

Voiko historiaa pyytää anteeksi?

– Poliittis-historiallisten anteeksipyyntöjen filosofista tarkastelua

Noora Pannula
Pro gradu -tutkielma
Turun yliopisto
Yhteiskuntatieteellinen tiedekunta
Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos
Filosofia
Joulukuu 2020

PANNULA, NOORA: Voiko historiaa pyytää anteeksi? – *Poliittis-historiallisten anteeksipyyntöjen filosofista tarkastelua*

Pro gradu -tutkielma, 147 s.

Filosofia

Joulukuu 2020

Elämme eräänlaista kriisien aikakautta. Tästä huolimatta myös historian vääryksien korjaaminen ja hyvittäminen on aihepiiri, joka nousee tasaisin väliajoin julkiselle agendalle. Viime vuosikymmenien aikana menneisyyden hyvittämiseen liittyvät intressit ovat lisääntyneet maailmanpolitiikassa huomattavasti. Näiden hyvitysmuotojen joukossa myös erityyppiset *anteeksipyyntöt* ja *hyvityspuheet* muodostavat yhden merkittävän trendin. Etenkin toiseen maailmansotaan liittyvien anteeksipyyntöjen vaatiminen lisääntyi kylmän sodan päättymisen jälkeen. Useat tahot vaativat sotineita valtioita tunnustamaan julkisesti omat väärytensä, ja useat valtiot myös vastasivat näihin vaatimuksiin esittämällä historiallisia anteeksipyyntöjä. Usein historian tapahtumien tulkitseminen on kuitenkin ollut kiistanalaista, ja anteeksipyyntöjä on odotettu turhaan. Tutkimuskirjallisuudessa onkin perustellusti kysytty, voiko instituutio tai kansakunta kuitata symbolisella anteeksipyyntöllä menneisyyden vääryydet, tai onko sillä tai materiaalisilla reparaatioilla vääryksien uhreille ja heidän myöhäsyntyisille jälkeläisilleen mitään hyötyä tai merkitystä. Jos todella elämme anteeksipyyntöjen ja moraalisten hyvitysvaatimusten aikaa, niin millainen rooli anteeksipyyntöille tulisi antaa nykyisen maailmanpolitiikan todellisuudessa ja valtioiden historiapolitiikassa?

Tutkielma käsittelee perustellun *poliittis-historiallisen anteeksipyyntön* määrittämisen kriteereitä; tavoitteena on esittää poliittis-historiallisen anteeksipyyntön sisällöllinen määritelmä ja tarkastella aihepiiriin liittyviä filosofisia kysymyksiä ja ongelmanasetteluja.

Tutkielman keskeinen kysymys on, voidaanko interpersonaalisen anteeksipyyntön sisällöllistä määritelmää käyttää välineenä poliittis-historialliseen sfääriin sijoittuvien anteeksipyyntöjen jäsentämisessä. Tutkielmassa esitetään, että historiallisten anteeksipyyntöjen analyysi paljastaa, että myös poliittis-historialliseen sfääriin sijoittuvien anteeksipyyntöjen on mahdollista täyttää tavanomaiselle, interpersonaalille anteeksipyyntölle asetetut sisällölliset kriteerit ja tässä suhteessa *analogiaa* voidaan pitää mielekkäänä ja mahdollisena.

Tutkielman lähtökohta on vertaileva ja analyysin perustana ja tarkastelun lähtökohtana käytetään Paul Davisin ”On Apologies” (2002) esittämää kategorisen anteeksipyyntön määrittämisen sisällöllistä jäsenysmallia. Tutkielmassa argumentoidaan, että historiallisen anteeksipyyntön käsitteestä on erotettavissa *neljä eri puolta* tai *aspektia*, joista jokainen muodostaa anteeksipyyntön käsitteen välttämättömän ehdon ja yhdessä nämä ehdot muodostavat poliittis-historiallisen anteeksipyyntön käsitteen määrittämisen riittävät ehdot. Poliittis-historiallisen anteeksipyyntön käsitteestä on erotettavissa 1) *doksastinen ulottuvuus* eli anteeksipyyntön sisällöllisen substanssin muodostava, propositionaalinen sisältö, 2) *affektiivinen* eli moraalitunteet käsittävä ulottuvuus, 3) *dispositiivinen* eli anteeksipyyntön konsekventiaalinen, seurauseellinen ulottuvuus. Lisäksi politiikan todellisuuteen sijoittuviin anteeksipyyntöihin liittyy neljäntenä myös niiden 4) *seremoniallisuus*, joka käsittää anteeksipyyntöjen teknisen toteutuksen.

Työn laajempaan tavoitteeseen on myös vastata siihen, mistä historian hyvittämisessä on oikein kysymys, ja miksi historiaa tulisi ylipäätään pyytää anteeksi, ja miten anteeksipyyntö sijoittuu symbolisena hyvitysmuotona muiden postuumisti suoritettavien reparaatioiden joukkoon ja onko anteeksipyyntöille lopulta osoitettavissa *historiallista, poliittista* kuin *moraalistakaan perustetta*. Usein anteeksipyyntöjen taustalta löytyy myös perustavanlaatuisempi *sovintotyö*, ja anteeksipyyntöjen merkitystä tarkastellaan osana tätä laajempaa sovintoprosessin viitekehystä. Tutkielman aineiston muodostaa aiheeseen liittyvä filosofinen, poliittinen, historiallinen kuin osittain myös psykologinenkin kirjallisuus, ja tarkastelun tukena käytetään lukuisia empiirisiä esimerkkejä.

ASIASANAT: anteeksianto, anteeksipyyntö, historian hyvittäminen, historiapolitiikka, historiatietoisuus, holokausti, häpeä, internoidut, kansainvälinen oikeushistoria, kansanmurha, katumus, kollektiivinen syyllisyys, kollektiiviset tunteet, konfliktinratkaisu, moraalipsykologia, moraaliresurssit, saamelaiset, sosiaalietiikka, sosiaalisen todellisuuden ontologia, orjuutus, sovitus-, totuus- ja sovintokomissio, transitionaalinen oikeudenmukaisuus, vähemmistöt, vähemmistöpolitiikka.

SISÄLLYS

1 JOHDANTO	1
1.1 Tutkielman tarkoitus ja rakenne	9
1.2 Historiallinen anteeksipyyntö vai anteeksianto?	15
2 ANTEEKSIPYYNNÖN MÄÄRITELMÄSTÄ	16
3 ANTEEKSIPYYNTÖJEN DOKSASTINEN ULOTTUVUUS	20
3.1 Anakronismin ongelma: ei lupaa eikä kykyä ymmärtää	20
3.1.1 Historiallinen anteeksipyyntö vai postuumisti annettava poliittinen armahdus?	20
3.1.1.1 Adekvaattikuvaus menneisyyden tapahtumista vai tulkinnallinen epäonnistuminen?	24
3.1.1.2 Oman aikansa tuotteita, mutta ajat muuttuvat	27
3.1.1.3 Laajamittaisesti tuotettu kärsimys ja kuolema eivät voi olla tulkinnallisesti väritynyttä	28
3.1.1.3.1 Kulttuurin rajat mutta eivät ymmärtämisen rajat	30
3.1.2 Ei-moitittava vai vapaavalintainen tietämättömyys oman toiminnan moraalisisestä ongelmallisuudesta	31
3.1.3 Selektiivisestä kollektiivisen muistin vääristelystä ja tarkoituksellisesta amnesiasta	35
3.2 ANTEEKSIPYYNNÖN VAATIJAN JA ESITTÄJÄN HISTORIALLINEN JATKUVUUS	36
3.2.1 Kollektiivi pyytää anteeksi, mutta kuka silloin pyytää anteeksi	37
3.2.2 Kollektiivisen syyllisyyden ja moraalisen vastuun kysymykset historiallisten anteeksipyyntöjen ytimessä	42
3.2.2.1 Kollektiivinen vastuu ja anteeksipyyntö ovat fundamentaalisella tasolla yhteensovittamattomia	43
3.2.2.2 Moraalisen vastuun jakautumisesta ei useinkaan saavuteta konsensusta	46
3.2.2.3 Soviteltu näkökulma	48
3.3. KOLMANNEN OSAPUOLEN ANTEEKSIPYYNTÖ	49
3.3.1 Merkityksellisen anteeksipyyntöä esittämisen mahdollisuus kuoli pahantekijöiden mukana	49
3.3.1.1 Käsityksiä ylisukupolvisesta syyllisyydestä ja moraalisen vastuun periytymisestä on vastustettu jyrkästi	50
3.3.1.2 Sijaiskärsimykselle ja -syyllisyydelle ei ole sijaa nykyisyydessä	52
3.3.1.3 Historialliseen anteeksipyyntöön liittyvät syyllisyys- ja uhrijaottelut eivät ole rakentavia yleisen yhteiskuntakehityksen kannalta	54
3.3.2. Historialliset anteeksipyyntö osana inklusion politiikkaa	55
3.3.2.1 Miten kollektiiviin kuulumisen ehdot tulisi lopulta määritellä?	55
3.3.2.2 Anteeksipyyntöillä halutaan tehdä postuumisti oikeutta uhreille	58
3.3.2.3 Historiallisten vääryyksien kokemuksessa yksilöllinen kokemus ylittyy	60
3.3.3 Ilman vastuuta ei ole sovintoa	62

4 ANTEEKSIPIYYNTÖJEN AFFEKTIIVINEN ULOTTUVUUS.....	64
4.1 Moraalitunteille annetaan merkittävä painoarvo interpersonallisessa anteeksiantotilanteessa	64
4.1.1 Institutionaaliset anteeksipyynnöt ja moraalitunteet	67
4.1.2 Onko kollektiiveille mahdollista attribuoida tunteita?	71
4.1.3 Moraalitunteiden merkitys institutionaalisten anteeksipyynnöjen kontekstissa	73
4.2 Institutionaaliset anteeksipyynnöt yleisenä pahoitteluna	75
4.2.1 Usein pahoitellaan ja myönnetään virheet mutta ei suoraan pyydetä anteeksi	76
4.3 Historialliset väärydet ja kollektiivinen häpeä	79
4.3.1 Sisäpoliittiset motiivit anteeksipyynnöjen esittämisen esteenä.....	83
4.3.2 ” <i>Se oli häpeänhetki Suomen historiassa</i> ” – historialliset väärydet ja ryhmäfantasiat	85
4.3.3 Häpeä historiallisena poissaolona.....	88
4.3.4 Häpeä konstruktivisena tunteena	89
5.4 Anteeksianto edellyttää pahantekijöiltä katumusta	91
5.4.1 Katumus ja anteeksipyyntö	91
5.4.2 Kollektiivinen katumus.....	94
5.4.3 Anteeksiantamista laskimella	96
5.4.4 Gilbertin esitys kollektiivisista tunteista ja kollektiivisesta katumuksesta	99
5.4.4.1 Yhteinen sitoumus ohjaa ryhmäsubjektin toimintaa ja velvoittaa sen muodostavia jäseniä	100
5.4.4.2 Gilbertin määritelmä kollektiivisesta katumuksesta.....	101
5.4.4.3 Gilbertin teorian ongelmia: tunteiden perustaminen liialliselle kognitiivisuudelle	104
5.4.4.4 Ryhmäsubjektin raukeaminen ja ryhmäsubjektista poistuminen	106
5.4.5 Anteeksipyytäminen ja -antaminen pakotettuna	107
5.5 Anteeksipyynnön pakottaminen ei edistä sovintoa	109
6 ANTEEKSIPIYYNTÖJEN DISPOSITIONAALINEN/ KONSEKVENTIAALINEN ULOTTUVUUS	112
6.1 Anteeksipyynnön lisäksi toivotaan tekoja ja konkreettista näyttöä	114
6.2 Anteeksipyynnöjen suhde materiaalsiin reparaatioihin	116
7 ANTEEKSIPIYYNNÖN SEREMONIALLINEN ULOTTUVUUS	120
7.1 Pyysikö Halonen anteeksi? – Anteeksipyynnöjen seremoniallisuudesta lyhyesti.....	120
7.2 Virallisesti esitetyt anteeksipyynnöt toimitetaan – niitä ei vain esitetä.....	121
7.3 Anteeksipyynnöjen yleisen konsistenssin periaate	123
8 LOPUKSI: Anteeksipyynnöstä kohti ikuista rauhaa – Anteeksipyynnön ja sovinnon suhteesta	124
LÄHTEET	134

1 JOHDANTO

– *Ei sen absurdimpaa kuin että Jeltsin pyysi anteeksi talvisotaa ja Kohl juutalaisvainoja*¹.

