien rotujen” parissa murha ja varkaus ovat kiellettyjä, hyväntekeväisyys, velvollisuus ja anteliaisuus hyve ja valehtelua usein vältetään. Laajalle levinneinä kulttuurin universaaleina piirteinä hän piti omistusoikeutta, rangaistuksen ideaa ja erilaisia avioliiton sääntöjä, kuten eksogamiaa eli kieltoa naida läheisestä sukulaispiiristä.

Westermarck nojaa evoluutioon sikäli, että hän selitti sosiaalisia ilmiöitä eloonjäämisellä ja luonnollisella valinnalla. Hän ei ollut kuitenkaan kiinnostunut esimerkiksi tarkentamaan evoluution asteita inhimillisissä sivilisaatioissa. Silti hän puhuu kautta tekstiensä ”alkukantaisesta” sekä ”alemmasta”, ”kehittyneemmästä” ja ”korkeammasta”. Westermarck ei ollut tässä kielenkäytössä poikkeus. Vahvasti kulttuureja hierarkisoiva kielenkäyttö (myös sellaiset termit kuin ”raakalaiset”, ”villit” ja ”barbaarit”) oli yleistä antropologiassa aina 1970-luvulle. Vasta silloin kolonialismitietoisen keskustelun tulokset alkoivat näkyä muuttuneena kielenkäyttönä.

Kun Westermarckia sanotaan moraalirelativistiksi, niin kuin hän itse nimitti itseään ja niin kuin häntä moraalifilosofian yleisesityksissä usein kutsutaan, on tärkeää huomata, että relatiivisen vastakäsite ei ole tässä universaalinen, vaan objektiivinen. Westermarckin niin kutsuttu relativismi on sitä, että hän ei uskonut olevan objektiivista eli yleiseen järkeen perustuvaa moraalia. Sen sijaan hän palauttaa moraalin subjektiivisiin miellyttävän ja epämiellyttävän tuntemuksiin. Moraali ei hänen mukaansa perustu yleiseen päättelykykyyn eli järkeen, vaan moraaliset termit ovat yleistyksiä taipumuksesta saada aikaan tiettyjä tunteita. Taipumus nähdä moraaliset arvostelmat objektiivisina perustuu ainoastaan siihen, että moraalisääntöjä yleensä kunnioitetaan. Westermarckin mukaan ei ole absoluuttisia moraalisia periaatteita, on vain sosiaalisia konventiota.

Westermarck oli kuitenkin vakuuttunut siitä, että sosiaalisissa konventioissa on universaaleja piirteitä. Hän oli kiinnostunut löytämään yleisyyksiä, toisin sanoen juuri universaalin jäljittämisestä. Vaikka hän ei uskonut, että on järkeen perustuvia, yleisiä moraaliperiaatteita, hän pyrki empiiriseen tutkimukseen perustuvan filosofian politiikan puitteissa nimenomaan luomaan yleistyksiä. Meidän aikamme kysymykseen moraalin relatiivisuudesta tai universaalisuudesta Westermarck näyttääkin sen vuoksi vastaavan melko universalistisesti. Hänen argumenttinsa on, että ei ole välttämätöntä (järjen mukaan), että on kaikille yhteisiä moraaliperiaatteita, mutta on totta (havaittavien tosiasioiden perusteella), että näin on.

Kun havaittava empiria on niin laaja kuin kaikki mahdolliset kulttuurit, on käytännössä mahdotonta havaita kaikkea. Kun havaintoon lisäksi liittyy vahvasti tulkinta, rinnastuu empiiristä tutkimusta tekevän havaintojen perusteella todeksi toteama jossakin määrin siihen, mitä järkeen nojaava ajattelija väittää todeksi sen vuoksi, että se perustuu järkeen. Esimerkiksi sukupuoleen ja seksuaalisuuskäsityksiin liittyen Westermarckin ja Snellmanin vakaumuksia ja totuuksia voidaan verrata tarkastellen, mikä oli yhden mielestä havainnoitu tosiasia ja toisen mielestä järjellistä. Kun Snellman politikoi sukupuoli- ja seksuaalisuusjärjestyksessä ”yleisellä järjellä”, Westermarckin voi nähdä politikoivan samoissa asioissa ”tosiasioilla” ja ”havainnoilla”.

Westermarck väitti, että kun nähdään moraalin perustuvan objektiivisen järjen sijaan subjektiivisiin tunteisiin, ja todetaan absoluuttisen järkeen perustuvan standardin puuttuminen, tämä tekee ihmiset suvaitsevaisemmiksi erilaisia tapoja kohtaan. Hän oli hyvin optimistinen sen suhteen, että ”sivistynyt” suvaitsevaisuus maailmassa lisääntyy ja ”primitiivinen” aggressiivisuus vähenee tämän näkökulman muutoksen seurauksena. Westermarck ei optimismissaan ottanut huomioon sitä, että myös tosiasiaväitteillä voi saada aikaiseksi yleistyksiä, jotka heijastavat syviä uskomuksia, valta-asetelmia

ja voimasuhteita. Jo hänen oma vastakohta-asettelunsa sivistyneen ja primitiivisen välillä heijastaa maailmanpoliittisia asetelmia. Tässä suhteessa voi jopa sanoa, että Snellman oli moraalirelativistisempi kuin Westermarck. Snellmanille vastaus moraaliseen kysymykseen on riippuvainen siitä, missä kulttuurissa eli minkä kansan parissa ja mihin aikaan tähän kysymykseen ollaan vastaamassa, eikä eri tilanteita ylittävää kysymyksenasettelua ole. Westermarck taas esittää kysymyksensä totuuden ja faktojen metatasolla, ikään kuin minkään erityisen arvomaailman ulko- tai yläpuolella, vaikka hän itse asiassa istui tekemässä koko maailman tapojen tutkimustaan British Museumissa lähetyssaarnaajien ja eurooppalaisten kolonialistien keräämän tutkimusaineiston avulla.

Tavat ja siveellisyys Westermarckin teksteissä

Käsitteellisellä tasolla Snellmania ja Westermarckia yhdistävä tekijä on tapa (*Sitte, sed, custom*). Snellmanille *sedlighet* on yksi hänen moraali- ja yhteiskuntafilosofiansa keskeisimpiä käsitteitä ja Westermarck taas tutki juuri eri yhteisöjen tapoja, joista hänen englanninkielisissä pääteoksissaan käyttämä terminsä oli *custom*. Tapa (*custom*) on Westermarckille erittäin olennainen käsite, johon on ehkä kiinnitetty liian vähän huomiota; se elää mielenkiintoista elämää Westermarckin teksteissä.

Tapa yhdistää Westermarckin antropologisen sosiologian ja hänen moraalifilosofisen oppinsa. Tapa (*custom*) on Westermarckille enemmän kuin pelkkä yhteisöllinen tottumus (*habit*), tapaan sisältyy hänen mukaansa myös sääntö. Tapoihin liittyy intressittömyys ja puolueettomuus, joka tekee niistä nimenomaan moraalisesti merkitseviä.

Westermarck argumentoi *The Origin and Development of Moral Ideas* -kirjassa voimakkaasti sitä käsitystä vastaan, että omallatunnolla varustettu yksilö olisi moraalin alkuperä. Jälleen, jos katsotaan tar-

kasti, tämä argumentointi näyttää olevan suhteessa Kantiin, vaikka Westermarck ei viittaakaan häneen sen enempää kuin omaan opettajaansa, J. V. Snellmanin oppilaaseen Th. Reiniin[10], jolle kantilainen vapaus oli hyvin tärkeää. Moraalin alkuperä (syy) ei ole Westermarckin argumentoinnin mukaan omallatunnolla varustettu yksilö, vaan moraalin alkuperä on yhteisö ja sen tavat. Ihmiset noudattavat tapoja, koska yhteisössä hyväksytään ja paheksutaan. Tämä – ikään kuin yhteisöllinen painostus sääntöihin – on Westermarckin mukaan loogisesti moraalin ensimmäinen muoto, alkuperäisempi kuin omantuntonsa parissa askarteleva yksilö. Jos sekä Snellmania että Westermarckia tarkastellaan suomalaisen filosofian kantilaisen ja hegeliläisen filosofian linjassa, joka tavallaan jatkui Th. Reinin kautta, voidaan väittää, että Snellmanin siirtäessä hegeliläisessä järjestelmässä painotusta kantilaiselle moraaliselle omatuntoyksilölle, Westermarck puolestaan painotti vahvasti Hegelin kolmatta osuutta, tapoja. Snellmania ja Westermarckia yhdistää se, että yksittäisen ihmisen moraalikäyttäytymistä voi ymmärtää vain, jos käsittää tapojen merkityksen.

Westermarckin ajatusmaailmassa ei ole erityiskäsitettä *Sittlichkeit/sedlighet/siveellisyy*s kuten hegeliläisessä kehikossa. Westermarckin käyttämä käsite *custom/sed/Sitte/tapa* kuitenkin muodostaa sillan ja kosketuskohdan ”siveellisyyteen” ja tässä filosofianpoliittisessa tilan-

---

10 Snellmania ja Westermarckia yhdistävä henkilö Thiodolf Rein (1938–1919) oli Snellmanin merkittävin oppilas, joka julkaisi hänen kootut teoksensa ja josta tuli Snellmanin seuraaja filosofian professuurissa Helsingin yliopistossa. Rein toimi myös Westermarckin filosofian opettajana tämän opiskeluaikana. Thiodolf Rein on Suomen filosofian historian merkittävä ja hieman arvoituksellinen hahmo. Yhtäältä oppilaana ja toisaalta opettajana hän henkilöi ristiriitaisesti sitä filosofian politiikan muutosta, joka niin suurena kysymyksenasettelujen erona näkyy Snellmanin ja Westermarckin välillä. Hänen professoriaikanaan filosofian harjoituksen kiinnostus Suomessa siirtyi saksalaisesta idealistisesta filosofiasta englantilaiseen kokemusperäiseen filosofointiin. Silti hän itse oli moraalifilosofiassaan hyvin kantilainen ja piti Kantin vapaan tahdon ajatusta äärimmäisen tärkeänä. Reinistä tarkemmin Marja Jalavan artikkelissa tässä kirjassa.

teessa myös yhden niistä kohdista, joissa Westermarck hienovaraisesti teoriapolitikoi käsitteillä. Politiikan momentin voi nostaa esille tutkimalla tarkkaan, mitä Westermarck teksteissään tekee sanalla *custom.*

Kun seuraavassa analysoin tästä näkökulmasta Westermarckin pääteoksissaan käyttämää käsitteistöä, näyttää siltä, että Westermarckin teksteissä esiintyy ainakin kolme toisiinsa kietoutuvaa käsitteellisen politikoinnin tasoa. Ensinnäkin Westermarck näyttää erottavan ”tapa”-käsitteistöllä ”meidät” ”muista”. Toiseksi Westermarck näyttää eksplisiittisesti politikoivan hegeliläisen filosofian siveellisyys-tematiikan suuntaan yhdistäen sen primitiiviseen. Tästä kehittyy kolmas politikoinnin taso, joka liittyy kysymykseen kansallisen ja imperiaalisen universaalin suhteesta. Erittäin mielenkiintoinen lisäulottuvuus on, että käsitepolitikointi ei onnistu samalla lailla Westermarckin tekstien suomenkielisissä käännöksissä kuin englannin-, ruotsin- ja saksankielisissä versioissa. Suomenkielisen tekstin vastahankaisuus kertoo siveellisyyssanaston jo juurtuneesta erityisasemasta suomen kielessä. Kuinka tietoisesti Westermarckin aikomia hänen teksteistään löytyvät politiikat ovat, on selvittämättömissä oleva kysymys. Joka tapauksessa paljon niistä periytyy hänen filosofianpoliittisesta ympäristöstään Englannista.

Westermarckin pääteokset *The History of Human Marriage* (1891), *The Origin and Development of the Moral Ideas* (1906) ja *Ethical Relativity* (1932) tarjoavat erinomaisen runsaan materiaalin *custom*-käsitteen roolin tarkasteluun. Westermarckin aikakauden tapa kirjoittaa kirjoihin useamman sivun mittaiset sisällysluettelot, jotka kertovat kunkin luvun pääaiheet sekä argumentin kulun, ovat hyvä väline käsitetutkijalle. Näihin kirjojensa lukujen ”kertomuksiin” Westermarck on kiteyttänyt pääkäsitteensä ja ne tarjoavat mahdollisuuden tarkastella sitä, minkä asioiden yhteydessä tavan (*custom*) käsite hänen argumentoinnissaan esiintyy ja missä asioissa hän siirtyy pois tästä käsitteestä ja käyttää mieluummin muita sanoja.

Westermarckin kirjat tarjoavat tavallista mielenkiintoisemman käsitehistoriallisen tutkimuskohteen myös siitä syystä, että niistä on ilmestynyt versioita useilla kielillä. Westermarck kirjoitti kirjansa englanniksi, mutta kaikista hänen pääteoksistaan on olemassa myös ruotsin- ja saksankieliset editiot. Ruotsinkieliset käännökset ovat hänen omiaan ja ne ovat valmistuneet aina vain muutamaa vuotta alkuperäistä englanninkielistä tekstiä myöhemmin. Pääteokset ilmestyivät myös suomenkielisinä käännöksinä 1930-luvulla ja ne ovat mielenkiintoisia lähteitä tuon ajan suomen kielen sanastoon. Westermarckin omasta vaikutuksesta myös suomen kielen tulevaisuuteen kertoo kuitenkin enemmän hänen käsitepolitiikkansa englanninkielisissä teoksissa.

Westermarck antaa termeille *habit* ja *custom* selkeän käyttömäärittelyn. *Habit* on kuvaus ja *custom* on normi. Sen sijaan muita samassa semanttisessa kentässä liikkuvia käsitteitä hän ei tarkemmin määrittele. *Custom*-sanan käyttöympäristöt ja liitokset muihin termeihin näyttävät tällä sanalla tehdyn politiikan. Mielenkiintoista on myös niiden kohtien tarkastelu, joissa termiä olisi mahdollista käyttää, mutta sen sijasta käytetään jotakin muuta sanaa. *The Origin and Development of the Moral Ideas* -teos (1906) antaa erinomaisen esimerkin Westermarckin käsitepolitiikasta. *Custom* on siinä tiheään esiintyvä ja keskeinen käsite, mutta sen käyttöympäristöt näyttävät muodostuvan aivan erityisiksi.

Sana *custom* esiintyy heti teoksen esipuheen ensimmäisessä lauseessa. Westermarck kirjoittaa: ”Tässä työssä esiintyvät useat omissa nimissäni esitetyt viittaukset Marokon alkuasukkaiden tapoihin [*custom*] ja ajatuksiin vaativat selityksen.”[11] Toinen sanan esiintymä esipuheessa on lauseessa: ”Ja uskaltaudun uskomaan, että tämä on aut-

[11] ”The frequent references made in the present work, on my own authority, to customs and ideas prevalent among the natives of Marocco, require a word of explanation.” Westermarck 1906, v. Suomennos TP. Vastaavaa esipuhetta ei ole liitetty suomennokseen.

tanut minua ymmärtämään erilaisia tapoja, jotka esiintyvät sellaisella sivilisaation tasolla, joka on toinen kuin omamme."[12] Nämä esiintymät viittaavat jo siihen, mitä analyysini mukaan näyttää tapahtuvan läpi koko kirjan. *Custom*-sana liittyy hyvin usein yhteen sellaisten sanojen kuin "alkuasukkaat" (*natives*) kanssa ja se liitetään toisiin kulttuureihin kuin "meidän". Nämä toiset kulttuurit määritellään hyvin selkeäviestisellä kielellä eri asteissa alemmiksi.[13]

Mielenkiintoista on, että *custom*-sana ei esiinny kirjan neljässä ensimmäisessä kappaleessa. Näissä kappaleissa, "Moraaliarvostelmien alkuperä tunteissa" (Luku 1) ja "Moraalisten tunteiden luonne" (Luvut 2-4), Westermarck esittelee ajatuksensa moraalisista tunteista moraalin perustalla. Keskustellessaan näissä luvuissa etiikasta ja moraalista yleisesti ja omassa kulttuurissamme esiintyvänä ilmiönä Westermarck käyttää eräänlaista neutraalia ja universaalia kieltä. Tähän tekniseen terminologiaan kuuluvat esimerkiksi ilmaisut *moral judgements, emotions, moral consciousness, moral truths, rules for human conduct, scientific ethics, moral indignation, disinterested resentment, disinterested retributive kindly emotion, symphathetic resentment.* Tämä on terminologiaa, jonka Westermarck jakaa muiden englanninkielisten moraalifilosofien kanssa. Merkittävämmät teoreetikot englantilaisen moraalifilosofian traditiossa hänelle ovat Smith, Mill, Bentham, Sidgwick, Spencer ja Hutcheson.

Sen sijaan kuvatessaan moraalin ilmiötä "primitiivisissä" yhteisöissä, Westermarck puhuu "tavoista", *customs.* Toisin kuin J. V. Snellmanin teksteissä "tavat" eivät siis kuulu "meille" vaan, käyte-

---

12 "…; and I venture to believe that this has helped me to understand various customs occurring at a stage of civilization different from our own." Ibid, v.

13 Niinpä Westermarck kirjoittaa esimerkiksi ihmisuhreista eritellen villeyden tasoja: "From this enumeration it appears that the practice of human sacrifice cannot be regarded as a characteristic of savage races. On the contrary it is found much more frequently among barbarians and semi-civilised peoples than among genuine savages, and at the lowest stages of culture known to us it is hardly heard of." Ibid, 437.

tyn sanaston perusteella yleensä ”toisille”. Westermarck kirjoittaa esimerkiksi:

> Dr. Nansen’s statement with reference to the Greenlanders, that their communities had originally customs and fixed rules for every possible circumstance, is essentially true of many, if not all, of the lower races.[14]

Koko *The Origin and Development of the Moral Ideas* -teoksen läpi *custom* sana esiintyy useimmiten yhdistelmissä tiettyihin sanoihin tai niiden läheisyydessä. Tällaisia sanoja ovat: villi/villit (*savage/ savages*), varhainen (*early*), alkukantainen (*primal*), kulttuuriltaan kehittymättömät kansat (*uncivilized people)* ja alemmat rodut (*lower races*). Westermarck kirjoittaa esimerkiksi: ”*Nor does savage custom always allow indiscriminate slaughter even in warfare.*”[15] Tämä on niin tiheää, että Westermarckin tekstissä tällä kielenkäytöllä rakentuu erottelu, joka melkein sanoo, että ”meillä” ei ole tapoja (*customs*), tapoja on ainoastaan tutkimuskohteilla. Tapojen mukaan eläminen ei ole millään muotoa ylpeyden aihe, päinvastoin.

Sana esiintyy kirjassa erityisesti luvuissa, joissa puhutaan primitiivisistä tavoista, joista sivilisoidut yhteisöt ovat päässeet. Tyypillisesti Westermarck käyttää *custom*-sanaa paljon esimerkiksi kappaleissa, joissa hän puhuu vanhempien ja lasten tappamisesta, verikostosta, ja muista meille vieraista primitiivisistä tavoista[16].

Joskus näyttää siltä, että *custom* liittyy sellaisiin tapoihin, jotka on jätettävä taakse. Sen sijaan hyvät, vaikkakin primitiiviset tavat eivät

---

14 Ibid, 328.

15 Ibid, 335.

16 Sisällysluettelotekstistä voimme esimerkiksi lukea: ”*The custom of abandoning or killing parents who are worn out with age or disease*” … ”*The custom of abandoning or killing persons suffering from some illness*” … ”*Infanticide among many savage race permitted or even enjoined by custom*” (xv)… ”*The prevalence of the custom of blood-revenge*” (xvii).

ole *custom*.[17] Westermarck tuntuu myös liittävän *custom* sanan ensi sijassa moraaliseen paheksuntaan. Kun hän ryhtyy puhumaan moraalisen hyväksynnän ilmaisuista kappaleessa V, jossa on ensin keskittynyt moraaliseen paheksuntaan, *custom*-sanaa ei enää esiinny.[18]

Ensimmäinen havaitsemistani politiikoista, ja ehkä myös tämän tekstin merkittävin politiikka tapahtuu näillä siirroilla. Erittäin mielenkiintoista tässä Westermarckin tavassa käyttää *custom*, *Sitte, sed*-sanaa on, että verrattuna saksalaisen idealismin ryydittämään Snellmanin kielenkäyttöön, tapa siirtyy meidän puoleltamme heidän puolelleen. Me emme ole niitä, joilla on tapoja; me tutkimme toisten tapoja. ”Tavat” kuuluvat villeille ja meille kuuluu ”moraalinen arvostelma”. ”Moraalinen arvostelma” vaikuttaa neutraalilta, sivistyneeltä arviolta hyvästä ja pahasta, termi tapa sen sijaan yhdistyy arviointeihin, jossa ollaan primitiivisen ahdasmielisiä tapojen uhreja.

Hegel-politiikka

Westermarckin sanastossa *custom* on siis enemmän kuin vain *habit*, se on moraalisääntö. Sisällysluettelotekstissä tämä on ilmaistu: ”*Custom not only a public habit, but a rule of conduct*”[19] Käyttäytymissääntö (*rule of conduct*) ja moraalisääntö (*moral rule)* ovat Westermarckin yleisiä, neutraaleja moraalifilosofisia termejä. Varhainen yhteisö (*early society*) on kuitenkin erikoistapaus moraalisääntöjen suhteen: varhai-

---

17 Esimerkiksi sisällysluettelotekstissä ei näy *custom*-sanaa kohdassa: ”*Uncivilized peoples as a rule described as kind towards members of their own community or tribe, enjoin charity between themselves as a duty, and praise generosity as a virtue*.” (xviii). Sen sijaan Westermarck käyttää tässä kohdin yleisiä moraalifilosofisia sanoja ”*duty*” ja ”*virtue*”.

18 Luvussa V Westermarck keskittyy sivuilla 118–128 moraaliseen paheksuntaan, ja *custom*-sana on käytössä. Luvun lopussa, sivuilla 129-130, hän pääsee moraaliseen hyväksyntään, eikä *custom*-termiä enää esiinnny.

19 Ibid, ix. Sisällysluettelokohta viittaa sivulle 118.

sessa yhteisössä on ainoastaan tapoja, ei muunlaisia moraalisääntöjä. ”*Custom conceived of as a moral rule. In early society customs the only moral rules ever thought of.*”[20]

Westermarck rakentaa tällä seikalla suuren eron alkukantaisen sekä universaaliseksi ja neutraaliksi rakentuvan oman tarkastelukulttuurimme välille. Villissä yhteisössä moraaliarvostelmat tehdään ainoastaan tapaan nojaten ja tavasta poikkeamista joukolla paheksuen. ”*Public indignation lies at the bottom of custom as a moral rule.*”[21] …. ”*At the lower stages of civilization custom the sole rule of conduct.*”[22] Alkukantaisen kulttuurin tapojen varaan rakentuvan moraalin vastakohta kehittyneessä yhteisössä on yksityinen omatunto, *private conscience.*

Verrattaessa Westermarckia Snellmaniin on mielenkiintoista, että toisin kuin Snellmanin ajattelussa, Westermarckilla tavan mukaan toimimiseen ei liity minkäänlaista reflektion momenttia eli siitä puuttuu kokonaan Snellmanille olennainen oman omantunnon aspekti. Westermarck on siis luonut Snellmaniin nähden aivan uuden ”tavan mukaisen toiminnan” käsitteen, joka muistuttaa automaattista, omaa harkintaa vailla olevaa toimintaa ja jonka hän liittää alkukantaisiin yhteisöihin. Tässä on siis kyse hyvin erilaisesta tavan käsitteestä kuin siinä, mikä liittyy Snellmanin siveellisyyden käsitteeseen, jossa sisäisen päätöksen eli yksityisen omantunnon mukaisen päätöksen momentti on olennainen.

Westermarck kieltäytyy eksplisiittisesti tunnistamasta tällaista eroavuutta hegeliläiseen ajatteluun nähden. Päinvastoin hän ei liitä omaa ajattelua vailla olevaa, tavan mukaista toimintaa ainoastaan villeihin, vaan myös niihin oman aikansa toimijoihin, jotka käyttävät positiivisesti tavan käsitettä – ja tässä kohden hänen filosofian politiikkansa tulee eksplisiittisemmäksi. Primitiivisten yhteisöjen pintty-

---

20 Ibid, ix. Sisällysluettelokohta viittaa sivulle 118.

21 Ibid, ix. Sisällysluettelokohta viittaa sivulle 121.

22 Ibid, x. Sisällysluettelokohta viittaa sivuille 161–165.

neistä tavoista puhuminen on Westermarckin tekstissä se ainoa konteksti, jossa Hegel ja *Sittlichkeit* tulee hänen tekstissään mainittua ja esille.

Westermarck kirjoittaa:

> The Greek idea of customary *To nominon*, shows the close connection between morality and custom; and so do the words *ethos, ethos*, and *ethika*, the Roman *mos* and *moralis*, the German *Sitte* and *Sittlichkeit*. Moreover, in early society, customs are not only moral rules, but the only moral rules ever thought of. The savage strictly complies with the Hegelian command that no man must have a private conscience.[23]

Tämä Westermarckin kuvailema hegeliläinen käsky, että ”kenellään ei saa olla yksityistä omaatuntoa”, on yllättävä ja jyrkkä tulkinta Hegelistä ja hegeliläisestä suhteesta tapaan; niin jyrkkä, että se antaa ymmärtää jonkinlaisen filosofian poliittisen momentin olevan kyseessä. *Sittlichkeit* ja tavat yhdistyvät siis Westermarckin mukana yhtäältä Hegeliin ja toisaalta alkukantaiseen, primitiiviseen, toisiin. ”Primitiivinen” ja hegeliläinen tulevat yllättävästi niin lähelle toisiaan, että tämän politiikan voi ajatella liittyvän paitsi englantilaisen filosofisen ympäristön yleiseen Hegelin karttamiseen myös kotimaan fennomaanien lisääntyvään kulttuuriseen hegemoniaan.

Hegeliläinen ajattelu tulee liitetyksi myös hienovaraisesti tapojen tyranniaan ja epävapauteen Westermarckin tekstissä. Moneen kertaan tulee todettua, että ”*In lower stages of civilization, especially, custom is a tyrant who binds man with iron fetters, and who threatens the transgressor...*”[24] Westermarckin kaltainen omana aikanaan liberaali ajattelija

---

23 Ibid. 119.

24 Ibid. 119–120.

näki varmasti Hegelin nimeen vannovassa suomalaisessa fennomaanisessa politiikassa monia epävapauden piirteitä. Primitiivisyyden ja alkukantaisuuden leimaa ei tietenkään tekstissä systemaattisesti liitetä suoraan hegeliläisiin, mutta tavan (*Sitte, sed*) ja siveellisyyden (*Sittlichkeit, sedlighet*) käsitteiden positiivinen lataus fennomaniassa tulee tavan primitiivisyyteen liittämisen myötä metonymisesti myös liitettyä primitiivisyyteen.

Samalla tulee kuitenkin myös tehtyä toisenlaista politiikkaa. Toisin kuin Snellmanin tekstissä, tapa ei ole Westermarckilla kaikkiin yhteisöihin – omamme mukaan lukien – liittyvä kuvaus, vaan tapa siirtyy tekijäksi, joka erottaa meidät villeistä. Villeillä on tavat, jotka ovat tyranneja ja uhkaavat väkivallalla, meillä on vapaus. Westermarckin sanastoon kuuluvat kansojen jako sivistyneisiin, puolivilleihin ja villeihin[25]. Hän opetti suvaitsevuutta ja tietoutta, mutta piti myös selvästi yllä kulttuurisia hierarkioita. Samalla Westermarckin tekstissä tulee todettua filosofiapoliittinen vastakkainasettelu: hegeliläisessä ajattelussa on jotakin erilaista, jopa niin erilaista, että sen viholliseksi toteamiseksi teksti liittää hegeliläisen ajattelun yhteen kulttuurista eroa alleviivaavan ”villi”-termin kanssa.

Maailmanpoliittisesta näkökulmasta katsoen Westermarckin *custom*-termin käyttö viestii liittymistä imperiaaliseen politiikkaan ja ajatusmaailmaan. Imperiaalisesta näkökulmasta katsoen on olemassa yleinen, moderni ja kehittynyt ”ihmisen yleensä” moraali, jonka edeltäviä asteita kehityksessä Westermarckin ajan brittiläinen antropologia tutki. Antropologia ei koskaan olisi tuolloin voinut esimerkiksi tutkia oman aikansa englantilaisten tapoja. Siveellisyys-termi ja tavat liittyvät käsitejatkumossa kansakuntien ajatukseen sekä poliitti-

---

25 Puolivillejä olivat tässä sanastossa esimerkiksi kiinalaiset, Perun inkat ja muut vanhat sivilisaatiot. Westermarck puhui myös ”enemmän kehittyneistä” ja ”vähemmän kehittyneistä roduista”.

seen nationalismiin, joka on imperiaalisen logiikan ja politiikan vastaista. Sen sijaan alkukantaisuus, joka liittyy ”villeihin”, kuten myös alkukantaisuus, joka liittyy nationalistiseen ajatteluun, kuuluvat molemmat Britannian imperiumin ja imperiaalisen ajattelun kannalta negatiivisen piiriin.

Tästä näkökulmasta katsoen Snellmanin ja Westermarckin välille muodostuu myöskin vastakohtaisuus: yksi katsoo asiaa kansan eriyttämisen kannalta, toinen tarkastelee maailmaa imperiaalisesta näkökulmasta. Hegelin siveellisyys-sanasto, joka liittyy herderiläisen kansa-käsitteen jatkumoon, kytkeytyy kansakuntaan liittyviin kulttuurisiin pyrkimyksiin Suomessa. Tämän vuoksi on myös ymmärrettävää, että kun nationalistinen projekti myöhemmin vähitellen muuttuu Suomessa vähemmän ajankohtaiseksi ja kadottaa muutokseen liittyvän momenttinsa, myös siveellisyyssanasto häviää sen mukana. Hegeliläisen filosofian vastustaminen, joka kuului Westermarckin englannin moraalifilosofisen ympäristön itsestäänselvyyksiin, toimitti tätä muutosta kansakunta-ajatteluun liittyvän käsitteistön kitkemiseksi. Moraalifilosofiset ja filosofiset käsitesiirrot eivät varmastikaan olleet Westermarckin kannalta katsottuna tarkoitettu kansallisen kulttuurin eivätkä varsinkaan oikeudellisen itsemääräämisoikeuden vaatimusten vastaisiksi. Silti ne toimivat kansakunta-ajatteluun liittyvän käsitteistön korvaamiseksi yleisyyteen liittyvällä käsitteistöllä, joka asettaa ”toiset” itsestään selvästi ja tieteen auktoriteetilla alemmas. Westermarck oli poliittisesti Suomen itsenäisyyspyrkimysten kannattaja, eikä hän ollut maan suomenkielisen kulttuurin kehittämisen vastustaja, vaikkei selvästi sen intohimoinen edistäjäkään. Voi kysyä, mitä viestiä tavoista puhuvien suomenkielisen kulttuurin edistäjien leimaaminen arveluttavasti primitiivisyyden puolelle kantoi. Varmasti sitä saattoi käyttää monella tapaa panoksena myös kotimaan kulttuuripolitiikassa.

Suomennokset

Suomenkielisen terminologian kannalta on mielenkiintoista tarkastella 1930-luvulla tehtyjä Westermarckin tekstien käännöksiä, jotka kertovat jotakin käsitehistoriallisesti merkittävää sekä filosofianpoliittisen tilanteen elämisestä että nationalistisen projektin hiipumisesta.

Westermarck oli kääntänyt englanniksi ilmestyneet kirjansa ruotsiksi hyvin pienellä viiveellä ja saksankieliset versiot ilmestyivät myös pian. *Origin and Development of Moral Ideas* -teoksen (1906) suomenkielinen versio ilmestyi vasta 1930-luvulla. Emerik Olsonin suomennos oli pitkä, jo 1912 aloitettu projekti. Siihen ottivat eri tavoin osaa keskeiset suomalaisen filosofian vaikuttajat: Arvi Grotenfelt jo alkuvaiheessa projektia ja J. E. Salomaa terminologian lopullisena ajanmukaiseksi tarkastajana.[26]

Läpi Westermarckin omien ruotsinnosten terminologia pysyy hyvin lähellä vastaavaa englanninkielistä. Yleinen ja neutraali ilmaisu *Moral judgements* käännetään ruotsiksi helposti *moraliska omdömen* ja siitä erottuvaa kansallista /primitiivistä *custom*-termiä vastaava ruotsin sana on *sed*. Tämä merkitsee, että *moral*-termistön ja *sed*-termistön välille muodostuu myös ruotsiksi selvä ero. Ruotsinnos vastaa englanninkielisen teoksen politiikkaa eli käsitteistö performoi samalla tavalla: se liittää *sed*-sanan negatiivisiin konnotaatioihin: alkukantaisuuteen, pinttyneisyyteen, ajattelematta tehtyyn säännön seuraamiseen ja ahdasmielisyyteen sekä joukkopaineeseen.

Sen sijaan suomennoksessa asia on toisin. Suomentajien sananvalinnat kertovat sekä siveellisyyssanaston merkittävämmästä ja ar-

---

26 Westermarck 1933, Suomentajan ”Alkusana”. Arvi Grotenfelt toimi Helsingin yliopiston filosofian professorina 1905–1929 ja J. E. Salomaa Turun yliopiston filosofian professorina 1931–1958. Alkusanoissa mainitaan myös, että suomennoksen korjausluvussa avusti maisteri von Fieandt; Kai von Fieandt oli myöhemmin Helsingin yliopiston psykologian professori (1951–1973).

vostetummasta asemasta suomessa kuin ruotsissa ja englannissa että myös tämän seikan muuttamispyrkimyksistä tekstissä. Siveellisyys-sanaston voimasta ja luontevuudesta kertoo se, että *The Origin and Development of Moral Ideas* -teoksen suomennoksessa (1933) *moral* ei suinkaan systemaattisesti käänny ”moraaliseksi” kuten ruotsinnoksessa, vaan hyvin usein tämä yleisin ja tekstissä hierarkkisesti korkein termi suomennetaan ”siveellisyys”-sanastolla.

Siveellisyys-sanaston luontevuus suomennoksessa on osoitus siitä, että Snellmanin sanasto oli jo tähän mennessä saanut niin vahvan aseman, että Westermarckin ruotsiksi harjoittama käsitepolitiikka ”tapa-” ja ”siveellisyys”-terminologiaa kohtaan ei ottanut helposti onnistuakseen suomen kielessä. Vakiintunut sanasto vastusti tätä politiikkaa ja käänsi usean filosofin asiantuntemuksella politiikan toisin päin. Se, mitä nykyisin sanotaan suomessakin moraaliksi, oli 1930-luvulla edelleen usein vankasti ”siveellisyyttä.”

Kun Westermarckin englanninkielisen teoksen alkuosa käsittelee yleistä ja universaalia imperiaalisella katseella puhuen moraalisista arvostelmista yleensä, tämä puhe kääntyy 1930-luvun suomen kieleen ”siveellisyydeksi”. Esimerkiksi ensimmäisen luvun otsikko on ”Siveellisten arvostelmien tunnealkuperä”[27] ja koko luvun läpi *moral judgements, moral concepts* jne. käännetään yhdistelmillä ”siveelliset arvostelmat”, ”siveelliset käsitteet”, ”siveellinen vakaumus”, jne. Ruotsinkielisessä laitoksessa vastaavat kohdat ovat *De moraliska omdömenas ursprung* (*moraliska odömen, moraliska känslor, moraliska begrepp, moraliska föreställningar*).

Suomennoksessa käytetään kuitenkin kumpaakin termiä, ”moraalia” ja ”siveellisyyttä”, sekä myös adjektiiveja ”moraalinen” ja ”siveellinen”. Kirjan nimi on ”Moraalin synty ja kehitys”. Silti ensimmäisten lukujen otsikot ovat ”Siveellisten arvostelmien tunne-

---

[27] Westermarck 1933, 10.

alkuperä”, ”Siveellisten tunteiden luonto”, ”Siveellisten tunteiden synty”, ”Abstraktisten siveyskäsitteiden analyysi”, ”Tapa ja laki siveellisten käsitteiden ilmaisuina”, ”Siveellisen arvostelun kohteiden yleinen laatu” ja ”Tahto siveellisen arvostelun kohteena”. Alkuperäisessä tekstissä kaikissa näissä kohdin termi on *moral*. Vaikka molemmat termit ovat käytössä, ”siveellinen” on vahvemmassa asemassa yleisessä merkityksessä.

Silloin tällöin käsitteitä siveellinen, siveys ja moraali käytetään neutraalin vaihtelevasti. Esimerkiksi johdannossa kirjoitetaan yhtäältä siveellisyys-terminologialla: ”Teoksen ensimmäinen osa sisältää tutkimuksen abstraktisista siveyskäsitteistä, semmoisista kuin oikea, väärä, velvollisuus, oikeudenmukaisuus, hyve, ansiollisuus j.n.e.”. Toisaalta taas käytetään moraali-terminologiaa: ”Sitten tarkastellaan niitä ilmiöitä joihin moraalikäsitteitä sovelletaan, toisin sanoen moraalisen arvostelemisen esineitä.” Molemmissa näissä kohdissa alkuperäinen teksti käyttää *moral*-terminologiaa: *moral concepts*.

On kuitenkin myös huomattavissa, että silloin kun suomentajat ovat tavoitelleet merkityseroa termeille, kuten he joissakin kohdin tekevät, liittyy siveellisyys enemmän paikalliseen kulttuuriin ja moraali yleiseen. Näyttää toisin sanoen siltä, että Westermarckin käsitepolitiikkaa pyritään seuraamaan ainakin jossakin määrin tai niin hyvin kuin suomen vakiintunut kieli antaa siihen mahdollisuuden. Esimerkiksi johdannossa ”moraalinen” ja ”siveellinen” termejä käytetään englannin *moral*-termin suomennoksena siten, että näiden välille muodostuu merkitysero. Kun Westermarck kuvaa kirjansa tieteellisen tutkimuksen kohdetta (tuon ajan suomessa ”esinettä”), hän kirjoittaa suomennoksessa: ”Sen esineenä on ihmiskunnan moraalinen tietoisuus koko laajuudessaan.” Mutta kun hän esipuheen lopussa viittaa siihen, että kirjasta saattaisi olla käytännöllistä hyötyä, hän sanoo ”Sillä, joskohta meidän siveelliset käsityksemme johtavatkin juurensa luontomme tunnepuolesta, niin pystyy ajatteleva järkikin

niihin suuresti vaikuttamaan".[28] Kun "moraali" luontevammin tuntuu liittyvän abstraktiin teoreettiseen esitykseen ja yleiseen, koko ihmiskunnan moraaliin, niin "siveellinen" tuntuu liittyvän piintyneisiin tapoihin. Niinpä: "Sitä paitsi selviää, että moni siveellinen arvostus elää useasti kauemmin kuin se syy, josta se on saanut alkunsa".[29]

Käännöskontekstien valikointi, eli se, milloin *moral*-termin sijasta käyteteään moraali- ja milloin siveellisyys-terminologiaa, näyttää vastaavan jo englanninkielisessä teoksessa moraalisen säännön (*moral rule*) ja tavan (*custom)* välille muodostuvaa hierarkiaa. *Moral*-sanasto liittyy imperiumin keskustasta katsovaan yleisyyteen, "meihin" valistuneisiin ja kehittyneisiin; tapa- ja siveellisyys-terminologia liittyy ahtaasti ja perinteisesti arvosteleviin alemmalla tasolla oleviin. Moraali on myös tosiasioiden puolella tai tosiasiat tukevat sitä, siveellisyys ja tavat puolestaan ovat usein piintyneitä eivätkä vastaa tosiasioita.

Käännös kertoo havainnollisesti siirtymästä, joka oli tapahtumassa suomen kielen käsitteistössä. Westermarckin teksti on osa prosessia, jossa tapa- ja siveellisyys-sanat muuttuvat ilmentämään paitsi vanhanaikaista ja alkukantaista myös itse asiassa epämoraalista eli mekaanista säännön seuraamista, josta puuttuu moraalinen harkinta. Tässä *sedlighet* on kääntynyt päälaelleen snellmanilaiseen korostukseensa nähden.

Siveellisyys ja sukupuolen politiikka

Siveellisyys-sanalle oli jo Westermarckin aktiiviaikaan tultaessa kehkeytynyt moraalifilosofisen merkityksen lisäksi myös hyvin vahva seksuaalisuuteen viittaava konnotaatio. Westermarck oli itse myös

[28] Ibid. 8.
[29] Ibid. 9.

sukupuolipoliitikko. Hän politikoi eksplisiittisesti vanhanaikaisia tapoja ja siveellisyyden ahdasmielisiä tulkintoja vastaan ja hänet tunnetaan seksuaaliberaalina.[30] Mielenkiintoista ja jälleen harvemmin huomattua on kuitenkin se toinen sukupuolipolitiikka, jota hän harjoitti tieteellisten väittämien muodossa. Voikin väittää, että Westermarck oli sukupuolipoliitikko myös tieteellisessä tuotannossaan. Tämä politiikka liittyy hänen moraalifilosofiseen kantaansa, joka ei ollut tapojen suhteen relativistinen, vaan yleisiä moraalisia säännönmukaisuuksia vakiinnuttava. Kun Westermarck päivänpolitiikassa puolusti vapauksia, suvaitsevaisuutta ja piintyneiden tapojen vastaisuutta, hän samalla kuitenkin tieteellisessä tuotannossaan politikoi tosiasioilla. Tässä politiikassa universaaliväittämien tavoittelu toimi avioliiton yleisen arvon puolesta.

Westermarckin varhaisten tutkimusten kysymyksenasettelu alkoi Th. Reinin antamasta aiheesta moraalin alkuperä ja kehitys, mutta kaventui tästä koskemaan erityisesti seksuaalisen häveliäisyyden alkuperää ja luonnetta. Westermarck lähestyi kysymystä kehityksen näkökulmasta ja siirtyi tarkastelemaan yleensäkin sukupuolten suhteita ja tuon ajan antropologiassa yleisesti hyväksyttyä hypoteesia alkuperäisestä promiskuiteetista. Hänen oma vahva teesinsä oli, että perhe (joka koostuu isästä, äidistä ja heidän lapsistaan) perustuu olennaisiin biologisiin ehtoihin ja on ollut aina, koska sen syyt ovat olleet aina (toisin kuin ryhmäavioliiton, ryöstöavioliiton jne.). Kun ydinperhe kuitenkin on muodostunut vasta 1800-luvun alun länsimaissa merkittävimmäksi arkielämän rakenteeksi,[31] Westermarckin tuotannossa on tässä kohdin, kuten Snellmanillakin, yhtä hyvin kyse järjestyksen tekemisestä kuin sen kuvaamisesta.

Westermarckin ensimmäinen ja hänet Lontoossa heti nuorena kuuluisaksi tehnyt työ *History of Human Marriage* (1891) perustui British

---

30 Tarkemmin Antu Soraisen artikkelissa tässä kirjassa. Ks. myös Jalava 2005.

31 Erinomainen esitys tästä prosessista on Häggman 1994.

Museumin kansatieteellisten aineistojen parissa tehdylle vertailevalle työlle.[32] Westermarck argumentoi avioliittorakenteen universaalisuuden puolesta ja vastaan vallitsevaa kantaa, jonka mukaan avioliitto ja perhe on kehittynyt vasta myöhään varhaisista seksuaalisesti moniavioisista ja erilaisiin ryhmäavioliittoihin perustuvista järjestelmistä moniavioisuuden kautta yksiavioisuuteeen. Westermarckin argumentoinnin kaksi keskeisintä väitettä olivat eksogaamisääntöjen alkuperän ja merkittävyyden selitys ja oppi perheen alkuperäisestä ja universaalisesta luonteesta. Westermarckin ajattelua perusteellisesti tutkinut Juhani Ihanus korostaa, että Westermarckin teoria insestikiellon ja sen laajentuman eli eksogaamisen säännöstön alkuperästä ei ole yksinkertaisesti biologinen, vaistomaista aversiota korostava. Westermarck on esittänyt hänen mukaansa pikemminkin kolmikerroksisen mallin insestikiellon ja eksogaamisten sääntöjen rakentumisesta. Ihanus esittää asian Westermarckin omin sanoin: ”*It explains a world-wide institution* [sosiaaliantropologinen taso] *by mental characteristic* [psykologinen taso] *which may be presumed to be common to all races of men. It traces the origin of this mental characteristic to the needs of the species* [biologinen taso][33].