Menneisyyden kriittisestä uudelleen tarkastelusta ja tulkitsemisesta on muodostunut vahvasti nykyaikaa leimaava ilmiö. Erilaiset instituutiot, uskonnolliset organisaatiot mukaan lukien, ovat käsitelleet kriittisesti omaa historiaansa ja pyrkineet oikaisemaan menneisyyden tapahtumiin liittyvää polemiikkaa. Historian tapahtumien kriittinen uudelleen tarkastelu on synnyttänyt maailmanlaajuisesti myös lukemattomia erilaisia reparaation vaatimuksia, joita on esitetty uhrien kuin heidän perillistensäkin kohtaaman kärsimyksen ja epäoikeudenmukaisen kohtelun nimissä. Erilaiset hyvitysvaihtoehtojen muodot ovat vaihdelleet aina konkreettisista, materiaalisen kompensaaion vaatimuksista symbolisempiin tekoihin. Varsinaisena käännekohtana on pidetty etenkin kylmän sodan päättymistä, jonka jälkeen historiallisia vääryyksiä koskevat reparaation vaatimukset ovat lisääntyneet vähittäisesti jopa inflaatioksi asti. Neuvostoliiton romahtaminen ja kylmän sodan aikaisten jännitteiden purkautuminen avasivat tilaa menneisyyden tapahtumien kriittiselle uudelleen tarkastelulle ja maailmansotien aikaisten kipeiden muistojen käsittelylle. Vaikka historian hyvittämistä ei kenties ole mahdollista käsitellä yhtenä kokonaisuutena, eikä ilmiön jäsentämiseksi ole olemassa universaalia mallia, virallisten tahojen esittämät *julkiset anteeksipyyntöt* tai niin sanotut *institutionaaliset anteeksipyyntöt* ovat olleet yksi keino tehdä tiliä laajempien historiallisten vääryyksien osalta, ja viimeisten kahdenkymmenen vuoden aikana niitä on esitetty jopa niin paljon, että ilmiöön on alettu viitata erityisenä ”anteeksipyyntöilmiönä”. Myös sovintoprosesseja laajemmin tarkastelevat tutkijat ovat kuvanneet vuosituhannen vaihdoksen käynnistämää aikakautta erityiseksi *anteeksipyyntöjen aikakaudeksi (the age of apology)*, jonka politiikkaa on nimitetty myös *katumuksen politiikaksi (regret politics)* tai *korjaavaksi politiikaksi (reparations politics)* (West 2018)².

¹ *Sitaatti*, nimim. *ekyto* (Agricola – Suomen Humanistiverkko 2008).

² Ilmiön yleistyminen ei ole koskettanut eksklusiivisesti ainoastaan poliittista sfääriä, vaan elämän epäoikeudenmukaisuuksien ja pahuuden kohtaamista on myös henkilökohtaisella tasolla pyritty viimeisten kahdenkymmenen vuoden aikana muuttamaan, mikä on näkynyt esimerkiksi tapauskohtaisesti sovellettavien rikos- ja riita-asioiden sovittelumenetelmien huomattavana yleistymisenä, joissa *retributiiviseen oikeuteen* tähtäävien rangaistuskeskeisten menettelytapojen sijaan on painotettu ja korostettu enemmän *rehabilitatiivisia lähestymistapoja*. Korjaavan eli *restoratiivisen oikeuden* käytön avulla on pyritty mahdollistamaan rauhanomaisesti ja molemminpuolisesti käytävä sovintoon tähtäävä dialogi, jossa myös tunteet ja ihmissuhteet on otettu huomioon. Sovintomenettelyjen on mielletty mahdollistavan myös varsinaisen sovinnon kannalta tärkeän anteeksipyyntö- ja -annon. (Mäkinen 2018.)

Politiikan kontekstissa esitettävät viralliset anteeksipyynnöt kuin myös muun tyyppiset julkiset ulostulot ja hyvityspuheet ovat liittyneet olennaisena osana etenkin niihin prosesseihin, joissa tekijät ja laajemmat poliittiset entiteetit ovat tunnustaneet julkisesti osuutensa menneisyyden vääryyksiin. Laajamittaisesti tuotettua vääryyttä ja väkivaltaa esiintyykin vain harvoin poliittisessa tyhjiössä, ja ihmiskunnan synkimmät tapahtumat ovat olleet lähes poikkeuksetta poliittisesti motivoituneita. Valtaosa poliittis-historialliseen sfääriin sijoittuvista anteeksipyynnöistä onkin koskettanut jotakin partikulaarista instituutiota, kuten valtiota, yritystä, kirkkoa tai muuta julkisen vallan organisaatiota, ja julkisen anteeksipyynnön esittäjänä on usein toiminut yksittäinen henkilö, jonka on symbolisesti voitu mieltää edustavan tätä anteeksipyytävää tahoa. Tästä syystä vääryyksien julkinen tunnustaminen valtaa käyttävien poliittisten ja yhteiskunnallisten kokonaisuuksien toimesta täyttää myös *poliittisen anteeksipyynnön (political apology)* tunnusmerkit.

Näistä julkisista tunnustuksista ja hyvityspuheista on kehittynyt politiikan ja diplomatian kontekstiin jo jokseenkin vakiintuneita rituaaleja, joissa on nähtävissä yhdenaikaisesti niin *kristilliset, juridiset* kuin *terapeuttisetkin elementit*. Esimerkiksi journalisti Sture Gadd (2001) on arvioinut, että *poliittis-historiallisen anteeksipyynnön (politisk ursäkt)* esittäjä haluaa mahdollisesti tunnustaa poliittisesti tai historiallisesti merkittävän epäkohdan ja osoittaa tapahtuneen osalta erityistä syyllisyystietoisuutta ja katumusta, jotta asianomaisten väliset suhteet olisi mahdollista palauttaa oikeudelliseen kuin moraaliseen tasapainoonsa. Pyrkimyksissä hyvittää historiallisia vääryyksiä ja menneisyyden vaikeita kipukohtia nähdäänkin usein myös paljon aktuaalisia mahdollisuuksia parantaa osapuolten välisiä tulehtuneita suhteita, jolloin historiallisten antagonismien sijaan on mahdollista keskittyä jaettujen historiakäsitysten muodostamiseen sekä yhteisen tulevaisuuden rakentamiseen, olivat nämä kiistat sitten lopulta valtiosisäisiä (*intra-state*) tai kahden tai useamman valtion välisiä (*inter-state*).

Historialliset anteeksipyynnöt ovat ilmiönä liittyneet integraalisena osana myös niin sanottujen *"vaiettujen"* tai *"vaiennettujen näkökulman"* virallisiin tunnustamisiin (*politics of recognition*) ja julkituomisiin, joka ilmiönä viittaa puolestaan niihin prosesseihin, joiden tarkoituksena on tuoda historian vaietet äänet julkisuuteen. Muun muassa Charles Taylor (1994, 26) puhuu tästä ilmiöstä erityisenä *"historiallisena haavana"*, joka on saanut alkunsa, kun jonkin ihmisryhmän ja siihen kuuluvien jäsenten kokemusten olemassaolo on pyritty systemaattisesti pyyhkimään pois virallisista historiankirjoituksista, tai ryhmän olemassaolo on vaihtoehtoisesti tunnustettu julkisuudessa tavoilla, joka ei ole palvellut ja vastannut

ryhmän omaa itseymmärrystä ja ollut siten tähän ryhmään kuuluvien jäsenten yleisen julkisuuskuvan mutta myös itsekäsityksen kannalta vahingollinen.³ Haitalliset representaatiot ovat jättäneet laajemman negatiivisen vaikutuksen valtaväestön asenteisiin ja mielikuviin. Tällainen historiallinen siirtotaakka on samalla kantajilleen usein myös *kollektiivinen trauma*, jolla tarkoitetaan trauman oireiden kertymistä tiettyyn yhteisöön ja sen jäseniin. Trauma voi levitä ylisukupolisesti opitun kaltoinkohtelun, ajattelumallien ja epäterveiden normien välityksellä mutta myös epigeneettisesti. Usein tällainen trauma ei rajoitukaan ainoastaan sen kokijoihin, vaan se läpäisee kaikki yhteiskunnan rakenteet; esimerkiksi etinen ryhmittymä, suku, kokonainen yhteiskuntaluokka tai sukupuoli- tai seksuaalivähemmistö voi olla traumatisoitunut. Yhteiskunnan rakenteissa trauman oireet ilmenevätkin usein esimerkiksi poliittisten ja hallinnollisten toimielimien harjoittamissa alistavissa käytänteissä ja erilaisina suoran tai epäsuoran rakenteellisen syrjinnän muotoina. Yksilöllinen, kollektiivinen ja ylisukupolvinen trauma eivät olekaan erotettavissa toisistaan, vaan ne kietoutuvat yhteen ja vaikuttavat toinen toisiinsa. (König & Reimann 2018.) Historiallisten anteeksipyyntöjen yhteydessä tapahtuva (vääryyksien) julkinen tunnustaminen onkin monessa tapauksessa koskettanut kerralla kokonaisia kansanosia tai etnisiä ryhmittymiä, kuten alkuperäiskansojen oman identiteetin näkyväksi tekemistä, kulttuurisen kansanmurhan tai etnisen puhdistuksen myöntämistä. Julkiset tunnustukset ovatkin näiltä osin liittyneet läheisesti myös erilaisten *totuus- ja sovittelukomissioiden* toimintaan, joista kenties kuuluisimpana esimerkkinä Nelson Mandelan aloitteesta vuonna 1995 käynnistynyt *Etelä-Afrikan totuus- ja sovittelukomissio (TRC)*⁴. Historioitsija David Sjögren esittää, että pelkästään vuosien 1974–2000 välisenä aikana yli 20 totuuskomissiota on työskennellyt Afrikassa, Latinalaisessa Amerikassa ja Aasiassa, ja myös viime vuosien aikana totuus- ja sovittelukomissioiden määrä on ollut yleisessä kasvussa (ks. West 2018).

³ Kun kansalliset myytit ovat systemaattisesti kieltäneet totuuden esimerkiksi alkuperäiskansojen tai vähemmistöryhmien kokemasta kohtelusta, ne ovat vahvistaneet samalla stereotyyppistä kuvaa näistä ryhmistä lapsenomaisina ja alempiarvoisina. Kulttuurisen kansanmurhan kohteeksi joutuneet uhrin ja heidän perillisensä, eivät usein tunnekaan katkeruutta ainoastaan valtaväestöä kohtaan, vaan epävarmuutta ja itseinhoa omaa kulttuurista alkuperää ja ryhmäänsä kohtaan. Tällöin kyse on myös *sisäiseksi kolonisaatioksi* nimetystä ilmiöstä. (Ahonen 2018, 9.)

⁴ Totuus- ja sovintokomissiolla tarkoitetaan lyhyesti määriteltynä valtion laatimaa ja kokoamaa instituutiota, jonka tarkoitus on luoda konfliktin eri osapuolille (ulko- ja sisäryhmien edustajille) tilaisuus avoimeen kohtaamiseen ja julkiseen keskusteluun totuus- ja sovintokomitean perustamalla mandaatilla. Valtio antaa kansanryhmille tilaisuuden kertoa kokemistaan vääryyksistä ja ilmaista katkeruutensa. Näin ollen komissio voi tarvittaessa antaa myös suosituksia mahdollisten anteeksipyyntöjen sekä armahdusten esittämiselle ja edistää rikos- ja oikeusloukkauksiin liittyvää tutkimusprosessia. Totuus- ja sovintokomissio poikkeaa rikos- ja ihmisoikeustuomioistuimista myös siinä, etteivät asianomaiset tule paikalle kuulusteltaviksi vaan kertomaan omista kokemuksistaan. Asioiden käsittelyä eivät myöskään johda pelkästään tuomarit vaan laajempaa yhteiskunnan ja kulttuurin tuntemusta ja ymmärrystä edustava raati. (Ahonen 2018, 1–2.)

Myös Suomen hallitus on aloittanut saamelaisten asioita koskevan sovintoprosessin valmistelun lokakuussa 2017. Lisäksi valtiollinen prosessi selvittää Suomessa parhaillaan myös kuurojen oikeuksien loukkauksia vuoden 2021 loppuun saakka kestävässä tutkimuksessa. Historian tapahtumien kriittisen uudelleen tarkastelun laajempuna tavoitteena onkin ollut myös mustavalkoisten ryhmäfantasioiden sekä kaksijakoisiin ja stereotyyppisiin ”me ja he -jaotteluihin” perustuvien viholliskuvien ja ”psykkisten fasadien” vähittäinen purkaminen, joiden on esitetty lukinnee tien menneisyyteen ja muistiin (Rose 1996, 5; Kantola 2009, 70). Vuosituhannen vaihdoksesta lähtien käynnissä onkin ollut myös eräänlainen *kulttuurinen sota* siitä, miten menneisyyttä tulisi tulkita ja miten menneisyyden tapahtumat tulisi lopulta muistaa (Brophy 2008, 115).