---

32 Tässä oli kyse siitä lähetyssaarnaajien ja kolonialistien keräämästä aineistosta, jonka perusteella Westermarckia on myös syytetty nojatuolivertailijaksi. Esimerkiksi Emile Durkheimin vastakkainasettelu Westermarckin kanssa perustui siihen, että Durkheimin mukaan aineisto täytyy tutkia ympäristössään, jossa sen merkitys käy ilmi ja hän vastusti antropologisten aineistojen irrottamista ympäristöstään ja niiden abstraktia vertailua. Westermarck teki kylläkin myöhemmissä Marokko-tutkimuksissaan perusteellista antropologista kenttätyötä. Durkheim kritisoi Westermarckia myös evoluution olettamisesta. Ks. esim. Lagerspetz sine datum ja Stroup 1982, xiii.

33 Ihanus korostaa, että Westermarck ei ollut dogmaattinen evolutionisti. Ihanus 1990, 59. Hän kirjoittaa myös: ”Vaikka Westermarck toistuvasti käsittää tutkivansa ’historiaa’ ja selvittävänsä ’alkuperiä’ ja ’kehitystä’, hänen tutkimuksessaan on kosolti spekulatiivista historiaa ja hänen kehitystarkasteluissaan ’etnografisen nykyisyyden’ ajattomuutta ja muuttumattomuutta. Useinkaan ei käy ilmi, mitä hän tarkoitti sosiaalisilla ja psykologisilla alkuperillä; instituutioiden luonnonhistoriassa on lukuisia aukkoja, kirjoittamattomia kappaleita, vuosituhantisia ’historiattomia’ historioita.” Ihanus 1990,133.

Westermarck väitti, että insestin kammo on ihmiskunnassa lähes universaali ja että muutamia harvoja poikkeuksia voidaan pitää epänormaalisuuksina. Väittely erilaisten insestiteorioiden paikkansapitävyydestä on jatkunut nykypäivään saakka. James Frazerin esittämä, Westermarckin eksogamiakäsitysten lopulta voittanut kritiikki kiteyttää dikotomian luonto (vaisto) – kulttuuri (kielto). Frazer arvosteli *Totemism and Exogamy* -teoksessa (1910) ankarin sanoin Westermarckia siitä, että tämä oli yrittänyt selittää inhimillisen instituution (eksogamian) kehityksen liian yksipuolisesti luonnontieteellisistä lähtökohdista ja samalla laiminlyönyt inhimillisen älykkyyden, harkinnan ja tahdon.[34]

Primitiivinen promiskuiteetti oli vallalla oleva antropologinen teoria.[35] Sen mukaan varhaiset kansat olivat eläneet (ja elivät edelleen) promiskuiteettitilassa, jossa seksuaalisuutta ei säädelty. Promiskuiteettihypoteesia pidettiin 1880-luvulla monilla tahoilla jo todistettuna tosiasiana. Avioitumisen sääntelyn katsottiin yleensä kehittyneen promiskuiteetista ryhmäavioliittojen kautta matriarkaattiin ja lopulta patriarkaattiin. Tutkiessaan aineistoja British Museumissa Westermarck pyrki osoittamaan, että näin ei ollut. Monogamia oli Westermarckin vakaan käsityksen mukaan varhaisin tunnettu avioitumismuoto, kun taas polygamia ja promiskuiteetti ovat myöhempiä ja merkityksettömimpiä poikkeamia luonnollisesta ja universaalista monogamiasta.[36]

---

34 Ihanus 1990, 164–167. Ihanuksen mukaan Westermarckin teorian vastustajien on ollut vaikea sulattaa sitä, että Westermarck katsoi monien inhimillisten käyttäytymisen muotojen olevan sekä vaistomaisesti ehkäistyjä että sosiaalisesti kiellettyjä.

35 Alkuperäisen promiskuiteetin teoria oli hyvin yleisesti hyväksytty antropologien käsitys, ja esiintyi jossakin muodossa ainakin seuraavilla antropologeilla: Lubbock, L. H. Morgan, McLennan, Tylor, Bachofen, Giraud-Teulon, Engels, Spencer, Maine, Bastian, Lippert, Le Bon, Post ja Wilken.

36 Ihanus 1990, 171.

Monogaaminen vaisto sekä äidin- ja isänvaisto ovat Westermarckin teorian mukaan olleet perustana varhaisille seksuaalisille suhteille ja yhteiselämän muodoille. Westermarck argumentoi Darwiniin vedoten, mutta oli myös selvillä siitä, että Darwin itse oli epävarma siitä, miten avioliittomuodot ovat kehittyneet eikä ollut kiinnostunut spekuloimaan asiasta. Westermarckin väitteet monogamian universaaliudesta ja sen primitiivisestä alkuperästä hyväksyttiin yleisesti. Kuitenkin myös promiskuiteettihypoteesilla oli pitkään kannattajia. Jotkut heistä syyttivät Westermarckin avioliittoteoriaa myös ”taantumukselliseksi”, ”porvarilliseksi” tai ”teologiseksi”.[37]

Oman aikamme antropologit ja moraalifilosofit eivät enää esittäisi lainkaan näin kattavia väitteitä tämän kaltaisista asioita. On mahdotonta todentaa väitteitä ”primitiivisistä kulttuureista” yleensä, puoleen tai toiseen. Kuten Ihanus toteaa, myös sekä Westermarckin että häntä kohtaan ankarimmin hyökänneen Briffaultin ”käyttämä aineisto on monin tavoin löyhää ja anekdoottimaista. Aineiston moniselitteisyys jättää tilaa lukuisille tulkinnoille.”[38]

Mielenkiintoista nykypäivästä katsoen on pikemminkin se, että Westermarckin tutkima ”tosiasia-aineisto” oli brittiläisten viktoriaanien keräämää ja että hänen pyrkimyksensä oli universaalistaa tältä pohjalta. Tulokset heijastavatkin siksi tieteen luonnetta myös tosiasiaväitteillä politiikkaa tekevänä. Antropologiset yleiset tosiasiaväittämät tekevät todellisuutta esittäjiensä ympäristön moraalikäsityksiä vastaavaksi samalla kun kuvaavat tuntemattomia tapoja tämän ympäristön tiedon piiriin. Sitä tutkimalla, mitä Westermarck väitti ”havainnoiduksi” totuudeksi, on näissä olosuhteissa hyvä lähtökohta sen tarkasteluun, mitä hän ja hänen aineistonsa tuottaneet havainnoijat pitivät totuutena. Mikä oli Westermarckin sukupuolipolitiikka hänen tieteellisessä tuotannossaan?

---

[37] Ibid. 172–175.

[38] Ibid. 177.

Ihanuksen mukaan Westermarck ei suinkaan katsonut, että naisen asema olisi luontoiskulttuureissa ollut täysin oikeudeton, mutta se oli ”luonnolliseen” työnjakoon perustuva. Westermarckin naisnäkemyksessä painottuu hänen mukaansa kuitenkin naisen ”alkuperäisesti alemman” aseman selittäminen evolutionistisesti ”luonnolliseksi” sekä ”miehisen” samastaminen ”aktiiviseksi” ja ”naisellisen” samastaminen ”passiiviseksi’.[39] Olennaisinta hänen tuotannossaan on kuitenkin avioliiton luonnollistaminen ja ikuistaminen. Hänen pääteesinsä vahvistaa 1800-luvun yhteiskuntarakenteen keskeisen uuden, ydinperheeseen perustuvan avioliiton aseman.

Sana tapa on käytössä vain hyvin vähän tässä avioliittoa käsittelevässä kirjassa, mutta Westermarck käyttää sitä kyllä joskus:

> Mitä avioliiton alkuperään tulee, pidän todenmukaisimpana, että tämä yhteiskunnallinen laitos on kehittynyt alkuaikaisesta tavasta. Meillä on syytä luulla, että alkuaikana oli miehellä ja naisella (tai useammilla naisilla) tapana elää yhdessä, olla sukupuoliyhteydessä toistensa kanssa ja yhteisesti elättää jälkeläisensä mies perheen suojelijana ja elättäjänä, nainen hänen apunaan ja lasten imettäjänä. Tämän tottumuksen vahvisti aluksi tapa, myöhemmin laki, ja se kehittyi tällä tavoin yhteiskunnalliseksi laitokseksi. Olen perusteleva arveluani, että sellainen tapa on ollut voimassa meidän vanhimmilla inhimillisillä esi-isillämme, sekä yritän selittää sen alkuperää.[40]

”Tapa” on siis tässäkin yhteydessä käytössä normista, joka on ollut voimassa alkukantaisissa yhteisöissä. Voi spekuloida myös sillä, että jos snellmanilaisessa kehikossa tapa liittyy sukupuolen ja seksuaalisuuden sääntelyyn, merkitseekö Westermarckin pyrkimys yhdistää

---

39 Ibid, 206.

40 Westermarck 1932, 3.

tapa alkukantaisuuteen myös sitä, että hän pitää oman aikansa sukupuolta ja seksuaalisuutta koskevia sääntöjä jo aikansa eläneinä ja moderniin yhteiskuntaan kuulumattomina? Hänen yhteiskunnallisessa keskustelussa edustamansa liberaali ja tolerantti sukupuolipolitiikka viittaa tähän suuntaan.

Westermarck kuitenkin politikoi myös empiirisellä tieteellä, hän kätkeytyy tutkimuksien taakse ja vyöryttää ”tosiasioita”. Hänen tosiasiatodistuksista koostuvat, paksut opuksensa jäsentävät tarkastelemaansa asiaa käsittein, joiden viestiä voi tarkastella seuraamalla niiden suhteita hänen jäsennyksissään. Aineistokuvauksissa seksuaalisesti erilaiset ja avioitumattomat ovat kyllä läsnä mutta poikkeuksina. Heitä tulee kyllä suvaita, mutta juuri poikkeuksina – teoria rakentuu sen varaan, että avioliitto on universaalisesti normaali yhteiskunnan järjestysmuoto. Suomen aatehistorian tavanomaisessa kuvauksessa Westermarck on liberaali edistyksellinen ja Snellman konservatiivinen ajattelija. Tämä standardikuva jättää huomaamatta sen, että Westermarck politikoi myös tieteellisillä tosiasioilla, että tämän sukupuolipolitiikan keskiössä oli 1800-luvun sukupuolijärjestyksen ja avioliiton keskeisyyden ylihistoriallinen vakiinnuttaminen, mikä ei eroa olennaisesti Snellmanista.

Snellman ja Westermarck kuuluvat molemmat nykypäivästä katsottuna menneisyyteen, mutta Snellmanin kaukaisuus on helpommin tunnistettavissa. Westermarckin etäännyttäminen olisi kuitenkin itse asiassa tärkeämpää, koska vastaavaa, evoluution tosiasioilla politikointia esitetään myös nykypäivän keskustelussa. On helpompi etääntyä saksalaisesta idealismista ja ”siveellisen järjestyksen” sanastosta kuin ”tieteellisestä havainnosta” ja ”tosiasioiden” evidenssin sanastosta, joka usein yhä edelleen käy täydestä myös ihmisistä ja kulttuureista puhuttaessa, vaikka sekä antropologinen että filosofinen keskustelu on todennut myös näiden relatiivisuuden. Sekä Snellmanin että Westermarckin politiikka siveellisyys-termillä on hyvä esi-

merkki käsitepolitiikasta, jota lakkaamatta on käynnissä intellektuaalisessa ja poliittisessa maailmassa.

Siveellisyyden käsitteen historian ja muutoksen kannalta Westermarckin monitasoinen politikointi oli merkityksellistä. ”Siveellisyys” liittyy hänen jälkeisenä aikanaan varmuudella nationalistiseen politiikkaan, mutta nyt ei enää rohkeaan sellaiseen, vaan säännön seuraamiseen ilman omaa ajattelua. Samalla koko nationalistinen näkökulma siirtyy intellektuaalisena projektina konservatiiviseksi. Siveellisyys ja tavat liittyvät moraalifilosofian kannalta alkukantaisiin yhteisöihin, eivät meihin, jotka olemme tieteen subjekti. Samalla siveellisyys alkaa assosioitua vanhakantaisuuteen, piintyneisiin tapoihin ja myös seksuaaliseen ahdasmielisyyteen. Liberaali suvaitsevaisuus näyttäytyy ”siveellisyydelle” vastakkaiselta. ”Moraali” korvaa ”siveellisyyden” vähitellen moraalifilosofisena terminä ja ”seksuaalisuus” alkaa myöhemmin saada jalansijaa ”siveellisyyden” semanttisella alueella. Westermarckin sukupuolipolitiikkaan kuului kuitenkin vielä Snellmanin politiikkaa olennaisesti muistuttava 1800-luvun pohjoiseurooppalainen ideaali ydinperheeseen perustuvasta avioliitosta yhteiskunnan perustana.

KIRJALLISUUS

Ginsberg, Morris 1982: The Life and Work of Edward Westermarck. Teoksessa *Edward Westermarck: Essays on his Life and Works*. Toimittanut Timothy Stroup. Acta Philosophica Fennica Vol. 34, Helsinki.

Hyvärinen, Matti; Kurunmäki Jussi; Palonen Kari; Pulkkinen Tuija & Stenius Henrik (toim.) 2003: *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria.* Vastapaino, Tampere.

Häggman, Kai 1994: *Perheen vuosisata. Perheen ihanne ja sivistyneistön elämäntapa 1800-luvun Suomessa*. Historiallisia Tutkimuksia 179. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.

Ihanus, Juhani 1990: *Kadonneet Alkuperät. Edvard Westermarckin Sosiopsykologinen Ajattelu*. Suomen Antropologisen Seuran Julkaisuja. Kirjayhtymä, Helsinki.

Jalava, Marja 2005: *Minä ja maailmanhenki: moderni subjekti kristillis-idealistisessa kansallisajattelussa ja Rolf Lagerborgin kulttuuriradikalismissa n. 1800–1914.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Lagerspetz, Olli (sine datum): Westermarck, Edvard. *Logos Encyklopedia*. Toimittaneet Sami, Syrjämäki, Toni Kannisto ja Lauri Järvilehto. Eurooppalaisen filosofian seura ry. http://filosofia.fi/ensyklopedia/ukk (30.7.2010).

Pulkkinen, Tuija 1986: Snellmanin kansallishenki. Teoksessa *Suomen historia*.: Weiling & Göös, Helsinki, 147.

Pulkkinen, Tuija 1989: *Valtio ja vapaus*. Tutkijaliitto, Helsinki.

Pulkkinen, Tuija 1990: Hegelin Oikeusfilosofia. Teoksessa *Oikeuden rajat. Yhteiskuntasopimuksesta yhteisöön*. Toimittaneet Kaarlo Tuori ja Jaana Matikainen Helsingin yliopiston julkisoikeuden laitoksen julkaisuja 10, Helsingin yliopisto, Helsinki, 165–199.

Pulkkinen, Tuija 1996: Översikt över föreläsningar. Teoksessa J. V. Snellman, *Samlade arbeten VII.* Statsrådets kansli, Helsingfors, 782–786.

Pulkkinen, Tuija 1997: Morality in Hegel's Philosophy of Right. Teoksessa *Right, Morality, Ethical Life: Studies in G. W. F. Hegel's Philosophy of Right.* Toimittanut Jussi Kotkavirta. SoPhi, Jyväskylä, 29–43.

Pulkkinen, Tuija 1999: J. V. Snellman Hegelin Oikeusfilosofian tulkitsijana. *Politiikka* 1/1999, 17–22.

Siep, Ludwig 1982: Was heisst "Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit" in Hegel's Rechtsphilosophie? *Hegel-Studien,* Band 17.

Siep, Ludwig 1992: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Suhrkamp, Frankfurt.

Snellman, J. V. 1991 – 1998: *Samlade Arbeten* I–XII. Statsrådets kansli, Helsingfors.

Stroup, Timothy 1982: Introduction. Teoksessa *Edward Westermarck: Essays on his Life and Works*. Toimittanut Timothy Stroup. Acta Philosophica Fennica Vol. 34. Societas philosophica Fennica, Helsinki, ix–xvii.

Stroup, Timothy (toim) 1982: *Edward Westermarck: Essays on His Life and Works*, Acta Philosophica Fennica 34. Societas Philosophica Fennica, Helsinki.

Tenkku, Jussi 1973: Snellman as an Ethical Relativist. *Ajatus* XXXV.

Tenkku, Jussi 1984: Snellmanin Etiikasta. Teoksessa *J. V. Snellmanin filosofia ja sen hegeliläinen tausta*. Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 1/1984. Toimittanut Ilkka Patoluoto, Helsinki, 77–90.

Westermarck, Edward 1889: *The History of Human Marriage, Part I: The Origin of Human Marriage*. Frenckell & Son, Helsinki.

Westermarck, Edward 1891: *The History of Human Marriage*. Macmillan and Co., London.

Westermarck, Edward 1893: *Geschichte der menschlichen Ehe*. Käännös Leopold Katscher and Romulus Grazer. Herman Costenoble, Jena.

Westermarck, Edvard 1893: *Det menskliga äktenskapets historia*. Käännös Edward Westermarck. Söderström & Co., Helsinki.

Westermarck, Edward 1906: *The Origin and Development of the Moral Ideas. Vol I.* Macmillan & Co., London.

Westermarck, Edward 1907: *Ursprung und Entwicklelung der Moralbegriffe. Vol 1.* Käännös Leopold Katscher. Verlag von Dr Werner Klinkhardt, Leipzig.

Westermarck, Edward 1908: *The Origin and Development of the Moral Ideas. Vol 2.* Macmillan & Co., London.

Westermarck, Edward 1909: *Ursprung und Entwicklelung der Moralbegriffe. Vol 2.* Tr. Leopold Katscher. Verlag von Dr Werner Klinkhardt, Leipzig.

Westermarck, Edvard 1916: *Moralens uppkomst och utveckling*. Kääntänt. Edvard Westermarck. P. A. Nordstedt & Söners Förlag, Stockholm.

Westermarck, Edvard 1916: *Moralens uppkomst och utveckling. Första delen*. Söderströms&Co, Helsingfors.

Westermarck, Edward 1926: *A Short History of Marriage*. Macmillan, London.

Westermarck, Edvard 1927: *Äktenskapets historia i dess huvuddrag*. Söderströms & Co, Helsinki.

Westermarck, Edvard 1932: *Avioliiton historia*. Sivistys ja tiede, vol. 83. Werner Söderström, Porvoo.

Westermarck, Edvard 1933: *Moraalin synty ja kehitys, I: Siveelliset yleiskäsitteet*. Sivistys ja tiede, vol. 94. Suomentanut Emerik Olsoni. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo.

Westermarck, Edward 1932: *Ethical Relativity*. International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, London.

Westermarck, Edvard 1949: *Etisk relativism*. Kääntänt. Edvard Westermarck. Söderström & Co, Helsinki.

Wright, Georg Henrik von 1982: The Origin and Development of Westermarck’s Moral Philosophy. Teoksessa *Edward Westermarck: Essays in his Life and Works*. Toimittanut Timothy Stroup. Societas philosophica Fennica, Helsinki, 25-62

SIVEELLISYYS JA SEKSUAALISUUS SUOMEN RIKOSOIKEUSTIETEESSÄ[1]

Antu Sorainen

Snellmanin käytössä siveellisyys tarkoitti sellaista aktiivista toimintaa, jossa yhdistyvät omatunto ja kansan tapojen reflektoiva ajattelu.[2] Käsite kuitenkin muuntui eri yhteiskunnallisissa keskusteluissa 1900-luvun mittaan viittaamaan seksuaalisuuteen ja lopulta vanhentuneeseen seksuaalimoraaliin. Tarkastelen tässä luvussa sitä, miten siirtymä siveellisyydestä seksuaalisuuden käsitteistöllä tapahtuvaan keskusteluun ja säätelyyn tapahtui rikosoikeudessa. Aineistonani ovat rikosoikeustieteilijöitten kirjoitukset, komiteanmietinnöt, lakitekstit ja muu lainvalmisteluun liittyvä materiaali.

Termi siveellisyys (*sedlighet*) esiintyy rikoslaissa eri yhteyksissä vuoden 1889 lain alkuperäisistä ruotsinkielisistä sanamuodoista lähtien, mutta suomenkielinen käsiteuutuus seksuaalisuus otettiin lakitekstiin vasta vuonna 1950. Siveellisyys, sellaisena kuin se 1800-luvulla rikosoikeustieteessä ymmärrettiin, liittyy laajoihin yhteiskuntakeskus-

1 Kiitokset Harri Kalhalle, Juulia Jyrängille, Johanna Niemelle, Päivi Paastolle ja Tuija Pulkkiselle asiantuntevista kommenteista käsikirjoitukseen.

2 Pulkkinen tässä teoksessa luvussa 7.

teluihin ja niiden taustoihin.[3] En paneudu varsinaisesti niihin, vaan seuraan luvussani erityisesti sitä, miten ja missä yhteyksissä keskustelua siveellisyys- ja seksuaalisuus-termeistä käytiin rikosoikeudessa. Terminologinen rajanveto näyttää olevan usein yhteydessä homoseksuaalisuuteen.

Siveellisyys-sanalle eri aikoina annettujen vaihtelevien merkitysten jännite on kantanut jälkiä voimassaolevaan rikoslainsäädäntöömme. Rikosoikeudessa käsitemuutokseen siveellisyydestä seksuaalisuuteen liittyy oma erikoispiirteensä. Yhteiskunnanvastaisena pidetyn seksuaalisuuden lisääntyneen kontrolloimisen taustalla on kiinnostava ilmiö. Siveellisyysrikosten kategorisoinnissa ja niitä koskevassa rikosoikeudellisessa pohdinnassa alkoi 1900-luvun alussa näkyä yhä selvemmin 1800-luvun lopun seksuaalitieteiden vaikutus: seksuaalisuus alettiin nähdä olemassa olevana *asiana*, joka voitiin lajitella, luokitella ja hierarkisoida. Tämä luokittelu sisälsi arvottamisen hyväksyttyyn ja ei-hyväksyttyyn seksuaalisuuteen yhteiskunnassa. Tällainen arvottavia erotteluja tekevä ajattelu on jatkunut yhteiskunnallisessa ja poliittisessa keskustelussa nykyhetkeen asti, vaikka rikoslaki onkin virallisesti sanoutunut irti moraalikriminalisoinneista.

Kun tarkastellaan sitä, miten seksuaalisuutta ja moraalia koskeva ajattelu liittyvät toisiinsa suomalaisessa rikosoikeustieteessä ja sen historiassa, on Edvard Westermarck merkityksellinen hahmo.[4] Wes-

---

3 Siveellisyyteen 1800-luvun yhteiskuntakeskusteluissa liittyneistä laajemmista politiikoista ja merkityksistä ks. Pulkkinen, Jalava ja Elomäki tässä teoksessa. Rikosoikeuden kytköksistä yhteiskunnallisiin keskusteluihin 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa ks. Backman 1976; 1992.

4 Westermarck syntyi 1862 ja kuoli 1938. Hän toimi käytännöllisen filosofian professorina Helsingin yliopistossa vuosina 1906–1918. Hänet nimitettiin 1907 *London School of Economicsin* sosiologian professoriksi, jossa hän toimi vuoteen 1930 asti. Hän oli myös mukana perustamassa Åbo Akademita ja toimi sen ensimmäisenä rehtorina 1918–1921 ja filosofian professorina 1918–1932. Westermarck pohti tutkimuksissaan yhteiskunnan moraalijärjestelmää eli moraalin syntyä ja kehitystä. Pääosan tuotannostaan hän julkaisi englanniksi. Westermarck oli myös poliittisesti aktiivinen muun muassa jääkäriliikkeen taustavoimana ja

termarck on jälkipolvien keskuudessa tunnettu erityisesti antropologina, mutta hänen tieteellistä työtään leimaa myös moraalifilosofinen ja sosiologinen ote.[5] Englanninkieliseen tutkimusmaailmaan suuntautuneine oppilaineen – joista tunnetuimpia ovat Hilda Granqvist, Rafael Karsten ja Gunnar Landtman – Westermarck vaikutti oleellisesti suomen- ja ruotsinkieliseen seksuaalimoraalia koskevaan keskusteluun.

Westermarckin vaikutus osui aivan 1800-luvun lopulle ja 1900-luvun alkuun. Tuolloin suomalaisessa rikosoikeustieteessä käytiin keskustelua kahden eri rangaistusajattelun välillä: yksinkertaistettuna ilmaisten toinen korosti rangaistuksen kohdistuvan tekoon ja toinen rikoksen tekijään. Klassisen oikeuskoulun tekokeskeinen ajattelutapa pohjautui idealistiseen, saksalaiseen filosofiaan ja sosiologisen oikeuskoulun erityisestävyyden painottaminen empiristiseen yhteiskuntaajatteluun.[6] Westermarck asettui tässä keskustelussa rikoksentekijää

---

kansainvälisissä diplomaattisissa tehtävissä. Hän keräsi adresseja Suomen itsenäistymisen puolesta ja edusti 1920 Yhdistyneissä Kansakunnissa suomenruotsalaisten *Folktingetia*, jolloin hän menestyksellisesti vastusti Ahvenanmaan liittymistä Ruotsin valtioon. Englannissa häntä epäiltiin sota-aikaan vakoilijaksi, kuten monia muitakin antropologeja. Westermarck 1929, 264–66; 277; 283–293; ks. vakoojaepäilyistä siirtomaavaltojen keskinäisissä valtasuhteissa Ollila 2010, 134.

5 Ihanus 1990, 15.

6 Rikosoikeuden oppihistoria pitää vahvasti yllä näkemystä koulukunnista. Siveellisyys-teeman kannalta merkittävät rikosoikeudelliset ajattelijat Jaakko Forsmanista Inkeri Anttilaan ovat myös itse tuottaneet koulukunta-ajatusta. Koulukuntien alle on pyritty myös niputtamaan yhteneväistäviä teemoja kunkin aikakauden ristiriitaisista ja keskenään kamppailleista tieteellisistä keskusteluista. Rikosoikeuden *klassinen koulukunta* oli pitkälti vaikuttunut Hegelin oikeusfilosofiasta ja sen keskeisestä momentista, siveellisyydestä (*Sittlichkeit)*. Pääpaino oli sovitusopilla ja tekorikosoikeudella. Sitä edelsi 1800-luvun alussa syntynyt *historiallinen oikeuskoulu*, joka korosti kansallista oikeuskulttuuria, ja oikeustieteen tehtäväksi nähtiin toimiminen oikeuden lähteen eli kansanhengen (*Volksgeist*) tulkkina. Historiallisen koulun ajattelussa tunnettiin vastenmielisyyttä lakikodifikaatioita, erityisesti Napoleonin lakeja kohtaan – voi ajatella, että kyse oli konservatiivisesta vastareaktiosta yhteiskuntakriittisiä yhteiskuntateorioita ja porvariston vallankumousta kohtaan. Backman 1976, 86–104. *Sosiologisen koulun* kiteytymänä voidaan pitää Franz von Liztin Marburgin julistusta vuo-

ja häntä ympäröiviä yhteiskunnallisia olosuhteita painottavien rikosoikeusteoreetikkojen tueksi. Positivistisen yhteiskuntamoraalin tutkimisen ja seksologia-tieteen yhteen kietominen yhdistää Westermarckin 1900-luvun alkupuolen sosiologisesta oikeuskoulusta ja positivismista vaikutteensa hakeneisiin rikosoikeudellisen juristieliitin edustajiin Allan Serlachiukseen ja Antti Tulenheimoon. Muita tarkastelussani näkyviä rikosoikeuden auktoriteetteja 1800-luvun lopulta 1900-luvun puoliväliin ovat professorit Jaakko Forsman, Brynolf Honkasalo ja Bruno A. Salmiala.

Oman lisänsä tarkastelemieni 1800–1900-luvun rikosoikeustieteilijöitten miehiseen kaartiin tuo rikosoikeuden professori Inkeri Anttila. Hän oli keskeinen vaikuttaja vuoden 1967 seksuaalirikoskomiteassa, joka pyrki ottamaan seksuaalisuus-sanan uutena terminä käyttöön rikoslaissa.[7] Seksuaalirikoskomitean ehdotus täydensi si-

---

delta 1882 – hän halusi täysin syrjäyttää sovitusopin ja perustaa rangaistuksen oikeellisuuden sen välttämättömyydelle ja rangaistusvallan tavoitteellisuudelle. Käsitys oikeusnormien luomisprosessista oli täysin vastakkainen historiallisen koulun *Volksgeist*-käsitykselle. Erään sosiologisen suunnan keskeisen teoreetikon (Ihering) mukaan oikeus syntyi ja säilyi taistelussa, jota kävivät valtiovallat, säädyt ja yksilöt – empiristinen ”tiede” ja metafyysinen klassisen koulun idealismi asetettiin siis jyrkästi vastakkain. Backmanin mukaan suomalaiset rikoslainoppineet ovat Serlachiusta lukuun ottamatta yleensä korostaneet koulukuntien jyrkkiä vastakohtia, vaikkakaan Suomessa mitään varsinaista taistelua niiden välillä ei esiintynyt. Rikosoikeusajattelun ”kriisi” Suomessa 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa oli luonteeltaan paljon syvällisempi ilmiö kuin tekoon tai tekijään keskittyminen. Eriäviä ratkaisuperiaatteita eri ajatussuuntien välillä oli myös sellaisissa kysymyksissä kuin tekokäsitys ja rikostunnusmerkistöjen rakenne, rangaistuksen määräämisen periaatteet, seuraamusjärjestelmä (turvaamistoimenpiteet rangaistusten rinnalle), rangaistuksen sisältö, syyllisyysoppi, syyntakeisuuskäsitys, kysymys vähentyneestä syyntakeisuudesta, yritysoppi ja rikoksen valmistelun rankaiseminen sekä osallisuusoppi. Backman 1976, 122–133, 134–142, 149, 165.

7 Inkeri Anttila syntyi 1916. Hän väitteli ensimmäisenä naisena Suomessa oikeustieteestä 1946 ja toimi ensimmäisenä naispuolisena rikosoikeuden professorina 1961–1980. Hän vaikutti niin kutsutun rationaalisen kriminaalipolitiikan ja kriminologian kehkeytymiseen 1960–70-luvun Suomessa ja Pohjoismaissa. Häntä edeltäneiden rikosoikeuden professorien tapaan Anttila toimi poliittisesti näkyvillä paikoilla – tosin ei politiikan kentän yhtä oikealla lai-

tä 1960-kuvun lopun lainsäädäntötyötä, jota ironisoiden kutsuttiin *seksipaketiksi*.[8] Reformiin kuuluivat seksuaalipoliittisesti, moraalisesti ja yhteiskunnallisesti keskeiset kontrollivälineet eli aborttilaki, steriloimislaki ja kastroimislaki. Seksuaalirikoskomitean lempinimeksi vakiintui juristieliitin keskuudessa *säädytön komitea*. Sen lainsäädäntötyö vaikutti suoraan rikosoikeudelliseen päätöksentekoon ja sitä kautta lukuisien ihmisten elämään: muun muassa tuhannet laittomat abortit poistuivat vuonna 1971.[9]

Rikoslain otsikoinnit ovat siveellisyys-termistön osalta muuttuneet yllättävin tavoin. Rikoslain 20 luku koskee nykyään seksuaalisuuteen liittyväksi miellettyjä tekoja. Vuoden 1889 laissa kyseiseen lukuun kuului kuitenkin muunkinlaisia kuin seksuaalisia tekoja. Vuosina 1889–1971 rikoslain 20 luvun otsikko oli *Sekaannuksesta ja muusta haureudesta*. Luvun otsikoksi tuli 1971 yllättäen *Siveellisyysrikoksista*, kun siveellisyys-sana oli arkikielenkäytöstä jo käytännöllisesti katsoen unohtunut. Vuodesta 1999 lähtien rikoslain 20 lukuun on viitattu *seksuaalirikoslakina*, jonka keskeinen käsite on *seksuaalinen integriteetti* eli itsemääräämisoikeus.[10]

---

dalla. Suomen johtavat rikoslainoppineet kuuluivat järjestään 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun ensi puoliskolla valtiollisen vallankäytön eliittiin. Rikoslainoppi ja politiikka ovat olleet mitä läheisimmässä yhteydessä toisiinsa rikosoikeuden professorien henkilöiden kautta.

8 Seksuaalirikoksia koskeneet komiteanmietinnöt ja ehdotukset ovat usein olleet käsitteiden ja systematiikan suhteen uudistusmielisempiä kuin varsinainen lainsäädäntö, mutta ei ole varmaa, että juuri uudistusten yhteydestä löytyy niin paljon tietoisia ja vakiintuvia kantoja siitä, mitä siirtymä seksuaali-käsitteistöllä tapahtuvaan keskusteluun ja sääntelyyn tarkoittaa kuin ehkä muista yhteyksistä. Kiitos huomiosta Päivi Paastolle.

9 Vikatmaa 1971, 203; Utriainen 1989, 490.

10 Rikoslain 20 luku *Seksuaalirikoksista*. Sen piiriin kuuluu yhdeksän seksuaaliseksi teoksi määriteltyä tekoluokitusta raiskauksesta seksikauppaan ja paritukseen. Seksuaalisella teolla tarkoitetaan tässä luvussa ”sellaista tekoa, jolla tavoitellaan seksuaalista kiihotusta tai tyydytystä ja joka tekijä ja kohteena oleva henkilö sekä teko-olosuhteet huomioon ottaen on seksuaalisesti olennainen”. Seksuaalisen teon määritelmää halutaan muuttaa kapeammaksi lapsiin kohdistuvien seksuaalirikosten osalta uusimmassa lainsäädäntötyössä, joka on tätä kirjoitettaessa kesken.

Teonkuvauksissa siveellisyyden käsite esiintyy yhä erikoisessa *sukupuolisiveellisyyden* muodossa niin kutsutussa järjestyslaissa eli rikoslain 17 luvussa. Siinä se liittyy erityisesti lapsipornografisen materiaalin, mutta myös julkisessa tilassa tapahtuvan loukkaavan seksuaalisen käytöksen eli yleisen seksuaalimoraalin sääntelyyn.[11] Järjestyslain sukupuolisiveellisyys-pykäliä sovellettiin 2008 erikoisella tavalla ensimmäisessä suomalaisessa oikeustapauksessa, jossa poliisi takavarikoi taidegalleriasta lapsipornona pidettyä taidetta. Taiteilija Ulla Karttunen katsottiin syylliseksi *sukupuolisiveellisyyttä loukkaavan, lasta esittävän kuvan hallussapitoon ja levittämiseen.*[12] Kyse oli taiteilijan yrityksestä tuoda julkisuuteen ja kritisoida internet-teinipornon helppoa saatavuutta.

Siveellisyys-termistöä sovelletaan myös eduskunnan 2006 hyväksymässä laissa lasipornografian levittämisen estotoimista. Siinä lapsipornosivustolla tarkoitetaan lasta esittävän, *sukupuolisiveellisyyttä loukkaavan* kuvan levittämistä internetin kautta.[13] Uusimmassa, *lasten seksuaalista riistoa ja hyväksikäyttöä* koskevassa lainsäädäntötyössä sukupuolisiveellisyys-sanaa vältellään muutoin kuin jo olemassa olevina teonkuvauksina. Siveellisyysrikos-käsitettä pidetään kuitenkin itsestään selvänä – vaikkakin vanhanaikaisena – terminä viittaamassa seksuaalisuuteen ja sen julkisesti paheksuttaviin muotoihin.[14]

---

11 Rikoslain 20 luku Rikoksista yleistä järjestystä vastaan: tekokategoriat §18 Sukupuolisiveellisyyttä loukkaavan kuvan levittäminen, §18a Törkeä sukupuolisiveellisyyttä loukkaavan, lasta esittävän kuvan levittäminen, §19 Sukupuolisiveellisyyttä loukkaavan lasta esittävän kuvan hallussapito, §20 Sukupuolisiveellisyyttä loukkaava markkinointi, §21 Sukupuolisiveellisyyden julkinen loukkaaminen.

12 Karttunen jätettiin kuitenkin rangaistukseen tuomitsematta, koska katsottiin ettei hän ollut vaarantanut laissa tarkoitettua oikeushyvää. Jyränki ja Kalha 2009, 99–104.

13 HE 99/2006. Laki 1068/2006 tuli voimaan vuoden 2007 alussa.

14 Esim. OM 34/2010, 29: ”Käsitettä ”seksuaalinen teko” ja näin ollen myöskään sen määritelmää ei ollut nykyistä rikoslain 20 lukua edeltävässä siveellisyysrikoksia koskevassa luvussa. Sukupuoliyhteyden ohella aikaisemmassa lainsäädännössä käytettiin laissa tarkemmin määrittelemätöntä käsitettä ”haureus”. Kun seksuaalirikoksia koskevia rangaistussäännöksiä uudistettiin, viimeksi mainitun käsitteen epämääräisyys todettiin.”

Sukupuolisiveellisyys-termi toimii rikosoikeudessa siis ristiriitaisin tavoin. Yhtäältä se esiintyy ylhäältäpäin tulevana, julkisen alueen järjestyksenpidon terminä viitatessaan yleisesti ja yhteisesti hyväksyttyihin seksuaalinormeihin ja -tapoihin, joita voidaan *loukata* ja siten aiheuttaa *pahennusta* – kuten taiteilija Karttusen näyttelyssä Kluuvin taidegalleriassa katsottiin tapahtuneen. Toisaalta se aktuaalistuu erityisesti lasten seksuaalisen integriteetin suojelun eli lapsipornografiaa ja internetin sensuuria koskevan lainsäädännön yhteydessä.[15]

Mistä on kyse? Mitä arkikielestä poisjääneen siveellisyys-termin nykyinen soveltaminen lapsipornografian ja julkisen järjestyksenpidon yhteydessä kertoo siveellisyys-käsitteen jännitteisestä historiasta rikosoikeudessa? Olisiko niin, että Snellmanin dynaamiseen poliittiseen toimintaan ja järjenkäyttöön viittaava termi on nykylainsäädännössä kääntynyt päälaelleen viittaamaan sukupuolisiveellisyyden muodossa aikuisten ja etenkin lasten seksuaalisuuteen monoliittisena asiana – ja siihen liittyvään moraaliin jonakin liikkumattomana ja absoluuttisena jaettuna määreenä. Jos tähän johtopäätökseen tullaan, näyttää nykyinen seksuaalirikoslaki tavoittelemansa moraaliarvovapauden sijasta tukevan sittenkin konservatiivista ajatusta yhdestä seksuaalimoraalista ja rikoslain tehtävästä sen varjelijana.

Mikä ihmeen siveellisyysrikos?

Suomessa on ollut oma kansallinen rikoslaki vuodesta 1889.[16] Siinä siveellisyys oli kokonaan uusi käsite. Ruotsin vuoden 1734 lain

---

15 Sorainen 2007, 211–213.

16 Rikoslaki annettiin eli julkaistiin 19.12.1889, mutta erinäisten seikkojen takia se tuli voimaan vasta huhtikuussa 1894. Sen alkuperäinen ruotsinkielinen terminologia on luotu niiden sanojen ja käsitteiden pohjalta, jotka olivat liikkeessä 1860–1880-luvulla, jolloin sen valmistelu oli käynnissä. Ks. rikoslain valmistelun alkuvaiheista Backman 1976, 160–161; Kivivuori 1971, 10–29; Sorainen 2005, 3.

säädöksissä, jotka olivat Suomessakin voimassa kansallisen rikoslain voimaantuloon asti, ei käytetty lainkaan siveellisyys- tai seksuaalisuus-sanastoa. Niiden rikosten, joiden nykyään ymmärrämme liittyvän seksuaalisuuteen, rangaistavuus kohdistui tuolloin lähinnä sellaisiin tekoihin, joiden ajateltiin rikkovan avioliittoa, ”sukuoikeuksia” ja sukupuolten järjestystä vastaan.[17] Vuoden 1889 lakiin siveellisyyssana omaksuttiin kytkettynä osittain yleisiin tapoihin. Siveellisyyttä loukkaaviksi rikoksiksi katsottiin muun muassa uhkapeli, laittomat arpajaiset, eläinrääkkäys ja julkinen päihtymys.[18]

Siveellisyysrikosten käsite liittyi kuitenkin ensisijaisesti seksuaalisuuden yhteiskunnalliseen arvottamiseen ja sukupuolten julkiseen järjestykseen, sillä niihin laskettiin myös seksin myyminen, paritus, seksi naispuolisten alaikäisten huollettavien kanssa, sukupuolitautien levittäminen seksin myymisen yhteydessä ja julkiset ”haureelliset teot”, jotka ”loukkaavat yleistä siveellisyydentuntoa”.[19] Vuodesta

---

17 Vuoden 1734 lain tekojen nimitykset olivat osin samoja kuin vuoden 1889 laissa: salavuoteus, sekaannus, huoruus, haureus ja sukurutsa. Agricolan käännöksen mukaan *Pahategon Caaressa* esimerkiksi luku III oli otsikoitu ”Salawuoteudesta”, IV luku ”Luwattomasta secannuxesta kihlauxesa ja awioskäskyn-lijton alla”, V luku ”Yhdenkertaisesta huorudesta”, VII luku ”Haureuden edesauttamisesta ja haureudesta” ja IX luku ”Sucurutzaudesta ja lihallisesta secannuxesta muisa kieltyisä polwisa”. Laki tunsi myös ”Sodoman synnit” (*sodomitiska synder*), joilla viitattiin lähinnä eläimiin sekaantumiseen. Analogiatulkinnan avulla eläimeen sekaantumista koskevat säädökset voitiin kuitenkin ulottaa haluttaessa myös miesten keskinäiseen seksiin. Löfström 1994; Sorainen 2005, 7.

18 Aspegrén ja Saxen 1917, 43–117: *Brotten mot sedligheten*.

19 Aspegrén ja Saxen 1917, 43–117. Käytän tietoisesti kautta linjan nykytermejä. Jos viittaan aikalaistermeihin, ne on kursivoitu tai merkitty lainausmerkein. Lakiteksteissä ja niitä koskevissa kommentaareissa käytettiin termejä haureus (*otukt*), haureuden harjoittaminen (*skörlefnad*), sukupuolikuri tai siveys (*tukt*), luonnonvastainen haureus (*naturvidrig* tai *onaturlig otukt*), epäsiveellinen julkaisu (*bildligt framställning som sårar tukt och sedlighet*), säädyllisyys (*anständighet*) ja siveettömyys tai epäsiveellisyys (*osedlighet*). Käsitteiden käännöksissä ruotsista suomeen on kirjavuutta, käsitteet vaihtuvat lakiehdotuksesta toiseen, eivätkä oikeusoppineet päässeet termien juridisista tulkinnoista tai siveellisyysrikosten systematiikasta yksimielisyyteen. Tämä on ollut erityisen näkyvää pornografisten tuotteiden sääntelyn historiassa – kyse oli ensin rikoslain 20 luvun sisäisestä pykälästä (RL 20: 14,2), joka ku-

1889 vuoteen 1971 asti siveellisyysrikoksina pidettyjen tekojen piiriin kuului myös vuoden 1734 lakiin nähden uusi ja uudella tavalla ymmärretty seksuaalista järjestystä rikkonut teko, *haureuden harjoittaminen toisen samaa sukupuolta olevan kanssa.*[20]

Vuoden 1889 rikoslain 20 luku, jossa niin sanottuja siveellisyysrikoksia käsiteltiin, otsikoitiin ruotsiksi *Om lägersmål och annan otukt* (Luvattomasta sekaannuksesta ja muusta haureudesta)[21]. *Siveellisyysrikos*–termin käyttämistä rikoslain otsikossa oli kuitenkin ehdottanut ensimmäisen kerran jo lakitieteellinen tiedekunta vuoden 1875 rikoslakiehdotuksesta antamassaan lausunnossa vuonna 1880. Samaa termiä kannatti myös vuoden 1884 rikoslakiehdotus.[22] Siveellisyysrikos-termin välttämiseen vuoden 1889 lain otsikoinnissa saattaa olla

---

mottiin vuoden 1926 erillisellä lailla epäsiveellisten julkaisujen levittämisen ehkäisemisestä, joka kumottiin sittemmin siirtämällä sääntely jälleen rikoslakiin, sen 17 lukuun eli järjestyslakiin. Terminologinen hämmennys alkaa vuoden 1875 lakiehdotuksen ”puhdastunteisuutta loukkaavista haureellisista kirjoituksista” ja jatkuu vuoden 1884 tarkistettuun ehdotukseen ”siveyttä ja siveellisyyttä” (*tukt och sedlighet*) loukkaavista kirjoituksista ja siitä edelleen vuoden 1889 rikoslain ”säädyllisyyden ja siveellisyyden” kautta vuoden 1926 lakiin, jossa loukkaus koskee ”sukupuolikuria tai säädyllisyyttä” (molemmissa ruotsinkielinen muoto on *tukt eller anständighet*). Esimerkiksi Forsmanin tulkinnassa vuoden 1889 lain käsitteen ”haureellinen kirjoitus” (sårar tukt och sedlighet…utan att något sedlig eller loflig ändamål därvid föreligger…) yhteydessä esiintyvä sana *sedlig* tarkoittaa Serlachiuksen mukaan ”tavan määräämiä rajoja”, kun taas Salmialan mielestä kyse on ”siveellisestä tai luvallisesta tarkoituksesta”. Salmiala 1965, 121–124; Serlachius 1912, 105.