Tästä huolimatta historiallisia reparaatioita on kuitenkin leimannut hallitsevana piirteenä myös niihin kohdistettu voimakas epäluulo ja varautuneisuus. Skeptiset asenteet liittyvät usein etenkin epäilyksiin siitä, voivatko abstraktinomaiset tahot tai poliittiset entiteetit, kuten valtiot, instituutiot sekä kansakuntien kaltaiset yhteisöt olla *kollektiivisesti vastuussa* niiden nimissä suoritetuista vääryyksistä, ja kuinka kauas historiaan tällaiset kollektiivisen vastuun väitteet voidaan mielekkäästi ulottaa.

Historialliset anteeksipyynnöt jaotellaankin tavanomaisimmin *kahteen historialliseen kontekstiin* tai luokkaan niiden ajallisen etäisyyden perusteella. *Transitionaalisilla* eli niin sanotuilla *aikalaisanteeksipyynnöillä* (*transitional/ contemporary apology*) viitataan etenkin lähimenneisyydessä tapahtuneisiin vääryyksiin. Tähän luokkaan lukeutuvat etenkin ne historialliset anteeksipyynnöt, jotka esitetään tilanteessa, jossa osa vääryyttä todistaneista uhreista ja pahantekijöistä on vielä elossa, mutta suurin osa tekojen tekijöistä ja uhreista on jo kuollut. Kyse on siis *sukupolvet osittain ylittävistä anteeksipyynnöistä*, ja anteeksipyynnön esittäminen tapahtuu sukupolvien välisessä ”*transitiovaiheessa*”. *Intertemporaalisista* tai *retrospektiivisistä anteeksipyynnöistä* (*intertemporal/ retrospective apology*) puhuttaessa viitataan puolestaan selkeästi jo kauempana menneisyydessä tapahtuneisiin, sukupolvet ylittäviin, ”historiallisiin vääryyksiin”, jolloin anteeksipyynnöt koskettavat tapahtumia, joiden osalta aikalaisia ei ole enää lainkaan elossa. Tähän luokkaan lukeutuvien anteeksipyynnöiden vaatijoina tai anteeksipyynnön vastaanottavana osapuolena toimivat usein alkuperäisen vääryyden kohteiksi joutuneiden uhrien perilliset. (Weyeneth 2001, 21; Sanz & Tomlinson 2012, 28.)

Etenkin sukupolvet ylittävien historiallisten anteeksipyyntöjen tarpeellisuutta ja relevanssia kohtaan on nostettu erityistä kritiikkiä: Jos asianomaisia ei ole enää lainkaan elossa, eivätkä nykyiset sukupolvet ole syylistyneet moraalisesti tuomittavien tekojen aiheuttamiseen, onko heillä todellista mahdollisuutta mutta myös *oikeutta pyytää anteeksi* niiden menneiden sukupolvien ja yksilöiden puolesta, joita voidaan pitää syyllisinä näiden vääryyksien aiheuttamiseen. Entä millaisin perustein syyllisyys- ja uhriusolettamien voidaan esittää periytyvän historiasta, ja kenelle mahdolliset korvausvaateet tulisi lopulta osoittaa, sillä kollektiivien on esitetty muodostuvan enemmän tai vähemmän hajanaisesta joukosta yksilöitä, joita yhdistää jokin yhteinen nimittäjä. Onko menneisyydestä mahdollista johtaa objektiivisesti myös ne seuraajat, joita voitaisiin pitää vääryyksien ja oikeusloukkausten subjekteina? Ovatko varsinaiset vastuun kysymykset lähtökohtaisesti kollektiivisia vai yksilöiden vastuuseen palautuvia, ja millaisin perustein jonkin tahon voidaan osoittaa olevan historiallisista tapahtumista moitittavasti syyllinen? Onko esimerkiksi mahdollista osoittaa riittäviä perusteita sille, että hyvin toisenlaisessa arvo- ja ajatusmaailmassa eläneiden ihmisten tekoja voitaisiin todella pitää tuomittavina ja siten pyytää näitä tekoja postuumisti anteeksi nykyisyydessä. Anteeksipyyntöihin, kuten myös muuntyyppiseen postuumiin hyvittämiseen, liittyy siis olennaisesti kysymys siitä, kuinka pitkään esimerkiksi valtiovallan edustajia on mahdollista pitää vastuussa edeltäjiensä aivan erilaisissa olosuhteissa tekemistä ratkaisuista ja kuinka pitkälle ajallisesti uhrien myöhäsyntyisten jälkeläisten voidaan väittää olevan oikeutettuja anteeksipyyntöön.

Esimerkiksi natsi-Saksan toimijoiden moraalisen vastuun periytymistä toisen maailmansodan aikaisista teoista nykyisille saksalaisille on kenties mahdollisuus arvioida suoraviivaisemmin kuin vaikkapa kolonialismin tai orjuuttamisen langettamia historiallisia varjoja, joita on välillä haasteellista erottaa myös nykypäivän vääryyksistä, sillä orjuuttamisessa kyse oli maatiieteellisesti paljon laajemmasta ja ajallisesti pidempään jatkuneesta ilmiöstä. Pitäisikö esimerkiksi kaikkien eurooppalaisten pyytää kollektiivina anteeksi kolonialismia ja ottaa siten osaa myös mahdollisiin reparaatioihin? Entä kuinka paljon osapuolilla on historian saatossa aikaa pyytää anteeksi ilman, että anteeksipyyntö ja siihen liittyvä anteeksianto menettävät lopulta merkityksensä?

Historiallisia anteeksipyyntöjä vastaan kohdistettu kritiikki nostaakin esiin myös niiden relevanssiin liittyvän kysymyksen ajan kanssa tapahtuvasta yhteiskuntakehityksestä, jonka aikana yhteiskunnassa tapahtuvat muutokset syrjäyttävät vähitellen alkuperäisestä vääryydestä koituneet kerrannaisvaikutukset. Muun muassa Nicolas Tavuchis puhuu

anteeksipyyntöihin liittyvästä erityisestä *kairoksesta*, spesifisestä ajasta, jolloin anteeksipyynnön esittämiselle on olemassa kaikkein optimaalisimmat ja otollisimmat olosuhteet. Käytännössä jokaisella anteeksipyynnöllä on tällainen erityinen tapauskohtainen aikarajansa, jonka jälkeen niiden moraalinen kuin poliittinenkin relevanssi ja yleinen toimivuus laskevat vähittäisesti ja jopa katoavat lopulta kokonaan. Saman aikarajan voidaan esittää pätevän myös *ajallisen etäisyyden läheisyyteen*, jolloin anteeksipyynnön esittäminen tapahtuu liian aikaisin ja nopeasti – ja usein myös liian kevein perustein. (Tavuchis 1991, 87–88.)

Yleisesti ottaen institutionaalisten anteeksipyyntöjen on kuitenkin katsottu olevan lähtökohtaisesti paikallaan vain silloin, kun vääryys on tapahtunut *lähimenneisyydessä*, sillä mitä kauemmaksi menneisyyteen historiallisten anteeksipyyntöjen esittäminen suuntautuu sitä symbolisemmaksi, epäselvemmäksi, ylimalkaisemmaksi ja jopa kokonaan virheelliseen tulkintaan perustuvaksi ne lopulta muuttuvat (Sanz & Tomlinson 2012, 29). Onkin esitetty, että liian pitkään odottaneiden rangaistus on lopulta se, ettei heidän tunnustuksillaan ole enää kuuntelijoita, eikä mahdollisuutta varsinaiselle *anteeksiannolle* enää ole. Ylipäänsä mahdollisuudet anteeksiannolle ja uuden dialogin avaamiselle eivät välttämättä ole ikuisesti avoinna olevia aikaikkunoita, ja historiallisten anteeksipyyntöjen on esitetty viivästyneisyytensä vuoksi vahingoittavan myös varsinaista *sovintoon tähtäävää prosessia* ja laiminlyövän nykyisyydessä ilmeneviä ongelmakohtia. Julkisia tunnustuksia tai anteeksipyyntöjä laajamittaisesti tuotetusta kärsimyksestä onkin usein turha odottaa tekijöiltään kovinkaan aikaisin – jos koskaan.

Poliittis-historialliseen sfääriin sijoittuville (institutionaalisille) anteeksipyynnöille onkin vain harvemmin annettu todellista tunnustusta ja niiden mahdollisuuksiin menneisyyden vääryyksien hyvitysmuotona on suhtauduttu skeptisesti etenkin niiden *liiallisen symbolisuuden* vuoksi – vain tulevaisuutta on mahdollista muuttaa, ei mennyttä. Muun muassa Martin McLaughlin (1997) on argumentoinut, että institutionaaliset anteeksipyynnöt ovat lopulta maneerisesti esitettyjä tyhjiä eleitä ja valjuiksi jääviä tunnustuksia vailla sen syvällisempää tarkoitusta ja merkitystä (vrt. *form of 'gestural' politics*).

Kriittisimpien äänensävyjen ja kyynisimpien tulkintojen mukaan virallisesti esitettävät anteeksipyynnöt voivat korkeintaan tuoda hetkellistä helpotusta uhreille tai heidän myöhäsyntyisille jälkeläisilleen, kun tosiasiaa:

"ne eivät kerro juuri mistään, auttavat ymmärtämään vain vähän, eivätkä muuta mitään" ("apologies say very little, help understand very little, and change very little") (Gibney & Roxstrom 2001; ks. Parodi 2008, 171).

Niin ikään, jos historian kriittisen uudelleen arvioinnin lähtökohdaksi asetetaan syyllisten postuumi identifioiminen ja etsiminen, ei sen monessakaan tapauksessa ole tulkittu edistävän kipeiden asioiden käsittelyä tai historiallisten haavojen parantamista eikä parantavan mahdollisuuksia päästä rakentaviin ratkaisuihin, vaan johtavan pikemminkin dialogin sulkeutumiseen ja vastakohtien tarpeettomaan tai jopa voimakkaaseen polarisoitumiseen. Käytännössä menneisyyden oikeudellisten vääryyksien korjaamiseksi valittavan menettelytavan tulisi olla yhteiskunnallisia ristiriitoja tasoittava – ei niitä lisäävä. Historiallis-poliittisessa kontekstissa esitettäviin anteeksipyyntöihin onkin kohdistettu ankaraa kritiikkiä etenkin niiden *poliittisen tarkoitushakuisuuden* vuoksi. Vaikka psyykkisten fasadien purkaminen on mielletty rakentavaksi osaksi yleistä tasa-arvoyhteistyötä ja rauhankehitystä, on tällaista *"vanhojen muistelua"* käytetty myös hyvin tarkoituksenmukaisesti omien *poliittisten päämäärien realisoimiseen* ja edistämiseen nykyhetkessä. Esimerkiksi Helsingin yliopiston tutkijat (ks. Löfström, Tallgren & Airaksinen 2018) kirjoittavat siitä, kuinka "Ruandan nykyistä tutsihallintoa on syytetty siitä, että se pitää kansanmurhaa jatkuvasti esillä ja sillä oikeuttaa oman vallassa pitäytymisensä. Maan koko hallintokoneisto on kansoitettu tutseilla." Näin ollen virallisesti esitettävät anteeksipyynnöt ja muunlaiset postuumit hyvitysmuodot ja muistamiset, eivät olekaan "vääryyden oikaisuja", vaan päinvastoin, niillä pyritään estämään todelliset vääryyden oikaisut ja menneisyys valjastetaan palvelemaan nykyisiä poliittisia päämääriä. Tällöin anteeksipyynnöt olisivat ilmeinen osa *historiapoliitiikkaa*, jolla tarkoitetaan menneisyyden hyödyntämistä omien intressien ohjaamana nykyisyydessä. Historiapoliitiikan tavoitteena on usein esimerkiksi historiallisen identiteetin rakentaminen kansallistunteen pohjalle. Siksi on myös suotavaa muistaa mitä Paul Valéry (1871–1945) ensimmäisen maailmansodan jälkeen kirjoitti (1931): "Historia on ihmisällyn vaarallisin tuote". Myös Herbert Butterfield (1900–1979) kirjoitti toisen maailmansodan päättymisen jälkeen siitä (1952), kuinka ihmisten olisi parasta unohtaa historiansa. Kummatkin olivat sitä mieltä, että historia luo valheellisen muistin, joka katkeroittaa ihmisten mielet ja saa heidät lopulta tappamaan toisiaan. (Ks. Haapala.) Kansallisella historialla ja anteeksipyytämällä on tässä katsannossa vähintäänkin kyseenalainen ja arveluttava suhde toisiinsa.