20 Suomen rikoslain suhteesta sodomia-lainsäädäntöperinteeseen ks. Sorainen 2005, 3.

21 *Otukt* voidaan kääntää suomeksi myös *sukupuolikuriksi* tai *seksuaaliseksi järjestykseksi*.

22 Tulenheimo 1914, 6; Kivivuori 1971, 17. *Siveellisyysrikos*-termi löydettiin rikosoikeuden arkistosta kuitenkin vasta vuonna 1971, kun käsite korvasi rikoslain 20 luvun otsikossa *haureuden* ja *sekaannuksen,* Tosin vuoden 1971 lakimuutokseen nähden 1880 ehdotettiin hyvin toisenlaista rikosten ryhmittelyä. On ristiriitaista, että samainen vuoden 1971 rikosoikeuden uudistus, joka julkilausutuissa tavoitteissaan nimenomaisesti vastusti moraalikriminalisointeja, otti käyttöön siveellisyysrikos-termin, joka yleiskielessä oli viimeistään 1950-luvun tienoilla siirtynyt viittaamaan moraalisesta suoraselkäisyydestä tukahduttavaan ja vanhanaikaiseen seksuaalimoralismiin. Käsitemuutoksen ajallinen paikallistaminen tarkasti ei ole mahdollista eikä se ole tämän kirjoitukseni tarkoitus, sillä siirtymiä tapahtui 1800-luvun lopulta lähtien eri yhteiskunnallisissa keskusteluissa. Ks. Pulkkinen, Elomäki, Urponen ja Kalha tässä teoksessa.

selityksenä rikosoikeuden professori Jaakko Forsmanin rikosoikeudellinen ajattelu.

Forsmanilla oli vuoden 1889 rikoslain kirjoittamisessa ja sen käsitteistön muokkaamisessa keskeinen osa.[23] Hän oli omaksunut rikosoikeudelliset näkemyksensä etenkin Hegeliltä, Snellmanilta ja rikosoikeuden klassiselta koululta ja muokannut niistä oman versionsa.[24] Forsman oli seurannut Helsingin yliopistossa hegeliläisen Snellmanin luentoja ja suorittanut filosofian kandidaatin tutkinnon ennen lakitieteen opintoja. Siveellisyys viittasi hänellä Hegelin *Oikeusfilosofian* kokonaisuuteen, jossa *Sittlichkeit* oli yksi vapaan tahdon kehityskulun vaiheista, joka piti sisällään perheen, kansalaisyhteiskunnan ja valtion – siis paljon muutakin kuin seksuaalisuuteen liittyvät asiat. Forsman kuitenkin muunsi tulkinnoissaan hegeliläis-snellmanilaisen siveellisyyden kristilliseksi, jota se ei alun perin ollut. Hän käytti siveellisyys-sanaa paitsi *tavanmukaisen* ja yleisen *kurin*, myös *kristillisen yhteiskuntamoraalin* merkityksessä.[25] Kristilliset moraalinormit olivat kuitenkin vieraita Snellmanin filosofisen ajattelun ja siveellisyys-sanan alkuperäiselle "relativismille".[26] Fennomania ja kristilliset näkemykset siirtyivät Forsmanille ehkä luontevasti perheestä, sillä hänen isoveljensä oli Yrjö Koskinen.[27]

---

23 Jaakko Forsman syntyi 1839 ja kuoli 1899. Hän oli rikosoikeuden ja oikeushistorian professori Helsingin yliopistossa vuosina 1879–1899. Forsmania pidetään Suomen rikoslain keskeisenä taustahahmona, joka vaikutti sen terminologiaan ja systematiikkaan ehkä enemmän kuin kukaan muu yksittäinen henkilö. Forsman oli myös näkyvä poliitikko. Hän muun muassa edusti papistoa säätyvaltiopäivillä vuodesta 1882 kuolemaansa asti. Hän oli kiihkeä suomalaisuusmies, jonka oikeustieteen väitöskirja (1874) oli alallaan ensimmäinen suomeksi julkaistu.

24 Backman 1976, 93–104, 154–155; Klami 1977, 26, 98–103; Ylikangas 1989, 4, 8.

25 "Man kan väl säga, att engifte är en af de hörnstenar, på hvilka det kristna samhällets kultur och sedlighet hvila." Aspegrén & Saxen 1917, 17.

26 Ks. Snellmanista Pulkkinen, Jalava ja Elomäki tässä teoksessa.

27 Yrjö Koskisen vaikutus Forsmaniin oli ilmeisesti suuri. Forsman esimerkiksi aloitti julkisen toimintansa julkaisemalla *Helsingin Uutiset* -nimistä sanomalehteä vuodesta 1863 yhdes-

Vaikka Forsman ei ottanut siveellisyysrikos-käsitettä rikoslain otsikointiin, hän kuitenkin käsitteli vuoden 1889 rikoslakia selittävissä luennoissaan joukkoa rikoksia otsikolla *Brotten mot sedligheten* (Rikoksia siveellisyyttä vastaan). Hän antoi siveellisyysrikoksille kaksi määritelmää, joissa molemmissa tulee jo näkyviin termin ymmärtäminen vahvasti seksuaalimoraalin käsitteenä. Yhtäältä siveellisyysrikokset tähtäsivät Forsmanin mukaan ”sukupuolivietin laittomaan tyydyttämiseen lainvastaisen sukupuoliyhdynnän tai muun laittoman haureuden tai teon kautta”. Toisaalta ne olivat tekoja, jotka ”loukkasivat yhdessä elämisen kuria ja hyviä tapoja” (*kränka tukt och goda seder i den allmänna sammanlefnaden*).[28] Forsmanin siveellisyys kattaa yleisen ”kurin” ja ”hyvien tapojen” lisäksi myös seksuaalisen järjestyksen (*tukt*), jonka ylin normi oli heteroseksuaalinen aviollinen seksi.

Forsman käytti myös *vietin* käsitettä, joka ei Snellmanilla ollut lainkaan käytössä. Forsmanin voi ehkä ajatella saaneen vaikutteita Edvard Westermarckin ajattelusta, vaikka tämä ajattelikin yhteiskuntaa varsin eri lähtökohdista. Westermarckilla vietti oli keskeinen termi – ei kuitenkaan Freudilta, vaan Darwinilta ja evoluutioajattelusta omaksutussa mielessä.[29] Forsman viittaa insestiä koskevissa luennoissaan joulukuussa 1889 ”kaikilla kansoilla tavattuun vaistomaiseen inhoon” (*en naturlig afsky*) sukurutsaa (*blodskam*) kohtaan.[30] Tässä saattaa olla linkki Westermarckiin, jonka läpimurtoteos *The History of Human Marriage, Part I: The Origin of Human Marriage* oli ilmestynyt samana vuonna. Siinä Westermarck esitti kuuluisan insestitabu-teoriansa,

---

sä Yrjö Koskisen ja Agathon Meurmanin kanssa. En kuitenkaan lähtisi arvioimaan tätä veljellistä vaikutussuhdetta aivan saman luokan psykologisoivalla varmuudella kuin Ylikangas 1989, 7–8, 35.

28 Aspegrén & Saxen 1917, 44.

29 Esim. Westermarck 1925, 532: ”[…] self-decoration is intended to stimulate the sexual instinct of the opposite sex […].” Ihanuksen (1990, 47) mukaan Westermarck ei tehnyt käsitteellistä eroa vietin ja vaiston välillä vaan piti näitä käsitteitä pitkälti samaa merkitsevinä.

30 Aspegrén & Saxen 1917, 63.

jonka mukaan samassa perheessä kasvaneet perheenjäsenet tunsivat vaistomaista seksuaalista vastenmielisyyttä toisiaan kohtaan.

Seksuaalisuus-sana oli Forsmanin kulttuurisessa ympäristössä ja etenkin hänen tieteellisissä piireissään tunnettu ennen Westermarckiakin, sillä suomalaiset oikeustieteilijät seurasivat tarkkaan saksankielistä kirjallisuutta ja tunsivat hyvin uusien kriminologia- ja seksologia-tieteiden perusteokset ja käsitteet. Forsman ei kuitenkaan halunnut tehdä seksuaalisuudesta rikoslain virallista termiä – ehkäpä aitosuomalaisista syistä; sanahan on lähtöjään vierasperäinen.[31] Luennoissaan rikoslaista Forsman kylläkin käytti seksuaalisuus-sanaa, kun hän määritteli haureuden olemusta ei-aviollisessa heteroseksissä eli *salavuoteus*-rikoksessa (*lönskaläge*). Haureus oli tässä sukupuolivietin käsitteen kautta määriteltyä ”törkeää siveellisen säädyllisyyden loukkaamista seksuaalisessa mielessä”.[32]

Salavuoteus oli Forsmanin systematiikassa siveellisyysrikosten keskeinen rikostyyppi eli perusdelikti. Teko jätettiin kuitenkin kokonaan rangaistavuuden ulkopuolelle vuoden 1926 lainmuutoksella.[33] Dekriminalisointi ei kuitenkaan tapahtunut niinkään moraalin höllentämiseen liittyvistä vaan käytännöllisistä syistä.[34] Yhtäältä Suomi oli kansainvälisesti vertaillen niiden harvojen maiden joukossa, joissa teosta enää rangaistiin – esimerkiksi Ruotsissa salavuoteus oli dekriminalisoitu jo 1864. Toisaalta teko oli niin yleinen, että

---

31 Termi juontuu latinan *sexualis*-sanasta, jonka merkitys on ”sukupuoleen liittyvä”. http://www.etymonline.com/index.php?search=sexual&searchmode=none.

32 Aspegrén & Saxen 1917, 60: ”Säsom otuktig måste man således beteckna hvarje handling, som är framkallad af könsdrift eller afser att väcka denna drift, men icke nödvändigt att tillfredsställa densamma, och som på ett groft sättt kränker sedlig anständighet i sexuellt afseende.”

33 On kuitenkin huomattava, että Forsman kannatti salavuoteuden dekriminalisoimista jo 1877 tarkastellessaan vuoden 1875 rikoslakiehdotusta. Ehkä poliittis-taktisista syistä hän kuitenkin hyväksyi salavuoteuden kriminalisoimisen vuoden 1889 rikoslaissa. Ylikangas 1989, 28–29.

34 Backman 1976, 263.

sen kontrolloiminen kävi rikoslain keinoin mahdottomaksi. Rangaistuskäytännössä vallitsi salavuoteuden suhteen niin kutsuttu tosiasiallinen *desuetudo*, joka tarkoittaa, että lainkohtaa jätettiin jatkuvasti soveltamatta. Tavallaan normi korvasi siinä toisen normin, sillä oikeuskäytännössä ilmaistiin, ettei laki vastannut voimassaolevaa oikeuskäsitystä.[35] Esimerkiksi lainvalmistelukunnan ehdotuksessa 1914 todettiin salavuoteuden osalta siveellisyystermiä käyttäen ja moraaliajatteluun viitaten, että ”sellainen säännös, jota rankaisematta voidaan rikkoa, pikemminkin horjuttaa kuin vahvistaa siveellisiä käsityksiä”. Ehdotuksen mukaan ”saattaa siveellisyysrikos tuottaa […] siveellistä turmeltumista, joka tekee uhrin kykenemättömäksi noudattamaan yhteiskunnassa vallitsevaa siveellistä järjestystä”.[36]

Vuoden 1967 seksuaalirikoskomitea tulkitsi tätä samaa historiallista käännettä seksuaalisuussanastolla ja psykologisoivasti, likipitäen jonkinlaisen lajinäkemyksen mukaisesti. Sen mukaan vuoden 1926 ”lainmuutos johtui sen tosiasian hyväksymisestä, ettei rangaistussäännöksillä pystytty kovinkaan menestyksellisesti ohjaamaan seksuaalista käyttäytymistä”.[37] Ero näkemyksissä on selvä: vuoden 1914 ehdotus puhuu siveellisistä *käsityksistä* eli näkemyksistä, joita voidaan muokata, vuoden 1967 komitea taas seksuaalisesta *käyttäytymisestä* eli ihmislajin sosiaalisesta toiminnasta.

Rikosoikeuden siveellisyys irtaantui 1900-luvun mittaan yhä enemmän snellmanilaisesta merkityksestään ja tarkentui seksuaalisuuteen. Salavuoteuden dekriminalisoimisen jälkeen siveellisyysrikosten kontrolliala kohdistui heteroseksuaalisuuden avioliitollisen kunniallisuuden vahtimisen sijasta voimakkaammin yhteiskunnalli-

---

35 Toinen esimerkki lähes tosiasiallisesta desuetudosta oli 1960-luvun lopulle tultaessa lainkohta, jolla säädettiin rangaistavaksi samaa sukupuolta olevien välinen haureus. Mustola 1995.

36 Lainvalmistelukunnan ehdotus 1914, 22.

37 Lainvalmistelukunnan ehdotus 1914:2, 34; Seksuaalirikoskomitean mietintö 1967, 8.

sesti ”abnormaaleina” tai ”poikkeavina” pidettyihin ilmiöihin.[38] Näihin kuuluivat etenkin homoseksuaalisuus, seksi lähisukulaisten kanssa, seksi lasten ja nuorten kanssa, seksi eläinten kanssa, paritus ja seksin myyminen. Oikeusoppineet ja eduskunnan enemmistö katsoivat, että näitä voitiin yhä valvoa rikoslain piirissä.[39]

Sukupuolisiveellisyys-termin genealogiaa

Forsmanin hegeliläis-snellmanilais-kristillinen siveellisyys kohtasi 1900-luvulle tultaessa empiristisen, biologistisen ja patologisoivan seksuaalisuus-ajattelun rikosoikeudessa. Tätä ajatuksellista ja yhteiskunnallista kurssinvaihdosta ennakoi ja ilmensi rikosoikeudessa 1900-luvun alussa spekulointi sukupuolisiveellisyyden (*könssedlighet*) käsitteellä.

Sukupuolisiveellisyyden käsite oli vilahtanut kertaalleen jo vuoden 1875 tarkistetussa komiteanmietinnössä, jossa perusteltiin ehdotettuja rikoslain 21–23 lukuja Rikoksista perhe- ja sukuoikeuksia vastaan, Huoruudesta ja kaksinnaimisesta, Salavuoteudesta ja muusta haureudesta.[40] Vuoden 1884 rikoslainehdotuksessa sukupuolisiveellisyys-sana ei enää esiintynyt, sen sijaan ehdotettiin erillisiä lukuja 21 Siveellisyysrikoksista ja 47 Siveellisyyden rikkomisesta. Ensimmäinen näistä käsitti naisiin, lapsiin ja lähisukulaisiin kohdistuvat seksuaaliset teot, pornografian, homoseksuaalisuuden ja eläimiin se-

---

38 ”Huoruutta” eli aviollista uskottomuutta koskevat säännökset kumottiin vasta 1948.

39 Seksuaalirikoskomitean mietintö 1967, 8.

40 Rikoslakiehdotus 1875, 215: ”[…] följa i 21:sta till och med 23:dje kapitlen åtskilliga brott, hvilka hufvudsakligen innebära angrepp å familjerättigheter samt familjens grundvalar: äktenskapet och könssedligheten.” Ehdotus luetaan yleensä rikosoikeuden professori K. G. Ehrströmin aikaansaamaksi. Klami 1977, 23. Ehrströmiä pidetään hegeliläisenä rikoslainoppineena, jonka Hegel-tulkinnat olivat kuitenkin varsin utilitaristisia ja reformistisia. Backman 1976, 94, 104.

kaantumisen, jälkimmäinen rikoksia yleensä hyviä tapoja vastaan. Vuoden 1884 tarkistettua ehdotusta pidetään Forsmanin näkemysten dominoimana.[41]

Eduskunta pyysi 1908 hallitukselta esityksen rikoslain muuttamiseksi.[42] Hallituksen esitys annettiin kuitenkin vasta paljon myöhemmin, 1925, ja laajahko lainmuutos tuli ajankohtaiseksi vasta 1926. Tällä välin rikosoikeuden professori Allan Serlachius ehti 1920 laatia oikeusministeriön toimeksiannosta ehdotuksen kokonaan uudeksi rikoslaiksi.[43] Tässä ehdotuksessaan hän olisi ottanut sukupuolisiveellisyyden käsitteen rikoslain otsikointiin. Voimassa olleen rikoslain 20 lukua olisi tullut vastaamaan uusi 23 luku nimeltään Rikoksista sukupuolisiveellisyyttä kohtaan (*Om brott emot könssedligheten).*[44] Sukupuolisiveellisyys-otsikointi olisi kaventanut forsmanilaisen siveellisyyden rikosoikeudessa lähes pelkästään seksuaalisuuteen.[45] Serlachius systematisoi ehdottamansa uuden 23 luvun sellaisen logiikan mu-

---

41 Tarkistettu rikoslakiehdotus 1884; Ylikangas 1989, 21.

42 Tyttöjen lisäksi myös poikiin sekaantuminen haluttiin saattaa rangaistavuuden piiriin ja ylipäätään tehostaa lapsiin kohdistuneiden rikosten rangaistavuutta muun muassa syyteoikeutta laajentamalla. Lainvalmistelutoimikunnan huomattavasti pyydettyä laajempi esitys valmistui 1914. Antti Tulenheimolla oli sen laatimisessa ratkaiseva osa. Kun esitystä käsiteltiin vuoden 1925 valtiopäivillä, Tulenheimo toimi pääministerinä. Backman 1976, 248–265.

43 Carl Allan Serlachius (vuodesta 1935 Särkilahti) eli 1870 –1935. Hän oli rikosoikeustieteilijä ja poliitikko, joka sitoutui vahvasti fennomaniaan. Serlachius toimi Helsingin yliopiston rikosoikeuden ja oikeushistorian professorina 1902–1917. Muiden 1800–1900-luvun rikosoikeuden professorien tapaan hänkin oli vaikutusvaltainen oikeistolaispoliitikko. Hän edusti pappissäätyä säätyvaltiopäivillä 1904–06, toimi suomalaisen puolueen kansanedustajana toisen sortokauden aikana 1914–17 ja senaattorina Tokoin hallituksessa 1917. Kekkonen 1989, 149–150.

44 23 Kap: ”Kapitlet, vilket motsvarar 20 kapitlet i gällande strafflag…” Serlachius 1922, 48.

45 Serlachius käytti siveellisyys-sanaa muissa yhteyksissä viittaamassa myös etiikkaan ja moraaliin, esimerkiksi pohtiessaan Suomen Asianajajaliiton tehtäviä asianajajien ammattietiikan vartijana: ”Asianajajan a ja o – se muistettakoon – on sekä oikeudellisesti että siveellisesti tulla tunnustetuksi lainkäytön elimeksi tuomarin ja syyttäjän rinnalla.” Serlachius 1921, 258.

kaan, jossa seksuaalisuus oli olemassa oleva viettipohjainen asia, jonka ilmenemismuotoja voitiin rikosoikeudellisesti arvostella.[46]

Serlachiuksen ehdotuksen inspiraationa olivat Euroopassa vaikuttaneet rikosoikeuden sosiologisen koulun opit, joita hän muokkasi suomalaiseen rikosoikeuteen soveltuviksi.[47] Kyseisen ajattelun mukaisesti hän halusi siivota rikosoikeuden alueelta *abnormiteetteina* kokonaan pois erilaiset patologiat, kuten homoseksuaalisuuden ja eläimiin sekaantumisen.[48] Hän olisi dekriminalisoinut myös ”salavuoteuden” ja ammattimaisen seksikaupan, mutta insestin hän olisi siirtänyt siveellisyysrikoksien joukosta *rikoksiin perhettä vastaan.* Insesti kuului Serlachiuksen mukaan niihin rikoksiin, joiden edessä,

---

46 Kirjoittamissaan rikosoikeuden oppikirjoissa Serlachiuksen rikosten ryhmittely noudatti tietenkin voimassaolevan lain systematiikkaa, mutta niissäkin tekojen, esimerkiksi haureuden, määrittelyissä oli Forsmaniin nähden merkittäviä eroja. Haureuden käsite ylipäätään oli rikosoikeudellisesti liikkuva, tulkinnanvarainen ja monimerkityksinen, sillä haureuden tulkinta-ala vaihteli paitsi rikoksesta myös oikeusoppineesta toiseen. Sorainen 2005, 9–17.

47 Koulukunta-ajattelun mukaan positivismista vaikutteensa imenyt *sosiologinen* (tai *antropologinen*) *koulu* pyrki 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa syrjäyttämään klassisen koulun, mutta merkittävistä eroista huolimatta se limittyi osittain sen kanssa. Backman 1976, 160–176; Forsman 1883, 37; von Liszt 1929, 32–42. Sosiologinen ja antropologinen koulu merkitsevät monilla kirjoittajilla lähes samaa, mutta Ylikangas tekee seuraavan erottelun näiden välillä: ”[…] jos rangaistussysteemi ei vaikuttanut rikollisuuteen, vaan ihminen taipuu lainvastaiseen tekoon valtiollisista, yhteiskunnallisista ja muista vastaavista syistä, silloin on lähellä antropologisen koulun perusajatus […] Tietyssä katsannossa sosiologinen rikoskäsitys […] päätyy samaan, joskin siinä orgaanisten, fyysisten ja psyykkisten tekijäin tilalla ovat yhteiskunnalliset olot, perhesuhteet, kasvuympäristö jne.” Ylikangas 1989, 25.

48 Serlachiuksen ajatteluun oli vaikuttanut erityisesti saksalaisen rikosoikeusteoreetikon Franz von Lisztin tuotanto. Klami 1977, 103–104. von Lisztin *Rikosoikeuden yleiset opit* julkaistiin suomeksi ensimmäisen kerran 1920 ja uudistettuna painoksena 1929. Serlachius oli kuitenkin jo aiemmin seurannut saksankielellä rikosoikeudellista keskustelua. Sosiologisen koulun organisaattorin, 1889 perustetun Kansainvälisen Kriminalistien Yhdistyksen piirissä käyty keskustelu oli ollut jo Forsmanillekin tuttua, vaikka hänen rangaistusajattelunsa pohjautui sovitusajatteluun eikä niinkään yhteiskunnan suojeluun tai rangaistuksesta koituvaan hyötyyn. Jälkimmäiseen, muun muassa von Lisztin oppeihin, viittasi myös Honkasalo yleisissä opeissaan. Hyödyn maksimoinnin mittapuu Serlachiukselle ja Honkasalolle oli ”tarkoituksenmukaisuus”. Kekkonen 1989, 389.

mikäli luontainen inho ei ihmisiä teosta estänyt, rikoslaki seisoi voimattomana.[49]

Insestin yhteydessä rangaistavaa olisi ollut vain heteroseksuaalinen yhdyntä, ei ”muu haureus” sukulaisten välillä.[50] Perhettä vastaan tehtynä rikoksena rangaistavuuden logiikka oli siinä, että teon seurauksena saattoi olla lähisukulaisten keskenään siittämä lapsi. Sen sijaan raiskauksen, ”tiedottoman naisen makaamisen” ja naisen pakottamisen ”muuhun haureuteen”, jotka Forsmanin järjestelmässä kuuluivat vapautta vastaan tehtyihin rikoksiin, Serlachius olisi sijoittanut sukupuolisiveellisyysrikosten kategoriaan. Aviomiehen tekemänä raiskaus ei kuitenkaan olisi rikkonut siveellisyyttä, vaikkakin aviomies olisi voinut syyllistyä raiskauksen yhteydessä muihin rikoksiin, esimerkiksi pahoinpitelyyn. Sukupuolisiveellisyysrikoksissa rangaistavuus ylipäätään poistui, mikäli osapuolet menivät keskenään naimisiin. Tämä koski esimerkiksi sellaisia seksuaalisia tekoja, joissa oli kyse valta- tai auktoriteettiaseman väärinkäyttämisestä. Se, että avioliitto poisti siveellisyysrikoksen rangaistavuuden, oli Serlachiuksen mielestä niin itsestään selvää, ettei sitä tarvinnut selittää (*ej torde behöva motiveras*).[51] Oli myös selvää (*det förefaller nämligen vara klart*), että naisvirkamies ei syyllistynyt rikokseen sukupuolisiveellisyyttä vastaan, jos hän harjoitti seksiä esimerkiksi parantolan miespuolisen hoidokin kanssa, vaan ainoastaan virkarikokseen. Sen sijaan miespuolinen virkamies syyllistyi naisen kanssa vastaavassa tapauksessa aina myös siveellisyysrikokseen.[52]

Serlachius painotti hierarkkisen heteroseksuaalisen sukupuolijärjestyksen ohella rikoksentekijän persoonallisuuden huomioimista

---

49 Serlachius 1922, 49: ”Den som ej av instinktiv avsky avhålles från detta brott, avskräckes ej heller från detsamma genom något straffhot.”

50 Serlachius 1922, 48–49.

51 Serlachius 1922, 48; 50.

52 Serlachius 1922, 49.

rangaistusta määrättäessä.[53] Forsmanin ajattelu puolestaan oli perustunut klassiseen rikosoikeuteen, jossa painotettiin oikeudenvastaisen teon sovittamista. Forsman katsoi rangaistuksen kohdistuvan rikolliseen tekoon, ei rikoksen tekijään.[54] Forsmanin ajattelussa luokiteltiin klassisen rikosoikeusajattelun mukaisesti *tekoja*. Serlachius ja rikosoikeuden sosiologinen suuntaus laittoivat pääpainon *rikoksentekijän* luokitteluun.[55] Tällöin rikoksia ajateltiin voitavan ehkäistä pohtimalla minkälaiset ihmiset tekevät rikoksia ja missä olosuhteissa, ja miten rikollinen toiminta voidaan ennalta estää. Tässä valossa on loogista, että homoseksuaaliset teot, joihin syyllistyivät patologisina pidetyt persoonat, joita ”normaalien” ihmisten näitä tekoja kohtaan tuntema vastenmielisyys ei estänyt niistä, oli Serlachiuksen mielestä järkevää siirtää kokonaan pois rikosoikeuden alueelta. Sukupuolisiveellisyyttä voivat siis rangaistavasti rikkoa vain ne henkilöt, joiden mielenlaatua rangaistuksella oli mahdollista muuttaa ja joiden teot rikkoivat hyväksi katsottua sukupuolitettua ja seksuaalista järjestystä.[56]

Sukupuolisiveellisyyttä koskevaan rikosoikeudelliseen keskusteluun otti Serlachiuksen lisäksi 1900-luvun alussa osaa myös rikosoikeuden professori Antti Tulenheimo, joka oli Serlachiuksen tapaan

---

53 Serlachius 1920, 28.

54 Forsman 1898, 177– 178: ”rangaistuksen tulee etupäässä olla tehdyn rikoksen oikeellinen sovitus.” Forsman lähti siitä, että ”oikeus on siveellinen voima […] joka semmoisena velvoittaa ihmisiä toimimaan määrättyyn tapaan, että siis rikoslaki samaten kuin kaikki lait yleensä ainoastaan niin sanoakseni vahvistavat, mitä kansa muutoinkin pitää oikeana tai vääränä. Oikeus ja vääryys eivät siis synny lain kautta, vaan laki on ainoastaan ilmaisimena siitä, mitkä vallitsevan käsityksen mukaan on oikeata tai väärää. Toimiminen oikeusnormia vastaan, joka samassa käsittää toiminnan tiettyä ja tajuttua velvollisuutta vastaan, perustaa rangaistavaisuuden”. Serlachius 1903, 76–77.

55 Sosiologisena koulukuntana oikeustieteellisessä kirjallisuudessa usein esitetty doktriini oli pääasiallisesti von Lisztin ja italialaisen kriminologi Cesare Lombroson innoittamaa. Tosin näihin ajattelijoihin suhtauduttiin suomalaisen rikosoikeuden piirissä kriittisesti.

56 Serlachius 1920, 29.

näkyvä hahmo politiikan oikealla laidalla.[57] Tulenheimo osallistui näkyvästi siihen taktiikkaan, jolla yleisestä siveellisyydestä spesifioitiin erityinen sukupuolisiveellisyys.[58] Siveellisyys oli Tulenheimolle ”verrattain varmojen sosiaalisten sääntöjen” noudattamista ja siveellisesti eli se, joka noudatti ”yhteiskunnassa vallitsevaa järjestystä sukupuolielämässä.”[59] Sukupuolisiveellisyys oli ”oikeuden kannalta katsoen relatiivinen käsite, joka kautta aikojen on vaihdellut ja edelleen vaihtelee.” [60]

Tulenheimolle sukupuolisiveellisyys oli erikoinen sukupuolitettu oikeushyvä. [61] Se oli sosiaalisen merkityksensä vuoksi yhteiskunnassa

---

57 Antti Tulenheimo (vuoteen 1906 Thulé) eli vuodesta 1879 vuoteen 1952. Hän oli muun muassa Allan Serlachiuksen yhteistyökumppani vanhasuomalaisessa puolueessa ja oikeusministerinä Tokoin senaatissa vuonna 1917, jossa Serlachius toimi sisäministerinä. Tulenheimo toimi pääministerinä vuoden 1925 hallituksessa. Myöhemmin hänestä tuli kokoomuspoliitikko ja finanssimies.

58 Tulenheimo oli primus motor vuoden 1914 lainvalmistelukunnan ehdotuksessa. Hän julkaisi näkemyksiään samana vuonna myös suomenkielisen *Lakimies*-lehden artikkelissa, jossa hän spekuloi sukupuolisiveellisyyden käsitteellä pohtiessaan ”alaikäisiin kohdistuvia siveellisyysrikoksia”. Hän ei käyttänyt lainkaan seksuaalisuus-sanastoa vaan ainoastaan sukupuoli-sanaa sen useissa eri muodoissa: *sukupuolikuri*, *sukupuolielämä*, *sukupuolinautinto*. 1900-luvun alun yleisessä kirjallisuudessa ja puhekielessä sukupuoli tarkoitti usein seksuaalisuutta.

59 Tulenheimo hyväksyi osin forsmanilaisen siveellisyyskäsityksen, vaikka huomautti että se oli voimassa olleen ”tieteisopin” vastainen. Hän asettui haureuden olemusta käsitelleessä kysymyksessä Forsmanin ja Serlachiuksen välimaastoon. Rikosoikeuden ala oli Tulenheimon mukaan rajoitetumpi kuin moraalin – sen tehtävä oli vain poistaa ulkoisia vaaroja siinä määrin kuin se käytettävissä olevalla keinollaan eli rangaistuksella voi vaikuttaa. Tulenheimo 1914, 7–12.

60 Tulenheimo viittasi von Lisztin oppikirjaan ja saksalaiseen kulttuurivaltioajatukseen (*Kultuurstaat*) – samaten kuin Salmiala 1950-luvulla, kuten tulemme myöhemmin huomaamaan.

61 Tulenheimo 1914, 10–13; 18–19. Oikeushyvä on abstrakti käsite, jonka kautta määritellään, mitä voidaan kriminalisoida ja mitä ei. Puhtaat moraalikriminalisoinnit eivät ole nykyisin rikosoikeuden lainsäädäntöperiaatteiden mukaan hyväksyttäviä, vaan on voitava osoittaa erityinen suojeltava oikeushyvä. Oikeushyväoppi voi olla väline rikoslain kritiikkiin: mikäli kriminalisoinnilla ei kyetä suojaamaan oikeushyvää, olisi kriminalisoinnista luovuttava. Honkasalo 1965, 141; Nuotio 2009, 25.

”sangen lähellä kunniaa, fysioloogisen tärkeytensä vuoksi – erityisesti naisille – taasen mitä läheisemmässä yhteydessä ruumiillisen koskemattomuuden kanssa”. Samaan hengenvetoon hän kuitenkin totesi, että siveellisyysrikokset olivat myös valtion intressin vastaisia.[62] Sukupuolisiveellisyys oli siis paitsi rikosoikeudellinen termi, myös moraalisesti latautunut käsite, ei ainoastaan sen muita vahingoittavassa tai loukkaavassa muodossa, vaan yleensä yhteiskunnan järjestäytymisen kannalta.

Insestin siirtäminen Serlachiuksen ehdotuksessa pois siveellisyysrikoksista rikoksiin perhettä vastaan ja homoseksuaalisuuden dekriminalisoiminen selittyy osittain Tulenheimon tulkinnan mukaisella oikeushyvä-näkökulmalla. Jos insestin tai homoseksuaalisen teon osapuolet ovat täysi-ikäisiä eikä kyseessä ole pakko, ei yksilön integriteettiä loukata.[63] Toisaalta loukataan kuitenkin seksuaalista järjestystä, johon eivät Serlachiuksen ja Tulenheimon maailmankuvassa kuuluneet perheen sisäiset eivätkä samaa sukupuolta olevien väliset seksisuhteet. Heille oli myös itsestään selvää, että naisten kohdalla siveellisyysrikosten oikeushyvää tarkasteltiin toisin kuin miesten ja että avioliitto poisti siveellisyysrikosten rangaistavuuden. Insestin rangaistavuus voitiin perustaa moraaliloukkauksen sijasta epätoivotun lisääntymisjärjestyksen ehkäisemiseen, mutta aikuisten välisiä vapaaehtoisia homoseksuaalisia suhteita oli turha järjestää rangaistavuuden alueelle. Katsottiin, että kyse oli pikemminkin sairaudesta kuin rikollisesta tahdonsuunnasta.

Serlachiuksen vuoden 1920 rikoslakiehdotuksessa *sukupuolisiveellisyys* oli otsikkotason lakitekninen käsite, joka viittasi sukupuolien ja seksuaalisuuksien järjestykseen. Kun Forsmanin logiikassa oli luokiteltu tekoja, Serlachiukselle merkittäviä olivat tekijän ominaisuudet: heteroseksuaalisuus ja ei-patologisuus. Sukupuolisiveellisyyden

---

62 Tulenheimo 1914, 11.

63 Serlachius 1922, 49.

käsitteen avulla hän määritteli sellaiset normaalin seksuaalisuuden rangaistavat muodot, jotka kelpasivat rikoslain alueelle. Näitä olivat esimerkiksi heteroseksuaalinen raiskaus ja muu seksuaalinen pakottaminen.

Forsman ja Serlachius olivat ajatuseroistaan huolimatta välittävällä kannalla rikosoikeudellisen sovitusajattelun ja hyötyajattelun välillä. Sovitusajattelu painottaa rangaistuksen merkitystä yleisestävänä pelotuskeinona, kun hyötyajattelu näkee rangaistuksen kohdistuvan rikoksentekijään ja toimivan siten erityisestävänä keinona. Tosin Forsman ja Serlachius lähestyivät näitä ajattelutapoja eri suunnista jo siksikin, että tieteellis-ajatuksellisesti he elivät selkeästi eri vuosikymmenillä. Siveellisyysrikosten suhteen tämä tarkoittaa sitä, että Forsman lähestyi käsitettä kristillismoraalisena kysymyksenä ja Serlachius epistemologis-poliittisena. Kysymys suojeltavasta oikeushyvästä oli se erityinen kohta, jossa näiden lähestymistapojen rikosoikeudellinen merkitys neuvoteltiin. Mutta miten rikosoikeudelliseen keskusteluun moraalista ja seksuaalisuudesta vaikuttivat sen ulkopuoliset tekijät, kuten esimerkiksi seksologiatiede ja sen suomalainen edistäjä Edvard Westermarck?

Seksologia ja seksuaalisuus

Yleisesti ottaen painopisteen siirtymä klassillisesta sosiologiseen ajatteluun suomalaisessa rikosoikeustieteessä sijoittuu samoihin aikoihin kuin painopisteen siirtymä saksalaisesta idealismista brittiläisvaikutteiseen empirismiin suomalaisessa kulttuuri- ja tiedekeskustelussa yleensä.[64] Positivismin kasvaneeseen vetovoimaan kietoutuu kiintoi-

---

64 Klamin mukaan esimerkiksi Milliä ja anglosaksista talouspoliittista ajattelua seurattiin laajalti 1800-luvulla, ja oikeusoppineiden katseet kääntyivät Saksaan vasta 1870-luvulla. Klami 1977, 66–67. Millin ja Adam Smithin teoksia luettiin kuitenkin ruotsinkielisinä käännöksinä, kun taas Westermarck oppilaineen opetteli englantia.

sasti kristillisen ja idealistisen maailmankuvan kompleksinen suhde darwinistiseen tieteelliseen näkemykseen yhteiskuntamoraalin perusteista. Westermarck kyseenalaisti kristillisen moraalin yhteiskunnalle ulkopuolelta annettuna ja kaiken kattavana, mutta kaikille ajan ajattelijoille tämä ei ollut yhtä itsestään selvää.[65]

Seksuaalisuuden erittely omaksi asiakseen oli keksitty uudessa seksologia-tieteessä 1800-luvun lopulla.[66] Richard von Krafft-Ebing Saksassa ja Havelock Ellis Britanniassa olivat aloittaneet erilaisten seksuaalisten perversioiden havainnollisiin tapaustutkimuksiin perustuvan luokittelun. Seksologian kategorisoinnit toivat seksuaalisuuden ja seksuaalimoraalin yhteiskunnan ja yksilön välisen suhteen keskiöön. Westermarck oli keskeisesti mukana näissä kansainvälisen seksologia-tieteen kehityskulussa ja kiistoissa.[67]

Käsite seksuaalisuus ilmaantui Westermarckin julkaisujen otsikkoon 1908 homoseksuaalisuuden kontekstissa, jolloin hän julkaisi

---

65 Esimerkiksi Westermarckin ystävä, englantilainen sosialisti ja homoseksuaalisten oikeuksien ajaja Edward Carpenter taisteli ajattelussaan syvällisesti kristillisen spiritualismin ja esoteeris-materialistisen maailmankuvan välillä. Carpenter sai Westermarckin *Moraalin synty ja alkuperä* -kirjasta tukea näkemyksilleen hyveiden ja paheiden kulttuurisesta relatiivisuudesta sekä sille, miten eri kulttuurit olivat kohdelleet homoseksuaaleja sekä shamaaneina että kerettiläisinä. Rowbotham 2008, 300.

66 Karl-Maria Benkert keksi termit ’homoseksuaali’ ja ’heteroseksuaali’ vuonna 1869.

67 Westermarck oli läheisissä kosketuksissa monien seksologien kanssa, eritoten englantilaisten Carpenterin ja Havelock Ellisin kanssa henkilökohtaisen ystävyyden tasolla. Westermarck seurasi tarkoin Ellisin tuotantoa, kirjoitti tämän teokseen esipuheen ja omisti Ellisille kirjansa *The Future of Marriage in Western Civilization* (1936): ”Dedicated to Dr. Havelock Ellis as a token of gratitude and esteem”. Ihanus 1990, 178–191; 295. Kuolinvuotenaan 1938 Westermarck kirjoitti *Nature*-lehteen arvion Ellisin teoksesta *Sex in Relation to Society: Being the First English Edition of Vol. VI of “Studies in the Psychology of Sex* (1937). Westermarck-arkisto/ÅA, Kapsel 41/8. Ellis kannatti Westermarckin näkemystä perheen sisäisestä insestitabusta, mutta piti sitä tapana [*habit*], ei vaistona. Ellis oli esittänyt näkemyksensä teossarjansa *Studies in The Psychology of Sex* osassa IV vuonna 1914. Kiteytyneenä sama ajatus esiintyy teoksessa Ellis 1940, 141. Freud tyrmäsi sekä Ellisin että Westermarckin näkemykset teoksessaan *Toteemi ja Tabu,* seuraten Sir James Frazerin esittämää kritiikkiä. Freud 1919 [2008], 142–145.

saksaksi *Homosexualität*-nimisen artikkelin *Sexual-Problem*-lehdessä.[68] Tekstitasolla sana seksuaalisuus esiintyi Westermarckilla kuitenkin jo avioliiton historiaa käsittelevässä läpimurtoteoksessa, esimerkiksi kuuluisaa promiskuiteetti-teoriaa valottavan kappaleen esittelyssä muodossa *sexual desire*, *sexual freedom* ja *sexual connections*.[69] Westermarck painotti yhtenä ensimmäisistä suomalaisista moraaliteoreetikoista järkiperäistä suhtautumista homoseksuaalisuuteen. Hän kirjoitti: "*tänkande människor skola vara på sin vakt emot den vanliga benägenheten att söka ett rationellt rättfärdigande av omdömen som har sitt ursprung i rena antipatier*". Westermarck oletti, että sääntönä on normaali heteroseksuaalinen avioliitto, josta on aina olemassa poikkeuksia. Homoseksuaalisuus oli tällainen poikkeus, luonnollinen variaatio, joka varmistaa säännön. Westermarckin omaksuman darwinistisen kuvan mukaan turhat variaatiot hyödyttävät luonnonvalinnan kokonaisprosessia ja ovat yhteisöllisesti hyödyllisiä.[70] Tolerantissa yhteiskunnassa poikkeukset tulee hyväksyä, vaikka vastenmielisyyden tunteet ovat luonnollisia. Westermarck korosti, ettei homoseksuaalisuuden aiheuttama vastenmielisyyden tunne ole riittävä syy moraaliseen arvostelmaan. Moraalisen tuomion tulee aina perustua johonkin väärään tekoon eikä pelkkään vastenmielisyyteen.[71]

---

68 Seuraavana vuonna ilmestyi kaksi artikkelia homoseksuaalisesta rakkaudesta ranskaksi *(L'amour homosexual)*. Westermarck 1908; 1909a; 1909b. Samana vuonna ilmestyneessä teoksessa *Sexualfragen* (1909), joka on saksankielinen käännös *The origin and development of moral ideas* -kirjan keskeisistä, seksuaalisuutta käsittelevistä luvuista, on luku 43 käännetty nimellä *Homosexualität*. Westermarck ei tuo kirjoituksissaan esille omia seksuaalisuhteitaan. Vaikka Westermarckin homoseksuaalisuus oli hyvin hänet tunteneiden tiedossa, ei esimerkiksi Rolf Lagerborg, joka omistaa Westermarckin elämäkerrassa kokonaisen kappaleen sen pohtimiseen, miksi Westermarck oli poikamies, kuitenkaan viittaa sanallakaan tämän miessuhteisiin. Lagerborg; 1951, 87; Ihanus 1990, 296, viite 112.

69 Vuoden 1925 painos.

70 Ks. Ihanus 1990, 38–41.

71 Westermarck 1933, 231.

Serlachius viittasi suoraan – määritellessään haureuden olemusta rikosoikeuden oppikirjassaan – yhtenä auktoriteettinaan seksologi ja psykiatri Krafft-Ebingiin.[72] Tämä oli julkaissut 1886 tutkimuksensa *Psychopathia sexualis*, jossa hän pohti seksuaalirikollisten mielentilo- ja syyntakeisuuden kannalta ja luokitteli seksuaalisen mielenkiinnon häiriöitä. Krafft-Ebingin teorian mukaan seksuaalisen halun tarkoitus oli lisääntyminen ja kaikki tästä poikkeava halu oli luonnonvastaista. Raiskaus ei kuitenkaan ollut perversio, vaan poikkeavaa heteroseksuaalista halua ja siksi rangaistavaa. Homoseksuaalisuus oli aivokehityksen biologinen poikkeama ja siksi epärangaistavaa. Vastaava ajatus homoseksuaalisuudesta patologiana (*en anormal naturdrift*) ja lisääntymisseksuaalisuuden korostaminen esiintyy Serlachiuksen vuoden 1920 rikoslakiehdotuksessa.[73]

Serlachius perusteli homoseksuaalisuuden dekriminalisointia myös sillä, että rangaistavuutta tultaisiin käyttämään potentiaalisena painostuskeinona. Mitä ilmeisimmin hän viittasi Saksassa virinneeseen varhaiseen homoseksuaalien oikeuksia puolustaneeseen liikehdintään. Serlachius teki kovaa politiikkaa halutessaan varmistaa, ettei homoseksuaalisuus ainakaan rikosoikeuden kautta tulisi yhteiskunnan viralliseksi asiaksi.[74] Tässä hän poikkesi Forsmanista, joka oli painottanut oikeudenvastaisia tekoja ja katsonut molempien sukupuolten voivan syyllistyä homoseksuaaliseen ”haureuteen”.[75]

---

72 Serlachius 1912, 107.

73 Serlachius 1922, 49.

74 Serlachius 1922, 49: ”Straff är snarare av ondo (det användes t. ex. ofta såsom utpräss-ningsmedel) än av godo. Och i allmänhet är det icke heller för samhället hälsosamt, att saker av denna beskaffenhet genom rättegång komma till offentligheten.”