Kollektiivisen trauman purkamista voidaankin epäilemättä käyttää poliittisesti väärin mitätöimään menneisyyden vääryyksiä ja epäoikeudenmukaisuuksia, mutta toisaalta

historiallisen anteeksipyynnön ja muun tyyppisten postuumisti suoritettavien reparaatioiden totaalisen puuttumisen on tulkittu kielivän siitä, ettei uhrien kärsimykselle olla lainkaan valmiina antamaan painoarvoa, ja historialliset tapahtumat näyttäytyvät merkityksettöminä. Vaikka varsinainen anteeksipyyntö tapahtuisikin vasta useiden sukupolvien vaihdosten päästä, ei se silloinkaan ole välttämättä täysin merkityksetön eri ryhmien ja väestön välisille suhteille, eikä varsinkaan uhrien jälkeläisille. Myös Suomen entinen pääministeri Paavo Lipponen on luonnehtinut vuonna 2000 Helsingin juutalaiselle yhteisölle esitettyä anteeksipyyntöpuhettaan yhdeksi uransa merkittävimmistä ja tärkeimmistä puheista.

On selvää, että erilaiset totuuskomissiot, symboliset kunnianosoitukset sekä virallisten tahojen esittämät pahoittelut ja anteeksipyynnot koskettavat samalla sekä kansainvälistä ja kansallista politiikkaa että henkilökohtaista kuin yksityistäkin elämänpiiriä. Kuinka paljon institutionaaliset anteeksipyynnot sitten lopulta muistuttavat tavanomaista henkilöiden välistä, *interpersonaalista anteeksipyyntöä* ja *anteeksipyyntötilannetta*? Vaikka ilmiö on jo jokseenkin vakiintunut politiikan kontekstiin, konsensusta ilmiön perimmäisestä merkityksestä kuin sen poliittisesta ja moraalista relevanssista ei ole saavutettu, eikä myöskään siitä, onko ilmiö todella tullut politiikkaan jäädäkseen, vai onko kyse pikemminkin ohimenevästä trendistä ja puhtaasti teennäisistä tunnustuksista, joissa on lopulta kyse vain retoriikasta, jota voidaan yhtä hyvin käyttää niin sovinnon kuin konfliktinkin välineenä. Kuten jo edellä mainittua, on myös tyypillisempää, että anteeksipyyntöjä esitetään politiikan kontekstissa lähinnä ulkoisen paineen sanelemana ja yleisen hyödyn tavoittelun nimissä kuin aidon vapaaehtoisesti ja todellisesta halusta hyvittää tapahtunut vääryyden uhreille ja heidän myöhäsyntyisille jälkeläisilleen, *bona fides*. Tästä syystä anteeksipyyntöjen varsinaiselle *autenttisuudelle ja vilpittömyydelle* ei ole politiikan kontekstissa asetettu juurikaan odotuksia tai vaatimuksia, vaan niillä on usein luonnehdittu olevan lähinnä *instrumentaalista arvoa* esittäjälleen. Lisäksi eriäviä mielipiteitä on esitetty myös sen suhteen, kestääkö ilmiö lopulta lainkaan kulttuurien välistä tarkastelua, vai palautuvatko esitetyt anteeksipyynnot lopulta osaksi kristillisen etiikan perinnettä ja siten osaksi länsimaiden harjoittamaa eräänlaista ”valkopesun”-perinnettä, sillä ilmiö on yleistynyt voimakkaasti etenkin länsimaisen diplomatian ja politiikan kontekstissa. Lähtökohtaisesti anteeksipyyntöjen on myös monesti mielletty olevan ainoastaan ”lihaa ja verta olevien” yksilöiden välinen, henkilökohtainen asia, eikä organisaatioiden välinen julkinen kysymys lainkaan. Tällöin kyse olisikin ainoastaan semanttisesta samankaltaisuudesta, jossa kaksi ilmiötä jakavat saman nimen mutta eivät merkitystä.

Analogialle ei siis useinkaan ole asetettu kovinkaan korkeita odotuksia, vaikka institutionaalisten anteeksipyynnöiden onkin usein argumentoitu jakavan joitakin olennaisia piirteitä interpersonaalisen anteeksipyynnön kuin anteeksiannonkin kanssa (Griswold 2007,139–140). Niin ikään on myös esitetty, että historiallinen anteeksipyyntö voisi periaatteellisella tasolla olla usein toivottavakin ele, mutta siltä vaaditaan lopulta liikaa, ja tavanomaiselle anteeksipyyntötilanteelle asetetut perfektionistiset odotukset ja standardit jäävät politiikan kontekstissa toteutumatta. Tällaisten tulkintojen mukaan politiikan todellisuudessa virallinen anteeksipyyntö esitetään tyypillisesti vain silloin, kun todellisen ”oikaisun” ja hyvittämisen mahdollisuus on jo ilmeisen epärealistinen. Toisaalta on myös esitetty, että anteeksipyyntö lienee vähintäänkin, mitä tällaisissa tapauksissa voidaan enää tehdä. Skeptisen tulkinnan mukaan anteeksipyynnöiden sekä muuntyyppisten hyvityspuheiden lisääntyminen ainoastaan heijastelee maailmanpolitiikassa tapahtunutta laajempaa muutosta, jossa valtionjohtajat ynnä muuntyyppiset poliittiset toimitahot ovat menettäneet todellisen halunsa konkreettisiin muutoksiin, kuten taloudellis-yhteiskunnallisiin rakenteellisiin uudistuksiin, ja niinpä he hyvittelevät nyt historiaa symbolisin teoin ja elein sen sijaan, että todella puuttuisivat varsinaista epäsuhtaa aiheuttaviin epäkohtiin tai pyrkisivät hyvittämään yhteiskunnassa ilmeneviä epäoikeudenmukaisuuksia konkreettisin teoin ja toimenpitein. Huomattavasti positiivisemmän tulkinnan mukaan hyvityspuheiden yleistymisen trendi maailmanpolitiikassa heijastelee uudentyyppistä historiallista herkkyyttä menneisyyden epäkohtien selvittämiseksi ja esimerkiksi vääryyttä kohdanneiden vähemmistöryhmien kokemusten ja oikeuksien tarkastelulle, ja siten myös anteeksipyynnöillä olisi symbolisena reparaation muotona ilmeinen merkityksensä poliittis-historiallisessa todellisuudessa. (Lofström 2013, 17.)

1.1 Tutkielman tarkoitus ja rakenne

Tutkielmassa tarkastellaan historiallisia anteeksipyynnöitä ja aihepiiriin liittyvää filosofista keskustelua ja ongelmanasettelua. Perinteisimmin poliittis-historiallisia anteeksipyynnöitä – kuin myös interpersonaalisia anteeksipyynnöitä itsessään – on tarkasteltu ja pyritty jäsentämään erilaisten vaiheittaisesti etenevien mallinnusten avulla, joissa anteeksipyynnöille asetettujen ehtojen tai kriteerien täytyessä, anteeksipyynnöiden mahdollisimman merkittävän tai vilpittömän muodon (*the most meaningful request for*

forgiveness)⁵ voidaan esittää toteutuvan. Tässä työssä anteeksipyyntöä ei kuitenkaan pääsääntöisesti tarkastella ideaalimallien mukaisilla *vaiheittain etenevillä mallinuksilla*, vaan tarkastelun lähtökohtana ja perusteena käytetään Paul Davisin ”On Apologies” (2002) esittämää kolmikohtaista *interpersonaalisen anteeksipyynnön sisällöllistä jäsenysmallia*, jota on täydennetty institutionaalisille anteeksipyynnöille ominaisella *seremoniallisella ulottuvuudella*. Tutkielman tarkastelun kohteena on siis anteeksipyynnön määritelmällinen mahdollisuus poliittis-historiallisessa kontekstissa sinänsä, eikä työn varsinaisena tavoitteena ole poliittis-historiallisten anteeksipyyntöjen mahdollisimman merkittävän ja vilpittömän muodon määrittäminen. Davisin (2002, 170) määritelmän mukaan *varsinaisesta anteeksipyynnöstä (consume apology)* voidaan kuitenkin puhua määritelmällisessä mielessä johdonmukaisesti vain silloin kun sille *asetetut sisällölliset ehdot ja vaatimukset* täyttyvät, joten myös jälkimmäiseen kysymykseen poliittis-historiallisen anteeksipyynnön mahdollisimman vilpittömästä muotoilusta tullaan tässä suhteessa vastaamaan. Vaikka anteeksipyyntö siis täyttäisi sille asetetut sisällölliset ehdot, ja anteeksipyynnön -käsitteen eri puolet olisivat johdonmukaisesti osoitettavissa myös poliittis-historialliseen sfääriin sijoittuvista anteeksipyynnöistä, on myös määriteltävä, mitä nämä sisällölliset ehdot pitävät sisällään, sillä mikä tahansa (sisällölliset ehdot täyttävä) anteeksipyyntö ei välttämättä ole laskettavissa anteeksipyyntöjen kategoriaan. Vertailukohtana ei siis pääasiassa käytetä vaiheittain eteneviä mallinuksia, vaan määritelmällä osoitetaan tässä ainoastaan käsitteen olennaiset sisällölliset piirteet. Tutkielman analyysin lähtökohta on vertaileva, ja poliittis-historiallisia anteeksipyyntöjä kuin niiden taustalla olevia lukuisia (poliittisia) motiiveja tarkastellaan suhteessa Davisin esittämään interpersonaalisen anteeksipyynnön sisällölliseen määritelmään.

Tutkielmassa esitetään, että historiallisten anteeksipyyntöjen analyysi paljastaa, että myös poliittis-historiallisten anteeksipyyntöjen on mahdollista täyttää tavanomaisille anteeksipyynnöille asetetut sisällölliset kriteerit ja tässä suhteessa analogiaa voidaan pitää mahdollisena ja mielekkäänä. Näin ollen myös poliittis-historialliseen sfääriin sijoittuvien anteeksipyyntöjen osalta on mahdollista osoittaa tavanomaiseen anteeksipyyntötilanteeseen liittyvä moraalinen merkitys ja relevanssi. Historiallisiin anteeksipyyntöihin kuuluu kuitenkin myös erityisiä ongelmanasetteluja, joita ei esiinny lainkaan tavanomaisen sovinnonteon ja interpersonaalisen anteeksipyynnön kontekstissa, ja myös nämä ongelmakohdat on pyrittävä ratkaisemaan kestäväällä tavalla, jotta analogian

⁵ ks. esim. Löwenheim 2009.

oikeellisuus säilyy ja sitä voidaan pitää onnistuneena. Vaikka Davis ei itse hyödynnä malliaan institutionaalisten anteeksipyyntöjen jäsentämisessä, tarkastelu kuitenkin osoittaa, että myös poliittis-historialliseen sfääriin sijoittuvien anteeksipyyntöjen voidaan argumentoida palautuvan osaksi inhimillistä toimintaa, vaikka tarkastelun kohteena olisikin kokonaan psykologisesta todellisuudesta sinänsä irrallaan oleva poliittinen todellisuus.

Työn varsinainen rakenne noudattaa pääosin Davisin esittämää jaottelua, joista jokainen anteeksipyyntöön liittyvä osa-alue käsitellään tarkemmin omana kokonaisuutenaan ja tarkastellaan kyseiseen osa-alueeseen liittyviä filosofisia ongelmakohtia. Ennen varsinaisen komparatiivisen analyysin aloittamista, on kuitenkin vastattava myös siihen, miksi anteeksipyyntö menneiden sukupolvien tekojen puolesta on edes lähtökohtaisesti paikallaan ja *miksi historiallisia vääryyksiä tulisi pyytää anteeksi nykyisyydessä* – vääryyksiä postuumi tunnustaminen ja tuomitseminenhan voisi olla monessa tapauksessa riittävää. Historiallisille anteeksipyynnöille on siis osoitettava *lähtökohtainen moraalinen peruste*, jolloin muunlaiset tunnustukset, kuten postuumisti annettavat poliittiset armahdukset tai pahoittelut eivät voi korvata ilmiötä. Tähän kysymykseen vastaaminen on jo sisällöllisesti laaja kysymys sinänsä, mutta ilmiön relevanssin ja legitimoinnin nimissä siihen tulisi antaa jonkinlainen vastaus. Historialliset anteeksipyynnöt, eivät esimerkiksi saisi olla vain tarpeetonta ja tyhjää ”moralisointia” ja syyllistämistä sellaisten tapahtumien osalta, joihin ei enää nykyisyydessä voida mitenkään mielekkäästi vaikuttaa.