75 Myös Forsman tunsi Krafft-Ebingin teoksen. Kun Serlachiukselle esimerkiksi raiskaus oli yksisuuntainen heteroseksuaalinen teko (vain mies voi raiskata, vain nainen voi olla uhrina), Forsman pohti luennoissaan myös sellaista tapausta, jossa mies olisi pakotettu yhdyntään naisen toimesta. Vaikka tämä ei Forsmanin mukaan olisi teknisesti ollut ”raiskaus”, olisi Forsmanin ajattelussa joka tapauksessa myös nainen kyennyt kyseiseen tekoon. Aspegrén & Saxen 1917, 119; Löfström 1994, 118.

Vaikka Serlachius tunsi hyvin modernin seksuaalisuus-käsitteen ja kyseisen käsitteen luoneen seksologia-tieteen, hän ei kuitenkaan halunnut käyttää seksuaalisuus-sanaa lakiteknisenä terminä. Ehkäpä hän karttoi seksuaalisuuden käsitettä siksi, että se olisi vaatinut 1920-luvulla kokonaan uuden sanan eli neologismin muodostamista rikosoikeuden kieleen. Sukupuoli (*kön*) ja siveellisyys (*sedlighet*) olivat sanoina jo olemassa rikoslaissa, joten niiden yhdistäminen yhdeksi sanaksi oli helppoa – ja tämä yhdistäminen oli jo kertaalleen tehty vuoden 1875 rikoslainehdotuksen perusteluissa. Serlachius oli Forsmanin ja Tulenheimon tapaan tiedepoliittisesti kiihkeä suomen kielen advokaatti, joten ehkä hänkään ei halunnut rikoslakiin seksuaalisuuden kaltaisia sanoja, jotka eivät olleet aitosuomalaisia.

Normista poikkeaminen

Positivistinen seksologiatiede siis tarjosi lakireformeja koskevaan keskusteluun seksuaalisuus-sanaa. Erityisesti homoseksuaalisuudesta käytiinkin 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun Suomessa kansainvälisesti ajatellen merkittävää oikeudellista keskustelua.[76] Wester-

---

76 Esimerkiksi Westermarckin oppilas Rafael Karsten esitteli ajatuksiaan rangaistuksen etiikasta ja yhteiskuntamoraalista ruotsinkelisessä lakimieslehdessä. Karstenin pitkä ja perusteellinen artikkeli on mielenkiintoinen suomalaisen rikosoikeuden ja queer-historian kannalta. Hän puolusti artikkelissaan homoseksuaalisuuden jättämistä rikosoikeudellisen rangaistavuuden ulkopuolelle. Karstenin perusteluna homoseksuaalisuuden dekriminalisoinnille ei ollut sen hyväksyminen, vaan homoseksuaalisuuden käsittäminen patologiana ja sairautena, joka kuitenkaan ei aiheuta vahinkoa ulkopuolisille. Karsten 1909, 212. Lehden toimitus piti aiheellisena varustaa Karstenin artikkelin alun erillisellä alaviitteellä. Siinä selitettiin, että toimitus katsoi lehden lukijoita mahdollisesti kiinnostavan myös filosofinen näkökulma rangaistuksen etiikkaan, joka oli erityisen ajankohtainen käynnissä olleen Saksan rikoslain uudistuksen vuoksi, ja jota oli tähän mennessä käsitelty lähinnä rikosoikeudelliselta kannalta. Toimitus kuitenkin korosti, ettei se välttämättä ollut Karstenin kanssa samaa mieltä ja kannusti niitä lukijoita, jotka eivät hyväksyneet Karstenin ajatuksia tai filosofista käsittelytapaa,

marckilaisesti ajatellen kyseessä oli kiista moraalisten yleistunteiden ja yksilöllisten variaatioiden suhteesta. Westermarckin ja hänen oppilaidensa darwinismin vaikutuksen arvioiminen rikosoikeudelliseen ajatteluun poikkeavuuksista ja tavanomaisuudesta ei kuitenkaan ole yksinkertaista.

Westermarck painotti poliittis-moraalisesti ja biologisesti edullisia tunteita, jotka olisivat antaneet mahdollisuuden puhua periytymisestä ja luonnonominaisuuksista. Allan Serlachius kuitenkin kirjoitti keskeisesti ajatuksista, tahdonalaisista teoista ja tahdonsuunnasta. Serlachiuksen mukaan osalta rikoksentekijöistä puuttui kokonaan ”synnynnäinen siveellisyysaisti”; rikollisuus oli heissä ”atavismia, raakalais-esivanhemmilta peritty luonnonominaisuus”.[77] Hän painotti, että synnynnäinen rikoksentekijä on ”siveellinen kretiini”.[78] ”Tavanomaiset rikoksentekijät”, joita vaivaa tavanomaista suurempi ”siveellinen heikkous”, puolestaan ”kadottavat pahan tavan kautta kaiken siveellisyysaistinsa”.[79] Serlachius siis arvioi moraaliaistin puuttumista paitsi tavan kautta kehittyvänä ominaisuutena myös synnynnäisenä luonnonominaisuutena – eli luonnollisena asiana. Moraalintunto on Serlachiuksen ajatuskulkua seuraten kääntäen jotakin luonnotonta, yhteiskunnan ja kulttuurin piirissä syntynyttä. Siten myös homoseksuaalisuus patologisessa merkityksessään on luonnollista, ei luon-

---

lähettämään lehteen vastineensa. Karsten 1909, alaviite 1. Kyseisen lehden kirjoittajakunta oli yleensä tiukasti juristiprofessioon rajoittuva, joten Karstenin näkyvyys *JFT*:ssa (*Tidskrift utgiven av Juridiska Föreningen i Finland)* on syytä panna merkille, kun Westermarckin koulukunnan vaikutusta Suomen rikosoikeustieteeseen arvioidaan.

77 Serlachius 1951, 10–11.

78 Serlachius 1919, 270. Kretiiini = ääliö, idiootti, henkinen kääpiö.

79 Serlachius esitteli tämän antropologisen koulun näkemyksen ”synnynnäisestä rikoksentekijästä” rikosoikeuden yleisissä opeissa. Serlachius 1951, 10–11. Yleisiä oppeja pidetään rikosoikeusjärjestelmässä vakiintuneesti sellaisina elementteinä ja rakenteina, jotka ovat yhteisiä kaikille rikostyypeille: yleiset opit sijoittuvat modernin oikeuden kerrostuneisuudessa oikeuskulttuurin tasolle ja ne jäsentävät keskeisesti lakimieskunnan ammatillista itseymmärrystä. Tapani 2006, 438–439.

nonvastaista eli perverssiä. Siksi se ei ollut rangaistavaa, mutta se oli pidettävä poissa näkyviltä – tai ainakaan ei ollut ”yhteiskunnalle terveellistä, että tällaiset asiat oikeudenkäynnin kautta joutuvat julkisuuteen.”[80]

Serlachiuksen näkemys ”anormalista luonnonvietistä” on sama kuin Westermarckilla: poikkeus tavanomaisesta on ymmärrettävää ja säännönmukaista. Synnynnäinen ja tavanomainen eivät Westermarckin evolutionistis-antropologisessa ja Serlachiuksen sosiologis-kriminologisessa ajattelussa sulje toisiaan pois, vaikka nykynäkökulmasta niin voisi olettaa. Sana *seksuaalisuus* otettiin lakitekstin tasolla ensimmäisen kerran käyttöön kuitenkin vasta huomattavasti Serlachiuksen aktiivikautta myöhemmin.

Kohti seksuaalirikoksia 1950-luvulla

1930-luvulta eteenpäin vaikuttanut rikosoikeuden professori Brynolf Honkasalo suhtautui Hegeliin lähinnä ”ohitettuna ajatuksena”.[81] Hän tukeutui rangaistusteorioissaan pikemminkin rikoksentekijään kohdistettua rangaistusta eli rangaistuksen erityisestävää vaikutusta painottaviin rikosoikeusteoreetikoihin ja ”luonnontieteenmukaiseen” kausaalioppiin kuin absoluuttisiin ja idealistisiin, tekojen rankaisemista painottaviin ajattelijoihin.[82] Vuonna 1957 Honkasalo viittasi tuolloin poliisin tietoon tulleisiin rikoslain 20 luvun rikoksiin

---

80 Serlachius 1920, 63.

81 Brynolf Honkasalo (vuoteen 1906 Adolfsson) eli 1889–1973. Hän oli Serlachiuksen seuraaja rikosoikeuden professorina vuosina 1936–1958 ja ahkera siveellisyys-, sukupuoli- ja aborttikysymysten pohtija. Hän kirjoitti useita 1990-luvulle asti käytössä olleita rikosoikeuden oppikirjoja. Kekkonen 1989, 148. Honkasalo uskoi vahvasti perinnöllisyyden merkitykseen ja psykopatioihin muun muassa homoseksuaalisuuden suhteen. Ks. esim. Honkasalo 1969, 62.

82 Ks. Honkasalon suhteesta Hegeliin Sevón 1989, 389.

kuitenkin tilastollisella termillä *siveellisyysrikokset*.[83] Anti-hegeliläisenä hän olisi voinut pikemmin puhua seksuaalirikoksista. Honkasalo tunsi seksuaalisuus-sanaston hyvin, sillä hän käytti homoseksuaalisanaa jo vuoden 1935 artikkelissaan sterilisoimislaista ja myöhemmin rikoslain oppikirjoissaan. Lakiteknisenä terminä seksuaalirikos oli lanseerattu jo vuoden 1950 kastroimislain yhteydessä, kuten tulemme kohta näkemään. Myös Honkasalon oppilas Inkeri Anttila oli 1956 julkaissut kriminologisen tutkielman alaikäisiin kohdistuvista siveellisyysrikoksista, jossa hän tarkoin käytti seksuaalisuus-sanaa erottamaan sen siveellisyysrikoksille annetuista ei-juridisista merkityksistä. Honkasalon ja toisen 1950-luvun johtavan rikosoikeusoppineen, Bruno A. Salmialan, haluttomuus omaksua seksuaalisuus-termi rikoslakiin oli monisyinen, kuten tulen esittämään.

Seksuaalisuusrikoksen käsite esiteltiin 1950 kastroimislain säätämistä valmisteltaessa ja otettiin myös itse lakiin: ”Milloin asianomainen on lainvoiman saaneella tuomiolla osoitettu syypääksi […] muuhun vaikeanlaiseen *seksuaalirikokseen*…”[84] Rikosoikeusoppineet

---

83 Honkasalo 1957, 125. Honkasalo tukeutui Veli Verkon kehittämiin rikollisuuden tilastointikategorioihin. Honkasalo otti siveellisyysrikos-termistöllä 1950-luvun alussa osaa myös lastensuojelu-keskusteluun. Ks. Honkasalo 1953. Honkasalon artikkelissaan esittämä ainoa kommentti siveellisyysrikoksista oli se, että niissä oli ”sodan aikana ja joinakin vuosina sen jälkeenkin havaittavissa osittain huomattavaakin vähentymistä”. Valittu näkökulma on erikoinen, sillä kyseessä olleiden rikosten vähentyminen alkoi jo vuodesta 1938, mutta kääntyi heti vuodesta 1946 lähtien huomattavaan nousuun. Vuosi 1951 oli merkittävä tilastopiikki niin homoseksuaalisten tekojen kuin muidenkin rikoslain 20 luvun tarkoittamien rikosten osalta. Sorainen 2005, 6.

84 Kastroimislaki 17.2.1950 No 84/1950. Käsitetulokas *seksuaalirikos* esiteltiin ensimmäisen kerran hallituksen esityksessä kastroimislaiksi vuonna 1948 (HE 58/1948, 3). Myös toinen käsitetulokas, *seksuaalirikollinen*, esiteltiin ensimmäisen kerran juridisena terminä samassa hallituksen esityksessä (HE 58/1948, 6). Vuonna 1950 uudistettiin kastroimislain säätämisen yhteydessä myös abortti- ja steriloimislaki. Nämä kolme lakia käsiteltiin samana pakettina (samoin tehtiin myös 1971). Vuoden 1950 aborttilakia koskevissa hallituksen esityksissä, eduskuntakeskusteluissa ja lakiteksteissä sana seksuaalisuus ei esiinny lainkaan (HE 60/1948). Steriloimislain yhteydessä viitataan seksuaalisuuteen ja seksuaalirikollisiin vain

käyttivät kuitenkin kirjoituksissaan edelleen rinnan sanoja seksuaalisuus ja siveellisyys, sillä vaikka seksuaalirikos oli nyt erityinen lakitermi, itse rikoslaissa se ei ollut vielä käytössä.

Rikosoikeusoppineiden dilemmaa 1950–60-luvuilla voi valottaa kahden eri politiikkaa tehneen spesialistin strategioiden kautta. Näistä nuorempi on Inkeri Anttila, jota on pidetty rikosoikeudessa liberaalin *uusklassisen rikosoikeudellisen ajattelun* edistäjänä.[85] Bruno A. Salmiala, Honkasalon akateeminen ikätoveri, puolestaan harjoitti omanlaistaan moraaliajattelua.[86] Hän viljeli kirjoituksissaan

---

kastroimislaista puhuttaessa (HE 59/1948, 1). Myöskään vuoden 1969 hallituksen esityksissä tai valiokuntien mietinnöissä abortti- ja steriloimislaiksi (HE 1969/104–105) sana seksuaalisuus ei ole käytössä (käytetty termi on *sukupuolisuhteet*), vaikka eduskunnan kuulemiin asiantuntijoihin kuului edustajia *Seksuaalipoliittisesta yhdistyksestä*. Sen sijaan kastroimislain kohdalla puhe seksuaalisuudesta viettinä, identiteettinä ja patologiana jatkuu vuonna 1969 (HE 1969/106). Tässä yhteydessä myös asiantuntijuus muuttuu, sillä kastraatiosta päättävässä lääkintähallituksen toimikunnassa ei enää katsottu tarpeelliseksi rikosoikeustiedettä edustavan jäsenen läsnäoloa. Salmiala (1965, 74–83) kritisoi jyrkästi tätä rikosoikeudellisen asiantuntijuuden häivyttämistä uhkana oikeusturvalle. Salmiala arvosteli alun perin vuonna 1951 julkaistussa artikkelissaan *oikeusvarmuuden*, *kansalaisvapauden* ja *perusoikeuksien* turvaamisen nimissä psykiatrian ja lääketieteen tunkeutumista rikosoikeustieteen sijalle. Hän kritisoi hallituksen esitystä siitä, että se oli vaikuttunut Psykiatris-neurologisen yhdistyksen lausunnosta halutessaan kieltää valitusoikeuden lääkintöhallituksen yksimielisistä päätöksistä pakkokastroimispäätöksissä. Salmiala 1965, 76–77, 79. Vaikka Salmiala esiintyi kirjoituksessaan oikeusvarmuuden puolustajana eli erityisestävyyden subliimina kriitikkona, hän olisi kuitenkin ”internoinut” rangaistuksen kärsimisen jälkeen ne muutamat, jotka uusivat törkeitä siveellisyysrikoksia.

85 Rikosoikeuden liberaalinen suuntaus syntyi pitkälti reaktiona Serlachiuksen ajoista otetta saaneeseen erityisestävyyden painottamiseen rangaistusajattelussa. Vaikka Anttila ja muut uusklassikot palasivat klassisiin periaatteisiin rangaistuksen yleisestävyydestä, legaliteettiperiaatteesta ja rangaistusten ennustettavuudesta, eivät nämä 1960-luvun liberalistit jakaneet samaa kokonaisvaltaista ja idealistista käsitystä ihmisestä, valtiosta ja rikosoikeuden tehtävästä kuin Forsman ja muut 1800-luvun hegeliläiset rikosoppineet. Utriainen 1989, 490–491; Wahlberg 1989, 493–522.

86 Bruno A. Salmiala (vuoteen 1935 Sundström) eli 1891–1981. Hän toimi Helsingin yliopiston rikosoikeuden professorina vuosina 1927–1959. Yhdessä Salmiala ja Honkasalo, Serlachiuksen seuraajat, kouluttivat seminaareissaan ensimmäistä sodanjälkeistä rikosoikeuden tutkijasukupolvea samoin kuin monia tuomioistuin- ja hallintojuristeja. Salmiala ajoi verraten

erikoista kansa-näkemystä.[87] Vertailu näiden kahden 1950–1960-luvun keskustelijan – Anttilan ja Salmialan – välillä on antoisaa, sillä he molemmat käyttivät rinnan seksuaalisuusrikoksen ja siveellisyysrikoksen käsitettä. Heidän seksuaalisuutta koskevien kirjoitustensa huomioiminen tarkentaa 1900-luvun rikosoikeudellisten keskustelujen sävyä.[88]

---

ankaraa ja konservatiivista kriminaalipoliittista ja yhteiskunnallista linjaa. Hän kannatti muun muassa kuolemanrangaistusta, ks. Salmiala 1965, 72. Samalla hän kuitenkin vaati kastraation poistamista rikoslaista kiivaaseen sävyyn, vastustaen jyrkästi moista toimenpidettä silpomisena ja huomautti – Anttilan vuoden 1956 tutkimustuloksia ennakoiden – että alaikäisiin sekaantumisessa oli lähes olematon uusimisprosentti. Edeltäjiensä tapaan Salmiala osallistui melko ahkerasti poliittiseen, yhteiskunnalliseen ja kriminaalipoliittiseen debattiin. Salmiala ajoi sodan aikana Suur-Suomen asiaa, ehdotti sotatuomioistuimia ja oli lapuanliikkeen synnyttämän äärioikeistolaisen puolueen Isänmaallisen Kansanliikkeen johtajia ja sen kansanedustaja koko puolueen elinajan.

87 Vaikka sekä Honkasalo että Salmiala olivat 1950-luvulla äärioikeistolaisia rikosoikeusoppineita, heidän ajattelunsa kumpusi tavallaan eri epistemologioista. Siinä, missä Honkasalo uskoi perinnöllisyyden merkitykseen muun muassa homoseksuaalisuuden suhteen, Salmiala vetosi kansan keskuudessa vallitseviin ja hyväksyttyihin tapoihin seksuaalimoraalin perustana. Siksi hän piti myös homoseksuaalisuutta rangaistavuuden piiriin kuuluvana. Salmialaa ei kuitenkaan voine pitää hegeliläisenä ajattelijana Forsmanin tapaan, muttei myöskään westermarckilaisena positivistina. Hänen näkemyksensä kumpusivat ehkä osin rikosoikeuden historiallisen koulun ideoista, jossa korostettiin pikemmin *kulttuurikansan* hyviä tapoja kuin sosiologis-antropologisia empiirisiä tapoja. Salmiala kuitenkin katsoi, että rangaistuksen tarkoitus oli yhteiskunnan tärkeinä pitämien etujen suojelu eikä niinkään sovinto kuten Forsmanilla.

88 Salmiala kehitti erityisen ”siveellisyyspuntarin” käsitteen, jolla epäsiveellinen – ehkä ”suorastaan pornografinen” – kirjallinen teos kyettiin kvalifioimaan sellaiseksi, joka ”on omiansa kiihottamaan vain perverssien henkilöiden sukupuoliviettiä, kun se sen sijaan normaalisessa ihmisessä seksuaalimoraalisessa suhteessa herättää vain inhoa.” Salmiala 1965, 125. Salmiala pohti kirjoituksissaan esimerkiksi taiteen ja pornon rajaa ja osallistui syyttäjän todistajana Pentti Saarikosken suomentaman Henry Millerin *Kravun kääntöpiiri* -teoksen epäsiveellisyysoikeudenkäyntiin 1962. Langettavan tuomion mukaan romaanin tarkoitus oli ”kauhistuttaa ja loukata sukupuolikuria ja säädyllisyyttä.” Tuomari katsoi – Salmialan linjan mukaan – että ”kansa” eli tavalliset ihmiset eivät voineet ymmärtää teosta. Kalha ja Jyränki 2009, 194–196.

Salmiala, joka toimi yhtenä rikosoikeuden professorina Serlachiuksen jälkeen vuosina 1927–1959 kritisoi tuoreeltaan vuoden 1950 kastroimislakia.[89] Salmiala vastusti uutta *seksuaalirikos*-termiä sanoen, että ”… on lainsäädännössämme noudatettujen periaatteiden vastaista, että tällainen kieliasultaan vierasperäinen ja asiallisesti harkinnanvarainen teoreettinen käsite on sisällytetty kansalaisvapauksia mitä oleellisimmin koskevan kastroimislain perussäännöksiin.”[90] Hänen kritiikkinsä ydin oli se, että kastroimislaki määritteli seksuaalirikosten piirin paljon laajemmaksi kuin ”varsinaisten siveellisyysrikosten” piirin, sillä mikä rikos hyvänsä – esimerkiksi tappo, varkaus tai vahingonteko – voitiin tehdä ”sukuvietin” kiihottamisen tai tyydyttämisen tarkoituksessa.[91] Salmialan oman määritelmän mukaan siveellisyysrikos tarkoitti ainoastaan sukupuolisiveellisyyttä loukkaavaa rikosta.[92] Argumentti on kiintoisa, sillä Salmiala käytti seksuaalisuus-termistöä suvereenisti kirjoituksessaan.[93] Hän vastusti kuitenkin kastroimislain seksuaalirikos-termiä juridisin perustein lakiteknisenä terminä, joka olisi salakuljettanut rangaistusajattelun piiriin muuta-

---

89 Salmiala 1965, 58–83. Julkaistu alunperin *Defensor Legis* -lehdessä 1951 otsikolla *Onko pakkokastraatio oikeus- ja kulttuurivaltiossa hyväksyttävä reaktiomuoto rikoksen seurauksena?*

90 Salmiala viittaa ”seksuaalirikoksen käsitteen ja olemuksen suhteen” 1920-luvun saksalaisiin seksuaalitieteen oppikirjoihin ja pohjoisamerikkalaisen poliisipsykiatri J. Paul de Riverin vuoden 1950 teokseen *The Sexual Criminal*, jossa tämä luokittelee seksuaalimurhaajat seksuaalidegeneraateiksi ja lähes kaikki seksuaaliset aktit perversioiksi. Salmiala 1965, 74, alaviite 37. Aktiivista vierassanojen (ja brittiläisen empirismin?) inhoa eräiden muiden fasistisille aatteille lämmenneiden ajan oikeusoppineiden keskuudessa kuvaa se, että Otto Brusiinin väitöksessä vuonna 1938 vastaväittäjä Elieser Kaila arvosteli opinnäytettä kovin sanoin siitä, että siinä käytettiin sellaisia ”vastenmielisiä” vierasperäisiä sanoja kuin ”liberaali” ja ”relevantti”. Tontti 1998.

91 Salmiala 1965, 74.

92 Otavan iso tietosanakirja (1964, 1529: ”siveellisyysrikos”). Salmiala toimi oikeustieteen artikkelien kirjoittajaryhmän johtajana.

93 Viitatessaan esimerkiksi Tanskan rikoslain siveellisyysrikos-termiin (*Sædelighedsforbrydelser*) hän muuttaa sen *seksuaalirikokseksi*: ”Paitsi milloin seksuaalirikos on väkisinmakaaminen tai sen yritys…” Salmiala 1965, 76.

kin kuin rikollisen intention ja yhteiskunnanvastaisen tahdon ja jättänyt rikoksen laadun kokonaan kastroimisesta päättävien viranomaisten, ei oikeusoppineiden, harkittavaksi.[94]

Uusi sanasto, jonka piiriin 1950-luvulla siirryttiin, oli kehkeytynyt post-freudilaisessa lääketieteellisessä, seksologisessa ja psykologisessa seksuaalisuus-keskustelussa. Salmiala viittasi artikkelissaan näihin kaikkiin keskustelun osapuoliin: hän käytti esimerkiksi *libidon, abnormin, normaalin* ja *perversion* käsitteitä ja viittasi asiantuntevasti saksalaisiin, sveitsiläisiin, pohjoismaisiin ja pohjoisamerikkalaisiin seksologisiin ja lääketieteellisiin tutkimuksiin.[95] Salmialalla tuli erikoisesti esiin vanha *kansan* käsite, sillä epäsiveellistä eli ”sukupuolikuria ja säädyllisyyttä” vastaan sotivaa oli Salmialan mukaan kaikki se, mikä ”sukupuolimoraalisessa suhteessa on oleellisesti ristiriidassa kansamme elämän ohjeikseen omaksumien periaatteiden, käsityskantojen ja tapojen kanssa.”[96] Kansalla oli *oikeus* suojella näitä oman elämänsä siveellisiä perusarvoja. Salmiala nosti siis uudelleen esiin piirteen, joka oli ollut jo Snellmanin ajoista olemassa: hän vetosi kansan keskuudessa vallitseviin ja hyväksyttyihin tapoihin seksuaalimoraalin perustana.[97] Toisaalta hän vetosi näiden lisäksi täysin erilaisiin keskusteluihin – *humaanisuuteen*, *ihmisoikeuksiin, kulttuuriyhteiskuntaan* ja *sosiaalisiin olosuhteisiin* – vastustaessaan kastroimista rikosoikeudellisena toimenpiteenä.[98]

---

94 Salmiala 1956, 73.

95 Englanninkieliset tutkimukset näyttivät olleen hänelle tuttuja lähinnä saksankielisten toisen käden lähteiden kautta. Salmiala 1965, 125. Tämä kertoo siitä, että rikosoikeusoppineiden parissa englanninkielen taito oli vielä 1950-luvulla harvinaista ennen Inkeri Anttilan sukupolvea. Englantilaisen kielialueen keskustelut kantautuivat rikosoikeuteen 1960-luvulle saakka lähinnä pohjoismaisten tai saksankielisten keskustelujen kautta.

96 Salmiala 1965, 124.

97 Esimerkiksi vastustaessaan taiteen seksuaalimoraalista vapautta. Salmiala 1965, 124–125.

98 Ihmisoikeuksiin Salmiala viittasi vastakkaisessa poliittisessa kontekstissa, kuin mihin hän oli fasistihenkisenä IKL:n johtohahmona lukeutunut: ”Todellisen pakkokastraation sääsi ensimmäisenä Euroopassa Saksan vuonna 1933 julkaistu laki (StrGB 42 k §). Mutta tämän ovat

Salmialan käymä keskustelu, joka oli täysin seksuaalisuus-sanaston sisäistä, ei olisi ollut Snellmanin aikana mahdollista ajatuksena tai kielen tasolla. Hegelin aikana ei ajateltu, että ”sukuvietti” oli yleinen vaikutin, ihmisissä olemassa oleva asia. Tämä heijastui vielä Forsmaninkin tekokeskeisessä ajattelussa. Ajatus seksuaalisuudesta voimana, jonka tyydyttämiseksi voidaan tehdä mitä tahansa, oli pohjavireenä Serlachiuksella ja Westermarckilla ja tulee aivan uudella tavalla esiin Salmialalla. Salmiala oli yhtä aikaa rangaistusteoreetikko ja kriminaalitieteilijä, joka yhdisti uusinta *seksuaalisuus-* ja vanhinta *kansa* -retoriikkaa. Hän oli anomalia-poliitikko, joka yhdisti ääriajattelut ja samalla perversoi Hegelin (*kansa*) ja Nietzschen (*kulttuuri*) sekä vulgarisoi Darwinin (*vietit*) ja Freudin (*libido*).

Omituisella tavalla Salmiala oli yhtä aikaa patakonservatiivi moralisti puhuessaan homoseksuaalisuudesta tai taiteen moraalisesta vapaudesta ja empiiris-liberaali rangaistusajattelija arvostellessaan kastroimislakia. Yhtäältä hän kritisoi vuoden 1948 hallituksen esitystä, joka ”kokemukseen” vedoten esitti, että uusintarikollisuus lapsiin kohdistuvassa hyväksikäytössä olisi ollut tavanomaista.[99] Salmiala osoitti rikollisuustilastojen avulla tämän väitteen pötypuheeksi etenkin törkeimpien tekomuotojen osalta ja totesi, että ”kokemus normaaliselta ajalta osoittaa kuitenkin aivan päinvastaista”.[100] Toisaalta hän kvalifioi siveellisyysrikosten joukosta nimenomaan lapsiin kohdistuvat seksuaaliset teot ja homoseksuaaliset teot ”ilmauksek-

---

liittoutuneet sodan päätyttyä kumonneet (30.1.1946) ihmisoikeuksia loukkaavana.” Toisaalla hän kuitenkin totesi, että natsien kumottu kastroimislainsäädäntö oli oikeusvarmempi kuin Suomessa tuolloin voimassa ollut laki. Salmiala 1965, 62, 65, 70–71, 76. Humaanisuuden korostaminen kastraation vastaisena argumenttina oli ehkä Salmialan reaktio hallituksen esitykseen, jossa kastroimista perusteltiin paitsi lääketieteellisin myös *humanitäärisin* syin. HE 58/1948, 1.

99 HE 58/1948, 2.

100 Salmiala tulkitsi siveellisyysrikostilastoja toisin kuin Honkasalo (ks. viite 33). Viittaus normaali-aikaan tarkoitti muita kuin sotavuosia, jolloin uusintaprosentti oli vielä normaaliakin alhaisempi. Salmiala 1965, 67.

si abnormisesta sukuvietistä".[101] Kastroimisen vastustaminen ei tarkoittanut sitä, että hän olisi halunnut höllentää seksuaalirikosten alaa tai rangaistavuutta. Päinvastoin, Salmiala oli ankarien rangaistusten mies, jonka mielestä siveellisyysrikosten suhteen "yhteiskunta voi kiristää otettaan".[102]

Salmiala käytti siveellisyys-sanaa myös sen laajassa eettisessä tarkoituksessa vastustaessaan seksuaalisuus-käsitettä lakiterminä. Hän kytki siveellisyyden moraalia tarkoittavana terminä kriminaalipolitiikkaan ja rangaistuksen oikeutukseen, kun hän vastusti kastraatiota siveellisyysrikosten rangaistusseuraamuksena: "Jotta yhteiskunnalla olisi siveellistä tai muunlaista oikeutta ryhtyä käyttämään tällaista, ihmisen perusolemusta muuttavaa ja hänen ruumiinsa ja sielunsa funktioihin etukäteen laskemattomalla tavalla vaikuttavaa, silpomisen käsittävää operaatiota [kastroimista], on tinkimättömänä vaatimuksena tietenkin oleva, että on olemassa varmuus siitä, että se kriminaalipoliittinen tarkoitus, johon sillä pyritään, saavutetaan."[103]

---

101 Salmialan käyttämät termit olivat *homoseksuaaliset* ja *homoseksualistit*. Heihin viitattiin myös etäännyttävällä termillä "ne": "Kastraatio ei niihin tehoa." Salmiala 1965, 73–75. Salmiala viittasi muun muassa Honkasaloon, jonka mukaan homoseksuaalit olivat steriloimislain tarkoittamassa mielessä vaarallisia toisille ihmisille vain, jos "heidän tapanaan oli vietellä alaikäisiä poikia". Honkasalo 1935, 126. Honkasalon kirjoituksissa homoseksuaali oli säännönmukaisesti mies, vaikka rikoslain mukaan *haureutta samaa sukupuolta olevan kanssa* voivat harjoittaa myös naiset.

102 Salmiala 1965, 83.

103 Salmiala 1965, 62. Ks. myös Salmiala 1965, 70–71: "Jollei oleellista uusimisvaaraa ole, on kastraatio suojelutoimenpiteenä vailla *siveellistä* tai kriminaalipoliittista oikeutusta." Salmiala viittaa Saksan rikoslain tulkintaan, jossa termit *ungerecht*, *sittlich* ja *rechtlich* kytkettiin vastaavalla tavalla toisiinsa. Saman tyyppinen ajatus, mutta täysin eri terminologialla esiintyy Alasella, johon Salmiala myös viittaa: "Vaikka [kastraatio] voitaisiin todistaa täysin *tarkoituksenmukaiseksi*, ei sitä voida pitää *oikeutettuna*, koska se on *oikeustajunnan* vastainen." Alanen 1926, 66.

Siveellisyysrikosten kategorisointi kamppailuna seksuaalimoraalista

Inkeri Anttila sovelsi siveellisyysrikoksen käsitettä ainoastaan lakiteknisessä mielessä, muutoin hän käytti aina seksuaalisuus-sanaa. Hän viittasi siveellisyysrikosten subjektiin sanalla seksuaalirikollinen ja vastusti samalla näiden patologisoivaa luokittelua.[104] Anttilan vuoden 1956 tutkimuksen otsikko oli *Alaikäisiin kohdistuneet siveellisyysrikokset ja niiden tekijät*, vaikkei rikoslaki otsikoinnissaan tuolloin lainkaan tuntenut siveellisyyttä – saati seksuaalisuutta – suojeluobjektinaan. Tutkimuksessaan Anttila eritteli siveellisyysrikosten siihenastisia juridisia merkityksiä. Tämä kategorisointi kuvaa hyvin siveellisyyden historiaa lakiteksteissä. Kategorisointien historia muodostuu kiinnostavaksi, kun sitä tarkastellaan kamppailuna seksuaalisuus-sanan käytöstä ja virallisen seksuaalimoraalin alasta ja hallinnasta.

Juridisessa kirjallisuudessa käsitettä siveellisyysrikos oli Anttilan mukaan 1950-luvulle tultaessa käytetty kolmessa eri merkityksessä. Termillä siveellisyysrikos oli ensinnäkin voitu käsittää laajasti yleensä ”hyviä tapoja” vastaan suunnatut teot, jolloin se oli voinut sisältää ”sukupuolisiveellisyyttä” vastaan tehtyjen rikosten lisäksi muun muassa uhkapelin ja eläinrääkkäyksen. Toiseksi, se oli voinut tarkoittaa vain sellaisia tekoja, jotka oli tehty ”sukuvietin” kiihottamiseksi tai tyydyttämiseksi. Näihin voitiin lukea myös muita kuin suoranaisia seksuaalirikoksia, esimerkiksi ”seksuaalisista motiiveista” tapahtunut murha. Kolmanneksi, ja tavallisimmin, sille oli annettu objektiivisin mittapuin määritelty sisältö, jolloin määrääviä eivät olleet rikoksen motiivit vaan sen ”ulkonaiset muodot”. Siinä esimerkiksi voimassa

---

104 Anttila 1956, 87: ”Seksuaalirikollisia ei missään tapauksessa voida katsoa yhtenäiseksi patologiseksi tyypiksi eikä myöskään otaksua, että kaikki siveellisyysrikosten tekijät olisivat muista patologisesti poikkeavia yksilöitä.”

olleen lain aiemmin vapautta vastaan tehtyjen rikosten luokkaan luettu raiskaus luettiinkin siveellisyysrikosten piiriin.[105]

Anttilan luokitukset ovat kiintoisia, sillä hän vaikutti suuresti siihen, miten vuoden 1967 seksuaalirikoskomitean mietinnössä siirryttiin eksplisiittisesti pois siveellisyyspuheesta ja kohti seksuaalisuussanastoa. Ensimmäinen Anttilan kategorisoima käyttö oli ”hyviä tapoja” eli seksuaalirikosten lisäksi yleistä järjestystä ja yhteiskuntamoraalia vastaan rikkovat teot. Vuoden 1889 laissa oli käytössä erityisesti tämän ensimmäisen merkityksen mukainen systematiikka, jolloin eräät teot, jotka näyttäisivät nykyään liittyvän seksuaalisuuteen, sijoitettiin muihin luokkiin. Tämä forsmanilainen käyttö jatkoi vanhaa siveellisyyden ja tavat yhdistävää logiikkaa, joka on mainittu tässä kirjassa; tosin ei varsinaisessa snellmanilaisessa merkityksessä, vaan ehkä westermarckilaisella tavalla. Toinen Anttilan kategorisoinneista, ”seksuaalinen vietti”, ei ollut Snellmanilla ollenkaan käytössä, mutta Westermarckilla ja rikosoikeuden keskusteluissa se oli alusta lähtien keskeinen. Anttila siis huomioi westermarckilaisen käytön merkittävänä omana kategorianaan, vaikkei antanutkaan sille tätä nimeä.[106] Kolmas Anttilan kategorisoinneista, ”teon ulkoinen muoto”, on modernin *seksuaalisuus*-termin logiikan mukainen – sana, jota ei Snellmanin aikaan vielä lainkaan tunnettu, mutta jonka lakiteknistä käyttöä Anttila itse oli 1960-luvulla ajamassa.[107]

Anttila oivalsi selvästi seksuaalisuus-sanan kautta yhteiskuntamoraalista käydyn poliittisen kamppailun. Hän vastasi vuoden 1956

---

105 Anttila 1956, 13.

106 Anttila mainitsee kuitenkin Westermarckin suomenkielisen teoksen *Avioliiton historia* (1932) lähdeluettelossaan.

107 Siveellisyysrikos tuli vuoden 1884 rikoslakiehdotuksen jälkeen taas ajankohtaiseksi otsikkokategoriaksi ja siveellisyys-sanan sisältö muuttui vastaavalla tavalla seksuaalisemmaksi 1960-luvun komiteatyöskentelyssä. Vuoden 1967 komitean nimi, *Seksuaalirikoskomitea*, heijasti terminologista ja ajatuksellista käännettä. Inkeri Anttila oli seksuaalirikoskomiteassa vahvasti mukana vaikuttamassa.

empiirisellä kriminologisella tutkimuksellaan vuoden 1949, 1952 ja 1954 valtiopäivillä esitettyihin väitteisiin lapsiin kohdistuvan seksuaalisen väkivallan kasvusta ja näiden väitteiden pohjalta 1950-luvulla kovennettuihin rangaistusmääräyksiin.[108] Hän osoitti, että usko seksuaalirikollisten laajaan uusintarikollisuuteen oli väärä, kuten jo Salmialakin oli todennut. Anttila loi tutkimuksellaan retorisen pohjan myös muulle komitea- ja asiantuntijatyöskentelylleen muun muassa vuoden 1967 aborttilakikomitean puheenjohtajana. Anttilaa voidaan pitää myös vuoden 1971 rikoslain 20 luvun uudistuksen keskeisenä taustavaikuttajana.

Onko rikoslaista seksuaalikasvattajaksi?

Suomessa alettiin monien muiden Euroopan maiden tapaan valmistella seksuaalirikoslain uudistusta 1960-luvulla. Vuonna 1967 seksuaalirikoskomitea jätti hallitukselle mietintönsä, jossa ehdotettiin muutoksia muun muassa rikoslain 20 luvun ja eräiden muiden seksuaalirikoksia koskevien pykälien muuttamiseksi. Siinä ehdotettiin 20 luvun nimeksi ”Seksuaalirikoksista”. Korkein oikeus totesi kuitenkin lausunnossaan mietintöön, että ”Siveellisyysrikoksista” olisi kielellisesti parempi ja enemmän linjassa muiden Euroopan maiden rikoslakien vastaavia rikoksia koskevien lukujen kanssa.[109]

Seksuaalirikoskomitean mietintö oli leimallisen liberaali. Se korosti niin sanotun Helsingin sopimuksen ohjetta, jonka mukaan Pohjoismaiden tuli pyrkiä yhdenmukaistamaan rikosta ja rikoksen seuraamusta koskevat säädökset. Mietinnön kielenkäyttö oli nimenomaisesti seksuaalisuus-sanaa korostavaa. Vanhempien lakiehdotusten siveellisyys-kieli sekaantui siinä kuitenkin uuteen seksuaali-

108 Vp 1949, pöytäkirjat I, 874–880; Anttila 1956, 26.

109 KKO selostuksia ja tiedonantoja 1969.

suus-terminologiaan. Mietinnössä ehdotettiin homoseksuaalisuuden dekriminalisoimista ja lähes kauttaaltaan minimirangaistusten alentamista. Siinä esiteltiin käsitteet ”homoseksuaalisuus” ja ”seksuaaliset vähemmistöryhmät”. Samalla tehtiin kuitenkin selväksi, ettei jonkin seksuaalisen teon jättäminen lain ulkopuolelle merkinnyt kyseisen teon ”nimenomaista tai hiljaista hyväksymistä”. Mietinnössä korostettiin, ettei rikoslaki ole ”tarkoituksenmukainen keino” seksuaalikasvatuksessa.[110]

Seksuaalirikoskomitean ehdottama lainsäädäntötyö ei edennyt vaikeuksitta. Esimerkiksi komitean asiantuntijana kuulema Salmiala kritisoi ankarasti esitettyjä ehdotuksia ja varoitti uhraamasta ”kansakunnalle” merkityksellisiä fyysisiä ja psyykkisiä tekijöitä modernin vapaamielisyyden alttarille: ”Ei kansa todellakaan voi eikä saa luopua eettisistä periaatteistaan tai oikeustajuistaan vain saattaakseen poliittisessa tarkoituksessa lakinsa sopusointuun jonkin toisen maan lakien kanssa.”[111] Ehdotetut muutokset tulivat kuitenkin voimaan 1971, mutta rikoslakiin lisättiin paheksumisen osoittamiseksi kummallinen pykälä, jossa ”kehottaminen homoseksuaalisuuteen” – eli lailliseen tekoon – kiellettiin. Samalla asetettiin seksuaalisuuden osalta diskriminoivat suojaikärajat: heteroseksuaalisissa suhteissa 16 vuotta ja homoseksuaalisissa suhteissa 18 vuotta. Oltiin siis edetty loitolle Serlachiuksesta, joka olisi poliittisista syistä pitänyt homoseksuaalisuuden kaukana rikoslaista. Serlachiuksen ennakoimin tavoin kehotuskieltopykälää ja suojaikärajoja todella käytettiinkin yhteiskunnallisten painostusryhmien poliittisena argumenttina 1990-luvun lopulle asti.

Vuoden 1971 osauudistuksen jälkeen alettiin melkein saman tien valmistella rikoslain kokonaisuudistusta. Sitä varten asetettiin rikosoikeuskomitea 1972. Uudistustyö kesti seitsemäntoista vuotta. Sek-

---

110 Seksuaalirikoskomitean mietintö 1968, 10–11.

111 Salmiala 1968, 400–403.

suaalirikoslain osalta sitä valmisteli vuoden 1993 rikoslakiprojekti. Sen ehdotuksessa siveellisyys käsitteenä rinnastettiin suoraan seksuaalisuuteen: ”Nykyisen käsityksen mukaan seksuaalirikoksia koskevien säännösten tavoitteeksi ei ole järkevää asettaa siveellisyyden tai yhdenmukaisen sukupuolikäyttäytymisen ylläpitämistä tai aikaansaamista.” [112] Siveellisyys-termin käyttö myös moraalikäsityksiin viittavana terminä – joka leimasi Serlachiuksen ja vielä Salmialankin kirjoituksia – oli nyt kokonaan poissa.

Käsitteelliset muutokset 1889–1999

Siveellisyys-käsite on nykyään muodostunut vanhakantaiseksi ja seksuaalisuus-sana on muuttunut moraalisessa mielessä neutraaliksi. Kulttuurisesti ja käsitteellisesti seksuaalisuus on muodostunut omaksi alueekseen eikä se enää itsessään kanna mitään moraalin aspekteja vaan on vain sana muiden joukossa.

S*edlighet* ja *Sittlichkeit* olivat 1920-luvulle tultaessa muuttaneet rikosoikeudellista merkitysalaansa lähes kokonaan moraalista ja etiikasta ”sukupuolisiveellisyyden integriteettiin”, kuten Tulenheimo asiaa nimitti.[113] Honkasalon ja Salmialan vahvana aikana 1950-lu-

---

112 Seksuaalirikokset 1993, 3.

113 Tulenheimo 1914, 12. Tulenheimon termi ennakoi puoli vuosisataa etuajassa vuoden 1967 seksuaalirikoskomitean mietinnössä etualalle tuotua oikeushyvän käsitettä ”seksuaalinen itsemääräämisoikeus ja vapaus”. Samoihin aikoihin tapahtui samankaltaista liikettä esimerkiksi Ruotsissa ja Sveitsissä. Eurooppalaisissa 1800-luvun rikoskaarissa sellaiset rikokset, jotka nykyään mieltämme seksuaalisuuteen liittyviksi, kuuluivat rikoksiin moraalia vastaan. Niistä käytettiin käsitettä *delicta publica* eli rikokset moraalista järjestystä ja siveellisyyttä vastaan. Rydström 2007, 19. Sveitsin rikosoikeusjärjestelmästä Gerodetti 2005, 57: ”’*Sittlichkeit*’ underwent itself some significant changes during the time in question as traditionally it carried a meaning of morality or ethics whereas by the 1920s it came to mean ’sexuality’”. Ruotsin rikoslaista Rydström 2001, 353: ”Before the 1930s, it was the ”civic order and good morality” and not the suffering of an individual victim that was the ground for punishment.”

vulla seksuaalisuus oli jo täysin muotoutunut omaksi asiakseen. He vastustivat kuitenkin seksuaalisuus-termistön omaksumista rikoslakiin juridisin perustein. Seuraava sukupolvi näki asiat toisin. Inkeri Anttilan vaikutus ei ollut vähäinen siinä, että seksuaalirikosoikeuskomitean jäsenet ehdottivat 1967 terminologista muutosta eli seksuaalisuus-sanan ottamista rikoslain otsikointiin. Vuoden 1971 rikoslain uudistuksessa sattui kuitenkin kulttuurinen kuriositeetti, kun yleiskielessä jo täysin vanhentunut siveellisyysrikos-sana otettiin rikoslain 20 luvun otsikoksi.

Vuoden 1971 uudistuksen lähtökohdaksi kiteytettiin moraalikäsityksistä riippumaton yksilönsuojan periaate. Samalla kuitenkin todettiin, ettei rikoslainsäädäntö ole *tarkoituksenmukainen* keino *sukupuolimoraalin* ylläpitämiseksi, toisin sanoen pidettiin kiinni yhtenäisen seksuaalimoraalin ajatuksesta. Tämän ajatuksen kuvaajaksi sopi rikoslain 20 luvun otsikkoon termi siveellisyysrikos, joka oli rikosoikeuden genealogiassa muokkautunut kantamaan yhden seksuaalimoraalin ideaa. Terminologinen muutos seksuaalisuuteen toteutettiin vuoden 1999 rikoslain uudistuksessa, jota valmisteltaessa oikeusoppineet kritisoivat siveellisyyttä alan julkaisuissa.[114] Sanan viittausala liukui yhteiskunnassa jaettuun yleiseen seksuaalimoraaliin ja siihen liittyviin ”paheksumisen tunteisiin”.[115] Myös näissä kes-

---

114 Esimerkiksi *Oikeus*-lehdessä Elina Pirjatanniemi (1998, 43) pohti lapsipornografian hallussapidon kriminalisointia: ”mikäli fantasioita ryhdytään kriminalisoimaan, suojeltavaksi oikeushyväksi jää pelkkä moraali ja siveellisyys.” Fantasia ei kuitenkaan ole teko, joten kysymykseksi jää, keitä ja miksi erityisesti tulisi suojella rikosoikeudellisesti. Samassa yhteydessä Johanna Niemi-Kiesiläinen (1998, 5) kirjoitti, että ”1970-luvulla vielä argumentoitiin siveellisyydellä ja suojaa tarvitsevan oikeusturvalla”, vaikka seksuaalirikossäännösten uudistuksissa 1971 ja 1999 painotettiin siirtymistä pois ”siveellisyysteorioista”. Niemi-Kiesiläinen ei tarkenna, mihin hänen mainitsemillaan ”siveellisyysteorioilla” viitataan, vaan asettaa seksuaalirikoksen käsitteellä operoivan rikosoikeudellisen näkemyksen liberalistisena vastakkain vanhanaikaisen siveellisyys-ajattelun kanssa.

115 Myös hallituksen esityksen mukaan rikoslain 20 lukuun ”ei enää sisältyisi *sukupuolisiveellisyyden tai yleisen järjestyksen* turvaamiseen tähtääviä säännöksiä” ja ”*sukupuolisiveel-*

kusteluissa muodostui yhtenäinen siveellisyys ja siihen liittyen ajatus yhdestä järjestyksestä – joskin vanhentuneesta.[116]

Moraalista ja siveellisyydestä tehtiin hallituksen esityksissä ja niitä koskevissa rikosoppineiden keskusteluissa vuoden 1999 uudistuksen yhteydessä konkreettisia, olemassa olevia asioita. Epätarkkuuden konnotaatio voi liittyä osin siihen, ettei siveellisyys 1990-luvulla ollut arkikielen sana, vaan sitä pidettiin vanhanaikaisena seksuaalimoraalikäsityksenä. Se assosioitiin Forsmanin kristillistämään 1800-luvun siveellisyyteen, Tulenheimon ja Serlachiuksen patologisoivaan sukupuolisiveellisyyteen, Honkasalon ja Salmialan 1950-lukulaiseen konservatiivisuuteen ja Inkeri Anttilan liberaaliin kamppailuun yhteiskuntatieteellisen seksuaalisuus-käsityksen puolesta. Oletettiin, että siveellisyys oli vanhaa, kireää seksuaalimoralismia, jonka aikakausi oli nyt onneksi ohi.

Nykyisessä järjestyslaissa eli rikoslain 17 luvussa siveellisyys-termi kantaa konnotaatioita yhtenäisen moraalin ja olemuksellisena asiana ymmärretyn seksuaalisuuden yhteydestä ja yhteensulautumisesta. Tämä tapahtuu sukupuolisiveellisyyden julkista loukkaamista ja epäsiveellisiä julkaisuja koskevan säätelyn yhteydessä. Rikosoikeudellisena terminä *yleinen järjestys* viittaa ulkopuolelta tulevaan kontrolliin siinä, missä *tapa* viittaa yhteisön sisäisiin käytäntöihin.[117] Siveellisyys rikosoikeudellisena käsitteenä järjestää tässä yhteydessä julkisen aluetta ja yhteiskuntajärjestystä arvottamalla tietynlaiset seksuaalisuuteen liittyvät asiat julkisuuteen ja tietyt käytännöt yksityisyyden alueelle. Tässä ei olla kaukana Serlachiuksesta, joka politikoi

---

lisyyden loukkaamista koskevat rangaistussäännökset siirrettäisiin yleistä järjestystä vastaan tehtyjä rikoksia koskevaan lukuun". HE 6/1997, 159–160.

116 Ruotsinkielisessä hallituksen esityksen käännöksessä tehtiin eri politiikkaa. Käsite sukupuolisiveellisyys oli siinä tuntematon käsite. Ruotsinkielisessä versiossa käytettiin *sukupuolimoraalin* sijasta sanaa *sexualmoralen*. RP 6/1997, 159–160.

117 Jyränki 2007, 95–98.

arvottamalla esimerkiksi homoseksuaalisuuden virallisten, julkisten ja oikeudellisten asioitten ulkopuolelle.

Jo Antti Tulenheimon määritelmissä 1900-luvun alussa sukupuolisiveellisyys viittasi paitsi yksilön integriteettiin myös valtion intressiin ja julkisen seksuaalisuuden järjestyksenpitoon. Tulenheimo totesi, että vaikka yksityishenkilö ei olisi katsonut tulleensa loukatuksi, ”siveellisyysrikos tuottaa välitöntä vaaraa myöskin niin monelle muulle, ennakolta määräämättömälle henkilölle, että valtiolla on mitä suurin intressi pitää huolta siveellisyyden loukkaamattomuudesta”.[118] Tässä mielessä sukupuolisiveellisyyden ymmärtäminen poliittisena tavoitteena, jolla suojellaan seksuaalista järjestystä, on kantautunut nykylainsäädäntöön asti niin suomenkielisenä terminä kuin oikeuskäytäntönäkin.

Nykyisen järjestyslain mukaan sukupuolisiveellisyyttä loukataan silloin, kun ketään ei ruumiillisesti vahingoiteta, mutta rikotaan lapsen seksuaalista integriteettiä tai aiheutetaan ”tavallisissa ihmisissä” seksuaalimoraaliin liittyvää kauhistusta ja pahastusta. Nykyisten sukupuolisiveellisyys-nimisten pykälien taustalla vaikuttaa yhä vuoden 1926 rikosoikeudellinen muutos, jossa salavuoteus dekriminalisoitiin ja tyttöjen suojelusta siirryttiin – Oscar Wilden skandaalin siivittämänä? – myös poikien suojeluun. Kun aikuisten ihmisten – erityisesti naisten – seksuaalisuutta ei enää voitu pitää yleisen järjestyksen asiana, ryhdyttiin ylläpitämään moraalista argumenttia julkisen seksuaalisen järjestyksen olemuksesta ja olemassaolosta lasten suojelun nimissä. Lapsipornografian levittäjäksi epäillyn taiteilija Ulla Karttusen oikeustapauksessa vuonna 2008 nähtiin millaisiin ”salmialamaisiin” taiteen sensuuriseurauksiin tämä ajatus käytännössä johtaa

---

118 Tulenheimo 1914, 6–25. Implisiittisesti Tulenheimo osallistui tässä valtion käsitettä koskevaan keskusteluun, mikä on luontevaa ottaen huomioon hänen poliittisen aktiviteettinsa. Valtion käsitteellä on Suomessa oma erityinen historiansa, jolla Tuija Pulkkisen (2003) mukaan on vahvasti poliittiseen elämään viittaava sisältö.

– rikoslaki on omituisilla poluilla, kun se lähtee arvioimaan taiteen moraalia.

LÄHDELUETTELO

Arkistomateriaali

Mustola, Kati 1995: Julkaisematon aineisto oikeustilaston henkilökorteista.

Westermarck, Edvard 1894: *Anteckningar i samhällslära enligt Dr. Edvard Westermarcks föreläsningar.* Luentomuistiinpanot, konekirjoitettu ja monistettu. Akateemiseen kirjakauppaan toimittanut Leo Ehrnrooth.

Westermarck, Edvard 1911: ”Social Institutions” Course No. 82, Summer term 1911. Käsinkirjoitetut luentomuistiinpanot, London School of Economics. *LSE/Small Deposits/9/1 Lecture Notebooks: Hilda A. Lake*.

Westermarck, Edvard 1911: ”Social Rights and Duties” Summer term 1911. Käsinkirjoitetut luentomuistiinpanot, London School of Economics. *LSE/Small Deposits/9/1 Lecture Notebooks: Hilda A. Lake.*

Westermarck, Edvard 1916: ”Social Institutions” Summer term 1916. Käsinkirjoitetut luentomuistiinpanot, London School of Economics. *LSE/Mitrany/1 Lecture Notes BSC 1912-ff.*

Åbo Akademi. *Westermarck-arkivet.* Kirjeenvaihtoa. Kapsel 41/8.

Lait, lakiehdotukset, hallituksen esitykset, valtiopäiväasiakirjat ja komiteanmietinnöt

HE 58/1948: Hallituksen esitys kastroimislaiksi.

HE 59/1948: Hallituksen esitys steriloimislaiksi.

HE 60/1948: Hallituksen esitys aborttilaiksi.

HE 104/1969: Hallituksen esitys Eduskunnalle laiksi raskauden keskeyttämisestä.

HE 105/1969: Hallituksen esitys Eduskunnalle laiksi steriloimislaiksi.

HE 106/1969: Hallituksen esitys Eduskunnalle kastroimislaiksi.

HE 6/1997: Hallituksen esitys Eduskunnalle oikeudenkäyttöä, viranomaisia ja yleistä järjestystä vastaan kohdistuvia rikoksia sekä seksuaalirikoksia koskevien säännösten uudistamiseksi.

RP 6/1997: Regeringens proposition till Riksdagen med förslag till revidering av stadgandena om brott mot rättskipning, myndigheter och allmän ordning samt om sexualbrott.

HE 99/2006: Hallituksen esitys Eduskunnalle laiksi lapsipornografian levittämisen estotoimista.

Kastroimislaki 17.2.1950 No 84/1950.

KKO selostuksia ja tiedonantoja 1969. Korkeimman oikeuden lausunto ehdotuksesta hallituksen esitykseksi eduskunnalle siveellisyyteen kohdistuvien rikosten rangaistukseksi koskevan lainsäädännön uudistamisesta.

Lainvalmistelukunnan ehdotus 1914: 2: Asetukseksi erinäisistä muutoksista rikoslain 20 ja 25 lukuun. Keisarillisen senaatin kirjapainossa, Helsingissä 1914.

Laki lapsipornografian levittämisen estotoimista 1.12.2006 No 1068/2006.

OM 34/2010: Lasten suojeleminen seksuaaliselta riistolta ja hyväksikäytöltä. Lapsiin kohdistuvia seksuaalirikoksia koskevan Euroopan neuvoston yleissopimuksen voimaansaattamista valmisteleva työryhmä. Oikeusministeriön mietintöjä ja lausuntoja.

Rikoslakiehdotus 1875: Underdåniga förslag till Strafflag för Storfurstendömet Finland. Kejserliga Senatens Tryckeri, Helsingfors.

Rikoslakiprojektin ehdotus 1993: Seksuaalirikokset. Oikeusministeriön lainvalmisteluosaston julkaisu 8.

Seksuaalirikoskomitean mietintö 1967. Komiteanmietintö 1968: A 12. Oikeusministeriö, Helsinki.

Serlachius, Allan 1920: *Ehdotus uudeksi rikoslaiksi I, Yleinen osa*. Kirj. professori Allan Serlachius oikeusministeriön toimeksiannon johdosta. Valtioneuvoston kirjapaja, Helsinki.

Serlachius, Allan 1922: *Förslag till ny strafflag, II och III delen*. Av professor Allan Serlachius, enligt uppdrag av justitieministeriet, Helsingfors.

Tarkistettu rikoslakiehdotus 1884: Underdåniga förslag till Strafflag för Storfurstendömet Finland: utarbetade af en för granskning af de år 1875 tryckta underdåniga förslag till enahanda författningar tillförordnad kommitté. Helsingfors, Kejserliga Senatens Tryckeri, 1884.

Vp 1949: Valtiopäiväasiakirjat 1949, pöytäkirjat I. Eduskunta, Helsinki.

Kirjallisuus

Alanen, Aatos 1926: *Rangaistus ja turvaamistoimenpiteet. Toisiinsa verrattuina erikoisesti silmälläpitäen n. k. turvaamissäilytystä*. Helsinki.

Anttila, Inkeri 1956: *Alaikäisiin kohdistuneet siveellisyysrikokset ja niiden tekijät. Kriminologinen tutkimus*. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julkaisuja A-sarja N:o 50, Helsinki.

Aspegrén, L. & Saxen, E. 1917: *Anteckningar enligt professor Jaakko Forsmans föreläsningar öfver de särskilda brotten enligt strafflagen af den 19 december* 1889. Andra afdelningen. Brotten mot det medborgerliga samhällets rättsgebit. Juridiska Studentetfakultetens Förlag, Helsingfors.

Backman, Eero 1976: *Rikoslaki ja yhteiskunta I. Teoreettinen erittely rikosoikeuden tieteenkäsityksistä 1800-luvulla ja sen konkretisointi moraalin, uskonnon ja rikoslain suhteisiin Suomessa vuosina 1894–1917*. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julkaisuja A-sarja N:o 115. SLY, Vammala.

Backman, Eero 1992: *Oikeustiede yhteiskuntatieteenä. Tutkimuksia oikeustieteen luonteesta erityisesti rikosoikeuden kannalta*. Lakimiesliiton Kustannus, Helsinki.

Ellis, Havelock 1940: *My Life*. Heinemann, London.

Freud, Sigmund 1919 [2008]: *Totem and Taboo. Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*. Routledge, London and New York.

Forsman, Jaakko 1883: *Nykyajan erisuuntaiset käsitykset rangaistuksen tarkoituksesta*. Helsinki.

Forsman, Jaakko 1898: Sveitsin uusi rikoslainehdotus. *Tifskrift utgiven av Juridiska föreningen i Finland* 34, 177–192.

Gerodetti, Natalia 2005: *Modernising Sexualities: Towards a Socio-Historical Understanding of Sexualities in the Swiss Nation*. Peter Lang, Bern.

Honkasalo, Brynolf 1935: Finlands nya lagförslag angående sterilisering. *Nordisk Tidskrift for Strafferet* 1935, 114–127.

Honkasalo, Brynolf 1953: Lasten suojeleminen siveellisyysrikoksilta. *Terve Lapsi* n:o 2, 4–5.

Honkasalo, Brynolf 1957: Rikollisuuden kehitys Suomessa viimeisinä vuosikymmeninä. *Lakimies* 55, 117–125.

Honkasalo, Brynolf 1965: *Suomen rikosoikeus, yleiset opit, ensimmäinen osa*. Toinen painos. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julkaisuja B-sarja N:o 58. SLY, Helsinki.

Honkasalo, Brynolf 1969: *Suomen rikosoikeus, yleiset opit, kolmas osa*. Toinen painos. Oppikirjana käyttämistä varten tarkastanut Reino Ellilä. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julkaisuja B-sarja N:o 58. SLY, Helsinki.

Ihanus, Juhani 1990: *Kadonneet alkuperät. Edvard Westermarckin sosiopsykologinen ajattelu*. Suomen Antropologinen seura. Kirjayhtymä, Jyväskylä.

Jyränki, Juulia 2007: Pahennus, julkinen tila ja siveellinen tapa – epäsiveellisten julkaisujen sääntely- ja käsitehistoriaa Suomessa. *Oikeus* 36; 1, 75–100.

Jyränki, Juulia ja Kalha, Harri 2009: *Tapaus Neitsythuorakirkko*. Like, Helsinki.

Karsten, Rafael 1909: Till straffets etik. *Tidskrift utgiven av Juridiska föreningen i Finland* 45, 211–247.

Kekkonen, Jukka 1989: Allan Serlachius kriminaalipoliitikkona. *Rikosoikeudellisia kirjoitelmia VI Rikosoikeuden juhlavuonna 1989*. Toimittanut Raimo Lahti. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julkaisuja A-sarja N:o 185. SLY, Helsinki, 148–162.

Kivivuori, Antti 1971: Rikoslain suunnittelun vaiheita 1875–1884. *Lakimies 69*, 10–29.

Klami, Hannu Tapani 1977: *Oikeustaistelijat – Suomen oikeustiede Venäjän vallan aikana*. WSOY, Porvoo-Helsinki-Juva.

Lagerborg, Rolf 1940: När föreningen Prometheus kom till 1905–06. *Ajatus* X, 93–104.

Lagerborg, Rolf 1951: *Edvard Westermarck och verken från hans verkstad 1927–1939*. Schildts, Helsingfors.

Liszt, Franz von 1929: *Rikosoikeuden yleiset opit*. Teoksen ”Lehrbuch des Deutschen Strafrechts” yleinen osa. Kielin yliopiston professorin tri Eberhard Schmidtin toimittamasta, osit-

tain uudesti muodostellun alkuteoksen 25 painoksesta suomentanut Arvo Haveri. Lainopillisen ylioppilastiedekunnan kustantama, Kerava.

Löfström, Jan 1994: *The Social Construction of Homosexuality in Finnish Society, from the Late Nineteenth Century to 1950's*. A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy. Department of Sociology, University of Essex.

Niemi-Kiesiläinen, Johanna 1998: Naisia, miehiä vai henkilöitä: seksuaalirikokset ja sukupuoli. *Oikeus* 27: 2, 4–19.

Nuotio, Kimmo 2009: Jumalanpilkasta viharikoksiin. Uskonnon asema rikosoikeudessa arvioitava uudelleen. *Haaste* 9:1, 24–25.

Ollila, Anne 2010: *Kirjoituksia kulttuurista, sukupuolesta ja historiasta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Pirjatanniemi, Elina 1998: Mietteitä lapsipornografian hallussapidosta. *Oikeus* 27; 2, 39–50.

Pulkkinen, Tuija 2003: Valtio. *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Toimittaneet Hyvärinen, Matti, Jussi Kurunmäki, Kari Palonen, Tuija Pulkkinen & Henrik Stenius. Vastapaino, Tampere, 213–255.

Rowbotham, Sheila 2008: *Edward Carpenter: A Life of Liberty and Love*. Verso, London & New York.

Rydström, Jens 2001: *Sinners and Citizens. Bestiality and Homosexuality in Sweden 1880–1950.* Akademitryck, Stockholm.

Rydström, Jens 2007: Introduction. *Criminally Queer: Homosexuality and Criminal Law in Scandinavia 1842–1999*. Toimittaneet Jens Rydström ja Kati Mustola. Aksant, Amsterdam, 13–40.

Salmiala, Bruno 1965: *Kirjoituksia neljän vuosikymmenen ajalta*. Toimittaneet Ylöstalo, Matti, Kekomäki, Paavo ja Ellilä, Reino. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo & Helsinki.

Salmiala, Bruno 1968: Seksuaalirikoslainsäädännön uudistusehdotuksen tarkastelua. *Lakimies: Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen Aikakauskirja 66*, 399– 414.

Salomaa, Ilona 2002: *Rafael Karsten (1879-1956) as a Finnish Scholar of Religion: The Life and Career of a Man of Science.* Yliopistopaino, Helsinki.

Serlachius, Allan 1903: Suomen nuorsaksalaisesta kriminalistikoulusta. *Lakimies* 1, 74–84.

Serlachius, Allan 1910: Sikiönlähdettämisen rangaistavuudesta. *Lakimies* 8, 125–138.

Serlachius, Allan 1912: *Suomen rikosoikeuden oppikirja 2 osa (I puolisko)*. Otava, Helsinki.

Serlachius, Allan 1919: *Suomen rikosoikeuden oppikirja. Ensimmäinen osa, yleiset opit.* Toinen painos. Otava, Helsinki.

Serlachius, Allan 1921: Suomen Asianajajaliiton tehtävistä. *Defensor Legis* 2, 245–259.

Serlachius, Allan 1925: Yhä yltyvä rikollisuus. *Lakimies* 23, 143–155.

Serlachius, Allan 1951: *Suomen rikosoikeuden oppikirja. Ensimmäinen osa, yleiset opit*. 6. painos. Muuttuneen lainsäädännön mukaisin korjauksin ja täydennyksin julkaisseet: Bruno A. Salmiala ja Brynolf Honkasalo. Karisto, Hämeenlinna.

Sevón, Kjell 1989: Kriminaalipolitiikan käsite ja Honkasalo. *Rikosoikeudellisia kirjoitelmia VI Rikosoikeuden juhlavuonna 1989*. Toimittanut Raimo Lahti. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julkaisuja A-sarja N:o 185. SLY: Helsinki, 384–421.

Sorainen, Antu 2005: *Rikollisia sattumalta? Naisten keskinäistä haureutta koskevat oikeudenkäynnit 1950-luvun Itä-Suomessa.* Yliopistopaino, Helsinki.

Sorainen, Antu 2006: Siveellisyydestä seksuaalisuuteen: Naisten keskinäinen haureus rikosoikeudessa. *Oikeus* 35;3, 347–363.

Sorainen, Antu 2007: Turmeltuuko suomalainen lapsi? Pornografia, pedofilia ja pelottamisen taide. *Pornoakatemia!* Toimittanut Harri Kalha. Eetos, Turku, 198–229.

Tapani, Jussi 2006: Rikosoikeuden yleiset opit tutkimuskohteena. *Rikosoikeudellisia kirjoituksia VIII*. Toimittaneet Petri Jääskeläinen, Pekka Koskinen ja Martti Majanen. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julkaisuja, A-sarja N.o 268, Helsinki, 437–451.

Tontti, Jarkko 1998: Otto Brusiin – intellektuellin tie. Historiallinen Aikakauskirja 3/1998, 113–120. http://www.jarkkotontti.net/blog/tieteilya-ja-filosofiaa/otto-brusiin-intellektuellin-tie-historiallinen-aikakauskirja-31998/ (linkki tarkastettu 14.2.2010).

Tulenheimo, Antti 1914: Siveellisyysrikoksista alaikäisiä vastaan. *Lakimies* 12, 6–25.

Utriainen Terttu 1989: Rikosoikeudellisen seuraamusjärjestelmän 100 vuotta. *Rikosoikeudellisia kirjoitelmia VI Rikosoikeuden juhlavuonna 1989*. Toimittanut Raimo Lahti. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julkaisuja A-sarja N:o 185. SLY, Helsinki, 487–492.

Wahlberg, Markus 1989: G. W. F. Hegelin ja K. G. Ehrströmin rangaistusteorian ykseydestä eroavuudessaan. *Rikosoikeudellisia kirjoitelmia VI Rikosoikeuden juhlavuonna 1989*. Toimittanut Raimo Lahti. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julkaisuja A-sarja N:o 185. SLY, Helsinki, 493–522.

Westermarck, Edward 1908: Homosexualität. *Sexual-Problem* 4, 248–279.

Westermarck, Edward 1909: *Sexualfragen*. Verlag von Dr. Werner Klinkhardt, Leipzig.

Westermarck, Edvard 1910a: L'amour homosexual. *Archives d'anthropologie criminelle de medicine légale et de psychologie normale et pathologique* 25; 196, 295–305.

Westermarck, Edvard 1910b: L'amour homosexual. *Archives d'anthropologie criminelle de medicine légale et de psychologie normale et pathologique* 25; 197, 353–375.

Westermarck, Edward 1925 [1889]: *The History of Human Marriage in three volumes, Vol I.* Fifth edition rewritten. MacMillan, London.

Westermarck, Edward 1929: *Memories of my life*. George Allen & Unwin, London.

Westermarck, Edvard 1933 [1906–1908]: *Moraalin synty ja kehitys. I. Siveelliset yleiskäsitteet*. Suomentanut Emerik Olsoni. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo & Helsinki.

Westermarck, Edvard 1936: *Äktenskapets framtid i västerlandet*. Albert Bonniers Förlag, Stockholm.

Vikatmaa, Juha 1971: Siveellisyysrikoksia koskevan lainsäädännön uudistus. *Lakimies 69*, 203–234.

Wright, Georg Henrik von 1982: The Origin and Development of Westermarck's Moral Philosophy. *Edward Westermarck: Essays in his Life and Works*. Toimittanut Timothy Stroup. Societas philosophica Fennica, Helsinki, 25–62.

Ylikangas, Heikki 1989: Jaakko Forsman – lainlaatija ja poliitikko. *Rikosoikeudellisia kirjoitelmia VI Rikosoikeuden juhlavuonna 1989*. Toimittanut Raimo Lahti, Raimo. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julkaisuja A-sarja N:o 185. SLY, Helsinki, 3–37.

KUVATAIDE (EPÄ)SIVEELLISYYDEN KÄSITESFÄÄRISSÄ: KAKSI TAPAUSTA

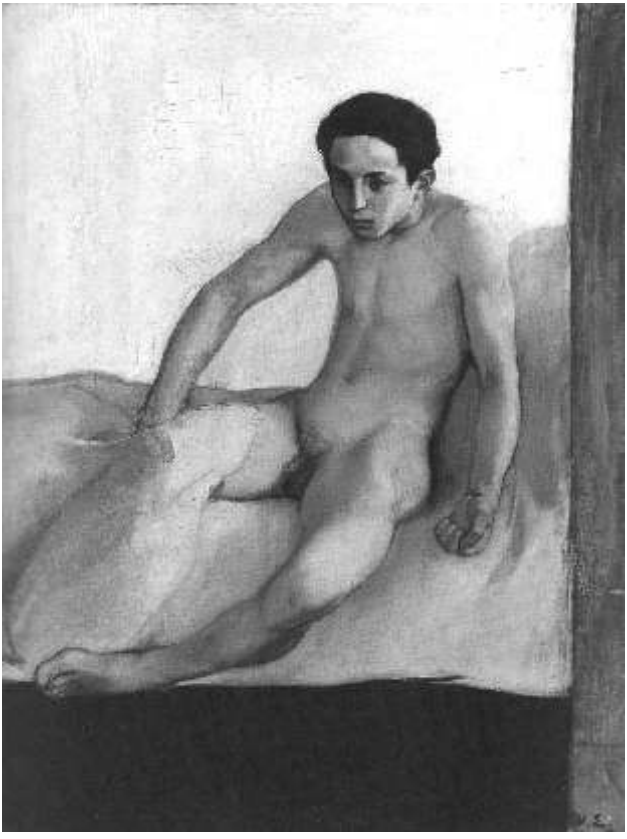
Harri Kalha

Lady Caroline: I don't think that England should be represented abroad by an unmarried man, Jane. It might lead to complications.
Lady Hunstanton: You are too nervous, Caroline. Believe me, you are too nervous.
Keskustelu näytelmässä *A Woman of No Importance* (Oscar Wilde, 1894)

Må vi vara mindre nervösa!
Arkkitehti, kriitikko J. Ahrenbergin kommentti *Havis Amanda* -polemiikkiin (*Hufvudstadsbladet* 18.10.1908)

Tapaus 1: Magnus Enckell, *Herääminen*

Palatkaamme ajassa taaksepäin, 1890-luvun puoliväliin ja tuolloin ajankohtaisiin taidekeskusteluihin. *Aura*-lehden kriitikko puolustaa arvostelussaan yleisön "luonnollista" torjuvaa reaktiota nuoren tai-



Magnus Enckell: Herääminen (1894), Suomen taiteen museo Ateneum, Kuva: Jukka Romu

demaalarin, Magnus Enckellin taiteeseen.[1] Ärsykkeenä on ennen kaikkea alastonta nuorta miestä kuvaava maalaus nimeltä *Heräämi-nen* [KUVA 1]:

---

1 Olen analysoinut Enckelliä käsitteleviä kirjoituksia laajemmin kirjassani *Tapaus Magnus Enckell* (SKS 2005). Tässä artikkelissa fokusoin kirjoituksiin vuosilta 1894–1895, jota olen käsitellyt aikaisemmin artikkelissa Kalha 2006, 185–198.

> Näyttelyn *enfant terrible* on tällä kertaa nähtävästi ollut K. M. Enckellin 'Herääminen' - -. Luonnonmukaisena harjoitelmana sillä saattaa olla ansionsa, mutta ei silti kaikki mikä on luonnollista, ole kaunista eikä näytteille asetettavaa. Sanotaan kyllä, että taide on vapaa ja taiteilijalla vapautensa kuvailla mitä hän tahtoo. Olkoon menneeksi, mutta yleisöllä on myöskin vapautensa - -, ja jos se, nähdessään jotakin, mikä syystä tai toisesta tuntuu sille vastenmieliseltä, suorastaan kääntää sille selkänsä niin sekin on – luonnollista, huudettakoonpa kuinka paljon tahansa, ettei yleisö muka käsitä taidetta. - - joka tapauksessa on tällainen 'käsittämättömyys' ikävänä epäkohtana, joka vain todistaa, että taiteilija ja yleisö ovat toisillensa ventovieraita. Näin ollen ei tietysti voi olla puhettakaan mistään taideteoksen jalostuttavasta vaikutuksesta yleisöön, jommoinen vaikutus kuitenkin lienee taiteen tarkoituksena.[2]

Taidekriitikko ei puhu "siveellisyydestä" tai edes "moraalista", mutta tulee yhtä kaikki johdattaneeksi ajatukset siveellisyyden käsitesfääriin. Hän tekee sen viittaamalla negatiivisiin affekteihin (vastenmielisyyden tunne, käsittämättömyys, ventovieraus), joita Enckellin teos herättää, sekä taiteelta edellytettävään "jalostavaan" vaikutukseen, jota teos ei kriitikon mukaan onnistu välittämään. Ajatus yleisön luonnollisesta selän kääntämisestä on harvinaisen kuvaava: häveliäs ele kätkee taakseen vahvan torjunnan – siitäkin huolimatta, että maalauksessa on, kuten kriitikko toteaa, "vain alaston poikaviikari, siinä kaikki". Kriitikko tulee näin vähätelleeksi torjunnan lähtökohtaa, samalla kun puolustaa sen luonnollisuutta.

Olisi helppoa tulkita tällaiset modernismia vieroksuvat puheenvuorot vanhoillisuuden tai takapajuisuuden ilmauksiksi – siis heijas-

---

2 *Aura* 28.4.1985

taa taantumuksellisuuden idea retroaktiivisesti sadan vuoden taakse, jonne se tuntuisi nykynäkökulmasta varsin hyvin sopivan. Itse haluaisin kuitenkin lukea historiallista taidepuhetta hivenen tarkemmin ja samalla pohtia, mitä kaikkea siveellisyyden käsitesfäärissä, joka oli lähtökohtaisesti ”negatiivinen” puhetila, saatettiin ilmaista. Paheksuvan torjunnan viitekehyksessä tapailtiin nimittäin päivänpolttavia teemoja, joille taiteen modernismi tarjosi yhden dynaamisen foorumin.

Otetaan esimerkiksi taiteen todellinen auktoriteetti, aikansa johtaviin taidevaikuttajiin kuulunut J. J. Tikkanen. Suomen ensimmäiseksi taidehistorian professoriksi 1898 valittu Tikkanen tuntuu olleen samoilla torjuvilla linjoilla puolustaessaan *Finsk Tidskrift* -lehden arviossaan yleisön ”pohjimmiltaan tervettä käsitystä”. Hän aloittaa varsin myönteiseen sävyyn korostamalla Enckellin taiteen pohjaavan ”Gallénin tavoin” perusteellisiin harjoitelmiin (*studier*), mutta jatkaa:

> [Enckell] tyylittelee näkemänsä tavalla, joka tekee sen vaikeasti sulatettavaksi sille, mitä me toistaiseksi otamme vapauden kutsua normaaliksi tunteeksi, eli yleisön pohjimmiltaan terveelle käsitykselle. Hänen ’heräämisensä’ pitäytyy hyvin voimakkaassa, mutta harvasävyisessä - - väriskaalassa, jolla on vähemmän miellyttävä vaikutus, ja jonka symbolisen merkityksen jätämme kokonaan sivuun - -[3]

Viittaus tyylittelyyn on erikoinen maalauksen realistisen perusotteen valossa; se tuntuu viittaavan anti-naturalismiin pikemminkin kirjaimellisesti (aiheen tai tunnesisällön luonnottomuuden) kuin visuaalisen tyylin mielessä. Näin etenkin, kun sanat normaali ja terve loihtivat yleisöön liitettyinä määreinä esiin ääneen lausumatto-

---

3 J.J. Tikkanen, ”Finska artisternas utställning”, *Finsk tidskrift* 36, 1894, 368–9.

mat vastakohtansa, epänormaalin ja sairaan, jotka näin kytketään Enckellin ”vaikeasti sulatettavaan” tyylittelyyn ja karuun väripalettiin.[4] Ilmaus ”otamme vapauden kutsua normaaliksi” tuntuu milteipä sarkastiselta suhteessa moderniin tyylittelyyn, jonka ”vähemmän miellyttävää” vaikutusta kriitikko niin selvästi vieroksuu. Erikoinen retorinen efekti syntyy Tikkasen tavasta vaieta äänekkäästi teoksen sisällöstä: hän jättää monikon ensimmäistä persoonaa käyttäen teoksen ”symbolisen merkityksen” kokonaan sivuun.

Tikkasen kannanotto edustaa sofistikoitua taidediskurssia, jossa siveellisyyden käsitesfääri hahmottuu esiin vaivihkaisina, rivien välistä aavistelevina alluusioina. ”Normaaliin” tunteeseen ja ”yleisön” (terveeseen) käsitykseen viittaaminen johdattaa kuitenkin varsin suorasukaisesti tavan (*Sitten/sed*) piiriin. Koska suorasukaisin kritiikki tuli vähemmän tahdikkaalta yleisöltä, se ei sellaisenaan tallentunut lehtiartikkeleihin; niissä viitataan kuitenkin toistuvasti yleisön negatiivisiin reaktioihin. Kuten *Åbo Tidningenin* G. C., kiteytti: ”Kukaan näyttelysaleissa kiertänyt ei ole voinut ohittaa teosta n:o 30, K. M. Enckellin *Heräämistä* luomatta siihen katsetta, ihmettelevää, halveksivaa tai pahastunutta [*indignerad*] katsetta”.[5] Monista aikalaiskirjoittajista poiketen G. C. pysähtyy hetkeksi pohtimaan reaktion syytä:

> Pahastuneet [*indignerade*] katseet ovat oletettavasti kohdistuneet ennen kaikkea alastomuuteen. Kuvanveisto on totuttanut yleisön alastomuuteen. Maalauksen ollessa kyseessä, moni on enempi varuillaan. - - Alaston poika, joka nousee sängys-

---

4 Myös *Aura*-lehden kritiikissä tyylin ja sisällön rajat häilyvät: ”Äärimmäistä symbolistia haluaa K. M. Enckell olla. Hän käyttää vain mustaa ja valkeeta ja harmaata. - - Useimmat hänen maalaamistaan näyttävät joko sairailta tai mielenvikaisilta. - - Yleensä tekevät Enckellin taulut hyvin vieroittavan, moneen kerrassaan vastenmielisen vaikutuksen - -” -r -r., ”Suomen taiteilijain näyttely”, *Aura* 8.11.1894.

5 G. C., ”Konstutställningen i stadshuset”, *Åbo Tidning* 12.4.1895. Moraalista närkästystä ilmaisevasta *indignerad*-käsitteestä [ransk. *indigné*], ks. Kalha 2008, 121 viite 282.

> tään, ei ole sen enempää luonnoton kuin epäsiveellinenkään [*obscen,* rietas][6]. Taiteilijaa ovat selvästikin kiehtoneet luonteenomaiset linjat, joita hän on voimakkaasti korostanut - -.[7]

Kirjoittaja viittaa Enckellin *Heräämisen* ympärillä kyteneeseen kuvapaniikkiin kieltäen, ettei maalauksessa suinkaan ole mitään sopimatonta, tai kuten ilmaisu alkukielellä kuuluu, se on *varken onaturlig eller obscen.* Tautologia ”ei-eikä”, jossa luonnoton ja epäsiveellinen sijoitetaan samaan diskursiiviseen tilaan, asettuu puolustamaan Enckelliä, mutta paljastaa samalla teoksen tiimoilla viihtyvän levottoman torjunnan. Maalauksessa esitetty alastomuus saa kirjoittajalta alibiksi ”luonteenomaiset linjat” – siis ihmisruumiin esteettis-naturalistisen tutkimuksen – joita on vieläpä korostettu voimakkaasti (eli niihin liittyy tietoisen taiteellinen, tyylittelevä aksentti).[8] Orastavan modernistisen taidekäsityksen ongelmallisuutta kuvaa kuitenkin se, että myös G. C. painottaa (vieläpä kahdesti), ettei *Herääminen* ole varsinainen teos, vaan pelkkä harjoitelma: ”Epäilemme kyllä, missä määrin teosta voi pitää muuna kuin harjoitelmana - -. Näemme työssä, kuten sanottua, vain suuria teknisiä ansioita omaavan harjoitelman.”[9]

Harjoitelmasta puhuminen on tapa vähätellä teosta, mutta samalla lieventää panikoivaa hämmennystä sen ympärillä. Harjoitelman genren puitteissa alastomuus oli helpommin sulatettavaa, jopa luon-

---

6 Latinaan palautuva obscen (rietas) rinnastuu sikälikin epäsiveellisyys-termiin, että etuliite ob viittaa julkisen tilan ulkopuolella oloon: obsööni asia tai ilmiö kuuluu ”näyttämön tuolle puolen” (ob scaenus) eli yksityiseen, moraalisesti arveluttavaan tilaan.

7 Ibid.

8 On syytä huomata, kuinka kriitikko tulee painottaneeksi maalauksen piirustuksellista rakennetta. Voimakkaasti korostetut linjat – klassinen *disegno* – tuntuvat osaltaan tukevan siveellisyyden rakennetta. Tämä piirre korostui myöhemmissä Enckell-arvosteluissa, jotka jäsentyivät viivan ja värin hierarkkiseen vastakkainasetteluun. Viiva symboloi (moraalista) ryhtiä, kuria ja askeesia, väri potentiaalista turmellusta, löysyyttä ja aistillisuutta. Tästä tarkemmin Kalha 2005, 72–73, 224, 245–249, 255, 259–260.

9 G.C., ”Konstutställningen i stadshuset”, *Åbo Tidning* 12.4.1895.

nollista: *naked* (sitähän Enckellin lihaisaksi mieheksi heräävä poika eittämättä on) sublimoitui *Nudeksi*, kun sille miellettiin *studiumin* tutkimuksellinen ja harjaannuttava, pohjimmiltaan didaktinen funktio.[10] Tai kun se vapautettiin Teoksen, valmiin maalauksen, julkisesta vastuusta.

Kuten Enckellin tapauksesta voi päätellä, kulttuurituotteiden ja niiden ympärillä käydyn keskustelun tarkastelu siveellisyyden käsitteen näkökulmasta ei ole aivan ongelmatonta, etenkään kontekstissa, jota mutkistavat alati uudistuvan kuvataiteen arvot. Modernit ilmaisukeinothan aiheuttivat jo sinällään epäluuloisuutta. Tämä ongelma kuvastuu K. A. Tawastjernan *Hufvudstadsbladetiin* kirjoittamassa arviossa: hänen mukaansa jo pelkkä symbolismi-sana toi yleisölle mieleen ”henkisen usvan”, jossa maailma käsitetään ”epäselvänä, mielikuvituksellisena, suurennettuna tai vinoutuneena” (*snedvridet*).[11] Modernien ismien (tässä tapauksessa symbolismin) ja vinoutuneisuuden rajaa kiusasi siis jo ”luonnostaan” vahva käsitteellinen ylideterminaatio. Kun kuvataide sekä näytti vieraalta että tarjosi vierasta

---

10 Vrt. Kalha 2005, 69 viite 145. Kenneth Clarkia mukaillakseni käsite *naked* edustaa yksityisyyttä ja häpeäntunnetta implikoivaa paljasta pintaa, *nude* puolestaan tasapainoiseksi ja esteettiseksi muokattua subliimia alastomuutta. Clark kirjoittaa (1956, 6): ”Halu koskettaa ja yhtyä toiseen ihmisruumiiseen on niin perimmäinen osa luontoamme, että arviomme ‘puhtaasta muodosta’ joutuu liki väistämättä sen vaikutuspiiriin. Yksi alastoman [*nude*] ongelmista taiteen aiheena onkin siinä, etteivät tällaiset vietit ja halut jää piiloon, kuten ne tekevät esimerkiksi keramiikkaruukun muodoista nauttiessamme (jolloin ne saavat sublimaation voiman), vaan ne päinvastoin vedetään etualalle, jossa ne uhkaavat järkyttää sitä reaktioiden yhtenäisyyttä, joista taideteos saa itsenäisen elämän.”

11 Tawastjerna, K. A., ”Symbolism i realism”, *Hufvudstadsbladet* 20.11.1895. Enckellin teosten herättämää polemiikkia kommentoi saman näyttelyn yhteydessä *Uuden Suomen* J. K. J-a, joka viittaa modernin taiteen katsomiskäytäntöihin eli epätietoisuuteen niistä: [Enckellin ”Melankolia”-maalausta] on vähän ymmärretty ja paljon pilkattu. - - Syynä nurjamielisyyteen on ehkä se, että monikaan yleisöstä ei ole selvillä siitä, millä tavalla tämmöistä taideteosta on katsottava. Katsojain kuulee esittävän jos jonkinlaisia arveluita siitä, mitä situatsioonia taulu oikeastaan esittää. - - Miksi on tuo nainen puettu? Miksi tuo polvistuva mies alaston?” J. K. J-a ”Taiteilijain näyttely”, *Uusi Suomi* 22.11.1895.

tai käsittämätöntä sisältöä, jonkinasteinen torjunta oli liki väistämätöntä.[12] Niinpä puhtaasti esteettisiltäkin tuntuvat luonnehdinnat antautuvat lukutavalle, jota voisi luonnehtia kriittis-paranoidiksi:

> Nämä [Enckellin] taulut ovat selviä esimerkkejä siitä vapaasta muotojen käsittelystä, joka tälle suunnalle on omituista. Mutta mielivalta siinä suhteessa sisältää suuren vaaran, sillä joka luonnosta liian paljon irtautuu, se hyvin pian kadottaa varman pohjan jalkainsa alta - -. Yleisvaikutus tämän lupaavan nuoren taiteilijan näyttelystä on tänä syksynä se, että symbolistinen muoti on turmellut sitä yksinkertaista, tyylikästä ja voimakasta maalaustapaa, johon hänen ensimmäisissä tauluissaan saatiin tutustua.[13]

Puhutaanko tässä todella vain tyylistä? Muotiin viittaaminen vie jo sinällään epäilyttävyyden piiriin; muodin käsitteeseen liittyy turmellusnarratiivi, josta tuli sittemmin taidehistoriallisen Enckellianan käsitteellistä ydintä.[14] Ajatus luonnosta irtaantumisesta oli erityisen väkevä vertauskuva 1800-luvun lopun kansallisen herkistymisen kontekstissa, jossa luonto – Suomen luonto, sukupuolijärjestyksen luonto – oli kaikki kaikessa, siveellisen elämän peruslähtökohta. Luonto ja sen mahdollinen ”vastaisuus” oli painokkaasti tapetilla 1890-luvun Suomessa.