Historiallisiin anteeksipyyntöihin liittyykin olennaisena osana myös moraalisen vastuun peruskysymyksiä, joita tarkastellaan tämän työn puitteissa ennen kaikkea historiallisten anteeksipyyntöjen ja postuumisti suoritettavien reparaatioiden viitekehyksessä. Historialliset anteeksipyynnöt kulminoituvat monessa tapauksessa etenkin kysymyksiin ylisukupolvisesta vastuusta ja niin muodoin myös kysymyksiin erityisestä velvollisuudesta hyvittää historiallisia vääryyksiä. Tutkielmassa ei kuitenkaan varsinaisesti käsitellä *anteeksipyyntövelvollisuutta*, mutta historiallisten anteeksipyyntöjen tarkastelun osalta on pyrittävä antamaan myös jonkinlainen selkeä vastaus siihen, miksi sellaisia historiallisia vääryyksiä, joiden osalta asianomaisia ei ole enää lainkaan elossa, tulisi pyytää anteeksi nykyisyydessä, ja mikä suhde anteeksipyynnöillä nimenomaisesti symbolisena reparaatioina on muihin menneisyyden hyvitysmuotoihin ja ketkä kaikki tulisi lopulta asettaa varsinaiseen anteeksipyyntötilanteeseen. Haasteelliset kysymykset yksilöiden ja kollektiivien välisestä *ylisukupolvisesta moraalisesta vastuusta ja syyllisyydestä* tulisi kyetä

ratkaisemaan vähintäänkin tyydyttävällä tavalla, jotta historiallisten anteeksipyyntöjen esittäminen olisi mahdollista tehdä eettisesti kuin moraalisestikin kestävin perustein.

Myös tunteet ovat merkittävä osa kaikkea inhimillistä toimintaa ja niiden ajatellaan olevan merkittävällä tavalla myös anteeksipyyntöjen ytimessä. 2000-luvulta lähtien tunteiden tutkimus onkin ollut huomattavassa nousussa myös kansainvälisen politiikan kontekstissa ja toisinaan ilmiöön on viitattu jopa erityisenä ”*affektiivisena käänteenä*” (*affective turn*) paremmin tunnetun kielellisen käänteen (*linguistic turn*) rinnalla (ks. esim. Crawford 2000). Vääryyden kokemuksiin liittyykin usein etenkin katkeruutta, kaunaa, häpeää ja syyllisyyttä ja nämä tunteet voivat siirtyä sukupolvelta toiselle. Jotta anteeksipyntämisen poliittista merkitystä osana konfliktien ratkaisua voidaan pitää mielekkäänä, eikä niiden katsota typistyvän vain tyhjiksi pahoitteluksi ja deklarativisiksi julistuksiksi, on vastattava myös siihen, miten anteeksipyntöön liittyvien *moraalitunteiden monimerkityksellinen luonne* ja interpersonaalisiin anteeksipyntöihin liittyvä *laajempi sisäinen muutos* tulisi poliittis-historiallisten anteeksipyntöjen yhteydessä käsittää. Nykyiseen kollektiiviin kuuluvia jäseniä ei kenties liene mielekäästä kannustaa perusteettomaan syyllisyyden tunteen omaksumiseen sellaisten historiallisten vääryyksien osalta, joihin he eivät itse ole voineet vaikuttaa. Ylipäätään syyllisyyteen, häpeään ja katumukseen kannustaminen, tai jopa suoranainen pakottaminen, voikin olla ilmeisessä ristiriidassa myös perinteisten vapauskäsitteiden kanssa, sillä anteeksipyntöön kuin anteeksiannonkin tulisi perustua vapaaehtoisuuteen, eikä tunteissa tapahtuvia muutoksia ole kenties tiukassa mielessä edes mahdollista vaatia kollektiiviin kuuluvilta jäseniltä. Kysymykset kollektiivisten tunteiden olemassaolosta ja mahdollisuudesta anteeksipyntöjen yhteydessä tulee siis erottaa kysymyksestä, mitä tunteita poliittisen yhteisön jäsenten kuuluisi tuntea – nämä kaksi muodostavat käytännössä omat, erilliset ongelmakenttensä. Vaikka poliittis-historiallinen anteeksipyntö on aina julkisesti käytävän neuvotteluprosessin tulos, myös kollektiivisten tunteiden manipulatiivinen luonne on otettava huomioon, vaikka toiminnan perustana olisikin politiikasta näennäisesti (täysin) irrallaan oleva psykologinen todellisuus. Historian tarkastelun ja tulkitsemisen osalta tulisikin kiinnittää erityistä huomiota myös menneisyyteen projisoituihin tunteisiin, asenteisiin ja arvoihin, jotka vaikuttavat suoraan tulkinnallisten mahdollisuuksien rajaamiseen. Myös tästä syystä moraalitunteiden osalta on tehtävä historiallisten anteeksipyntöjen kontekstissa rakentavia erotteluja ja niin ikään käsityksiin tunteiden kollektiivisesta luonteesta tulisi vastata kestäväällä tavalla. Kielteisistä ja

kuluttavista tunteista halutaan epäilemättä eroon, ja myös historiallisten anteeksipyyntöjen on symbolisena reparaationa toivottu poistavan erinäisiä historiallisia katkeruuden aiheita.

Poliittis-historiallisten anteeksipyyntöjen yhteydessä on tarkasteltu paljon myös sitä, kuinka *kokonaisvaltaisesta muutoksesta* on lopulta kyse. Varsinainen *sovinto*, johon myös anteeksipyynnön on mielletty usein tähtäävän, ei esimerkiksi tarkoita vain harmonista yhteiselontilaa, vaan se on *prosessi*, joka tähtää väkivaltaisuuksista ja kaltoinkohtelusta toipumiseen (*departure from violence*) (Borneman 2002, 282). Se tarkoittaa, ettei osapuolten tarvitse elää kahlehdittuna menneisyyteen. Anteeksipyyntöihin tulisikin aina liittyä myös laajempaa *transformatiivista kapasiteettia*, joka tarkoittaa, ettei niiden esittäminen voi onnistua ilman laajempaa konkreettista näyttöä. Tämä vaatii käytännössä laajempia ”transformatiivisia poliittisia projekteja” ja rakenteellisia uudistuksia (Maier 2003, 303), joiden toteuttaminen usein huomattavan paljon vaikeampaa kuin symbolisten tunnustusten esittäminen tai vain ”kertakorvausten” suorittaminen (Löfström 2007, 195). Tällaisten laajamittaisten transformatiivisten projektien toteutuminen nimenomaisesti politiikan todellisuudessa voi kuitenkin olla äärimmäisen vaikeaa, sillä historialliset kuin poliittisetkin suhdannevaihtelut aiheuttavat jatkuvaa epävarmuutta poliittisten lupauksen ja sitoumusten jatkuvuudelle ja anteeksipyyntöihin liittyvä sanoma saattaa lopulta rakentua kestävämmälle pohjalle. Niin ikään historialliset anteeksipyynnöt tulisi pystyä erottamaan myös muun tyyppisistä postuumisti annettavista tunnustuksista ja hyvityksistä, kuten muistojen kunnioittamisista, syyllisyyden julkisista tunnustamisista, sovitteluprosesseista ja esimerkiksi tarinoiden tai kokemusten julkisista jakamisista (*story sharing*). Historiallinen hyvityspuhe itsessään voi siis olla sanoja, kuten anteeksipyyntöjä ja pahoitteluja, mutta se voi olla myös tekoja, kuten sepeleenlaskuja ja muistolaattojen paljastuksia tai korvausten maksamista ja omaisuuden palauttamista. Täysin irrallaan anteeksipyyntö ei kuitenkaan näistä ilmiöistä ole, ja myös anteeksipyyntöjen suhdetta ja seurauksia esimerkiksi materiaalisten reparaatioiden osalta on tarkasteltava suhteessa anteeksipyyntöjen konsekventiaaliseen eli seurauseettiseen ulottuvuuteen ja anteeksipyynnöille asetettuihin odotuksiin. Myös kysymykseen siitä, mikä on anteeksipyyntöjen lopullinen suhde poliittiseen ja yleiseen kansalaisluottamukseen, tulisi antaa perusteltu vastaus. Poliittisessa luottamuksessa on yksinkertaistettuna kyse kansalaisten ja poliittisen järjestelmän välisestä suhteesta, ja uskottavuus on olennaisella tavalla anteeksipyyntöjen ytimessä.

Viimeisessä osiossa tehdään myös joitakin perushuomioita anteeksipyynnön seremonialliseen ulottuvuuteen liittyen. On argumentoitu, että etenkin tapauksissa, joissa

materiaaliset korvaukset vääryydestä ovat mahdottomia, ovat anteeksipyyntöjen kaltaiset symboliset eleet ainoa keino sovinnon rakentamiseksi ja uhrien sekä väärintekijöiden välisen keskinäisen kunnioituksen palauttamiseksi. Tästä syystä osapuolten tulisi mahdollisimman hyvin ymmärtää toisiaan, ja esitetty anteeksipyyntö vaatii aina asianmukaisen toteutuksen, jolloin se erottuu myös muuntyyppisten poliittisten tunnustusten massasta ja saa osakseen tarvittavaa huomiota.

Suurin osa historiallisista anteeksipyynnöistä koskee siis tarkkaan ottaen jotakin partikulaarista *instituutiota*, kuten valtiota tai kirkkoa. On kuitenkin huomattava, ettei instituutio ole suoraan verrattavissa ja rinnastettavissa kollektiivin käsitteeseen, vaikka sekä kollektiivin että instituution moraalisen vastuun voidaan esittää toteutuvan samoilla periaatteilla ja ehdoilla huolimatta siitä, käsitetäänkö ne lopulta enemmän tai vähemmän jäsentensä summaksi vai ei. Kummatkin ovat hahmotettavissa (yksilöiden) *rakenteellisiksi yhteenliittymiksi*. (Löfström 2004, 57.) Termien välille ei siis tehdä tämän tutkielman tarkastelun puitteissa tarkempia erotteluja; institutionaalisella anteeksipyynnöllä viitataan yleisesti ottaen hallituksen ja julkisen vallan organisaatioiden sekä laajempien yhteenliittymien ja kollektiivien esittämiin anteeksipyyntöihin.

Todellisuuden kollektiivisten rakenteiden tarkastelu edellyttää osittain myös sosiaalisen *todellisuuden ontologisten peruskysymysten* käsittelyä, joten sosiaalisen todellisuuden ontologisia kysymyksiä tarkastellaan siltä osin, kun tarkastelun kohteena olevan aihealueen käsittely niin vaatii. Tarkastelussa pitäydytään kuitenkin periaatteellisella tasolla ja perusratkaisuissa, eikä tarkkoihin formulointeihin sosiaalisen todellisuuden ontologisten kysymysten osalta tämän työn esityksen puitteissa mennä. Kollektiivisen todellisuuden ja siihen liittyvien ilmiöiden tarkastelu vaatii kuitenkin välttämättömyydellä myös sosiaalisen todellisuuden ontologisten kysymysten käsittelyä ja myös tämä tekee osittain poliittis-historialliseen sfääriin sijoittuvien anteeksipyyntöjen tarkastelusta haasteellista. Myös käsitteet ja ongelmanasettelut, joita tutkielmassa esiintyy, eivät sinänsä muodosta erillisiä tutkimusongelmiaan, vaan niitä tarkastellaan nimenomaisesti anteeksipyyntöjen viitekehyksessä ja nimenomaisissa kysymyksenasetteluissa anteeksipyyntöjen jäsentämisen osalta.

Tutkielman varsinaisen aineiston muodostaa aiheeseen liittyvä filosofinen, poliittinen, historiallinen kuin osittain myös psykologinenkin kirjallisuus. Pääasiassa poliittinen ja historiallinen tutkimus on ollut aihepiiriä käsittelevästä tutkimuskirjallisuudesta hallitsevinta ja tässä suhteessa tarkastelun tukena hyödynnetään runsaasti empiirisiä esimerkkejä,

joiden avulla kysymykset historian hyvittämisestä ja sovittamisesta on mahdollista tuoda käytäntöön ja poliittisten realiteettien maailmaan.