---

12 Hyödynnän tässä torjunta-käsitteen psykoanalyyttisia merkitystasoja: sen sijaan että torjunta ymmärrettäisiin (ja tunnistettaisiin) vain suoranaisina kieltoina tai ehdottomana kielteisyytenä, se näyttäytyy levottomana ja ambivalenttina oireiluna: puolustusreaktioina, siirtyminä tai väistöliikkeinä (yhtä hyvin sanaisuutena kuin hiljaisuutena) ja saattaa negatiivisestakin ilmiasusta huolimatta ilmentää pohjimmaista uteliaisuutta, kiinnostusta tai halua. Tämä ajatusmalli yhdistää Freudin Foucault'n repressiohypoteesin tarkennukseen. Ks. myös Kalha 2005, 235; Kalha 2008, 189 ja viite 446.

13 J. K. J-a, ”Taiteilijain näyttely”, *Uusi Suomi* 22.11.1895.

14 Kalha 2005, passim.

Palaan vielä Enckellin varhaisteosten reseptioon, mutta sitä ennen esittelen toisen siveellisyyteen liittyvän, mutta huomattavasti laajempaa julkista keskustelua herättäneen taidetapauksen vuodelta 1908. Siinäkin ongelman muodollisessa ytimessä oli ”luonnottomaksi” mielletty alastomuus, tällä kertaa naisruumiin kuvauksen yhteydessä.

Tapaus 2: Ville Vallgren, *Havis Amanda*

Mannermaistuva Helsinki sai syyskuussa 1908 ensimmäisen modernin ja julkisen, monumentaalisten mittasuhteiden suihkulähteensä [KUVA 2]. Kuvanveistäjä Ville Vallgren toi kauppatorille rattoisan tuulahduksen Keski-Eurooppaa: mielikuvitusta kiihottavien merileijonien ja kalojen kidoista suihkusi vettä ja kaiken huipulla keikisteli alaston naishahmo. Tuon naishahmon myötä myös siveellisyyden käsite tuli voimalla taidekeskusteluun asettuen samaan käsitejatkumoon sellaisten termien kuin ”siveä” ja ”siivo” kanssa.[15] Nimimerkki L. H. pahasteli *Helsingin Sanomissa:*

> - - emme voi ymmärtää kuinka tuon kuvan veistäjä on niin vähän tuntenut suomalaista kansaa, että hän on juljennut tarjota pääkaupunkimme *kauppatorille* pystytettäväksi veistämänsä naisenkuvan, jonka muodot, asento ja viitteet puhuvat törkyä ja haureellisuutta. Sillä sitä tämä kuva - - todella puhuu. Sitä totuutta ei meiltä peitetä millään taidekielellä, vaikka niin kyllä on koetettu julkisuudessa tehdä. Moni mies ja jokainen vaimo, joka panee siivoudelle vähänkin arvoa, häpeää tätä kuvaa, valittaen, ettei etevä kansalaisemme voinut luoda puhtaampaa teosta isänmaallensa. - - Sillä ei suinkaan ollut tar-

15 Olen käsitellyt polemiikkia laajemmin teoksessani *Tapaus Havis Amanda* (SKS 2008).

Ville Vallgren: Havis Amanda (1908), postikortti 1950-luvulta. Museovirasto.

koituksena tätä naisenkuvaa katselemalla harjoitella kaupunkimme ja maamme nuorisoa siihen pilaantuneeseen makuun, jolla suurmaailman nuorisoa turmellaan? - - Ei ole puolustettavissa, että kymmeniätuhansia – kuuleman mukaan 80.000 m[ark]kaa – tuhlataan koristuslaitokseen, jota ei kukaan tarvitse eikä kukaan ole pyytänyt, ja päällepäätteeksi sellaiseen

> teokseen, joka niinkuin puheenaoleva naisenkuva, on kaiken siivouden pilkka.[16]

Vuonna 1908 oli yleisesti tiedossa, että nimimerkin takana vaikutti poliitikko ja naisasianainen Lucina Hagman.[17] Hagman tarjoaa koko joukon väkivahvoja, ajassaan resonoivia laatusanoja: siveellisyys, siveys ja siivous, mutta myös törky, haureellisuus, häpeä, sopivaisuus, pilaantuminen, turmelu sekä riisto. Taideteos on tekstin jäljiltä luonnoton koristuslaitos, epäluoma, siivouden pilkka. Samoilla linjoilla Hagmanin kanssa oli myös *Naisten ääni* -lehti, jonka sivuilla kysymykseen otti ensimmäisenä kantaa nimimerkki ”Joukko naisia”:

> Jääköön tuon naisenkuvan taidepuoli sikseen. Olkoonpa nyt joku käsin muovaeltu esine kuinka ”taiteellinen” tahansa, niin ei se saa olla rivo ja rietas. - - naisina ja nuorison kasvattajina meidän täytyy valittaa, että pääkaupungin *isät* auttavat pystyttämään tällaisen kuvan kaiken kansan katsottavaksi. Ei ole tarvis selittää sitä kieltä, jota tuo kuva katselijalleen puhuu. Koko kuva on häpeä.[18]

Koti ja yhteiskunta -lehti yhtyi napakasti edellisiin:

> Ruma ja rivo on se kuva, joka on kauppatorin suihkulähteen päämotiivi. Sitä ei voi puolustaa taiteelliselta eikä siveelliseltä kannalta. Yhä enemmän ääniä kuuluu, jotka vaativat sitä poistettavaksi. Niihin mekin yhdymme.[19]

---

16 L. H., ”Loukkaavaa taidetta”, *Helsingin Sanomat* 11.10.1908, 6.

17 Nuorsuomalaista puoluetta edustanut Hagman oli yksi yhdeksästätoista naiskansanedustajasta, jotka valittiin uuteen yksikamariseen Eduskuntaan vuoden 1907 vaaleissa.

18 Joukko naisia, ”Rietas naisenkuva Helsingin kauppatorilla”, *Naisten ääni* n:o 18/1908, 259–260.

19 ”Sananen suihkukaivoista”, *Koti ja yhteiskunta* 10/1908, 117.

Kuten arvata saattaa, taidemaailma koki väkevän kritiikin hyökkäyksenä taiteen vapautta ja modernismia vastaan, ja nousi tarmokkaaseen puolustusrintamaan. Havis Amandan kunniaa ritarillisesti puolustavia puheenvuoroja saatiin lukea useilta taidevaikuttajilta Gustav Strengellistä ja Eliel Saarisesta Akseli Gallén-Kallelaan. Edellä siteerattu professori J. J. Tikkanen puolusti keskushahmon ”veikeää ja topakkaa” tyttöstä, joka ”elää ja nauttii elämästä”.[20] Tikkanen pahoitteli kritiikin moralistisia sävyjä, vaikka asettuikin toisaalta ymmärtämään (yli)herkkiä katsojia:

> Uskallan väittää, että jos todella pahastuimme Vallgrenin tytön näkemisestä, olisimme jo niin syvälle vajonneita, ettei moraaliamme enää mikään voisi pelastaa. Olkaamme siis rehellisiä ja tunnustakaamme, että kärsimämme siveellinen harmi perustuu tässä tapauksessa kokonaan turhaan moraaliseen sievistelyyn. ”Säädyllisyys tuli ja hyvät tavat hävisivät”.[21] Jos hyvässä kaupungissamme on joku, joka on liian ujo katsoakseen Vallgrenin suihkulähdettä punastumatta, niin on täysin sallittua kulkea sen ohi katsomatta. Tällaista herkkyyttä voi hyvällä syyllä kunnioittaa ja itse vastustan yksinkertaisia vihjauksia, joita jopa julkisuudessa on kohdistettu veistoksen kriitikoihin. Mutta tätä hienovaraisuutta ei pidä sekoittaa loukattuun siveellisyydentuntoon.[22]

---

20 Tikkanen 1908, 11.

21 Ruotsinkielisessä alkutekstissä Tikkanen lainaa 1700-luvulla eläneen ruotsalaiskirjailija Johan Henrik Kellgrenin sananpartta *”Anständigheten kom och sederna försvunno”*. Ajatus viittaa tekopyhyyteen tapakulttuurissa ja moraalisissa asenteissa: hyvät tavat (tai aito hienotunteisuus) unohtuivat, kun säädyllisyyden muoto-oppi alkoi säädellä kulttuurielämää. Ajatuksen voi ymmärtää myös niin, että ”säädyllisinkin” puhe sukupuolesta voi kantaa eroottista latausta ja siksi uhmata hyviä tapoja.

22 Tikkanen 1908, 11.

Tikkanen ilmaisee antimoralistisen kannan, jota voisi nykynäkökulmasta luonnehtia jopa sensuurinvastaiseksi:

> Ei kai kukaan rohkene väittää, että viikunanlehtien lisääminen eräisiin nykyajan veistoskokoelmiin olisi sen varmempi merkki aikamme moraalisesta puhtaudesta kuin ne olivat paratiisissa esivanhempiemme päällä. Kuka pitää Medicien Venusta viattomampana kuin Vallgrenin pronssityttöä siksi, että toinen muistuttaa katsojia siitä, minkä toinen kätkee![23]

Samaan suuntaan argumentoi myös *Nya Pressenin* nimimerkki Laicus, joka ironisoi:

> Sillä epäilemättä yleiselle moraalillemme kuuluu hyvin, hyvin kehnoa, kun se kerran voidaan kaataa nurin yhden suihkulähdehahmon voimalla. Mädännäisyyden täytyy olla suurempi kuin aavistimmekaan, jos se ei siedä nähdä pientä alastomuutta viileään pronssiin veistettynä. - - Vallgrenin meille lahjoittama veistos ei ole siveetön eikä haureellisiin ajatuskulkuihin suunnattu, vaan taiteellisessa vapaudessa luotu teos, jonka näkemys herättää iloa riippumatta niistä huomautuksista, joita voisi esittää esteettiseltä kannalta. Filisteenien narina saisi nyt todella loppua, sillä se ei johda mihinkään. - - Veistos tulee jäämään paikalleen, odottamaan tulevia aikoja, jolloin saavutettu todellinen kulttuurinäkemys hylkää häveliäisyyden epäpuhtaat katseet.[24]

Tämän artikkelin alussa mainitussa *Åbo Tidningenin* G. C.:n arvostelussa esiintyi järkeen käypä väite, että kuvanveisto oli totuttanut

---

23 Ibid.

24 Laicus, Offentlig konst och ofantligt pryderi, *Nya pressen* 3.10.1908.

yleisön alastomuuteen. Se, mikä hyväksyttiin veistoksissa, ei luontunutkaan maalauksille, G. C. tahtoi sanoa. Havis Amandaa säestänyt puhetulva näyttäisi puhuvan tätä vastaan. Oliko kolmessatoista vuodessa tapahtunut henkinen taantuma, vai mistä oikein oli kysymys?

Täytyy korostaa, että tämän artikkelin kaksi tapausta ovat sisällöllisesti hyvin erimitallisia, vaikka molemmissa oli pintatasolla kyse alastomuuden (tai jopa aistillisen halun) esittämisen ”modernista” oikeutuksesta. Enckellin tapauksessa kritiikki/torjunta on hienovireisempää ja subjektiivisemmin (rivien väleistä) todennettavissa. Kriitikot viittasivat esteettiseen sopimattomuuteen ja sisällölliseen hämäryyteen, mutta itse siveellisyys-sana loisti poissaolollaan. Havis Amandan kohdalla siveellisyystermistö oli sen sijaan hyvin suorasukaisessa käytössä. Erot palautuvat osin taideteosten ja kirjoittajien erilaisuuteen, mutta niitä säätelivät myös muutokset historiallisessa kontekstissa, joiden myötä siveellisyyden käsite kiinnittyi aiempaa dynaamisemmin – ja samalla ambivalentimmin – moderniteettiin, seksuaalimoraaliin ja sukupuolijärjestelmään.[25]

Silti sopii ihmetellä, miksei (epä)siveellisyyteen viitattu eksplisiittisemmin 1890-luvulla Enckellin kohdalla, vaikka Herääminen-maalauksen alastomuuden kuvittelisi tarjonneen siveellisyyspuheelle mitä otollisimman kohteen. Yksinkertainen vastaus olisi todeta, että siitä kyllä puhuttiin, mutta eri sanoin ja allusiivisemmin, viittauksenomaisemmin kuin esimerkiksi Havis Amandan kohdalla. Käsitehistoriallisesti sanavalinnat tai tietyn käsitteen näkyvä poissaolo voivat kertoa paljon. Näyttää siltä, että 1890-luvulle tultaessa oli opittu ajat-

---

25 Viittaan moderniteetti-käsitteellä (modernismia tai moderniutta laajemmin ja tarkemmin) modernin kulttuurin diskursseihin ja representaatioihin – ”modernin kokemukseen”, jossa korostuu usein problematisoiva asenne modernin kulttuurin uudistuksiin. ”Siveellisyyden” käsitehistoriasta tarkemmin, ks. Kalha 2008, 63–77; siveellisyydestä moderniteetin ongelmana 17, 45–49, 51, 53–54, 96–99, 173, 202.

telemaan, että moderni taide ja siveellisyys olivat eripuraisia käsitteitä, ettei puhe siveellisyydestä kuulunut ”nykyaikaiselle” taidekentälle.

Kun käsite sitten ajankohtaistui jälleen vuoden 1908 suihkulähdekiistassa, asialla olivat pääasiassa taidemaailman ulkopuoliset yhteiskunnalliset toimijat. Enckelliähän käsiteltiin ammattimaisen taidekritiikin puitteissa (kyse oli siis asiantuntijapuheesta), kun taas Havis Amanda synnytti julkisen polemiikin, jolla oli selkeämmät yhteiskunnalliset ja päivänpoliittiset ulottuvuudet taidekentän ulkopuolella.

On totta, kuten G. C. esitti, että kuvanveisto oli totuttanut tietyn tyyppiseen, klassishenkiseen ja ylevöittävällä symboliikalla ”vaatetettuun” alastomuuteen – alastomuuteen eräänlaisena abstraktiona. Mutta sekä Vallgrenin ilakoiva Amanda että Enckellin unelias nuorukainen olivat aivan liian konkreettisia – lihallisia, sukupuol(isuut)ta ilmaisevia – tullakseen ymmärretyiksi henkevinä abstraktioina. Varsinaisena kipupisteenä ei ehkä kummassakaan tapauksessa sittenkään ollut alastomuus tai aistillinen sukupuolisuuden kuvaus *an sich*, vaan sukupuoli ideologisena järjestelmänä.

Se, mitä G. C. sen enempää kuin muutkaan 1890-luvulla Enckellistä kirjoittavat kriitikot (jotka olivat kaikki miehiä) eivät tulleet sanoneeksi, eivätkä ehkä täysin tiedostaneetkaan, on että ongelmana Enckellin maalauksessa oli nimenomaan miehen kuvaaminen – jäntevän alastomana, mutta raukeana ja toimettomana, anti-funktionaalisena. Kansallisen mieskuvan toiminnallisen, reproduktiivisen eetoksen kontekstissa *Heräämisen* unelias poika-mies on kuvassa kuin tyhjän panttina.

Miestä ei yksinkertaisesti tavattu kuvata näin: raajansa levittävänä aistillisena ”objektina” (ja, väittäisin, vailla esteettisen androgynian häivää). Vuoteesta puolihuolimattomasti nousevan nuoren miehen kursailematon, realistis-frontaali kuvaustapa on vähintäänkin epäklassillinen – ja sellaisena likimain yhtä ”eriskummallinen” kuin 13

vuotta myöhemmin puhututtanut Amandan kierteinen asentokin.[26] Kumpikin oli vailla klassillista tai kansanomaista peitetarinaa, mutta ei suinkaan vailla reaali-narratiivista suggestiota: Kenen luona nuori mies oikein herää ja miksi? Kenelle nainen flirttailee ja onko hän liikkeellä puhtain paperein? Teosten symbolistinen potentiaali (aikuisuuden eksistentiaaliseen tuskaan heräävä nuorukainen; merestä nouseva Helsinki-neito) modifioi vain vaivoin maallista suggestiota. Kumpikin teos vei ajatukset problemaattisesti etelään päin, ennen kaikkea Ranskaan modernin paheellisuuden yhtä aikaa kutkuttavana ja kauhistuttavana symbolina.[27]

Enckellin taiteessa tunnistaa tätä nykyä homoeroottisen virityksen, jonka aikalaistenkin olettaisi jollain (ehkä hyvinkin abstraktilla) tasolla rekisteröineen. Muistakaamme, miten professori J. J. Tikkanen jätti Heräämisen sisällön ”kokonaan sivuun” ikään kuin osoittaen käsitteellistä rajakohtaa: tämän pidemmälle ei teoksen mahdollista sisältöä sovi käsitellä. Kuvaavaa kyllä, Havis Amandan kohdalla Tikkasen kanta oli huomattavasti mutkattomampi, alastomuutta ja ”ravakkaa” elekieltä puolustava.[28]

Vastaavasti, *Nya Presseniin* kirjoittanut Jac. Ahrenberg, joka Havis Amandan kohdalla aktivoitui puolustamaan taiteen vapautta[29], mainitsi Enckellin *Heräämisen* vain kursorisessa sivulauseessa: ”Herra Enckellin värimaailma on niukkaa ja raskasta, hänen väriskaalansa ei tarjoa moniakaan sävyjä, mikä näkyy mm. eräässä epä-asiallisessa harjoitelmassa, jota hän kutsuu ’Heräämiseksi’.”[30] Lyhykäisen maininnan voi jo sinällään tulkita torjuvaksi väistöliikkeeksi: Ahrenbergin käyttämä termi *inkorrekta* – epä-asiallinen (kirjaimellisesti vir-

---

26 Amandan asennon problematiikasta tarkemmin Kalha 2008, 32–33, 141–152, 167.

27 Tästä tarkemmin Kalha 2008, 20–21, 45–55, 118, 121 128–129, 142, 214 N 503.

28 Tikkasen pohdinnoista tarkemmin ks. Kalha 2008, 33–34, 147–152.

29 Kalha 2008, 38–39.

30 J. A., ”Finska konstnärernas utställning”, *Nya Pressen* 14.10.1894.

heellinen tai väärä, mutta myös tahditon) – tuntuu riittävän kriitikolle perusteeksi vaikenemiselle. Ja kysehän on tietenkin jälleen vain ”harjoitelmasta”.

On siis hyvin mahdollista, että *Herääminen* herätti aikalaisissa ääneen lausumattomia mielikuvia miehiin kohdistuvasta – ellei peräti miestenvälisestä – seksuaalisesta halusta, miksei myös miesruumiin kaupallistumisesta[31] – aivan kuten Amanda vei ajatukset naispuolisiin prostituoituihin.[32] Levoton Enckell-verbositeetti saattoi myös olla epäsuoraa reaktiota ajankohtaiseen kansainväliseen skandaaliin nimeltä Oscar Wilde. Toukokuussa 1895 siveellisen elämän nurja puoli nousi nimittäin komeasti kansainväliseen tietoisuuteen, kun Oscar Wilde tuomittiin ”törkeästä haureudenharjoittamisesta” (*gross indecency*) kahdeksi vuodeksi pakkotyöhön. Kolmea oikeudenkäyntiä edelsi pitkälle edelliseen vuoteen ulottunut periodi, jonka aikana juorut kirjailijan ”elintavoista” levisivät Euroopan kulttuuripiireissä. Samalla kun kansainvälinen, erityisesti saksalaisella kielialueella kukoistanut seksologinen tutkimus oli nostanut erilaiset perversiot yhä laajempaan tietoisuuteen, Wilden tapaus avasi tirkistelevän näkymän homokulttuuriin, josta valtakulttuuri oli siihen asti mieluiten vaiennut.[33]

---

31 Eino Leino osoittaa romaanissaan *Pankkiherroja* (1914) suomalaistenkin silmien auenneen viimeistään 1910-luvun alussa miesten välisille halukaupoille: ”Olihan niitä ollut pederasteja ennenkin, mutta vain muutamia ja poikkeusilmiöitä, jotka koko kaupunki tunsi ja ja joita sormella osoitettiin. Nyt niitä sen sijaan näytti nousseen maasta kuin sieniä sateen jälkeen. - - Olipa ilmestynyt vielä pari aivan uutta tyyppiä, ei uutta Berliinissä eikä Parisissa, mutta uutta meidän pienissä oloissamme, miehiä, jotka elivät epäsiveellisten naisten ansioista, ja toisia, nuoria poikasia, jotka itseään miehille kaupaksi tarjottelivat.” Sit. Mustola 2004, 490.

32 Viime kädessä juuri Havis Amandan ”julkinen” rooli (katukuvallinen status ja sijoitus kauppatorin tuntumassa) sähköisti mielipiteet sen ympärillä. Sisätilaan suljettu näyttely on vähemmän tulenarka konteksti, silti Enckellin suurikokoista *Heräämistä* oli vaikea sivuuttaa – epäilemättä kriitikot kokivat juuri tämän takia tarpeelliseksi korostaa sen luonnetta ”harjoitelmana”. Galleriatilan puitteissa suurta polemiikkia ei kuitenkaan päässyt syntymään.

33 Tähän miesten välisen halutalouden maalliseen puoleen kuului muun muassa luokkarajoja ylittäviä suhteita ja erilaisia kaupallisia suhdejärjestelmiä (ks. viite 34 yllä). Wildea moitittiinkin

Wildeen ei toki sanallakaan viitattu Enckell-kritiikeissä, mutta miestenvälisen halun ”epäsiveellisyyttä” (*obscenity*, *indecency*) mainostanut Wilde-diskurssi saattoi hyvinkin värittää asenteita kirjoitusten takana. Ja olihan kotikentällä jo J. V. Snellman varoittanut riskeeraamasta kansakunnan siveellistä tilaa (miehiä esittävillä) alastonkuvilla: Italiassa niin yleinen pederastia kun oli hänen mukaansa seurausta siitä, että klassisten veistosten katselu oli asettanut yleisön alttiiksi eroottiselle turmellukselle.[34]

Enckell-kritiikit asettuvat tässä valossa siveellisyyden käsitesfäärin tiukkaan tuntumaan, ja yhden mahdollisen linkin taide- ja yhteiskunnallisen keskustelun välille muodostaa yllättäen juridiikka, joka oli tapetilla poliittis-kulttuurisesti keskeisen lakiuudistuksen (1889/1894) takia. Oman, suomalaisen lain konstituoimiseen liittyvien rikosoikeudellisten keskustelujen myötä ajankohtaistui siveellisyysdiskurssiin kytketty ajatus luonnottomasta tai luonnonvastaisesta haureudesta (*naturvidrig otukt*).[35] 1894 voimaan tullut rikoslaki luonnottomuusretoriikkoineen muodostaa näin yhden mahdollisen lukukehikon niin Enckellin taiteelle kuin sen reseptiollekin, molemmathan tunnustelivat seksuaalista toiseutta erilaisten väistöliikkeiden suojista.

Alastomuuden ”luonnon” asiamiehenä 1900-luvun alussa ansioitunut saksalaiskirjoittaja Richard Ungewitter kuvaili 1905 hupaisasti aikansa suojelumentaliteettiin liittyviä ylireaktioita:

---

muun muassa siitä, ettei hän ”käsittänyt” tai kunnioittanut yhteiskunnallisia luokkaeroja, ja tällaisesta säädyttömyydestä on hyvin voitu syyttää Enckelliäkin.

34 Jalava 2005, 13.

35 Käsite luonnoton/luonnonvastainen konnotoi 1900-luvun vaihteen diskursseissa riettautta, liittyen sodomian ja homoseksuaalisuuden käsitteellistämisen historiaan. Esimerkiksi lakitieteilijä Allan Serlachiuksella (1919/1940) tautologinen käsitepari luonnoton haureus (*naturvidrig otukt*) tarkoitti käytännössä lähinnä homoseksuaalisia tekoja (Sorainen 2005, 12, 14.) Kristillisvetoinen ajatus luonnottomasta haureudesta lanseerattiin 1894 voimaan tulleessa uudessa rikoslaissa, jossa sen piiriin kuului homoseksuaalisuus (*otukt med person av samma kön*). Alkuperäisen *vidrig*-sanan kohdalla sietää huomauttaa, että se tarkoittaa sekä vastaisuutta että vastenmielistä, iljettävää. Vrt. myös Sorainen tässä teoksessa.

> Kuinka kauas teeskentely ja järjettömyys voi mennä, nähdään eräästä westfalilaisesta kaupungista, jonka valtuusto kielsi keväällä 1904 kaiken avustuksen perustettavalta poikain uimalaitokselta, koska oli siveellisesti vaarallista, että pojat uivat alasti yhdessä! Ihme ja kumma, etteivät tällaiset herrat ole kieltäneet naimisiin menoa siveettömänä.[36]

Åbo Underrättelsen nimimerkki Ahoi ihmetteli Ateneumin syysnäyttelyn 1895 ”hyvin omalaatuisia tauluja”; kummasteltuaan muun muassa Enckellin *Fantasia* ja *Melankolia* -teoksia – ”Vannon, ettei kukaan kunnollinen nainen haluaisi joutua samaan tilanteeseen kuin [jälkimmäisen] taulun nainen” – Ahoi päätyi erikoiseen, sarkastissävyiseen pohdintaan:

> Mutta jo yllä sanottu osoittanee epäkompetenssini mitä tällaisten taideteosten ymmärtämiseen tulee. Vika on tietenkin kokonaan minussa. Sillä Jumala varjelkoon sitä, joka uskaltaisi julkisesti otaksua, että edellä mainittujen maalausten edustamassa tyylisuuntauksessa on jotain vääristynyttä, kieroutunutta. Taidehan on vapaa, sitä eivät mitkään lait sido, edes värit. Jos sinivihreä meri esitetään keltaisena tai punaisena, metsä sinisenä, niitty mustana, pelto mönjänpunaisena, niin tietysti taiteilija on oikeassa ja luonto väärässä. Näkeehän taiteilija asiat eri silmin kuin me tavalliset kuolevaiset heikkoine ja kehittymättömine väriaisteinemme.[37]

Kieroutuneisuus on siitä hankala – ja ovela, ellei peräti kiero – termi, että se voi aivan hyvin viitata tyyliin (näin viattomasti voi olettaa ainakin osan aikalaisista sen ymmärtäneen), eikä siis siihen, mihin

---

36 Ungewitter 1907 [1905], 74.

37 Ahoi, “Helsingfors-bref”, *Åbo Underrättelse* 30.10.1895.

me nykylukijat sen helposti samastamme, eli seksuaalimoraalisiin normeihin. Siitä, miten tietoisesti tällaisia konnotaatioita aikoinaan rakennettiin, on vaikea vetää johtopäätöksiä. Kritiikin latautuneita sanavalintoja ei kuitenkaan voi sivuuttaa. Sitaatin alku ja loppu muodostavat ivalliset kehykset, välissä osoitetaan kieroutuminen ja Kansalle niin rakkaan luonnon tärvely: jopa pelto, kansallisen tuottavuuden ja elämän jatkuvuuden ”futuristinen” symboli, muuttuu mönjänpunaiseksi. Taidearvojen ja moraalinormien tiukka kimppuuntuminen kertoo osaltaan moderniteettiin – modernin elämän kokemukseen – liittyvistä kipupisteistä.

Edellisen sitaatin kohdalla voi nähdäkseni perustellusti puhua taidepuheen pervottavasta (tässä sananmukaisesti kierouttavasta) tendenssistä, jonka sisällöt jäävät ambivalenteiksi – osin senkin takia, ettei tällaisten asioiden korkeakulttuuriseen käsittelyyn ollut sopivaa, ”siveellistä” kieltä.[38] Tekstiin rakentuvan suggestion tietoisuutta, sen enempää kuin sen hahmottumista aikalaistajunnassa, on vaikea määritellä tarkkaan: esimerkiksi ”luonnosta irtaantuminen” voi hyvinkin viitata vain antinaturalistiseen tyylittelyyn (eli Enckellin edustamaan modernismiin), mutta kriittis-paranoidin nykylukijan mielessä se ei voi olla assosioitumatta muihin luonnottomuuksiin (vaikkapa miesten välisiin epäkorrekteihin kontakteihin). Olihan 1800–1900-luvun vaihde vielä paljolti ”mykän synnin” aikaa: rikokselle, joka saattoi olla ”kauheampi kuin hirvittävin murha”, ei ollut sopivaa julkista kieltä, vaikka se oli jonkin aikaa nimettömänä kaikkien huulilla. Homoseksuaalisuuden varhaisiin puhemiehiin kuulunut brittiaktivisti John Addington Symonds propagoi ”sitä” 1891 näin varovaisin sanoin:

---

38 Enckell-kritiikkien konnotaatiot rinnastuvat tältä osin Havis Amanda -kriitikoiden sukupuoliteoreettiseen ”tyhjiöön” (ks. Kalha 2008, 61, 85–87, 106 N 241, 122, 200–201, 226 N 542): molemmat tuntuvat tapailevan jotain sellaista, jonka verbalisoimiseen ei vielä ollut selkeitä välineitä tai diskursiivista traditiota.

> Se sykkii suurissa kaupungeissamme. Sen pulssin voi tuntea Lontoossa, Pariisissa, Berliinissä, Wienissä - - Tukahduttamatonta elämää huokuen, vastoin kaikkea sitä, mitä on tehty sen alistamiseksi, tämä kiihkeä rakkaus on säilynyt hengissä moderneissa valtioissa ja kaupungeissa, se kulkee läpi koko yhteiskunnan, tekee itsensä tunnetuksi jokaisessa maapallon kolkassa, jossa miehet vain ovat yhteydessä miehiin. Silti kukaan ei uskalla puhua siitä; tai jos uskaltavat, he hiljentävät ääntään, ja varustavat puheensa kirouksilla. Niillä, jotka lukevat nämä rivit tuskin on epäilystä siitä, mihin rakkauteen tässä vihjaan.[39]

Siveellisyys (sukupuoli)politiikkana

Myös Havis Amandan tapausta sietää lukea aiempaa tarkemmin: oliko polemiikissa kyse alastomuudesta tai edes seksuaalimoraalista? Nykylukija on tunnistavinaan rivien välissä jotain muuta: ainakin sukupuolijärjestelmän, epäsuhtaisen halutalouden, kulttuurisen maskulinismin ja hegemonisen ”mieskatseen” kritiikkiä. Ehkä ”siveellisyys” suihkulähdettä kommentoivien naisten käytössä oli jonkinlainen diskursiivinen korvike sukupuolikriittiselle ajattelutavalle, jolle ei vielä vuonna 1908 ollut selkeää nimeä tai kieltä.

Havis Amandan tuominneiden naispoliitikoiden käytössä ei ollut (katu- eli taide-uskottavaa) sukupuolikriittistä kieltä, ainakaan sellaista, jonka me heti tunnistaisimme: tarkoitan sellaista teoreettista sanastoa ja diskursiivista kontekstia, joka olisi tehnyt käsitteellisen eron esimerkiksi sukupuoli-ideologian ja seksuaalimoraalin välille, tai spesifioinut veistoksen epäkohdat estetiikan tai hyveellisyyden sijasta representaation problematiikkaan ja yhteiskunnallisiin valtara-

[39] Ks. myös Kalha 2005, 43, 234–235; Berstein 2004, 5.

kenteisiin. Vuonna 1908 kirjoittavilta naisilta puuttui nykyihmiselle tuttu kriittinen käsitteistö: seksismi, sovinismi, homososiaalisuus, maskulinismi, fallos, objektisointi, sukupuolittaminen, hegemonia, patriarkaatti ja miehinen katse, jotka termeinä kääntävät katseen naisobjektin ”vioista” sukupuoleen ideologisena järjestelmänä.

Epätasa-arvon konkretiasta puhuttiin kyllä emansipatorisen agendan puitteissa, mutta symbolinen sukupuolijärjestys ja sitä taiteessa ohjaileva objektisoiva, normiksi asettautuva ”miehinen katse” tunnettiin lähinnä kantapään kautta, ei siis niinkään verbaalisesti määriteltävissä olevana ilmiönä.[40] Sukupuolen suhteuttaminen urbaaniin kulttuurin, eikä vähiten visuaalisen kulttuurin ilmiöihin, oli modernisuuden tiukka haaste, jolle naisasianaiset hakivat yhtä tiukkaa verbaalista muotoa.

Painokkaassa harvasanaisuudessaan naiset todensivat ehdottoman pidättäytymisen eetosta – pidättäytymällä puhumasta, selittämästä ja siten uusintamasta ”rivoutta”. Tämä eetos tarjosi muodollista legitimaatiota rajoittuneelle, ilmaisua etsivälle, mutta väkivahvalle puhunnalle. Samalla siveellisyyden käsitteen uudelleenaktivointi avasi tietä poliittiselle toimijuudelle, aktiivisen ja dynaamisen diskurssin tilaa.[41]

Naisliikkeen historialliseen viitekehykseen sijoitettuna naisten taantumukselliselta tuntuva puritanismi voidaan ymmärtää modernina poliittisena asenteena: dynaamisena kritiikkinä sukupuolittunutta kulttuuria, kaksinaistunutta moraalia ja tiettyjä aikansa eläneiksi koettuja (”miehisiä”) ajattelumalleja vastaan.[42] Naisasianaisten asennetta

---

40 Syksyn 1908 kuluessa naiskentältä kuului kuitenkin myös tarkennettua kritiikkiä, joka irtaantui siveellisyyskeskustelusta tai teki jopa tietoista pesäeroa siihen. Näistä naisnäkökulman tarkennuksista ks. Kalha 2008, 114–122, 126–134, 204–207, 220–229.

41 Tästä tarkemmin Kalha 2008, 76, 87–88, 92, 195, 196–197. Vrt. myös esim. Kinnunen 2001, 58; Markkola 2002, 357; Siltala 1999, 609.

42 Moderniteetin käsite muodostaa kehyksen, jossa naisten lähtökohtaisesti anti-moderni taidekritiikki voidaan tulkita moderniksi. Moderniksi kritiikin tekee ennen kaikkea dynaaminen suhde naisten uuteen, julkiseen katunäkyvyyteen, jonka ark(aa)isimpia tasoja kosketeltiin

sopisikin kenties luonnehtia puritanismin sijaan neutraalimmin purismiksi: puhtauden vaalimiseksi, jolla on funktionalistinen peruste vapautusliikkeen viitekehyksessä. Purismissa on tinkimättömyyttä ja sen ilmaisemisessa voi olla elitistisiä, hierarkisoivia sävyjä (suhteessa valistumattomaan yleisöön tai ”huonoihin” naisiin), mutta sitä ei käsitteenä rasita puritanismiin helposti liitettävä takapajuinen kiihkomielisyys.

Idealistisen purismin puitteissa koko yhteiskunnan – miehet mukaanlukien[43] – tuli alkaa kunnioittaa ja toteuttaa samoja moraalis-yhteiskunnallisia ihanteita kuin naisilta oli totuttu vaatimaan. Niinpä Lucina Hagman puhui Naisliitto Unionin järjestämässä esitelmätilaisuudessa naisista ”yleisen kansallissiveellisyyden määrääjinä”[44] korostaen sekä dynaamista positiota (naisten roolia kansalliseen projektiin osallistuvina määrääjinä) että siveellisyyden vapauttavaa vaikutusta naisten – ja sitä kautta koko kansan – asemaan.

Pakinaa sukupuolesta

Niin Enckellin teoksia kuin Havis Amandaakin käsiteltiin myös pakinamuodossa. Vapaamman tyylilajin puitteissa saatettiin tehokkaasti ironisoida – vaikkakin samalla uusintaa ja vahvistaa – mielikuvaa kummastelusta; samalla pakinat tarjoavat vivahteikkaita näkymiä si-

---

ajankohtaisella naisrauhan käsitteellä. Käsite kytkeytyi elimellisesti modernisuuteen ja naisten muuttuneeseen työkuvaan julkisissa ja palveluammateissa: kaduilla liikkui 1900-luvun alussa ennen näkemätön määrä yksinäisiä naisia – ei vain hämmennystä herättäneitä prostituoituja, vaan palvelijoita, myyjättäriä, juoksutyttöjä. Ks. myös Kalha 2008, 17, 45–49, 96–99, 173, 204.

43 Lilli Rainio luonnehti 1909 kaksinaistunutta (sukupuolittunutta, sanoisimme ehkä nykyään) moraalia katunaisen siveyskäsitteeksi, joka ”syöksee alennukseen varsinkin naisen, mutta sallii miehelle vapauden tehdä syntiä!” Tässä tiivistyy miehiä kohtaan suunnatun kritiikin paradoksaalinen sukupuolittava henkilöityminen naisiseksi, mikä kuvaa koko syksyn 1908 polemiikkia.

44 Sit. Kilpi 1953, 110.

veellisyyspuhetta jäsentävään sukupuoli-ideologiaan. G. C.:n pakinassa tuuletetaan ajatusta Enckellin maalausten ”sairaalloisuudesta” riisitaudin (*rachitis*) humoristisella avustuksella:

> ”Onko täällä rachitis?”, kuulin ilkkuvan naisäänen kysyvän oven läheltä. ”Katso tuolta nurkasta. Siellä ne hänen taulunsa taitavat riippua.” Ymmärsin hyvin viittauksen. Se liittyi tauluun [*Heräämiseen*], jota oli aikaisemmissa näyttelyissä Helsingissä ja Turussa parjattu samoin kuin taulun tekijääkin. Ilmassa oli selvästi vieläkin vihamielisyyttä taiteilijaa kohtaan. Kiihtynyt ihmismassa tungeksi puheena olleessa kulmauksessa. Kohta minäkin tulin Magnus Enckellin taulujen kohdalle. ”Millaista roskaa. Tuollaista minä en ymmärrä lainkaan”, huudahti nuori ihastuttavan näköinen nainen, ”Hyi!” - - ”Entäs tuo pikku taulu tuossa vieressä, sehän on silkkaa hulluutta. Siinä meillä on rachitis!” - - ”Ymmärrätkö sinä tätä”, kysyin eräältä taiteilijalta, joka pujahti ohi ihmisvirtaa vastaan. ”Se on Apollo”, sanoi hän ja katosi. Katsoin luettelosta. Taulun nimi on ”Fantasia”. ”Vaatii kyllä fantasiaa ymmärtää, mitä tällä teoksella tarkoitetaan”, ajattelin minä.[45]

Kiintoisaa kyllä, maalauksen tautinen nuorukainen tuntuu pakinan narratiivissa pahastuttavan etenkin naispuolisia näyttelyvieraita, ”ilkkuvaa naisääntä” ja ”nuorta ihastuttavan näköistä naista”. Kummastelun ilmapiirissä kirjoittajaa tuntui kiusaavan ja kiinnostavan taideteoksissa heijastuva sukupuolijärjestys, tai sen puute: Enckellin mieskuvan sukupuolinen ”jäsentymättömyys”. Hämmennyksen

---

45 G. C., ”Från konstnärernas utställning i Helsingfors”, *Åbo Tidning* 30.10.1895. Kriitikon ironis-patografinen viittaus *rachitikseen* (riisitautiin) viittaa vääristyneeseen ruumiinrakenteeseen (kenties heräävän hahmon vasemman jalan kaaren takia), mutta suggeroi myös yleisemmin sairaalloisuutta ja vinoutumista.

Magnus Enckell: Melankolia (1895), Satakunnan museo. Kuva: Pentti Pere.

kohdistuminen epädiskreettiin vartalonkuvaukseen on tässä mielessä oireellista.[46] G. C. korostaa kiintoisasti logiikan puutetta, joka häiritsee katsojaa Enckellin *Melankolia*-maalauksen [1895, KUVA 3] nais- ja mieshahmon välisessä (epä)suhteessa:

---

46 Diskreetti tarkoittaa paitsi hillittyä ja sopivaa (engl. *discreet*), myös selkeää, omaksi kategoriaksi erottuvaa (engl. *discrete*): Enckellin aiheisto oli siis monimielisesti epädiskreettiä, epäsopivaa ja selkeisiin kategorioihin sopimatonta. Joskus epädiskreettiys liittyi konkreettisesti sukupuolen fyysisiin merkkeihin. Nimimerkki Ahoi ihmetteli syksyllä 1895: ”Eräs toinen, K. M. Enckellin maalaama teos, näyttää tältä: taustalla synkkä maisema ja ympäröivä järvi yön tunnelmissa. - - Etualalla on alaston hahmo, jolla on nuoren naisen kasvot, miehen käsivarret ja kasvavan pojan vartalo. Taiteilija nimittää taulua fantasiaksi” (Ahoi, ”Helsingfors-bref”, *Åbo Underrättelse*, 30.10.1895). Ja Stix ihmetteli jo siteeratussa kronikassaan Elämäksi nimettyä maalausta (esiintyy tässä nimellä Maisema), jossa ”koikkelehtii vallattomana kaksi sairaalloisen luisevaa, iältään ja sukupuoleltaan epämääräistä henkilöä - -” (Stix, ”Krönika”, *Nya Pressen* 27.10.1895). J. J. Tikkasen mukaan Enckellin Madeleine Jouvrayta esittävässä muotokuvassa oli ”aivan liikaa miehistä voimaa”. J. J. Tikkanen, ”Finska artisternas utställning”, *Finsk tidskrift* 36, 1894, 368-9.

> Mutta taulussa on – minun mielestäni – yksi suuri virhe. En saattanut ymmärtää, mikä yhteys naisella ja alastomalla miesfiguurilla on toisiinsa. Ensinmainitun kasvojen ilme ei kerro mitään tästä. - - suuri joukko katsojia, jotka eivät olleet minua nokkelampia, tarrasi juuri vaikeuteen selittää, mitä tekemistä noilla kahdella hahmolla oli toisensa kanssa. Tarjottiin runsaasti pikaisia ja tyhmiä yrityksiä ratkaista tuo arvoitus.[47]

Suhteellisen logiikan, sukupuolisen koheesion puute kasvaa näin kriitikon mielessä Melankolia-maalauksen suureksi virheeksi. Kritiikkiä leimaa tautologinen kummastus, joka huipentuu, kun taideteos rinnastetaan arvoitukseen – mysteeriin, joka kiihdyttää yleisöä: joka siis vetää puoleensa, samalla kun se aiheuttaa oudoksuntaa ja torjuntaa. Arvoituksesta puhuminen viittaa samalla väistöliikkeeseen: teosten mahdollisia (psykologisia, seksuaalisia?) taustoja ei osata – tai haluta – käsitellä.

Melankolia-maalauksen kriittinen vastaanotto tarjoaa samalla kouluesimerkin klassisen taideteorian *decorum*-käsitteestä siinä, osin jo murenevassa muodossa, jossa se haki paikkaansa 1900-luvun vaihteen taidepuheessa.[48] Enckellin *Melankolia* – sen esteettinen ja ”siveellinen” järjestys – ei vastannut sen enempää realistisia kuin allegorisia pyrkimyksiä sellaisina kuin ne haluttiin ymmärtää aikansa taidekontekstissa. Kuten eräs kriitikko ongelman tiivisti, teoksesta puuttui *reson*. Ranskankielestä lainattu käsite viittaa järkeen (looginen periaate, järkisyy, ”tolkku”), mutta myös kohtuullisuuteen (ilmaus *utan all resón* tarkoittaa kohtuutonta, yletöntä). Suomenkielen kohtuullinen,

---

47 G. C., ”Från konstnärernas utställning i Helsingfors”, *Åbo tidning* 30.10.1895.

48 Renessanssin (etenkin Leonardon) taideteorioihin palautuvalla *decorum*-käsitteellä tarkoitetaan taiteen ”hyviä tapoja” lähinnä tyylillisen ja ikonografisen sopusoinnun merkityksessä. Esteettinen decorum tuli kuitenkin 1800-luvulla kattamaan myös alastomuuden ja aistillisuuden kuvaamiseen liittyvät sopivaisuusperiaatteet. Niihin tuli normatiivis-moraalinen sävy, joka nivoutui siveellisyyden käsitesfääriin.

säällinen ja sopiva ovat puolestaan synonyymeja: näin *resón*-käsitekin linkkiytyy siveellisyyden käsitesfääriin.