1.2 Historiallinen anteeksipyyntö vai anteeksianto?

Kun Helsingin kirkolliskokouksessa vuonna 2000 pyydettiin anteeksi juutalaisvainoista vaikenemista, Helsingin juutalaisen seurakunnan puheenjohtaja Gideon Bolotowsky nosti esiin historiallisiin anteeksipyyntöihin liittyvän ongelman: ”Vaikka me emme olekaan anteeksipyyntönsä kohde, me voimme ottaa sen vastaan. Meillä ei ole kuitenkaan oikeutta antaa anteeksi toisten puolesta” (Kalliala 2014). Onkin argumentoitu, ettei nykyisillä sukupolvilla ole varsinaista ja todellista mahdollisuutta antaa anteeksi *historiallisten uhrien puolesta*, vaan esitetty anteeksipyyntö voidaan korkeintaan *ottaa vastaan ja hyväksyä* – oikeutta varsinaiseen anteeksiantoon ei kuitenkaan vääryyden kohteeksi joutuneiden uhrien puolesta ole (*no third party has stricto sensu the right to forgive*) (ks. esim. Coicaud & Jönsson 2008, 84). Saman voitaisiin katsoa pätevän myös anteeksipyyntöihin; historiallisia vääryyksiä ei kenties ole tiukassa mielessä mahdollista pyytää anteeksi menneiden sukupolvien ja pahantekijöiden nimissä. *Kolmannen osapuolen anteeksianto ja -pyyntö* jäävät ainakin tässä mielessä määritelmällisesti epätäydellisiksi. Tutkielmassa puhutaankin *historiallisen anteeksiannon* sijaan historiallisesta anteeksipyyntöstä, sillä politiikan kontekstissa on tyypillisempää, että osapuolet lähestyvät toisiaan nimenomaisesti anteeksipyyntönsä kautta, joka symbolisena reparaationa sijoittuu usein osaksi laajempaa sovinnonteon prosessia, johon myös varsinainen anteeksianto itsessään lopulta lukeutuu. Tästä huolimatta yhtään *virallista anteeksiantoseremoniaa*, joka olisi toteutettu omaaloitteisesti, ilman minkäänlaista vastapuolen aloitetta, ei historia ainakaan toistaiseksi tunne. Lisäksi on myös tyypillisempää, ettei varsinaiselle interpersonaalille anteeksiantotilanteelle ominaista selväjakoista *uhri-pahantekijä-asetelmaa* ole politiikan kontekstissa ja todellisuudessa mahdollista osoittaa, vaan osapuolten välinen asetelma muistuttaa useimmissa tapauksissa pikemminkin niin sanottua *kaksoisanteeksipyyntötilannetta tai -asetelmaa (dual apology)*. Tällaisissa tapauksissa kummallakin osapuolella on perusteita odottaa anteeksipyyntöä vastapuolelta, mutta kummatkin osapuolet ovat myös yhdenaikaisesti syyllisiä toisilleen aiheutetusta kärsimyksestä. Tämän niin sanotun ”kaksoisroolin”, jossa sama taho jakaa yhdenaikaisesti sekä uhrin että pahantekijän roolin, on esitetty muodostavan yhden suurimmista esteistä etenkin valtioiden välisille

anteeksipyynnöille maailmansotien aikaisten vääryyksien osalta. Tämä selittää myös sen, miksi institutionaalisten anteeksipyyntöjen esittäminen on edelleenkin suhteellisen harvinaista ja muodostaa erityisiä haasteita, vaikka niiden esittämistä pidettäisiinkin periaatteellisella tasolla suotavana asiana. Kansainvälisen politiikan todellisuudessa toiselle valtiolle esitettävä historiallinen anteeksipyyntö saattaa käytännössä johtaa tilanteeseen, jossa anteeksipyytävä taho joutuukin nöyrytykseen sekä hyväksymään vastapuolen kilpailevan esityksen ja narratiivin historiallisista tapahtumista ja samanaikaisesti muuttamaan omaansa. On esimerkiksi vaikea kuvitella tilannetta, jossa Suomi ryhtyisi aktiivisesti vaatimaan nykyisen Venäjän valtionjohdolta anteeksipyyntöä talvisodasta. Samalla tavalla yhtä epätodennäköiseltä vaikuttaisi kuitenkin myös tilanne, jossa Suomi pyytäisi anteeksi venäläisten kohtelua Itä-Karjalan vankileireillä (Aaltola 2007, 1). Kaksoisanteeksipyynnön toteutuminen onkin ollut suhteellisen harvinaista, vaikka jonkinlaisia molemminpuolisia pahoitteluja onkin kuultu esimerkiksi maiden välisten diplomaattisten suhteiden lämmittelyn yhteydessä. Robert Weyenethin (2001, 14) argumentoiman mukaan juuri tästä syystä virallisesti esitettävät historialliset anteeksipyynnöt ovat kuitenkin äärimmäisen hyödyllisiä ja tehokkaita menneisyyden hallinnan keinoja, sillä niiden avulla voidaan tehdä välillisesti tiliä sellaisten menneisyyden vääryyksien osalta, joista vallitsee molemmin puolia mutta keskenään kilpailevia (uhri)narratiiveja. Edellä esitetystä huolimatta, on kuitenkin osoitettavissa vähintäänkin yhtä suuri määrä myös tapauksia, joissa historialliset anteeksipyynnöt ovat koskettaneet perinteisemmän ja selkeämmän jakolinjan tapauksia, kuten holokaustia, apartheidia, 1800-luvun orjuutusinstituutiota tai esimerkiksi Japanin toisen maailmansodan aikaisia hirmutekoja Aasiassa.

Varsinaista anteeksiantoa ei kuitenkaan tulla jättämään työssä huomioitta, vaan kyse on lähinnä terminologisesta perustellusta valinnasta tarkastella ilmiötä nimenomaisesti anteeksipyynnön käsitteen kautta, eikä anteeksipyyntöä olekaan mahdollista jäsentää tai ymmärtää kokonaisvaltaisesti täysin irrallaan anteeksiannon käsitteestä.

2 ANTEEKSIOPYNNÖN MÄÄRITELMÄSTÄ

Vaikka anteeksipyyntöä ei ole mahdollista määritellä täsmällisen tarkasti, Paul Davisin ”On Apologies” (2002) esittämän *anteeksipyynnön kategorisen määritelmän* mukaisesti anteeksipyyntöön on sisällyttävä aina seuraavat elementit ja näin ollen anteeksipyynnön eri

puolia ovat: I) *doksastinen (doxastic)* eli uskomuksiin (kr. *doxa =uskomus*) ja kognitioihin liittyvä ulottuvuus, joka muodostaa anteeksipyynnön propositionaalisen sisällön ja substanssin, II) affektiivinen (*affective*) eli moraalitunteet käsittävä ulottuvuus ja III) dispositionaalinen (*dispositional*) eli lupaukseen liittyvä puoli ja tulevaisuuteen tähtäävä toiminnallinen aspekti. Tämä lisäksi voidaan esittää, että institutionaalisiin anteeksipyyntöihin liittyy neljäntenä tekijänä myös niiden IV) *seremoniallisuus*, joka viittaa ennen kaikkea anteeksipyyntöjen tekniseen toteutukseen. Mikäli jonkin ilmiön voidaan siis esittää kuuluvan anteeksipyyntöjen kategoriaan määritelmällisessä mielessä, se on täytettävä anteeksipyynnölle tunnusomaiset piirteet ja sisällölliset ehdot (*requirements of genuine apology*). Lisäksi anteeksipyynnöille määriteltyjen sisällöllisten ehtojen täyttymisen voidaan esittää vaikuttavan suoraan anteeksipyyntöjen yleiseen uskottavuuteen ja niiden hyväksymiseen tai hylkäämiseen ("*Similarly, the perception of these elements, and judgements about their reasonableness, are integral to the acceptance or rejection of apologies*") (Davis 2002, 170; ks. myös Thompson 2005, 4). Davisin esittämään interpersonaalisen anteeksipyynnön määritelmän perustuen, tutkielmassa esitetään ja argumentoidaan, että poliittis-historiallisten anteeksipyyntöjen yhteydessä:

I Doksastiseen ulottuvuuteen kuuluu jaettu käsitys historian tapahtumista ja näiden tapahtumien yhteinen tuomitseminen. Historiallis-poliittiseen sfääriin sijoittuvan anteeksipyynnön esittäminen edellyttää selvitystä siitä mitä tapahtui ja anteeksipyyntöön liittyvät teknis-poliittiset ongelmat on ratkaistava vähintäänkin tyydyttävästi. Kysymys siitä, kenen pitäisi antaa anteeksi ja kenelle, on lähtöpiste kaiken yhteisymmärryksen tavoittelemiseksi. Anteeksiannon logiikan mukaisesti anteeksipyynnöllä on siis aina oltava sekä *subjekti (se kuka vetoaa)* että *objekti (se kehen vedotaan)*. Tällöin anteeksipydytetään aina *joltakin* eikä vain *jotakin*. Tapahtumien *moraalinen tuomitseminen* edellyttää käytännössä *mahdollisimman yksiselitteistä selvitystä* historian tapahtumakuluista sekä siitä, mitkä tahot voidaan asettaa tapahtuneesta (kausaaliseen) *vastuuseen*. Institutionaalisten anteeksipyyntöjen kontekstissa, doksastiseen ulottuvuuteen liittyy erityisiä kollektiivisen vastuun ja syyllisyyden kysymyksiä ja historiallisten tapahtumien tulkitsemiseen liittyvät haasteet nostavat esiin myös anakronismiin liittyviä ongelmia. Jos historiallisen vastuun jakautumiseen liittyvät tulkinnalliset näkemykset jäävät muotoilultaan liian ylimalkaisiksi, ja anteeksipyyntö jää propositionaaliselta sisällöltään epäeksaktiksi tai anteeksipyytävä taho esiintyy syyntakeettomana, kyseistä anteeksipyyntöä ei ole enää

mahdollista laskea varsinaisten anteeksipyyntöjen kategoriaan, ja anteeksipyyntöön vastaanottavalla taholla on peruste torjua esitetty anteeksipyyntö.

II Tapahtumien moraalinen tuomitseminen saa aikaan yleensä myös osapuolten emootioissa ja tunteissa tapahtuvia muutoksia, ja anteeksipyyntöön esittämisen on argumentoitu edellyttävän sen esittäväältä taholta asianmukaista *affektiivista reaktiota* (*appropriate affective response*) ja usein myös *laajempaa sisäistä muutosta*, joka johtaa anteeksipyyntöjen kannalta asianmukaiseen ja adekvaattiin muutokseen. Käytännössä anteeksipyyntöjen affektiivinen ulottuvuus käsittää etenkin (osapuolten) *moraalitunteissa tapahtuvat muutokset* (*feelings of self-reproach*), joiden voidaan esittää antavan anteeksipyyntöille niiden *sisällön* ja *arvon*. Anteeksipyyntö vaatii esittäjältään laajemman sisäisen muutoksen, joka tapahtuu oikeista syistä. Näin varsinainen anteeksipyyntö on erotettavissa lopulta myös muunlaisista tunnustus- tai pahoittelupuheista ja sen arvon voidaan esittää palautuvan myös vapaaehtoisuuteen sekä vääryyttä tehneen osapuolen todelliseen haluun pyytää anteeksi. Myös moraalitunteiden dimensiolla on mahdollista osoittaa politiikan kontekstissa interpersonaaliseen anteeksipyyntötilanteeseen liittyvä merkitys ja relevanssi. Näin ollen myös doksaattisen ja affektiivisen ulottuvuuden välinen yhteys on ilmeinen, ja lisäksi affektiivinen ulottuvuus liittyy keskeiseksi osaksi myös dispositionaalista ulottuvuutta, sillä laajempien korjaamisasenteiden voidaan esittää palautuvan osaksi kollektiiviin kuuluvien yksilöiden omaamia emootioita, tunnetiloja ja mielenlaatuja.

III Dispositionaalinen eli anteeksipyyntöön konsekventiaalinen ulottuvuus (*future-directed aspect of apology*) puolestaan edellyttää, että anteeksipyyntöön tulisi liittyä *selväsanainen lupaus* tai ilmaus siitä, ettei tapahtunut tule enää toistumaan ja aiheutuneet vahingot tulisi hyvittää tai korvata vääryyttä kärsineelle osapuolelle mahdollisimman kokonaisvaltaisesti. Poliittis-historiallisessa kontekstissa anteeksipyyntö korostuu ennen kaikkea *tekona* ja tästä syystä sen esittämisestä tulisi seurata myös konkreettisia reparaatioita tai muita hyvitystoimenpiteitä. Konkreettisilla toimenpiteillä pyritään varmistamaan myös se, että anteeksipyyntöä seuraavien muutosten on tarkoitus jäädä pysyviksi. Anteeksipyyntöä ei voida pitää autenttisena tai onnistuneena, jos anteeksipyyntävä taho myöhemmin väistää tai siivuuuttaa mahdolliset korvaus- tai hyvitystoimenpiteet sekä kieltäytyy muuttamasta omaa toimintaansa, tai anteeksipyyntöön sisältö ei lopulta vastaa siitä seuranneita hyvitys- ja korjaustoimenpiteitä.

IV Institutionaalisen anteeksiannon onnistuneisuus riippuu paljolti myös siitä, ”*puhuvatko osapuolet keskenään samaa kieltä, eli jakavatko he yhteisesti käytettyjen termien merkityksen*” (Ahonen 2018, 17). Institutionaalisen anteeksipyynnön seremonialliseen toteutukseen ei sinänsä liity erityisiä filosofisia ongelmia, mutta anteeksipyynnön seremoniallisen toimituksen onnistuneisuus vaikuttavaa epäilemättä niiden hyväksymiseen ja vastapuolen haluun ottaa esitetty anteeksipyyntö vastaan. Institutionaalisen anteeksipyynnön seremoniallisuus antaa anteeksipyynnölle myös erityisen painoarvon, jolloin se erottuu esimerkiksi muunlaisten poliittisten tunnustusten tai tapahtumien massasta ja herättää tarvittavaa huomiota. Seremoniallisen toimituksen epäonnistuminen voi pahimmillaan johtaa myös anteeksipyynnön torjumiseen sekä tapahtuneen unohtamiseen. Institutionaalisen anteeksipyynnön tuleekin täyttää aina *julkisuusperiaate* ja se tulee toimittaa asianmukaisin seremoniallisin menoin. Myös se, millaisin sanamuodoin ja lausumin anteeksipyyntö ja siihen sisältyvä odotus anteeksiannosta lopulta ilmaistaan vääryyttä kärsineelle osapuolelle ovat tärkeitä fragmentteja koko sovintoprosessin kannalta ja näin ollen huomionarvoisia seikkoja anteeksipyynnön merkittävyyttä arvioidessa, vaikka anteeksipyynnön varsinaisessa sanallisessa muotoilussa ei välttämättömyydellä tarvitsekaan esiintyä sanamuotoilua ”anteeksi”.

Nämä ehdot muodostavat yhdessä poliittis-historiallisten anteeksipyyntöjen käsitteen *sisällöllisen määritelmän*, ja kuhunkin osa-alueeseen liittyvät ongelmakohdat on anteeksipyyntöjen esittämisen yhteydessä ratkaistava vähintäänkin tyydyttävästi.

Eräänlainen ideaalityyppinen interpersonaaliseen anteeksipyyntötilanteeseen liittyvä ”askelkuvio” voidaan puolestaan muotoilla seuraavasti: 1) henkilö mieltää toimineensa väärin, tuomitsee omat tarkoituksensa ja pitää tekoaan moraalisesti tuomittavana, 2) hän tuntee katumusta, jonka seurauksena hänet valtaa perustavanlaatuinen syyllisyystietoisuus ja hän haluaa ”tehdä menneisyyden tyhjäksi”, oikaista tapahtuneen vääryyden tai jollakin tapaa hyvittää ja korvata tekonsa vääryyttä kärsineelle osapuolelle, 3) hän esittää vastapuolelle anteeksipyynnön, korjaa tekemänsä vääryyden ja suorittaa jonkinlaisen hyvityksen tai vahingonkorvauksen aiheutuneista menetyksistä, 4) vastapuoli hyväksyy tämän vääryyden oikaisun ja mahdollisesti siihen liittyvän korvauksen sekä ilmaisee anteeksiantonsa 5) tästä seurauksena on sovitus ja osapuolet saavuttavat sovinnon (Löfström 2004, 60).

Kun väärinteko on rikkonut ihmisten välisen hyvántahtoisuuden ja luottamuksen ilmapiirin, ideaali on, että pahantekijän syyllisyyden, katumuksen, anteeksipyynnön ja hyvityksen

kautta voitaisiin päästä sovintoon ja takaisin eheään keskinäiseen suhteeseen (Löfström 2004, 60–61). Sovitus vaatii kuitenkin aina sekä väärintekijän että uhrin aktiivista myötävaikutusta, eli uhrin on myös annettava anteeksi, jotta sovinto saavutetaan. Myös tämän ideaalin ja askelkuvion voidaan esittää olevan institutionaalisten anteeksipyyntöjen taustalla. Seuraavissa osioissa käsitellään sisällöllisten ehtojen yksityiskohtaisempaa toteutumista.

3 ANTEEKSIPIYYNTÖJEN DOKSASTINEN ULOTTUVUUS

3.1 Anakronismin ongelma: ei lupaa eikä kykyä ymmärtää

Nykyisten sukupolvien tulisi kyetä ymmärtämään ja arvioimaan menneiden aikakausien tapahtumia ja toimintaa siten, että niin uhreille kuin pahantekijöillekin tehdään oikeutta. Historiallisten anteeksipyyntöjen on kuitenkin tulkittu olevan jo lähtökohtaisesti ongelmallisia etenkin siitä syystä, että ne perustuvat *anakronistiseen menneisyyden tapahtumien 1) tulkittamiseen ja 2) tuomitsemiseen*. Tämä tarkoittaa, että menneisyyden teot tuomitaan vääriksi nykyisten arvojen, käsitysten ja normien pohjalta niin sanotun taannehtivan oikeudenkäytön mukaisesti. Niin ikään tulkinnat historiallisista tapahtumista tehdään aina jossain määrin menneiden sukupolvien puolesta, eikä menneisyyttä välttämättä ymmärretä tai tavoiteta sellaisenaan. Käytännössä historialliset tapahtumat voidaan esimerkiksi rekonstruoida ja tulkita uudestaan sellaisella tavalla, että tarve anteeksipyyntöä esittämiselle syntyykin vain ja ainoastaan nykyisten sukupolvien luomasta tarpeesta ja tulkinnasta. Näin ollen anakronismiin liittyvät ongelmat haastavat historiallisten anteeksipyyntöjen relevanssin ja mielekkyyden.

3.1.1 Historiallinen anteeksipyyntö vai postuumisti annettava poliittinen armahdus?

Empatia eli kyky asettaa itsensä toisen ihmisen asemaan ja ymmärtää tilanteita myös toisten ihmisten näkökulmasta käsin, on arvokas ominaisuus, jonka mielletään kuuluvan keskeiseksi osaksi myös julkisia anteeksipyyntöjä. Historiallisia vääryyksiä koskevien anteeksipyyntöjen yleistymistä voidaankin pitää myönteisenä kehityskulkuna etenkin siltä osin, kun ne ilmaisevat ja osoittavat empatiaa sorrettuja ja kaltoinkohdeltuja ihmisryhmiä

kohtaan. *Historiallisen empatian* ilmaukseen kuuluu taito ja kyky eläytyä menneiden ihmisten asemaan asettamalla itsensä ”vieraan kulttuurin viitekehukseen” tavoittaen siten sen hetkisten toimijoiden ajatukset, intentiot ja asenteet kanssaeläen tilanteita heidän näkökulmastaan. Empaattinen ihminen tavoittaa toisten ihmisten kärsimyksen ja kokee tarvetta vastata siihen sopivalla tavalla. Muun muassa sosiologi Norbert Elias (1897–1990) (1939/1978) on puhunut ihmiskunnan vähittäisestä sivilisoitumisesta, joka on merkinnyt ihmisten kasvavaa kykyä samaistua toistensa koettelemuksiin. Juuri tästä syystä historiallisia anteeksipyyntöjä on kuitenkin pidetty myös äärimmäisen ongelmallisena ilmiönä, sillä historiallinen empatia vaikuttaisi edellyttävän todellista kykyä käsittää ja jäsentää menneiden sukupolvien toimintaa oman aikansa maailmankuvien, vallitsevien uskomusten ja arvojen viitekehyksessä, äärimmäisen monitulkintaisissa ja muuttuvissa valintatilanteissa, joissa toimijoiden ei välttämättä ollut mahdollista ennakoida ja jäsentää oman toimintansa seurauksia samalla tavalla kuin mitä nykyhetkessä tai jälkikäteen on mahdollista tehdä. (Löfström 2007, 195.)

Muun muassa Jean Harvey (1995) on tarkastellut kysymystä ”*ei-moitittavasta tietämättömyydestä*”; siitä, onko käsitteellisessä mielessä hyväksyttävää esittää institutionaalinen anteeksipyyntö sellaisista teoista, joiden teon tekijän voidaan esittää olleen aikanaan teon moraalisesta vääryydestä ”*ei-moitittavasti tietämätön*” (*nonculpably ignorant*). Historiallis-antropologisesta perspektiivistä käsin tarkasteltuna ihmisten tapa jäsentää todellisuutta on aina jossain määrin kulttuurisidonnainen, ja erilaiset kulttuuriset taustaoletukset vaikuttavat usein perustavanlaatuisella tavalla siihen, miten todellisuus lopulta hahmotetaan ja mitä kaikkea ylipäänsä pidetään moraalisina kysymyksinä (ks. esim. Isaacs 1997; Zutlevics 2002; Löfström 2004, 64). Ihmiset operoivat jokaisena historian ajanjaksona tietyn kulttuurisen kontekstin asettamien rajojen puitteissa ja tämä konteksti asettaa väistämättä episteemisiä rajoituksia ihmisten ajattelumaailmalle, jolloin yksilöt eivät koskaan voi olla täysin varmoja siitä, onko heillä kaikki päätöksentekoon tarvittava informaatio (Isaacs 1997, 683). Ei liene haasteellista kuvitella tilannetta, jossa oman toiminnan ja tekojen moraalinen ongelmallisuus on (ainakin jossain määrin) tulosta ei-moitittavasta tietämättömyydestä. Lisäksi teon mahdolliset seuraukset ovat usein teon tekijän ennakoimattomissa, jolloin on haasteellista arvioida sitä, tulisiko niitä lopulta laskea moraalisessa mielessä tekijänsä ansioksi vai syyksi (ks. Sihvola 2003). Historiallisesti tarkasteltuna monet tehdyt päätökset ja niitä puoltavat argumentit vaikuttivat omana aikanaan varsin hyvin perustelluilta ja järkevilta, eikä pahantekijän alkuperäisenä

tavoitteena ollut monessakaan tapauksessa aiheuttaa toiselle osapuolelle tuskaa ("*[T]he harm [was] not the intentional object of the act*"), eikä kyse ollut *tavoitteellisesta haitan tai kärsimyksen aiheuttamisesta (willed evil)*. Tekojen alkuperäisenä motiivina saattoi pikemminkin olla vilpiton halu auttaa toista osapuolta ja esimerkiksi parantaa asianomaisten asemaa ja hyvinvointia – aiheutunut kärsimys ja tuska oli ainoastaan tästä toiminnasta seurannut valitettava tosiseikka. (Pettigrove 2006, 487.) Myös Hannah Arendtin (1906–1975) (1958/1998, 239–240) argumentoiman mukaan *tosiasiallisen tavoitellun tuskan tuottaminen* on harvinaista (*crime and willed evil are rare*). On myös tyypillistä, että erilaisten poikkeusolojen vallitessa, kuten sisällissodan syttyessä ja turvattomissa olosuhteissa, ihmiset ovat erityisen alttiina sellaisille väkivaltaisille teoille ja toiminnalle, joka olisi heille normaalioloissa täysin vierasta. Tällöin voitaisiinkin esittää, ettei ihmistä voida asettaa moraaliseen vastuuseen teoistaan silloin kun julmuudet ja tietämättömyys ovat tulosta *kulttuurisesti hegemonisista ajattelutavoista* ja siten ei-moitittavasta moraalista tietämättömyydestä, jolloin kyseisen päättelyketjun voitaisiin loogisesti katsoa pätevän myös menneiden sukupolvien moraaliseen vastuuseen.

Australian totuuskomission (HREOC) tekemän selvityksen ja tämän selvityksen pohjalta valmistuneen raportin *Bringing Them Home: Report of the National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from Their Families* (1997)⁶ pääteesiä oli, että aboriginaaliperheiden lasten pakkosijoittaminen Australiassa vuosien 1900–1970 välillä rikkoi YK:n kansanmurhan vastaista artiklaa.