Nykynäkökulmasta karkeistaen voisi kysyä, eikö Melankolia-maalauksen ”tolkuttomien” hahmojen välillä ollut oikeaoppista haluekonomiaa, normin mukaista eroottista viritystä? Kuvaustapa – mies kontallaan, alasti, nöyrtyneenä tai haavoittuvaisena – ei myöskään vastannut kulttuurissa vallinnutta miesihannetta subjekti–objekti-hierarkioineen. Tässä mielessä kiinnostava on *Nya Pressenissä* nimimerkillä Stix julkaistu ”Kronikka”:

> [Näemme maalauksessa] säädyllisesti puetun ja – kaikesta päätellen – erittäin siveellisen keski-ikäisen naisihmisen istuvan ja tuntevan olonsa varsin noloksi saatuaan tahtomattaan - - ilkoisen alastoman miehenpuolen syliinsä. Tämä hyvin alaston miespuolinen yksilö on nimittäin kätkenyt päänsä neidin syliin – kenties häveten sitä, ettei daamin läsnäollessa omaa edes viikunanlehteä – samalla kun hän jättää - - loput pitkästä ruumiistaan suosiolla näkyviin. - - Se, että hyvinkasvatettu naisihminen joutuu tuollaisessa tilanteessa pelon, levottomuuden, häpeän ja muiden melankolisten mielialojen valtaan, tuskin yllättää ketään.[49]

Teksti tuntuu (de)konstruoivan – tuottavan ja ironisoivan – siveellisyyden käsitettä naisen hahmossa (jonka tavaton siveellisyys tautologisoidaan alkuperäisessä ruotsinkielisessä tekstissä sanoilla *anständig*, *sedesam* ja *väluppfostradt*) samalla kun alastoman miehen epäsiveellinen performanssi asettuu levottomiin lainausmerkkeihin. Ironisen etäisyyden myötä koko transgressio tuntuu hälvenevän lei-

---

[49] Stix, ”Krönika”, *Nya Pressen* 27.10.1895. On kiintoisaa, että melankolia siirtyy kirjoittajan mielessä naisen hahmoon, irti miehestä, jonka yhteydessä se olisi kenties psykologisesti arkaluontoisempi teema.

kiksi. Huumori sen kun yltyy, kun kirjoittaja arvaa naisen olevan aikeissa kurittaa sopimattomasti poseeraavaa nuortamiestä:

> Nainen pitää jo yhtä kättään raskaasti miehen pään päällä nähtävästi aikomuksena ojentaa häntä raisulla tukkapöllyllä, samalla toinen käsi katkoo vitsaa läheisestä koivun oksasta, jotta voisi antaa pahaa aavistamattomalle miehelle kipakan selkäsaunan, mitä rankaisumetodia miesparan vartalon asento tuntuukin eittämättä kutsuvan puoleensa.[50]

Nya Pressenin Stixin kronikka kertoo poikkeuksellisen rikkaasti Enckellin taiteen aiheuttamista reaktioista. Erittäinkin oireellista on se, että mies on kuvaelmassa saamassa (naiselta!) selkäänsä: *Melankolian* mieshahmon alentuva, ”suostuvainen” asento on hämmentävällä tavalla kompromettoiva – peräti anti-maskulinistinen – ja juuri tämä hämmennys tuntuu olevan mieskirjoittajan karnevalistisen reaktion takana: selkäsauna on toki ”vain” vitsi, mutta samalla se on ansaittu rangaistus epämiehekkäästä, alentavasta pyllistelystä.[51] Myöhemmin Stix jatkoi vielä kirjoitustaan kuitaten vähemmän ironisesti: ”Terveen järjen täytyy protestoida luonnotonta ja barokkista vastaan. Olisi surullista, jos se ei tekisi niin.”[52]

Niinpä niin: terve järki kontra luonnottomuus. Pseudostilistinen käsite barokkisuus (*det barocka*) viittaa tässä kontekstissa paitsi rehevään liioitteluun, myös sopimattomuuteen, johonkin joka rönsyää yli – jos ei muuta, niin yli luonnollisen käsityskyvyn. Enckellin teoksista puuttunut luonnollinen *reson* palautuu nykylukijan mielessä sukupuoli-ideologian ja heteronormatiivisen ”luonnonjärjestyksen” tasolle.

---

50 Ibid.

51 Jälleen kerran takapuoli tuntuu olevan ”siveellisen” torjunnan ytimessä; tässäkin Havis Amanda muodostaa kiintoisan verrokin, ks. Kalha 2008, 165–177.

52 Stix, ”Krönika”, *Nya Pressen* 10.11.1893.

Suomalaisessa taidekeskustelussa pitkään vaikuttanut taidefilosofi Hippolyte Taine korosti kiintoisasti esteettisen empatian normatiivista pohjaa:

> Sillä asianlaita on se, että ihmiset eivät voi ymmärtää muunlaisia tunteita kuin sellaisia, jotka ovat sukua heidän omilleen. Muunlaiset tunteet, olivat ne sitten kuinka hyvin kuvattuja tahansa, eivät tee heihin minkäänlaista vaikutusta; silmät kyllä katselevat, mutta sydän pysyy kylmänä, ja tuossa tuokiossa kääntyvät silmätkin pois. - - kaiken mieltymyksen lähteenä on myötätuntoisuus, ja jotta ilmehtivä esine [objekti/kohde] meitä miellyttäisi, täytyy sen ilmeen olla meidän henkisen tilamme mukainen.[53]

Myös Havis Amandassa oli jotain barokkisen rönsyilevää ja ”luonnotonta”[54], mutta sitä taideväki nousi pääosin puolustamaan, vaikka havaitsikin detaljeissa karkeutta. Tapausten epäsuhtainen logiikka selittyy ainakin osin sukupuolijärjestelmän kautta: miehen kuvaustavassa aistillisuus ja alastomuus häiritsivät aikalaiskriitikko-miehiä,

---

53 Taine 1915 [1909], 174 [kursiivi omani]. Myöskään Richard Ungewitter, joka puolusti kirjassaan 1907 taiteen alastonkuvauksen vapautta, ei kyennyt vapautumaan ”luonnollisen” sovinistisesta ihanteesta: ”Taiteilija panee ja hänen on pantava taideteokseen *omat* tunteensa - - ja meidän täytyy taideteosta katsellessamme keksiä hänen ajatuksensa ja koetettava syventyä siihen. Mutta näin voi käydä ainoastaan silloin, kun ”luonnollisesti” arvosteleva katselija myöskin löytää ruumiillisesti sekä henkisesti terveen taiteilijan *luonnollisen tunnelman* ja tuntee siten sopusointua, myötätuntoa, joka voi perustua ainoastaan mitä täydellisimpään sielulliseen sopusointuun. Tällaisten samanlaisten luonnollisten aistimusten yhtymisen puutteessa ja hermostuneiden ihmisten sairaalloisen yleisen hempeämielisyyden johdosta ei olekaan ihme, että *todelliset* taideteokset ovat aivan harvinaisia, ja että ala-arvoisten, luonnottomain tuntemusten aiheuttamat monet tekeleet kylläkin yleensä ”miellyttävät”, mutta eivät tyydytä ’luonnollisesti’ tarkastelevaa katselijaa, vaan vaikuttavat useimmissa tapauksissa häneen vastenmielisesti.” Ungewitter 1907, 109–110.

54 Lucina Hagmanin sanoin, ”nainen, jota tämä veistämys esittää, ei ole luonnon tuote”. Ks. Kalha 2008, 158.

naista kuvattaessa aistillinen korostus herätti railakkaan defenssin miehissä, tympäännystä naisissa. Näin siis karkeasti ottaen.[55]

Havis Amandalla oli kuitenkin jo lähtökohtaisesti ironinen suhde esteettiseen decorumiin, erotisoihan se juuri sen häveliäisyysperiaatteen, johon klassisen kuvanveiston alastonkuvaukset nojasivat. Havis Amandassa oli siis ”pakinoivaa”, ironista potenssia suhteessa korkeakulttuurisiin arvoihin. Silti pakinoissa ja pilakuvissa kosketeltiin alastomuuden ohella arempia teemoja (esim. prostituutio[56], naispolitiikka ja naisasianaisten ”outo” habitus), jotka piileksivät virallisempien kommenttien rivien väleissä. Pääosaan nousi jälleen sukupuolijärjestys, jota tuuletettiin muun muassa asettamalla koko naispolitiikka humoristisiin kehyksiin:

> Tohtori Tekla Hultin arveli, ettei Vallgrén’in suihkukaivoa suunniteltaessa oltu kylliksi otettu huomioon perustuslakia.
>
> Neiti Helmi Tengén oli vihoissaan siitä, ett’ei Helsinki-neidon asemasta oltu pystytetty tohtori Maikki Fribergin kuvapatsasta.
>
> Tohtori Maikki Friberg katsoi Helsinki-neidon muodot liian meheviksi ja ulkonäön vaarallisen kauniiksi. Tällaiset pahat puolet olisivat ehdottomasti poistettavat. Suositteli erittäin sopivana modellina neiti Helmi Tengéniä. Neiti Frida Sjöholm ilmoitti ’Valkonauhan’ surusta ja häpeästä aikovan muuttaa nimensä ’Mustanauhaksi’.
>
> Neiti Hilda Käkikoski - - näki tässä kohtalon sormen, eli oikeammin sanoen viikinkien liikavarpaan, joka tällä taval-

---

55 Sukupuolittuminen ei tokikaan toteudu yksinkertaisesti dikotomisella mies–nainen-akselilla, edes Havis Amandan tapauksessa; ks. Kalha 2008, 139–146.

56 ”[Havis Amandan] Allas on tarkoitettu juottopaikaksi ajurien hevosille ja nainen kysymään ajureilta viettekö vielä jälkeen puoliyönkin 50 pennillä, kun näin rumana en ole voinut enempää ansaita.” *Työmies* 21.9.1908.

la koetti estää suomalaisuutta voittoon pääsemästä. ”Rauha maahan” toteutuu vasta silloin, kun tämä salakavala viikinkiläis-troijalainen – alaston nainen – puuhevonen on korvattu käenpiialla (Cuccuu).

Neiti Alexandra Gripenberg katsoi Helsinki-neidon vapaan asennon syvästi loukkaavan kaikkien vapaasukuisten neitosten ja etenkin senaattorien turvattomien tyttärien etuoikeuksia.

Professorin rouva Jenny Schyberson oli sitä mieltä, että Helsinki-neito, joka on katsottava astiaksi – heikommaksi nimittäin – on ehdottomasti pestävä hänen uudessa patentin saaneessa pesukoneessaan, joka tekee puhtaan likaisimmastakin astiasta. Kun tämän ”astian” pesun jälkeen annetaan valua ja kuivataan se perinpohjaisesti, voi sen jälleen huoletta asettaa paikallisen patsaan nenään. Kaikki riettaus on silloin tullut tyystin poistetuksi.[57]

Lopuksi: erilaisia siveellisyyksiä

Vaikka Enckellin nuorukaiset ja Vallgrenin Amanda viihtyivät kumpikin (epä)siveellisyyden sanaisassa sfäärissä, ne muodostavat kiintoisan erimitallisen vertailuparin, ristiriitaisen niin siveellisyyspuheen sisällön kuin sen funktionkin osalta. Itse siveellisyys-termillä ei ensimmäisen tapauksen perusteella näyttäisi olleen kovinkaan suurta kuranssia taidepuheessa; se koettiin kenties vanhentuneeksi – tai sitten sen sisältö ei ollut vielä kiteytynyt suhteessa seksuaalimoraaliin. 13 vuotta myöhemmin siveellisyys nostettiin voimalla taidetapetille – taiteen ammattilaisten sijaan (epä)siveellisyydestä puhuivat nyt naisasiaa ajavat aktivistit.

---

57 Kalle Vietävä, Vallgrenin Helsinki-neito ja yleinen mielipide, *Velikulta* 21/1908.

Enckellin kohdalla epäsiveellisyysviittaukset olivat negatiivisia alluusioita (luonnoton, käsittämätön, epälooginen, vailla *reson*-järjestystä); Amandan tapauksessa siveellisyyskäsitteistö oli eksplisiittisessä käytössä, mutta retroaktiivisella (ei kuitenkaan reaktionäärisellä) sisällöllä, jolla ilmennettiin naispoliittista läsnäoloa moderniteetin päivänpolttavalla kentällä. Konservatiiviseksi leimattu siveellisyyskäsite sai hetkeksi positiivisen arvolatauksen – tosin lähinnä asiaa ajavien naisten mielissä. On kuitenkin syytä huomata, että näiden edelläkävijöiden ”konservatiivisesta” ajattelutavasta on sittemmin tullut yleistä kriittistä sukupuolitietoisuutta.

Havis Amandan tapauksessa siveellisyys voidaan siis ymmärtää moderniksi diskurssiksi *par excellence*. Enckellin kohdalla vastaava esteettinen vieroksunta lukeutuu mielissämme edelleen lähinnä ennakkoluuloiseksi torjunnaksi. Molemmissa torjuvat reaktiot ovat protektionistisia – torjuntaa säesti puhtaan taiteen, visuaalisen tilan ja kansallisen integriteetin suojelu. Mutta vuonna 1908 siveellisyys latautui ajankohtaisella eetoksella, joka liittyi *moderniin* tasa-arvoon, julkisen representaation problematiikkaan ja, nykykielellä ilmaisten, (hetero)seksismin kritiikkiin. Nyt oli taidemaailmaa edustavien aikalaismiesten vuoro asettua tarmokkaaseen vastarintaan: heidän torjuntansa kohdistui siveellisyyden käsitettä propagoiviin naisasianaisiin.

Tässä kohtaa kahdessa tapauksessa onkin kiintoisa, joskin mutkikas käsitteellinen linkki, joka ilmenee suhteessa sukupuolijärjestelmää jäsentävän seksuaalisen dikotomian hapertumiseen. Enckellin tapauksen ”homofobiset”[58] sävyt eivät ehkä ihmetytä, mutta se, että Havis Amandan puolustamiseen liittyi samansukuista sukupuolisen

---

58 Homofobia on tässä lainausmerkeissä, koska se käsitteenä yleensä implikoi jonkinasteista tietoisuutta fobian kohteesta ja/tai homoseksuaalisen identiteetin kontekstia. 1890-luvun viitekehyksessä olisi ehkä osuvampaa kuvailla torjuntaa seksuaaliseksi paniikiksi, jota säesti levoton epätietoisuus.

ambivalenssin torjuntaa, tuntuu huomionarvoiselta. Nyt ei vieroksunta kohdistunut taideteoksessa ilmeneviin piirteisiin tai sen herättämiin tuntemuksiin, vaan teoksen kriitikoihin. Amandan puolustamista säesti oudoksunta, joka kohdistui tiettyjen naisasianaisten sukupuoliseen habitukseen (eikä siis pelkästään naisten yhteiskunnalliseen aktivoitumiseen). Amandan puolustamiseen liittyi näin ollen paitsi sukupuolijärjestelmän pönkittämistä, myös seksuaalisen toiseuden torjuntaa – ja ylipäätään sen julkista käsittelyä.

Niinpä naisasianaisten kriittisiä reaktioita kommentoitaessa saatettiin korostaa näiden naimattomien naisten omaa ”sairaalloista mielikuvitusta”, joka ”näkee rikan toisen silmässä, eikä malkaa omassaan”. Tai, kuten Lucina Hagmanille osoitetussa *Helsingin Sanomien* kommentissa todettiin: ”se joka sanoo, että kuvan muodot, asennot ja viitteet puhuvat törkyä ja haureutta, on siirtynyt langettamaan tuomionsa vaikuttimista, jotka johtavat alkunsa likaisemmille lähteille”.[59] Mielikuva vihjailevasta pervottamisesta korostuu pilakuvissa, joissa naisasianainen (yleensä ilmiön symbolihahmoksi nostettu Hagman) esitettiin Havis Amandan abjektina vastakohtana: ei vain raskaasti vaatettuna, vaan miesmäisenä, jopa parrakkaana hahmona; Venuksen vaatettajana, jonka kosketusta Venus itse kavahtaa – tai vielä ”vitsikkäämmin” reheväkroppaisena Ainona, joka välttelee Väinämöisen himokkaita kouria.[60]

Richard Ungewitter pohti 1905 kirjassaan *Alastomuus* mutkia siveellisyyden käsitteellistämisessä:

> Suuret ovat muutoksemme tapojen alalla. Vapaasti ja avonaisesti puhutaan nyt asioista, joita ”vanhaan hyvään aikaan” pidettiin – sukupuolemme suureksi vahingoksi – kajoomattomi-

---

59 Ks. myös Kalha 2008, 153–164, 193–194, 205–207, 209, 228.

60 Ks. Kalha 2005, esim. pilakuvat sivuilla 110, 113, 155.

> na ja verhottiin tekopyhyyden sekä siveysteeskentelyn vaipalla - -. ”On merkillistä”, kirjoittaa tri Häberlein ”Kunstwart”-lehdessä, että ”hyvä tapa” yhteiskunnassa kieltää puheen ihmisruumiista - -, että ruumiin ja sen tarpeiden *salaaminen* näyttää [nykyisin] kuuluvan sivistykseen. - - Bebel sanoo eräässä kirjassaan: ”Siveellistä on se, mikä on tapana, tapa taas on se, mikä vastaa määrätyn aikakauden sisällistä luonnetta, siis sen tarpeita”. Siihen määritelmään voi yhtyä.[61]

Tässä artikkelissa käsitellyt taidetapaukset osoittavat, kuinka siveellisyyden käsitesfääri avautui moderniteetin tarpeisiin tarjoten mahdollisuuksia puhua ”tavattomista” asioista, asioista, joille ei ollut vakiintunutta, sopivaa kieltä. Siveellisyysdiskurssi oli legitiimi tapa puhua julkisesti ruumiista, sukupuolesta ja seksuaalisuudesta sekä kommentoida sukupuoleen liittyvää ”tapakulttuuria”, joka oli 1800–1900-lukujen vaihteessa vahvassa käymistilassa. Torjunnan viitekehyksessä oli mahdollista käsitellä hyvinkin tukalia, moderniin elämään liittyviä asioita, joiden julkinen verbalisoiminen haki muotoaan. Eikä kaikki puhe suinkaan ollut yksiselitteisesti torjuvaa, vaan pikemminkin ambivalenttia.[62] Vaikka tähän artikkeliin valituissa tekstiesimerkeissä on kosolti konservatiivista, ”suvaitsemattomalta” tuntuvaa torjuntaa, hermostuneena oireilevan negaation puitteissa saatettiin kosketella tulenarkoja, päivänpolttavia aiheita. Huumorin ja ironian läsnäolo aikalaiskirjoituksissa sävyttää torjuvatkin asenteet ambivalenssilla, joka syventää vieroksunnan psykologista vyyhtiä, mutta samalla rikastuttaa mielikuvaa 1900-luvun vaihteen ”siveellisyyden” levottomasta puheavaruudesta positiivisena, produktiivisena, vähintäänkin monimielisenä tilana.

---

61 Ungewitter 1907, 1–2, 55–56.

62 Siveellisyydestä foucault'laisittain ymmärrettynä produktiivisena puheavaruuden tilana ks. Kalha 2008, 189–190; vrt. myös Kalha 2005, 234–235.

Miten nuo puhutut ja parjatut teokset, Havis Amanda ja Enckellin maalaukset sitten säällistyivät 1900-luvun kuluessa; kuinka ne muuttuivat pahastuttavista ihastuttaviksi? Retorinen kysymys on sikäli harhainen, ettei varsinainen ”ongelma” ollut itse teoksissa, vaan reseptiota säädelleessä ideologisessa viitekehyksessä. Mutta taideteosten sulatettavuuden historiallista dynamiikkaa on hyvä pohtia. Amandan särmät hioutuivat varsin pian julkisuuden, tavan [sic] ja tottumuksen myötä: kansa (pienellä k:lla), jolle teos oli tarkoitettukin, otti Amandan omakseen tuttuna ja turvallisena maamerkkinä, kaupunkikuvallisena ilopilkkuna ja vapun karnevalismin lavasteena. Enckellin tapaus on mutkikkaampi, sillä hänen työnsä kehittyi 1900-luvun kuluessa kohti aiempaakin vaikeammin sulatettavaa, aistillista ja värintäyteistä maalaustapaa. Paradoksaalista kyllä, taiteilijan kummastellut varhaisteokset nousivat suunnanmuutoksen myötä arvoon arvaamattomaan. Varhaistuotannolle on sittemmin suotu myös korkea museaalinen status (*Herääminen* on ollut pitkään Ateneumissa kunniapaikalla), jota kirkastaa Suomen taiteen ”kultakauden” kollektiivinen aura. Koska varhaisteoksissa oli moderniin mestariuteen nähden sopivasti sopimattomuutta – sopimattomuutta, joka jäi sopivan hämäräksi – ne saattoivat taidehistorian suuressa jälkiviisaudessa kanonisoitua mestariteoksiksi muiden kultakauden mestariteosten joukkoon. Samalla teosten alkuperäinen vieroksunta ”unohtui” taidehistoriallisesta muistista.[63]

---

63 Ajatus turmeltumattomasta nuoresta taiteilijasta vakiintui kaanoniksi, kun Suomi pantiin uusiksi toisen maailmansodan jäljiltä. Taiteilijan väritaide, joka henki aistillista vapautta (vähän Havis Amandan tapaan), muodostui antiteesiksi funktionaaliselle, kansalliselle ruumiille, jonka ”siveellisiä” määreitä olivat työ, kuri ja tuottavuus. Syntyi retorisesti tehokas peili-efekti, dikotomia nuoren askeetikko-Enckellin ja kypsempään ikään ehtineen hedonisti-Enckellin välillä. Nuori Enckell kunnioitti viivaa (henkeä), vanhempi Enckell palvoi väriä (lihaa). Enckellin varhaistuotannon glorifiointi alkoi jo 1910-luvulla, jolloin väriherkät kriitikot käänsivät normatiiviset katseensa taiteilijan nuoruusvuosien hillityksi ja hallituksi muisteltuun – konstruktiiviseen, aitoon ja terveeseen – muotokieleen. Tästä kaikesta tarkemmin Kalha 2005, passim.

Kuva 429. Kalto-aika. Magnus Enckellin maalaus.

PERINNÖLLISYYSOPPI JA ROTU-HYGIENIA.

Kirjoittanut HARRY FEDERLEY.

Perinnöllisyyslakien tutkiminen.

Rotuhygienia on ihmiseen ja ihmiselle ominaisiin olosuhteisiin sovellettua perinnöllisyystutkimusta. Jotta todellakin voisi ymmärtää rotuhygieniaa, sen pyrkimyksiä ja sen itselleen asettamia päämääriä, on välttämättömätä tuntea tärkeimmät perinnöllisyysopin, genetiikan, saavuttamat tutkimustulokset. Ja ennen kaikkea on tärkeätä selvittää itselleen ne käsitteet, joita tämä oppi käyttää, sillä muutoin ei ole minkäänlaisia edellytyksiä rotuhygienian ymmärtämiseen ja oikeaan arvostelemiseen.

Perinnöllisyysopin sanat *perintö* ja *periä* ovat arkikielestä lainattuja. Puhuessamme arkiolossa perinnöstä ja perimisestä käsitämme perinnöllä omaisuutta, joka on siirtynyt henkilöltä toiselle — tavallisesti vanhemmilta lapsille — ja perimisellä sitä tapahtumista, joka tämän siirtymisen välittää. Tämä käsitys lienee syynä siihen, että *perintymistä* biologisessa mielessä (ks. siv. 10) yhä vieläkin selitetään — vanhempien ominaisuuksien siirtymiseksi lapsiin. Mutta, sanottakoon se heti, tämä käsitys perinnöllisyydestä on aivan väärä ja nykyaikaisen perinnöllisyysopin peruskäsitteiden vastainen.

Kotilieden lääkärikirja 1933/1944.

Sen, miten hienovireistä (ja samalla räikeää) Enckellin taiteen ”siveellistäminen” saattoi olla, osoittaa oheinen *Kotilieden lääkärikirjan* sivu (1933/1941, KUVA 4). Perinnöllisyysoppia ja rotuhygieniaa käsittelevän luvun sopivaakin sopivammaksi otsakekuvaksi on valit-

tu Enckellin *Kulta-aika* -maalaus, jonka normatiivinen ja luonnokas (hetero)pari ilahdutti kriitikoita, kun se valmistui Yliopiston kirjastoon 1904. Vaikka selällään makaavan alastoman nuorukaisen (toisin kuin selkäpuolelta nähtävän naisen) kuvaus on jäntevän aistillista, hahmojen keskinäinen kosketus toteutuu häveliäästi oksan välityksellä. Kuriton katse lukee tähänkin kuvaan moninaista ”sopimattomuutta” (miksei hahmojen välillä ole minkäänlaista kemiaa?), mutta normatiivinen viesti on oman aikansa kontekstissa varsin yksiselitteinen: miehen ja naisen siveellinen yhteiselo tuottaa reproduktiivisen onnelan. Tällä olemuksellisesti takautuvalla taideteoksella oli edessään loistava tulevaisuus.[64] Mutta eri syistä kuin Havis Amandalla, joka kantaa edelleen povessaan viestiä aistillisesta kurittomuudesta.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Aikalaislähteet

Ahoi, Helsingfors-bref, *Åbo Underrättelse* 30.10.1895. Aura 28.4.1985.

J. A., Finska konstnärernas utställning, *Nya Pressen* 14.10.1894.

G. C., Konstutställningen i stadshuset, *Åbo Tidning* 12.4.1895.

G. C., Från konstnärernas utställning i Helsingfors, *Åbo Tidning* 30.10.1895.

L. H., Loukkaavaa taidetta, *Helsingin Sanomat* 11.10.1908.

Joukko naisia, Rietas naisenkuva Helsingin kauppatorilla, *Naisten ääni* n:o 18/1908.

Kalle Vietävä, Vallgrenin Helsinki-neito ja yleinen mielipide, *Velikulta* 21/1908.

J. K. J-a, Taiteilijain näyttely, *Uusi Suomi* 22.11.1895.

Laicus 3.10.1908, Offentlig konst och ofantligt pryderi, *Nya Pressen* 13.10.1908.

Rainio, Lilli, 1909, Nykyisistä epäkohdista epäsiveellisyyden alalla, *Koti ja yhteiskunta* 7–8/1909.

---

64 Toisin kuin vierastusta aiheuttaneita varhaisteoksia, Kultakautta voi lukea reproduktiivisen futurismin ihannekuvana (vrt. Kalha 2005, 278). Kultakausi onkin saanut osakseen taidehistoriallista suitsutusta: ”Alastoman naisvartalon kuvaus hivelee mieltämme ennen kaikkea Kultakaudessa” (Sihtola 1945); teos on ”kahden ihmisen onnen täyteyden kuva”, josta ”kaikki väkinäisyys on loitolla” (Puokka 1949; ks. myös Kalha 2005, 112, 122).

r -r., Suomen taiteilijain näyttely, *Aura* 8.11.1894.

Sananen suihkukaivoista, *Koti ja yhteiskunta* 10/1908.

Stix, Krönika, *Nya Pressen* 27.10.1895.

Tawastjerna, K. A., Symbolism i realism, *Hufvudstadsbladet* 20.11.1895.

Tikkanen, J. J., Finska artisternas utställning, *Finsk tidskrift* 36, 1894.

Tikkanen, J. J., Vallgrens springbrunn och anloppet emot den. En enquète, *Argus* 21/1908. Ungewitter, Richard, 1907 [1905]: *Alastomuus historiallisessa, terveydellisessä, siveellisessä ja taiteellisessa valaistuksessa*, suom. J. K. Kari, Vuolukka, Tampere.

Kirjallisuus

Berstein, Jevgeni, 2004: Venäjän Oscar Wilde -myytti, *Idäntutkimus* 3/2004, 3–17.

Clark, Kenneth, 1956: *The Nude. A Study of Ideal Art*, Book Club Associates, London.

Jalava, Marja 2005: *Minä ja maailmanhenki: moderni subjekti kristillis-idealistisessa kansallisajattelussa ja Rolf Lagerborgin kulttuuriradikalismissa n. 1800–1914.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Kalha, Harri, 2005: *Tapaus Magnus Enckell*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Kalha, Harri, 2006: *Tapaus Havis Amanda. Siveellisyys ja sukupuoli vuoden 1908 suihkulähdekiistassa,* SKS, Helsinki.

Kalha, Harri, 2008: ”Siellä on taas poika!” Magnus Enckellin varhaistöiden aikalaisreseptiosta. Teoksessa *Keskellä marginaalia.* Toimittanut Juha-Heikki Tihinen. Taidehistoriallisia tutkimuksia 33, Taidehistorian seura, Helsinki.

Kilpi, Kyllikki, 1953: *Suomen työläisnaisliikkeen historia*. Kansankulttuuri OY, Pori.

Kinnunen, Tiina, 2001: Ennakkositoumuksista ymmärtämiseen – naishistorian ulottuvuudet. Teoksessa *Historioitsijan arki ja tutkimuksen prosessi.* Toimittaneet Sari Autio jaVille Vuolanto. Vastapaino, Tampere.

Markkola, Pirjo, 2002: Synti *ja siveys. Naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860–1920*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Mustola, Kati, 2004: Heteronormin huojuttajat. Teoksessa *Suomen Kulttuurihistoria, osa 4: Koti, kylä, kaupunki.* Toimittaneet Kirsi Saarikangas, Pasi Mäenpää ja Minna Sarantola-Weiss. Tammi, Helsinki.

Sihtola, Jalo, 1945; “Magnus Enckell”, *Taide* 5–6/1945, Helsinki.

Siltala, Juha, 1999: *Valkoisen äidin pojat: Siveellisyys ja sen varjot kansallisessa projektissa*. Otava, Helsinki.

Sorainen, Antu, 2005: *Rikollisia sattumalta? Naisten keskinäistä haureutta koskevat oikeudenkäynnit 1950-luvun Itä-Suomessa.* Yliopistopaino, Helsinki.

Taine, Hippolyte, 1915 [1909]: *Taiteen filosofia*. Suomentanut L. Onerva. Otava, Helsinki.

KANSAINVÄLISIÄ MUTTA SIVEELLISIÄ?

”Hymyjä olympiavieraillemme, mutta ei liian läheltä”

Maija Urponen

Vuoden 1952 Helsingin olympialaisten aattona Suomen Naisten Kansallisliiton Siveellisyyskomitea aloitti kampanjan torjuakseen kisojen mukanaan tuomia lieveilmiöitä. Samaan aikaan, kun ulkomaiset kisavieraat kansoittaisivat kesäisin yleensä niin hiljaisen Helsingin katuja, kaupunkiin oli tulossa maaseudulta runsaasti nuorisoa auttamaan kisajärjestelyissä. Katsottiin, että tällaisessa tilanteessa järjestyksen säilyminen oli haaste, johon oli syytä varautua hyvissä ajoin. Keskeiseksi huolenaiheeksi nostettiin ”Suomen naisten suhtautuminen miespuolisiin kisavieraihin”[1] ja etenkin ulkomailta tulevien miespuolisten kisavieraiden ja suomalaisten maalaistyttöjen kohtaaminen. Kun juroja suomalaisia oli jo muistutettu vieraanvaraisuuden merkityksestä Suomen kansainväliselle maineelle, nuorten naisten pelättiin menevän tässä toiseen ääripäähän. Vaikka olympiavieraille oli syytä hymyillä, liian läheisiin suhteisiin ei etenkään naisten ollut hyvä ryhtyä. Oli siis syytä valistuksen keinoin muistuttaa, että oli naisten asia ”siveellisessäkin suhteessa” ylläpitää Suomen ja sen kansan kunniaa.

---

1 Paatero 1952, 2.

Siveellisyyden käsite tuo esille olympiakampanjan kytkökset vuosisadan alun naisliikkeeseen. Varhaisten vaikuttajiensa – kuten Hilda Käkikosken ja Alexandra Gripenbergin – välityksellä Siveellisyyskomitea ja olympiavalistuksessa niin ikään aktiivinen Suomen Valkonauhaliitto olivat osa sitä porvarillisen naisasian perinnettä, jossa siveellisyyden käsite toimi perusteena ja oikeutuksena naisten poliittiselle toimijuudelle ja osallistumiselle koko kansakuntaa ja sen tulevaisuutta koskevaan päätöksentekoon.[2] Tätäkin ilmeisempi on näiden järjestöjen kytkentä niin sanottuun siveellisyyskysymykseen, joka vuosisadan vaihteessa nousi prostituutiota ja kaksinaismoralismia vastustavan naisliikkeen erityiseksi keskustelunaiheeksi kolmeen otteeseen.[3]

Valkonauha perustettiin 1905 siveellisyyskysymyksen toisen huippukauden keskelle. Suomen Naisten Kansallisliiton alaisuuteen 1921 perustettu Siveellisyyskomitea puolestaan sai alkunsa 1917 järjestetyn yleisen siveellisyyskokouksen jälkimainingeissa siveellisyyskysymyksen kolmannen huippukauden aikana. Niin Valkonauhan kuin Siveellisyyskomiteankin toimintaa lähdettiin rakentamaan yhtäältä ”siveellisyyden” ja naisten aseman parantamisen välille ymmärretyn yhteyden sekä toisaalta koko kansakunnan kattavan yhteisen hyvän päämäärän varaan.[4] Siveellisyyskomitean varhaisen historiikin kirjoittaja Aina Lähteenoja luonnehtikin järjestön toimintaa naisten yhteisvastuullisesti täysivaltaisina kulttuuritekijöinä maansa hyväksi tekemäksi työksi.[5] Varhaisen Valkonauhan toimintaan kuului konkreettisia sosiaalihuollon tehtäviä, mutta Siveellisyyskomitean toiminnassa korostuivat yleiseen mielipiteeseen vaikuttaminen ja valistustyö. Yhteistyöhön järjestöt ryhtyivät 1923 kouluttaakseen sivistyneitä

---

2 Ks. Elomäki tässä teoksessa.

3 Markkola 2002, 342.

4 Markkola 2002, 189–190.

5 Lähteenoja 1944, 3.

keskiluokan naisia naispoliiseiksi tehtäviin, joihin kaavailtiin kuuluviksi muun muassa ehkäisevä ja valvova työ tyttöjen parissa.[6] 1920-luvun edetessä prostituution ja kaksinaismoralismin vastustaminen jäivät järjestöjen toiminnassa vähitellen syrjemmälle Valkonauhaliiton keskittyessä raittiustyöhön ja Siveellisyyskomitean päähuomion siirtyessä yhä enemmän nuorison kasvattamiseen. Siveellisyyskomitean julkaisutoiminta oli kiihkeimmillään 1930-luvulla, jolloin se valisti äitejä, opettajia ja muita kasvattajia nuorison ”siveellisestä puhtaudesta”, kodeissa tapahtuvasta ”siveellisestä kasvatuksesta” ja sukupuolihygienian opetuksesta oppikouluissa. Vielä jatkosodan aikana ilmestyi kaksi niin kasvattajia kuin nuoria naisia itseään kotirintaman moraalin lujittamiseen kannustavaa julkaisua.[7]

Huhtikuussa 1952 Naisjärjestöjen Keskusliiton[8] vuosikokouksessa kuultiin Valkonauhaliiton puheenjohtajan Hellin Mustalan alustus aiheesta ”Miten valmennamme naisemme olympialaisiin?”. Vilkkaaksi mainitun keskustelun jälkeen kokous päätti ryhtyä toimiin nuorison – käytännössä nuorten naisten – moraaliseksi tueksi.[9] Kampanjan organisointi annettiin tehtäväksi Suomen Naisten Kansallisliiton Siveellisyyskomitealle[10]. Sen runko muodostui sekä aikakauslehtiin lähetettävistä kirjoituksista että painetusta ohjemateriaalista. Yhdessä Sukupuolitautien vastustamisyhdistyksen kanssa Siveellisyyskomitea julkaisi lääkäri Salme Paateron laatiman ohjekirjasen *Lääkärin sana olympialaisten edellä nuorten naisten johtajille, opettajille ja*

---

6 Markkola 2002, 195–196.

7 Siveellisyyskomitean julkaisuja 1–17.

8 Suomen Naisten Kansallisliitto muutti nimensä Suomen Naisjärjestöjen Keskusliitoksi 1948.

9 Suomen Naisjärjestöjen Keskusliiton vuosikokouksen ptk 1952 (KA).

10 Kattojärjestönsä nimenvaihdoksesta huolimatta Siveellisyyskomitea säilytti oman nimensä ennallaan. ”Siveellisyys” säilyi järjestön nimessä aina sen 1977 tapahtuneeseen lakkauttamiseen saakka.

valvojille. Nuorten naisten itsensä luettavaksi tuotettiin lentolehtisiä, ja Valkonauha otti uusintapainoksen 1944 julkaisemastaan kirjasesta *Maaseudun tytär pääkaupungin portilla.* Olympialaisten aikana elokuvateatteri Bio Rexissä oli aamupäivisin ilmaisia elokuvaesityksiä humoristisilla moraalisaarnoilla ryyditettyinä. Lisäksi kisakaupungin yöelämään koottiin vapaaehtoisia naisia katupartioiksi, joilla oli jaettavanaan pienille korteille painettuja iskulauseita. [11]

Olympiavalistuksessa siveellisyyden käsite sitoi naiset kansakuntaan tilanteessa, jossa olympialaisten aikaansaama kansainvälistyminen – kansakunnan ja sen ulkopuolen kohtaaminen – koettiin paitsi mahdollisuutena myös uhkana. Maailman valokeilassa ”siveellisyydestä” tehtiin side naisten ja kansakunnan välille. Naisjärjestöjen olympiakampanjassa siveellisyys näyttäytyy representatiivisena – esityksellisenä ja edustuksellisena – suhteena naisten ja kansakunnan välillä, missä naisten siveellisyys ymmärrettiin olennaiseksi osaksi maan ja sen kansan kunniaa. Samalla naisten, erityisesti kaupunkioloihin tottumattomien maalaistyttöjen siveellisyyttä uhkaavat vaarat koettiin uhkaksi koko maan kunnialle. Kansainvälisyyden mahdollisten uhkien edessä Suomelta vaadittiin ”sisäistä kuria” ja suomalaisilta naisilta ”siveellistä ryhtiä”. Siinä missä rivinaisten tehtävänä oli pitää huolta omasta siveellisyydestään, kampanja-aktiivit itse asettautuivat (nais)kansalaisen asemaan ottamalla kantaakseen ”lukemattomien kotien ympäri maata” tunteman huolen ja kollektiivisen vastuun kaikkien naisten ”siveellisyydestä”. Näin kampanjassa siveellisyyden käsitteellä myös tuotettiin eroa täysivaltaiseen kansalaisuuteen kykenevien ja toisten, vielä valistuksen tarpeessa olevien naisten välille.

---

[11] SNKL Hc:10 Tilaisuudet ja kurssit 1948–1978 (KA). Siveellisyyskomitean ja Valkonauhan lisäksi kampanjaan valjastettiin olympialaisten muonituksesta vastannut Työmaahuolto, huoltopoliisi, seurakuntia ja Sukupuolitautien vastustamisyhdistys.

Olympialaisten alla siveellisyyden käsitteellä viitattiin yhtäältä naisten yhteiskunnallisen toiminnan kohteeseen tai alaan, toisaalta (toisiin) naisiin tämän toiminnan kohteena sekä kolmanneksi itse tähän toimintaan ja sen toteuttamisen tapaan. Olympiakampanjan siteet porvarillisten naisjärjestöjen[12] lähes puoli vuosisataa aiemmin aloittamaan, valistukseen, kasvatukseen ja valvontaan perustuvaan toimintaperinteeseen ovatkin ilmeisiä. Olympialaisten yhteydessä naisjärjestöt kuitenkin käyttivät siveellisyyden käsitettä palvelemaan ennen muuta kansallisia päämääriä. Tilanteessa, jossa niin kansainvälinen kuin maan sisäinenkin liikkuminen koettiin sosiaalista järjestystä uhkaavana, käsitettä käytettiin mieluummin vallitsevaa yhteiskuntajärjestystä säilyttäen kuin sitä naisasian nimissä muuttaen.

Maamme kunnian tähden

Lähestyviin olympialaisiin suhtauduttiin Suomessa ristiriitaisin tuntein. Olympialaisten toivottiin tuovan takaisin sodan takia kaikonneet ulkomaalaiset turistit ja kohottavan Suomen kansainvälistä mainetta ”maailman katseiden” edessä. Samalla niiden pelättiin asettavan vaakalaudalle maailmalla Suomea kohtaan osoitetun suopeuden.[13] *Helsingin Sanomat* tiesi kertoa, että ulkomailla tulevien olympialaisten ”kansallispoliittinen” merkitys arvioitiin poikkeuksellisen suureksi. Onnistuneet olympiakisat olisivat tilaisuus näyttää länti-

---

12 Vasemmistonaisten järjestöt eivät olympiavalistukseen osallistuneet. *Uusi Nainen* -lehti (7/1952) kommentoi lähestyviä olympialaisia kiinnittämällä huomiota naisten puuttumiseen kisaorganisaation johdosta. Lopuksi se otti kantaa myös meneillään olevaan valistuskampanjaan vedoten Suomen mutta etenkin maailmanrauhan puolesta: ”Vaikka meidänkään OK:ssamme ei ole ’olympiapapitarta’, on tämä ominaisuus sittenkin velvoittava jokaiselle Suomen naiselle. Huolehtikoon meistä itse kukin siitä, että kisat ovat maallemme sekä ennen kaikkea maailmanrauhalle kunniaksi.”

13 Mustala 1952, Paatero 1952, Sahlan 1952; ks. myös Härö 1992, 88.

selle maailmalle, että Suomi oli sekä taloudellisesti että poliittisesti vapaa ja elämä täällä ”yhtä kahlitsematonta kuin missä tahansa muualla 20:nnellä vuosisadalla”.[14] Lännen ohella suomalaiset tunsivat niskassaan olympialaisiin ensi kertaa osallistuvan Neuvostoliiton katseet: ”Jenkit huomaavat, ettei Suomi olekaan rautaesiripun takana ja neuvostopojat toivottavasti vakuuttuvat siitä, etteivät kapitalismin lonkerot ole kietoutuneet Suomi-neidon nilkan ympärille”.[15]

Maailman katseiden alla kisojen koettiin vaativan suomalaisilta suuria ponnistuksia. Itse kisojen toteuttamisen arveltiin sujuvan ongelmitta, mutta ravintola-, majoitus- ja muiden palvelujen tasosta sekä suomalaisten yleisestä käytöksestä oltiin huolestuneita. Näihin oli tultava muutos, jos oli mieli maailman kansojen silmissä käydä kulttuurikansasta.[16] Olympialaisten järjestelytoimikunnalle lähettämässään kirjeessä Siveellisyyskomitea toi esille naisten erityisen roolin kansallisen maineen varjelemisessa:

> Suomalainen nainen joutuu sinänsä ensi kesänä koko maailman valokeilaan, ei ainoastaan urheileva, vaan myöskin tavallinen rivinainen. Hänen olisi sen vuoksi kyettävä edustamaan maatamme parhaalla mahdollisella tavalla. Siveellisessäkin suhteessa hänen olisi ylläpidettävä maamme kunniaa. Tiedämme kuitenkin, että ensi kesä tulee tässä suhteessa tuomaan erikoisen vakavia vaaroja, varsinkin kaupunkioloihin tottumattomille nuorille, kuten huoltotehtäviin värvätyille maalaistytöille, joita lienee tänne tulossa tuhansia. Lukemattomat kodit ympäri maata ovatkin jo huolestuneita nuorten tyttäriensä puolesta. Miten nämä ensi kesästä selviävät, riip-

---

14 *Helsingin Sanomat* 21.4.1952.

15 *Suomen Kuvalehti* 19.7.1952.

16 Esim. Sahlan 1952; ”Maamme maine koetuksella”; ks. myös Peltonen 2002, 25–26.

> puu suuressa määrin siitä henkisestä tuesta, mitä heille ennen kisojen alkua ja niiden aikana kyetään antamaan.[17]

Kirjeessä on julkilausuttuna naisjärjestöjen olympiakampanjan pohjalla toiminut käsitys naisista kansakunnan representaationa. ”Siveellisyys” oli se tapa, jolla rivinaisten – jokaisen suomalaisen naisen – tulisi toimia muulle maailmalle maan ja sen kansan esittäjinä ja edustajina tilanteessa, jossa kansainvälistymistä sekä toivottiin että pelättiin. Toki myös miesten käytöksellä katsottiin olevan merkitystä. Suomen Kansan Ryhtiliikkeen olympiavuotta varten toimittama *Hyvän käytöksen opas* opetti suomalaisille ystävällisiä ja kohteliaita käytöstapoja, joita se piti ”sivistyneen kansan tunnuksina”.[18] ”Kansan miehille” aiotussa ”kentlemannioppaassa” suomalaisten miesten käytöstä moitittiin holtittomasta alkoholinkäytöstä, epäsiististä ja epäasiallisesta pukeutumisesta, naisseurassa kiroilemisesta ja jopa kirkossa sylkemisestä. Suomalaisten suhtautumista ulkomaalaisiin käsiteltiin lyhyessä jaksossa, jossa korostettiin vieraanvaraisuuden, kielitaidon ja ulkomaalaisen kotimaan huomioon ottamisen merkitystä.[19]

Ryhtiliikkeen ja Siveellisyyskomitean julkaisujen lukeminen rinnakkain tekee näkyväksi kansallisen ”kunnian” sukupuolierityisyyden. Siveellisyyskomitean julkaisemassa oppaassa *Lääkärin sana olympialaisten edellä nuorten naisten johtajille, opettajille ja valvojille* paheksuttiin siinäkin suomalaisten jäykkyyttä ja jöröyttä sekä ”haavana kansanruumiissa” kalvavaa alkoholinkäyttöä. Erityisesti naisten kohdalla ongelmana ei silti ollut niinkään joustamattomuus ”oudossa tilanteessa, muukalaisen seurassa” kuten miehillä, vaan se, ”osa-

---

17 Suomen Naisten Kansallisliiton Siveellisyyskomitean kirje XV Olympia Helsinki 1952:n järjestelytoimikunnalle 3.4.1952 (Suomen Naisjärjestöjen Keskusliiton Arkisto Hc:4 Kirjeenvaihto 1929-1977, KA).

18 *Hyvän käytöksen opas*, 9–10.

19 *Hyvän käytöksen opas*, 102–103. *Hyvän käytöksen oppaasta* ja sen syntyhistoriasta tarkemmin ks. Peltonen 1996 ja 2002.

taanko ystävällisyydessä asettaa raja oikealle kohdalle".[20] *Hyvän käytöksen opas* oli samoilla linjoilla. Vaikka kohteliaisuusvaatimukset koskivat myös naisia, näiden oli varottava käyttäytymisellään herättämästä tuntemattomien miesten huomiota ja kieltäydyttävä näiden tarjoamasta seurasta.[21]

Olympialaisten alla maan – Suomen ja sen kansan – kunnian katsottiin olevan kiinni siitä, miten suomalaiset ylipäätään maataan ulkomaalaisten ja laajemmin koko kansainvälisen yhteisön silmissä edustivat, ja erityisesti naisille siveellisyys oli olennainen osa tätä edustustehtävää. Sivistyneen kansan tunnuksiksi hahmottuivat raittiit ja kohteliaat miehet sekä "siveelliset" naiset. "Siveellisessä suhteessa", toisin sanoen siveellisyyden osalta, maan kunnian ylläpitäminen oli nimenomaan naisten tehtävä, ja naisten oli toimittava siveellisesti tätä kunniaa ylläpitääkseen.

Poikkeustila ja "siveellisen sortumisen" uhkat

Mitä sitten olivat ne kisakaupunkiin matkaavia maalaistyttöjä ja sitä myötä maan kunniaa uhkaavat "erikoisen vakavat vaarat", joista Siveellisyyskomitean kirjeessä varoitettiin? Ulkomaalaisten turistien toivottiin nostavan Suomen matkailuelinkeinon sodan aiheuttamasta taantumasta uuteen nousuun,[22] mutta ulkomaalaisten kisavieraiden tulo maan rajojen sisäpuolelle herätti monenlaisia pelkoja kansallisesta tulevaisuudesta. Helsingin väkiluku oli 1952 noin 390 000, ja olympialaisten aikana se kasvoi reilulla 50 000 ulkomaalaisella kisavieraalla.[23] Suomalaisiakin matkailijoita kaupunkiin odotettiin suuria määriä seuraamaan "eri kansallisuuksien yhteenkerääntymistä se-

20 Paatero 1952, 1–2.

21 *Hyvän käytöksen opas*, s. 14.

22 Esim. Härö 1992, 88.

23 Raevuori 2002, 33, 80, 100, 135.

kä meidän oloissamme ainutlaatuista ihmisvilinää".[24] Kisojen ajaksi kaupungin huvittelumahdollisuuksia oli tuntuvasti lisätty ja myös anniskelulainsäädäntöä lievennetty.[25] Kisojen päätyttyä kisakaupungin tunnelmaa ja varsinkin yöelämää "erivärisine vieraineen", sirkuksineen ja tanssilavoineen kuvattiinkin varsin karnevaalimaiseksi – "harmaan arvokkaasta" pääkaupungista oli hetkeksi tullut "kansainvälinen, jopa hiukan kevytmielisen tuntuinen metropoli".[26]

Kaikessa kutkuttavuudessaan kisojen Helsinkiin tuomassa ihmisvilinässä ja karnevaalitunnelmassa – öisillä kaduilla, ravintoloissa ja tanssipaikoissa – piili omat vaaransa. Naisjärjestöt epäilivät kampanjassaan, että kisavieraiden joukossa tulisi olemaan myös "seikkailunhaluista ja rikollistakin ainesta", joille väenpaljous ja juhlatunnelma tarjoaisivat oivan tilaisuuden "laskea verkkojaan".[27] Kisatöihin saapuville jaettava lentolehtinen varoitteli joukossa olevan lisäksi miehiä, jotka haluaisivat alistaa pahaa aavistamattomat tytöt "nautinnonhalunsa hetkelliseksi välikappaleeksi". Sinänsä pidettiin ymmärrettävänä, että kisojen aikainen "markkinatunnelma" saisi nuorison antautumaan "hetken seikkailuihin", mutta samalla muistutettiin, että

> tällainen 'elämän tilaisuus' tietenkin, niinkuin aikoinaan kävi n.k. laivatytöille, jotka halusivat seikkailuja, suklaata, hedelmiä tai nylonsukkia, helposti voi johtaa tienhaaraan, mistä liukas alamäki auttamattomasti vie asianosaisen siveellisesti alaspäin ja lisäksi kiihtyvällä vauhdilla niin alas, ettei ylöspääsemiseen näytä enää olevan mahdollisuuksia.[28]

---

24 Paatero 1952, 1. Kotimaisten kisaturistien määrää Helsingissä on vaikeampi arvioida, mutta ainakin odotukset olivat suuret, sillä Helsinkiin saapuvien junien päivittäinen kapasiteetti riitti peräti 90 000 matkustajalle Ks. Raevuori 2002, 80.

25 Peltonen 2002, 124; Härö 1992, 111.

26 *Suomen Kuvalehti* 9.8.1952.

27 Sahlan 1952.

28 Sahlan 1952.

Olympiavalistuksessa piirrettiin kuva, jossa alkujaan ehkä viaton mutta kevytmielinen materiaalisten turhuuksien ja kepeän elämän tavoittelu oli alku kiihtyvälle alamäelle. Kuvalle oli siinä mielessä perusteensa, että 1950-luvun poliisitutkintapöytäkirjojen perusteella varsin tavallinen oli tarina, jossa kaupunkiin kotiapulaiseksi saapunut nuori ja vähän kouluja käynyt maalaistyttö erinäisten vastoinkäymisten seurauksena päätyi poliisin kirjoihin varkaus-, prostituutio- ja lopulta julkijuopumuksesta syytettynä.[29] Kuitenkin poliisitutkintapäiväkirjoissa tyttöjen ongelmiin olivat osaltaan syypäitä pikemminkin kotiapulaisen palkanneen talon isännät kuin ne ”kavaljeerit ja maailmanmiehet”, joista Valkonauhan opas kaupunkiin saapuvia maalaistyttöjä varoitteli.[30]

Naisjärjestöjen kampanjassa olympialaisiin liitetty ”siveellisen sortumisen” vaara rakentuikin ennen kaikkea ulkomaalaisten miesten ja suomalaisten (maalais)tyttöjen kohtaamisen ympärille. Kaikkinaisen liikkuvuuden lisääntymisen Helsinkiin luoma poikkeustilanne nähtiin uhkana yhteiskunnalliselle järjestykselle:

> Valitettavasti olemme useasti aikaisemmin jo saaneet kokemuksia siitä, miten sotien aikaiset poikkeustilanteet ja jopa aivan rauhanaikaiset suurjuhlat ovat saattaneet monia nuoria naisia sortumaan siveellisesti.[31]

Suomalaisten taipumus ihailla kaikkea ”import-merkkistä” saattoi käydä kohtalokkaaksi, kun oli kysymys eri kansallisuuksia edustavista ihmisistä ja eri sukupuolista. ”Laivatyttöjen” kohtalon lisäksi olympiavalistuksessa vedottiin jatkosodan aikana levottomuutta herättäneeseen saksalaisvillitykseen. Vaikka olisikin haluttu uskoa, ettei

---

29 Sorainen 2005, 54–55.

30 Vrt. Sorainen 2005, 54–55; Lyytinen 1952, 4.

31 Paatero 1952, 2.

”suomalainen nainen – lukuun ottamatta määrättyä ryhmää – juoksisi ulkolaisten miesten perässä”, valistuksen tarpeesta olivat muistutuksena ”sotavuodet, vihreätakkiset ’aseveljet’, ja kadut ja kujat, puistojen penkit ja porttikäytävät jotka olivat täynnänsä heitä ja suomalaisia naisia”.[32] Olympialaisiin valmistauduttaessa huolta aiheuttivat ”tulisilta härkätaistelijoilta näyttävät espanjalaiset, mustat kiharapäiset italialaiset, englantilaiset ’mirrit’ ja argentiinalaiset donjuanit.”[33] Etenkin etelämaalaiset miehet nähtiin sukupuolisesti ”herkemmin syttyvinä” ja väkivaltaisina. ”Toisenlaisissa oloissa, toisenlaisen ajattelutavan piirissä” kasvaneina nämä eivät ymmärtäisi ”suomalaisen naisen riippumattomuutta ja toimintavapautta”, vaan ottaisivat sen merkkinä naisten seksuaalisesta saatavuudesta.[34]

Olympialaiset edellyttivät ulkomaalaisten kisaturistien maahanpääsyn helpottamista.[35] Samalla ulkomaalaisten ja eritoten ulkomaalaisten miesten maahantulon nähtiin aiheuttavan vaaran ”siveellisestä sortumisesta”. [36] Suomalaista epätasa-arvoisemmiksi määritellyissä kulttuureissa kasvaneina ulkomaalaiset miehet muodostivat ”siveel-

---

32 Suomen Naisjärjestöjen Keskusliiton vuosikokouksen ptk 1952 (KA); Väänänen 1952. Aikoinaan myös Siveellisyyskomitean perustamiseen johtaneen vuoden 1917 yleisen siveellisyyskokouksen järjestämisen yhtenä pontimena oli huoli venäläisten joukkojen läsnäolosta Suomessa (Lähteenoja 1944, 30).

33 Marjatta Väänäsen kirjoittamaksi merkitty lehtikirjoituksen käsikirjoitus (SNKL Hc: 10 Tilaisuudet ja kurssit 1948-1978, KA).

34 Paatero 1952, 3.

35 Kisojen virallisissa tehtävissä toimineille myönnettiin olympiapassi, joka oikeutti viisumittomaan maahantuloon ja puolen vuoden oleskeluun sekä kelpasi lähtömaasta riippuen myös ulkomaan passiksi (Raevuori 2002, 31, 80; Wikström 2002, 82).

36 ”Siveellisen sortumisen” uhka liitettiin rajan yli tapahtuvan liikkumisen lisäksi maaltamuuton ja kaupungistumisen ongelmiin, erityisesti määrätyiltä ja soveliailta paikoiltaan siirtyneisiin naisiin. (Urponen 2009; 2010a, 125–149; 2010b 122–147). Toisaalta samalla tavalla kuin ulkomaisten miesten läsnäolo, myös sisäinen muuttoliike ja erityisesti naisten muuttaminen maalta kaupunkeihin oli myös 1900-luvun alussa osa siveellisyyden käsitteen ympärille hahmottunutta ongelmien vyyhteä (esim. Pohjola-Vilkuna 1995, 132).

lisen uhkan” suomalaisille naisille ja yhteiskuntajärjestykselle. Silti poikkeustilanteessa, jossa maan rajoja ei ollut mahdollista tavalliseen tapaan valvoa, kontrolli kohdistui rajojen sijasta kansakunnan sisälle – ennen kaikkea naisiin, naisten liikkumiseen ja ”siveellisyyteen”.

Valvojat ja valvonnan alaiset

Naistoimittajille järjestetyssä tiedotustilaisuudessa varoiteltiin, että suomalaistyttöjen seikkailunhalu, ulkolaisuuden ihailu ja romantiikan kaipuu saisivat nämä helposti unohtamaan, että ”elämä jatkuu olympiakisojen jälkeen, että on palattava sinne kotiseudulle, koulunpenkille, tiskin taakse, konttorituolille”. Olympialaisiin matkaavien maalaistyttöjen ei toivottu kisojen päätyttyä jäävän kaupunkiin, vaan näitä muistutettiin velvollisuudesta palata kotiseudulleen, missä ”osuuskauppa tarvitsee takaisin myymäläapulaisensa ja kunnantoimisto virkailijansa”.[37] Myös kaupungissa tyttöjen liikkumista pyrittiin rajoittamaan: näitä varoitettiin liikkumasta kaupungilla omin päin, ja katupartiot olivat valmiina ojentamaan niitä, jotka tätä ohjetta varsinkin ilta- ja yöaikaan uhmasivat. Valistuksen lisäksi myös valvonta oli olennainen osa naisjärjestöjen olympiakampanjaa. Siveellisyyskomitea ja Valkonauha harmittelivat, ettei virkapukuisille naispoliiseille edelleenkään ollut saatu määrärahoja, ja kutsuivat vapaaehtoisia osallistumaan ”uhrautuvaa mieltä kysyvään mutta varmasti kiitolliseen huoltotyöhön”.[38]

---

37 Naistoimittajille tarkoitettuun informaatiotilaisuuteen 4.7.1952 liittyvä käsikirjoitus (SNKL Hc:10 Tilaisuudet ja kurssit 1948–1978, KA).

38 Valkonauhan ja Siveellisyyskomitean kirje järjestöille kesäkuussa 1952 (SNKL Hc:10 Tilaisuudet ja kurssit 1948–1978, KA).

Vaikka siis naisjärjestöt pitivätkin itsenäisyyttä ja vapautta suomalaisen naisen tunnusmerkkeinä ja paheksuivat maita, joissa ”nainen voi toimia vain oman kotinsa piirissä ja ulkona liikkuessaan aina on jonkun miespuolisen omaisen suojeluksessa”,[39] ymmärsivät järjestöt omaksi velvollisuudekseen ja oikeudekseen puuttua – ainakin maalaistyttöjen osalta – juuri tähän vapauteen. Kampanjassa rakennettiin moninaisia naisten välisiä eroja – yhtäältä maaseutu–kaupunkidikotomian, toisaalta iän sekä kolmanneksi kokemuksen ja tiedon perustein. Jo ”kaltevalle pinnalle” joutuneiden ”naispoloisten” sijasta valistus ja samalla valvonta suunnattiin ”kunnon tyttöihin, joilla kisojen tapaisessa suurvilinässä on aina omat vaaransa”. Olympiavalistuksen esimerkeissä maalta Helsinkiin matkaavat tytöt olivat hyvin kasvatettuja mutta kokemattomia, kansakoulun tai korkeintaan pari vuotta oppikoulua käyneitä puotiapulaisia ja kunnanvirkailijoita, jotka olympialaisiin tullessaan pääsivät ensi kertaa kotipitäjän rajojen ulkopuolelle.[40] Nuorella tytöllä ei katsottu olevan riittävää arvostelukykyä, ja ymmärtämättömyydessään tämä saattaisi toimia toisin kuin mitä itse oli tarkoittanut.[41]

Kampanja-aktiivit katsoivat maalaistyttöjen valvonnan kansalliseksi velvollisuudekseen ja samalla ”siveellisyyden” käsitteeseen nojaten asettuivat (nais)kansalaisen asemaan. Olympiakampanja noudatti tässä edelleen Valkonauhan aikoinaan motokseen muotoilemaa ”järjestäytyneen eli yhteiskunnallisen äitiyden” periaatetta.[42] Järjestöt näkivät vastuun naisten kisakäyttäytymisestä velvollisuudekseen ja katsoivat toimivansa Suomen kansainvälisen maineen – ja siten maan valtiollisen tulevaisuuden – hyväksi. Tehtävänantonsa ne kat-

---

39 Paatero 1952, 3.

40 Nimetön lehtikirjoituksen käsikirjoitus otsikolla ”Mataraperän Maija-Leena” (SNKL Hc: 10 Tilaisuudet ja kurssit 1948–1978, KA).

41 Paatero 1952, 4.

42 Ks. Sulkunen 1987, 167.

soivat saaneensa ”lukemattomilta kodeilta ympäri maata” – kyse oli yhteisen hyvän ajamisesta ja kollektiivisen äidinvastuun ottamisesta myös tässä mielessä.[43]

”Siveellisen sortumisen” uhkien nojalla valistajat – muiden muassa lääke- ja oikeustieteessä koulutetut, poliittisesti etabloituneet, pääosin helsinkiläiset, varttuneemmat naiset – oikeuttivat maalaistyttöihin kohdistamansa suojelevan mutta myös ohjailevan seksuaalisen kontrollin.[44] Samalla siveellisyyden käsitteen avulla rakennettiin olympiavalistuksessakin ”hierarkkista sisaruusjärjestelmää”[45] määrittelemällä ensin naisten kansalaisuuden rajat ja osoittamalla sitten ne, jotka eivät näitä kriteereitä täysin täyttäneet. Ottaessaan velvollisuudekseen toisten naisten seksuaalisuuden kontrollin valistajat osoittivat oman kelpoisuutensa kansalaisina, mutta tekivät sen nuorempien ja erityisesti maaseudun nuorten naisten kustannuksella.

”Ole ryhdikäs Suomen nainen”

Jokaisen suomalaisen naisen velvollisuus oli pitää huolta oman toimintansa laadusta. Jos valvonta olikin välttämätöntä, pohjimmiltaan ”siveellisyydessä” oli kyse yksilöllisestä mielenlujuudesta maailman ja kaupungin houkutusten edessä.

Olympialaisten alla eri tahot ottivat huolehtiakseen maaseudun, pihojen ja talojen siistimisen sekä ravintolatoiminnan kehittämisen,

---

43 On kuitenkin huomattava, että naiset myös velvoitettiin tähän tehtävään. Vain kymmenen vuotta aiemmin Valtion tiedotuslaitos oli liikkeelle laittamallaan kirjoituksella asettanut suomalaiset naiset kollektiivisesti vastuuseen siitä, ettei näistä jotkut ”ystävälliset” vetäisi oman maineensa ohella myös maan mainetta lokaan. Ks. Junila 2000, 147.

44 Myös 1920-luvun naistenlehdissä ”jazz-tyttöjen” elämäntapa tuotettiin ”siveellisyyden” vastaisena maaseudun ja kaupungin, sukupolvien sekä tiedollisen kompetenssin perusteella naisten välille tehtävien erojen perusteella (Vehkalahti 2000).

45 Sulkunen 1987, 165.

ja suomalaisia kannustettiin kielitaitonsa kohentamiseen.[46] Naisjärjestöjen olympiakampanjan lähtökohta kuitenkin oli, että ulkoisten puitteiden kuntoon laittaminen ei vielä riittänyt, vaan ”meiltä isäntämaana vaaditaan sisäistä ryhtiä”, kuten Hellin Mustala Siveellisyyskomitean vuosikokouksessa korosti. *Maaseudun tytär pääkaupungin portilla* -kirjasen olympiapainokseen kirjoittamassaan esipuheessa Mustala esitti, että naisilla oli olympialaisten yhteydessä tilaisuus näyttää olevansa heille uskottujen oikeuksien arvoisia:

> Saamme osoittaa oivaltavamme, että vain se on todella vapaa ja itsenäinen, joka alistuu sisäiseen kuriin, voittaa itsensä ja suorittaa tinkimättä velvollisuutensa. Se ei tule olemaan joka hetki niinkään yksinkertaista ja helppoa, varsinkaan jos nuori ihminen joutuu aivan vieraissa ja uudenlaisissa olosuhteissa suorittamaan tehtävänsä. Sillä ei riitä, että meiltä kysytään monenlaista tietoa ja taitoa, meitä kysytään myös lujaa siveellistä ryhtiä.[47]

Sisäisen tai ”siveellisen” ryhdin lujittaminen nuorille naisille suunnatun valistuksen päämääränä tarkoitti oikeaa vastuuntuntoa suhteessa omaan itseen ja tovereihin sekä itsekkään ja siksi vahingollisen nautinnonhalun välttämistä. Tässä mielessä se määrittyi osaksi nuorten naisten kasvua moraaliseen subjektiuteen, jossa olennaista oli kyky asettaa yleinen ja myös oma tulevaisuuden etu hetken huuman edelle. ”Siveellinen ryhti” – yhteisöllisen velvollisuuden suorittaminen ja itsensä voittaminen – oli vapauden ja itsenäisyyden ansaitsemisen edellytys, jonka nojalla nuoria naisia kasvatettiin mutta myös velvoitettiin moderniin kansalaisuuteen.[48]

---

46 Esim. Härö 1992, 90–92, 121.

47 Mustala 1952, 2.

48 Ks. myös Pohjola-Vilkuna 1995, 115–116.

”Siveelliseen ryhtiin” viitaten ilmaistiin tietynlaista yksilöllisen vapauden ja yhteiskunnallisen velvollisuuden välistä suhdetta.[49] Se määrittyi sisäisen ja ulkoisen vastakkainasettelun kautta mutta samalla yksilön yhteisöön liudentaen. Yksityiskohtaisia ohjeita siitä, mitä ”siveellinen ryhti” tarkalleen ottaen käsitti, ei annettu: se ei ollut varsinaisesti opittavissa oleva tieto tai taito, vaan yhteisöllisen edun ja oman vastuuntunnon tiedostamista ja sisäistämistä sekä itsekkäistä pyrkimyksistä luopumista tämän edun nimissä. Olympiavalistuksessa nuoria naisia kasvatettiin yhteiskunnallisen velvollisuudentunnon sisäistämiseen näiden oman edun nimissä, missä ”siveellinen ryhti” oli yhteiskunnan ääneen lausumattomien normien mukaista itsehallintaa.[50] Vastuu omasta itsestä oli vastuuta yhteiskunnasta, ja vastaavasti yleinen etu oli pidemmän päälle myös yksilön oma etu. Naisten tuli tunnistaa oma kansallinen velvollisuutensa ja toimia sen mukaisesti, ei vain yhteisen edun vaan myös oman vapautensa vuoksi. Samalla vain tämän velvollisuuden täyttäminen osoitti a posteriori naisen moraalisen itsenäisyyden – sen, ettei ulkopuolinen valvonta (olisi sittenkään) ollut tarpeen.

”Siveellinen ryhti” sisäistettynä kurina (erotuksena ulkoa tulevasta kontrollista) merkitsi kuitenkin paitsi moraalista myös ruumiillista kuntoa ja kelpoisuutta. Kouluhallitusta ”sisäisen ryhdin” kohottamisen ajankohtaisuudesta muistuttavassa kirjeessään Naisjärjestöjen Keskusliitto ja Siveellisyyskomitea peräänkuuluttivat koulunuorison ”fyysillisen ja moraalisen kunnon” suojelemista niiltä ”siveellisiltä ongelmilta ja vaaroilta”, joita olympialaisten saattoi odottaa tuovan

---

49 Ks. myös Pulkkinen 2003.

50 Tässä olympialaisten aikaisten kampanja-aktiivien käsitys ”siveellisyydestä” on kaventunut siitä, miten Siveellisyyskomitean ”lähetystehtävä” on järjestön vuoden 1944 historiikissa Hilda Käkikosken sanoin ilmaistu. Käkikosken varsin snellmanilaisen näkemyksen mukaan naisasian tehtävä oli saada naisten vaistomainen ”siveyden tunto” ”eläväksi ja luovaksi” – toisin sanoen itsetietoiseksi mutta myös muutokseen pyrkiväksi – voimaksi. (Lähteenoja 1944, 17; ks. myös Pulkkinen 2003, 225–226.)

tullessaan.[51] ”Siveellinen ryhti” ilmaisi näin myös ruumiillista itsehallintaa, viettien hallintaa järjen voimalla.[52]

Kun Suomen Kansan Ryhtiliike valmensi kansanmiehiä viinanhimonsa hillintään, olympialaisten naisilta edellyttämä ruumiillinen itsehallinta kohdistui seksuaalisuuteen:

> Tilapäisiin sukupuolisuhteisiin suhtaudutaan usein kevyesti, pidetään niitä vain viattomana leikkinä ja nuorisolle asiaankuuluvina. Tämä on kuitenkin täydellinen erehdys, siinä tuhlataan hetkellisen nautinnon takia ihmisen sukupuoliolemuksessa piilevät suuret voimat, jotka ovat tarkoitetut kestävän perheonnen pohjaksi.[53]

Nuoret naiset oli kasvatettava ymmärtämään tilapäisten sukupuolisuhteiden potentiaaliset seuraukset – aviottomat lapset tai vaihtoehtoisesti sukupuolitautien ja abortin aiheuttama lapsettomuus[54] – jotta nämä tarvittaessa osaisivat punnita itsekästä, hetkellistä nautintoa suhteessa sekä omaan että Suomen kansan tulevaisuuteen. Seksuaalisuus – ”sukupuoliolemuksessa piilevät suuret voimat” – oli sinänsä myönteinen asia mutta suunnattava oikein: sidottava perheeseen ja valjastettava yhteiskunnan käyttöön.

”Maamme kunnian” ja naisten ”siveellisyyden” metonymiassa naisten ja kansakunnan välinen side oli symbolinen: naisen tehtävä oli esittää ja edustaa maataan ”siveellisesti” ulkomaiden ja ulkomaalaisten silmissä. ”Ryhdin” ja ”siveellisyyden” synonymia taas sitoi naiset kansakuntaan ruumiillisesti kestävän perheonnen – yhteiskunnallisen järjestyksen ja jatkuvuuden – nimissä. Kisatöihin saapuville

---

51 Kirje kouluhallitukselle (SNKL HC:10 Tilaisuudet ja kurssit 1948–1978, KA).

52 Ks. myös Pohjola-Vilkuna 1995, 124–125, 134–135.

53 Paatero 1952, 4–5.

54 Paatero 2952, 4–5.

nuorille naisille suunnattu kieltävä käsky – ”Älä petä isänmaatasi ja kotiseutuasi – ole ryhdikäs Suomen nainen!” – on ymmärrettävissä molemmin tavoin. Kummassakin tapauksessa siveellisyys näyttäytyy ennen kaikkea kansallisena kysymyksenä – ei enää ensisijaisesti naiskysymyksenä, mitä se yhteiseen hyvään tähtäävistä pyrinnöistään huolimatta 1900-luvun alussa oli. Olympialaisten yhteydessä – tilanteessa, jossa niin kansainvälinen kuin maan sisäinenkin liikkuminen koettiin sosiaalista järjestystä uhkaavana – siveellisyyden käsitettä käytettiinkin mieluummin vallitsevaa yhteiskuntajärjestystä säilyttäen kuin sitä naisasian nimissä muuttaen.

Lopuksi

Olympia-Helsinki näyttäytyi ulkomaalaisten miesten ja maalaistyttöjen kohtaamispaikkana, seksualisoituna rajatilana, jossa olympialaisten kansainvälisyyteen liitetty tulevaisuuden lupaus ja vieraiden miesten täyttämän kaupungin vaarat asettivat nuorille naisille ristiriitaisia vaateita ja odotuksia. ”Siveellisyyteen” vetoavan olympiavalistuksen ihannenainen oli velvollisuudentuntoinen ja pidättäytyi pinnallisista seikkailuista ja houkutuksista, olivat ne sitten materiaalisia tai seksuaalisia. Tämä ei kuitenkaan ehkä ollut se käsitys, johon valistuksen kohteena olleet nuoret tytöt olivat kasvamassa. Onkin viitteitä siitä, että 1950-luvun alussa ”siveellisyydellä” oli jo vanhahtava vivahde. Tytöille itselleen suunnatussa valistusmateriaalissa Siveellisyyskomitean nimeä ei yleensä mainittu. Valistajat asettautuivat teksteissään ajoittain puolustusasemiin vakuuttaessaan, että olympialaisiin suhtautuivat varauksella muutkin kuin ne, joilla oli ”se paljon puhuttu siveyssipuli niskassaan”.[55]

---

55 Nimetön lehtikirjoituksen käsikirjoitus otsikolla ”Mataraperän Maija-Leena”; olympialaisissa jaettavaksi painettu lentolehtinen (SNKL Hc: 10 Tilaisuudet ja kurssit 1948–1978, KA).

Valistuksessa vaara, seikkailu ja nautinnonhalu kytkettiin toisiinsa, mutta sama kytkentä on löydettävissä myös niissä naisellista kauneutta ja vetovoimaa korostavissa diskursseissa, jotka 1920-luvulta alkaen lisääntyivät Suomessakin amerikkalaisen viihdeteollisuuden, kulutuskulttuurin ja naisia kauneuteen opastavan, jopa velvoittavan, mainonnan välityksellä.[56] Kotimaisessakin elokuvassa modernia elämäntyyliä markkinoitiin uuden naisen itsenäisellä, muodikkaalla, matkustelevalla ja huvittelevalla hahmolla, ja mainoksissa nuoruus, kauneus ja seksuaalisuus liitettiin osaksi menestyvän naisen imagoa.[57] Yksi keskeinen huvitusmuoto sodan jälkeen olivat uudet, seksuaalisilla vivahteillaan kansanvalistajia kuohuttaneet amerikkalaisperäiset tanssit, joiden pyörteisiin nuoriso sodan aikaisen tanssikiellon purkauduttua innolla antautui ja jotka osaltaan vaikuttivat (hetero)seksuaalisten normien vähittäiseen muutokseen.[58]

Tähän länsimaisen, modernin ja myös seksuaalisesti entistä vapaamman – joskaan ei vähemmän normitetun – elämän diskurssiin liittyivät osaltaan myös Helsingin vuoden 1952 olympialaiset huvituksineen, Coca Cola -juomineen ja muine kansainvälisine, uudesta kulutuskeskeisestä elämästä kertovine tuulahduksineen. Kun siis olympiavalistuksessa suomalaisia maalaistyttöjä varoitettiin hakeutumasta seikkailuihin, mielimästä suklaata ja nylonsukkia tai juoksemasta sota-aikojen tapaan ulkomaalaisten miesten perässä, varoitus ei kohdistunut ainoastaan ulkomaalaisiin miehiin, vaan myös uudenlaiseen, valistajien pinnalliseksi katsomaan elämäntyyliin sekä siihen liittyvään, yleistymässä olevaan ja totuttua sukupuolijärjestelmää omalla tavallaan horjuttavaan naiseuden malliin. Vaikka nuorten naisten seksuaalinen aktiivisuus esitettiin itsekkäänä, vastuuttomana ja epäkypsänä sekä siksi suunnaltaan harhautuneena, tästä oli

---

56 Koivunen 1995, 203–229; Vehkalahti 2000; Frigård 2002; vrt. Lake 1990.

57 Koivunen 1995, 207; Frigård 2002.

58 Pesola 1996, 115–116; vrt. Nava 2002, 159–161.

sittenkin ehkä lyhyt matka tulkintaan, jonka mukaan valistuksessa nautinnonhaluun ja poikkeustilan sallimaan estottomuuteen kytketyt seksuaalisviritteiset seikkailut olivat verrattain mutkaton osa niitä nuoruuden rikastuttavia kokemuksia, joita olympiakaupungista lähdettiin keräämään.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Aikalaislähteet

Painamattomat lähteet

Kansallisarkisto (KA)
Suomen Naisjärjestöjen Keskusliiton (SNKL) arkisto
C Pöytäkirjat 1 Vuosikokoukset 1923–1960.
H Sisällön mukaan järjesteyt asiakirjat: Hc Siveellisyyskomitea
Helsingin kaupungin arkisto (HKA)
XV Olympia Helsinki 1952 ry.
Sanomalehtiosasto J. Sekalaiset asiakirjat Sanomalehtileikkeet 1948–1952.

Painetut lähteet

Sanoma- ja aikakauslehdet

Eeva
Helsingin Sanomat
Suomen Kuvalehti
Uusi Nainen
Valkonauha

Maamme maine koetuksella. Sanomalehden pääkirjoitus, Helsinki 25.3.1952 (sanomalehden nimeä ei merkitty). XV Olympia Helsinki ry:n arkisto, Sanomalehtiosasto J. Sekalaiset asiakirjat, Sanomalehtileikkeet 1948–1952.

Mataraperän Maija-Leena. Aikakauslehtikirjoituksen käsikirjoitus. Suomen Naisjärjestöjen Keskusliiton arkisto, Hc Siveellisyyskomitea, Tilaisuudet ja kurssit (kansio 69).

Sahlan, Inkeri 1952: Mitä toivomme olympiakisoistamme? *Valkonauha* 3/1952.

Väänänen, Marjatta 1952: Nimimerkillä Kamreerin Katy kirjoitetun pakinan käsikirjoitus. Suo-

men Naisjärjestöjen Keskusliiton arkisto, Hc Siveellisyyskomitea, Tilaisuudet ja kurssit (kansio 69).

Aikalaiskirjallisuus

Hyvän käytöksen opas 1952. Toimittanut Suomen Kansan Ryhtiliike. Otava, Helsinki.

Lyytinen, A. A. 1952 (1944): *Maaseudun tytär pääkaupungin portilla*. Suomen Valkonauhaliitto.

Lähteenoja, Aina 1944: *Neljännesvuosisata yhteiskunnallista valistustyötä. Suomen Naisten Kansallisliiton Siveellisyyskomitean 25-vuotinen toiminta.* Suomen Naisten Kansallisliiton Siveellisyyskomitean julkaisuja 17.

Mustala, Hellin 1952: Alkulause teokseen *Maaseudun tytär pääkaupungin portilla*. Suomen Valkonauhaliitto.

Naiset ja siveellisyys 1919. *Naiset ja siveellisyys. Selostus naisjärjestöjen siveellisyyskokouksesta tammik. 10–13 p:nä 1917*. Edistysseurojen Kustannusosakeyhtiö, Helsinki.

Paatero, Salme 1952: *Lääkärin sana olympialaisten edellä nuorten naisten johtajille, opettajille ja valvojille*. Suomen Naisten Kansallisliiton Siveellisyyskomitea ja Sukupuolitautien Vastustamisyhdistys.

Suomen nainen on nyt koko maailman valokeilassa 1952. Lentolehtinen. Suomen Naisten Kansallisliiton Siveellisyyskomitea.

Tutkimuskirjallisuus

Frigård, Johanna 2002: Kauneuden eturintama 1940-luvun suomalaisissa kosmetiikkamainoksissa. Teoksessa *Näkyvä(i)seksi. Tutkimuksia kuvien sukupuolikulttuurista.* Toimittanut Annamari Vänskä. Taidehistorian Seura, Helsinki.

Härö, Mikko 1992: Valmistautuminen 1940 ja 1952 olympiakisoihin. Teoksessa Helena Friman, Mikko Härö, Kaisa Laitinen ja Marja-Liisa Lehto: *Olympiakaupunki Helsinki 1952.* Helsingin kaupunginmuseo, Helsinki, 7–143.

Junila, Marianne 2000: *Kotirintaman aseveljeyttä. Suomalaisen siviiliväestön ja saksalaisen sotaväen rinnakkaiselo Pohjois-Suomessa 1941–1944*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Koivunen, Anu 1995: *Isänmaan moninaiset äidinkasvot. Sotavuosien suomalainen naisten elokuva sukupuoliteknologiana*. Suomen Elokuvatutkimuksen Seura, Turku.

Lake, Marilyn 1990: Female desires. The meaning of World War II. *Australian Historical Studies* 24(95) 1990, 267–284.

Markkola, Pirjo 2002: *Synti ja siveys. Naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860–1920*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Nava, Mica 2002: Wider horizons and modern desire. The contradictions of America and racial difference in London 1935–45. Teoksessa *Lifestyle, Desire and Politics*. Toimittaneet Thomas Johansson ja Ove Sernhede. Daidalos, Gothenburg, 155–175.

Peltonen, Matti 1996: Olympiavuoden käytösopas. Teoksessa *Rillumarei ja valistus. Kulttuurikahakoita 1950-luvun Suomessa*. Toimittanut Matti Peltonen. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki, 283–307.

Peltonen, Matti 2002: *Remua ja ryhtiä. Alkoholiolot ja tapakasvatus 1950-luvun Suomessa*. Gaudeamus, Helsinki.

Pesola, Sakari 1996: Tanssikiellosta lavatansseihin. *Rillumarei ja valistus. Kulttuurikahakoita 1950-luvun Suomessa*. Toimittanut Matti Peltonen. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki, 105–126.

Pohjola-Vilkuna, Kirsi 1995: *Eros kylässä. Maaseudun luvaton seksuaalisuus vuosisadan vaihteessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Pulkkinen, Tuija 2003: Valtio. Teoksessa *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Toimittaneet Matti Hyvärinen, Jussi Kurunmäki, Kari Palonen, Tuija Pulkkinen ja Henrik Stenius. Vastapaino, Tampere, s. 213–255.

Raevuori, Antero 2002: *Viimeiset oikeat olympialaiset. Helsinki 1952*. Ajatus Kirjat, Helsinki.

Sorainen, Antu 2005: *Rikollisia sattumalta? Naisten keskinäistä haureutta koskevat oikeudenkäynnit 1950-luvun Itä-Suomessa.* Yliopistopaino, Helsinki.

Sulkunen, Irma 1987: Naisten järjestäytyminen ja kaksijakoinen kansalaisuus. Teoksessa *Kansa liikkeessä*. Toimittaneet Risto Alapuro, Ilkka Liikanen, Kerstin Smeds ja Henrik Stenius. Kirjayhtymä, Helsinki, 157–172.

Urponen, Maija 2009: Olympiakaupungin valot ja varjot. Kaupungistumisen ja kansainvälistymisen seksualisoidut uhkakuvat. Kulttuurintutkimus 26(2–3) 2009, 17–28.

Urponen, Maija 2010a: Ylirajaisia suhteita. Helsingin olympialaiset, Armi Kuusela ja ylikansallinen historia. Helsingin yliopisto, Helsinki.

Urponen, Maija 2010b: Yli kaikkien rajojen? Helsingin olympialaiset ja Armi Kuusela kansainvälisyyden kynnyksellä. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Vehkalahti, Kaisa 2000: Jazztyttö ja naistenlehtien siveä katse. Teoksessa *Modernin lumo ja pelko. Kymmenen kirjoitusta 1800–1900 -lukujen vaihteen sukupuolisuudesta*. Toimittaneet Kari Immonen, Ritva Hapuli, Maarit Leskelä ja Kaisa Vehkalahti. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Wikström, Mika 2002: *Helsinki 1952.* Suomen Urheilumuseosäätiö, Helsinki.

KIRJOITTAJAT

* *Anna Elomäki* (1978) on tohtorikoulutettava Helsingin yliopiston sukupuolentutkimuksen oppiaineessa ja jäsen Suomen Akatemian Poliittisen ajattelun ja käsitemuutoksen huippututkimusyksikön tutkijaryhmässä Politics of Philosophy and Gender. Hänen väitöskirjatutkimuksensa käsittelee poliittista yhteisöä, feminististä teoriaa ja radikaalia demokratiaa. Elomäki on myös työskennellyt 2008–2011 eri tehtävissä European Women's Lobbyssa Brysselissä sekä julkaissut tutkimusalaltaan artikkeleita.

* *Marja Jalava* (1965) on Suomen Akatemian akatemiatutkija 2010–2015 ja historian dosentti Helsingin yliopistossa. Hän on julkaissut laajasti aatehistorian, koulutuksen historian ja sukupuolihistorian aloilla. Hänen väitöskirjansa *Minä ja maailmanhenki* (Helsingin yliopisto) on julkaistu vuonna 2005. Hänen tämänhetkinen tutkimusprojektinsa käsittelee pohjoismaista historiankirjoituksen historiaa.

* *Eira Juntti* (1963) on tutkijatohtori Jyväskylän yliopiston yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksella ja postdoc-jäsen Suomen Akatemian Poliittisen ajattelun ja käsitemuutoksen huippututkimusyksikön tutkijaryhmässä Political Thought and Conceptual History. Hän väitteli vuonna 2004 Yhdysvalloissa (Binghamton University, NY) aiheesta *Gender and Nationalism in Finland in the Early 19th Century.*

* *Harri Kalha* (1963), FT, on taidehistorian ja naistutkimuksen dosentti Helsingin yliopistossa. Kuvataiteen modernismin ja moraalin suhteita useissa artikkeleissa ja kirjoissa tarkastelleen tutkijan teoreettisia suuntautumisaloja ovat mm. diskurssien tutkimus sekä jälkistrukturalistiset ja psykoanalyyttiset teoriat. Vuosina 2004–2005 Kalha johti Suomen Akatemian Pornoakatemia -tutkimusprojektia. Hän on viime aikoina julkaissut mm. kirjat *Pornoakatemia!* (toim., Eetos, 2007), *Tapaus Havis Amanda* (SKS, 2008) sekä *Tapaus Neitsythuorakirkko* yhdessä Juulia Jyrängin kanssa (Like, 2009).

* *Tuija Pulkkinen* (1956) on Suomen Akatemian akatemiaprofessori 2011–2015 ja Helsingin yliopiston naistutkimuksen professori. Hän johtaa Suomen Akatemian Poliittinen ajattelu ja käsitemuutokset -huippututkimusyksikön tutkijaryhmää Politics of Philosophy and Gender. Pulkkinen on julkaissut laajasti filosofian, historian, poliittisen ajattelun ja sukupuolentutkimuksen aloilla. Hänen teoksiinsa kuuluvat *Valtio ja Vapaus* (Tutkijaliitto, 1989), *Postmoderni politiikan filosofia* (Gaudeamus, 1998), *The Postmodern and Political Agency* (SoPhi, 2000), ja yhdessä muiden kanssa hän on toimittanut kokoomateokset *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria* (Vastapaino, 2003), *The Ashgate Research Companion to the Politics of Democratization in Europe. Concepts and Histories* (Ashgate, 2008) ja *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?* (Palgrave, 2010).

* *Antu Sorainen* (1963) on Suomen Akatemian tutkijatohtori Helsingin yliopiston sukupuolentutkimuksen oppiaineessa ja postdoc-jäsen Suomen Akatemian Poliittisen ajattelun ja käsitemuutoksen huippututkimusyksikön tutkijaryhmässä Politics of Philosophy and Gender. Hän on julkaissut laajasti queer-tutkimuksen, suomalaisen seksuaalisuuden historian ja seksuaalisuuden juridisen säätelyn aloilta kotimaisissa ja kansainvälisissä kokoelmateoksissa ja aikakausjulkaisuissa. Hänen väitöskirjansa *Rikollisia sattumalta* (Helsingin yliopisto) on julkaistu vuonna 2005.

* *Minna Uimonen* (1964) on valtiotieteiden tohtori ja aatehistorioitsija. Hän työskentelee Helsingin yliopiston sukupuolentutkimuksen yliopistonlehtorina. Hänen tutkimuksensa käsittelevät mm. 1800-luvun aatehistoriaa, mielenterveyttä koskevien diagnoosien sukupuolittumisen historiaa sekä seksuaalikategorioiden historiaa. Hänen väitöskirjansa *Hermostumisen aikakausi* (SHS) julkaistiin vuonna 2000.

* *Maija Urponen* (1972) toimii Helsingin yliopiston sukupuolentutkimuksen oppiaineessa Naistutkimuksen valtakunnallisen tohtorikoulun koordinaattorina. Hänen väitöskirjansa *Ylirajaisia suhteita – Helsingin olympialaiset, Armi Kuusela ja ylikansallinen historia* tarkastettiin Helsingin yliopistossa syksyllä 2010. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura on julkaissut väitöskirjan pohjalta tietokirjan *Yli kaikkien rajojen? Helsingin olympialaiset ja Armi Kuusela kansainvälisyyden kynnyksellä* (SKS, 2010).

INDEKSI

N

O

T

U