Australian senaattori John Herron (1998) linjasi kuitenkin esitettyjen anteeksipyyntövaatimusten osalta seuraavaa:

*"Hallitus ei tue virallisen anteeksipyyntöns esittämistä. Tällaisen anteeksipyyntöns esittäminen vaikuttaisi edellyttävän, että nykyiset sukupolvet voitaisiin asettaa vastuuseen menneiden sukupolvien teoista, joista oli säädetty tuon ajan laeilla ja joiden uskottiin myös tuohon aikaan olevan vilpittömästi lasten oman edunmukaisia."*⁷

Mikäli väite "ei-moitittavasta moraalista tietämättömyydestä" hyväksytään, se tarkoittaisi, että historialliset vääryydet ja menneisyyden hirmuteot olisi mahdollista tuomita ainoastaan oman aikansa oikeuskäytäntöjä ja todellisuuskäsityksiä vasten, eikä niitä ole mahdollista tai

⁶ Ks. https://humanrights.gov.au/sites/default/files/content/pdf/social_justice/bringing_them_home_report.pdf.

⁷ *Sitaatti*, Ks. Bright Fleming 2008, 102.

mielekästä tuomita jälkikäteen esimerkiksi satoja vuosia myöhemmin senhetkisiin oikeuskäytänteisiin vedoten niin sanotun *taannehtivan oikeudenkäytön* mukaisesti.

Historiantulkitsijoiden on käytännössä mahdollista kirjoittaa myös sellaisia menneisyydestä kertovia esityksiä, jotka eivät olleet historiallisesti lainkaan mahdollisia menneisyyden aikalaisille. Esimerkiksi orjuutta ei käsitelty tai jäsennetty historiassa sellaisena yhtenäisenä yhteiskunnallisena ilmiönä kuin se nykypäivänä ymmärretään, mikä hankaloittaa myös ilmiön historiallista määrittelyä; orjuuttamista esiintyi laajamittaisessa skaalassa ennen 1800-luvun vaihdetta ja se miellettiin ”luonnolliseksi osaksi” yhteiskuntaa. Näin ollen saattaakin vaikuttaa aivan erityisen arveluttavalta, ”että nykypäivän perspektiivistä esitetään anteeksipyyntöjä historian toimijoiden puolesta ja etsitään ’syyllisiä’ – jopa ’rikollisia’” (Löfström 2007, 195).

Yleisesti ottaen taannehtiva oikeudenkäyttö on luokiteltu myös länsimaissa oikeusperiaatejärjestelmän vastaiseksi, eikä henkilöä voida tuomita jälkikäteen sellaisesta teosta, jota ei tekohetkellä ollut luokiteltu rikokseksi⁸.

Tällöin historiallisten anteeksipyyntöjen kontekstissa *menneisyyden tapahtumien anakronistista tulkintaa ja tuomitsemista vastustava argumentti* voitaisiin muotoilla seuraavasti:

1. Jos menneitä sukupolvia ei voida (mielekkäästi) asettaa teoistaan vastuuseen, eikä heitä voida pitää syyllisinä historiallisten vääryyksien aiheuttamiseen, niin historiallisen anteeksipyyntö voidaan tulkita olevan merkityksetön, sillä ei ole mitään moraalisisessa mielessä anteeksipyydettävää.

Näin ollen:

2. On mieletöntä vaatia nykyisiä sukupolvia esittämään historiallisia anteeksipyyntöjä.

Voitaisiin siis esittää, että ei-moitittava tietämättömyys oman toiminnan moraalisisista seurauksista ja moraalisisesta ongelmallisuudesta muodostasi adekvaatin syyn *vapauttaa* tai *postuumisti armahtaa* menneet sukupolvet moraalisisesta vastuusta, ja tästä syystä esimerkiksi *vilpitöntä pahoittelua* voitaisiin pitää asianmukaisempänä reaktiona menneiden sukupolvien aiheuttamiin vääryyksiin kuin virallisesti esitettäviä anteeksipyyntöjä, jolloin

⁸ Kenties tunnetuimman poikkeustapauksen taannehtivan lainsäädännön käyttöön muodostivat toisen maailmansodan jälkeiset Nürnbergin oikeudenkäynnit, joissa Saksan johtavia viranomaisia tuomittiin teoista, joita ei vielä tekohetkellä ollut kriminalisoitu tai luokiteltu rikoksiksi.

julkisesti esitettävä pahoittelu toimisi ikään kuin toteamuksena ja julkisena tunnustuksena siitä, että jotakin laajamittaista vääryyttä on menneisyydessä aiheutettu ja sen johdosta ollaan nyt murheellisia. Niin ikään kipeiden asioiden esiin nostaminen ja käsittely toimisivat samalla myös osoituksena ja virallisena muistutuksena siitä, että historiallisten menetysten kokemus on yhteiskunnassa edelleen läsnä ja uhrien kohtaaman kärsimyksen johdosta voidaan osoittaa (historiallista) empatiaa (Löfström 2007, 198). Instituutioiden ja valtion johdon odotetaan usein antavan jonkinlaista tunnustusta sille, mitä tietyille ryhmille, kuten maan etnisille vähemmistöille, on menneisyydessä tapahtunut ja ilmaisevan jonkinlaista empatiaa näiden ryhmien kohtaaman kärsimyksen johdosta. Vääryyttä ja historiallisia menetyksiä ei siis lopulta tarvitse hyväksyä, mutta ne *ymmärretään*. Anteeksipyyntö sen sijaan edellyttää, että on todella identifioitavissa ja osoitettavissa vääryydestä perustellusti moitittavasti vastuussa oleva taho, ja mikäli menneitä sukupolvia ei siis voida asettaa moraaliseen vastuuseen teoistaan, ei heidän puolestaankaan ole luonnollisesti mitään anteeksipyödettävää. Niin ikään varsinainen anteeksianto voi koskea vain sellaisia vääriä tekoja, joista toimijan voidaan osoittaa olevan moraalisesti vastuussa ja joista häntä voidaan perustellusti syyttää. Näin ollen *historiallisessa anteeksiannossa* on pohjimmiltaan kyse *postuumisti annettavasta poliittisesta armahduksesta*, eivätkä historialliset anteeksipyynnöt ole siten edes lähtökohtaisesti paikallaan.

3.1.1.1 Adekvaattikuvaus menneisyyden tapahtumista vai tulkinnallinen epäonnistuminen?

Tämän lisäksi historiallisia anteeksipyyntöjä on vastustettu myös siksi, että tulkinnat historiallisista tapahtumista tehdään aina jossain määrin *menneiden sukupolvien puolesta* ja siten myös historialliset anteeksipyynnöt perustuvat aina menneisyyden tapahtumien jokseenkin mielivaltaiselle tulkinnalle, eikä menneisyyttä tavoiteta ja ymmärretä sellaisenaan. Äärimmillen vietyinä voisi myös olla niin, ettei tulkinnallisessa mielessä mitään anteeksipyödettävää edes ole:

”Olen pahoillani, mutta olen eri mieltä kanssanne siitä tulkinnasta, että orjuuttaminen oli(si) ollut silkkaa pahuutta [...] Jo liittovaltion hallituksen orjien kokemuksista kertovista dokumenteista selviää vaivattomalla haulla orjien itsensä kertomia omakohtaisia selontekoja siitä, että he olivat tosiasiallisesti hyvinkin tyytyväisiä ja onnellisia omaan tilanteeseensa, ja ne orjat, jotka näin kokivat, ilmoittivat myös henkilökohtaisesti, että jos he nyt saisivat mahdollisuuden palata omaan kotimaahansa, eivät he missään nimessä tekisi

niin. Ettekö usko minua? **LUKEKAA** orjien omakohtaisia selontekoja – ne ovat vaivatta saatavilla ja löytyvät yksinkertaisella internethaulla. Tulette yllättymään, kuinka vähän Valkoisen talon virallinen dokumentti oikeastaan kertoo orjuudesta. Anteeksipyyntö? Jos te niin kerran vaaditte. Mutta ennen sitä, ottakaa edes selvää siitä, mistä te oikeastaan puhutte [...] sillä tuskin sitä orjatkaan ymmärtäisivät. Keneltä te siis oikein olette pyytämässä anteeksi?”

– Kannanotto mustien orjuutuksesta esitettävää historiallista anteeksipyyntöä vastaan.⁹

Orjuutusinstituution perustamisesta ja orjuuttamisesta on vaadittu jo useiden vuosikymmenien ajan Yhdysvalloissa virallisesti esitettäviä anteeksipyyntöjä. Näitä anteeksipyyntöjä vastustavat tahot ovat kuitenkin vedonneet siihen, ettei orjuuttamisessa kenties ollut mitään ”moraalisesti paha” (selkeitä ylilyöntejä lukuun ottamatta), joten mitään historiallisesti anteeksipyödettävää ei oikeastaan edes ole; Koska tulkinnat orjuudesta tehdään *menneiden sukupolvien puolesta*, esimerkiksi nykypäivän ihmisoikeuskäytänteisiin vedoten, on mahdollista, että nämä ”menneisyyden uhrin” vähät välittäisivät tällaisesta anteeksipyynnöstä. Tämä puolestaan uhkaa historiallisten anteeksipyyntöjen mielekkyyttä, sikäli kun niiden ajatellaan olevan symbolisena reparaationa eräänlainen *postuumi hyvitys*, joka on primaarisesti suunnattu menneisyyden uhreille (ja sekundaarisesti esimerkiksi heidän myöhäsyntyisille jälkeläisilleen). Historialliset anteeksipyynnöt – kuten myös muunlaiset anteeksipyynnöt – edellyttävät aina, että *uhrin* ja *heidän kokemansa kärsimys* sekä *moraalinen vääryys* asetetaan anteeksipyyntöjen keskiöön. Anakronismeja ilmenee kuitenkin helposti, kun historiallisille tapahtumille ja menneiden ihmisten toiminnalle pyritään antamaan postuumisti jokin merkitys nykyhetken perspektiivistä käsin. Nykyiset sukupolvet eivät enää esimerkiksi tavoita orjuutta sellaisenaan, vaan käsitykset ja tulkinnat ovat aina enemmän tai vähemmän ”*historiallisesti värittyneitä*” (Brophy 2008, 115). Lisäksi menneisyyden tapahtumia pyritään usein myös hyvin tarkoituksenhakuisesti *politisoimaan*, mikä johtaa siihen, että menneisyydestä saattaa vähitellen muodostua voimakkaan ja jopa sekavankin politikoinnin kohde. Historiallista anteeksipyyntöä mahdollisesti siivittävä tulkinnallinen kiista voi lopulta viedä tehon myös anteeksipyynnöltä itseltään, mikäli sellainen lopulta esitetään.

Vaikka edellä siteerattu ote orjuuden historiallisesta kuvauksesta edustaa jyrkän denialistista kannanottoa, siihen tiivistyy kuitenkin myös ajatus siitä, että jokainen sukupolvi rakentaa aina jossain määrin omat tulkintansa historian tapahtumista ja ovat taipuvaisia

⁹ Sitaatti, Ks. Brophy 2008, 115.

pitämään tätä käsitystä ja tulkintaa esimerkiksi orjuudesta (ihmisoikeusrikkomuksena) universaalisti moraalisen totuutena. Koska varsinaiset uhrin ääntään kuuluviin, heidän puolestaan tehtävät tulkinnat näyttävät lähinnä kolmansien osapuolien tekemiltä interventioilta, joilla tunkeudutaan muuttamaan anteeksipyyntöjen rakenteellisia ennakkoehtoja niin, että *menneisyyttä tulkitseva taho* (esimerkiksi partikulaarinen instituutio) voi omilla yksipuolisilla ja kömpelöillä myötäelämisen yrityksillään esimerkiksi vapauttaa itsensä kokonaan moraalisen vastuusta ja niin ikään myös mahdollisista materiaalisista korvausvaatimuksista, joiden perusteella korvauksia maksettaisiin esimerkiksi uhrien myöhäsyntyisille jälkeläisille (vrt. Minkkinen 2012, 58). On myös hyvin tyypillistä, että menneisyyttä jäsenetään aina *moraalisen progression* näkökulmasta käsin, jolloin menneiden sukupolvien toiminta näyttää aina jossain määrin moraalisesti puutteellisena (Isaacs 1997, 671). Tämän on puolestaan argumentoitu johtavan siihen, että historialliset anteeksipyyntöt alkaisivat vähitellen muistuttaa *reductio ad absurdum* -argumenttia, sillä anteeksipyydettävää näyttäisikin olevan diakronisessa mielessä loputtomasti ja ilmiön moraalisen merkityksen on pelätty vesittyvän (vrt. esim. Cunningham 1999, 288). Historiaa ja menneiden ihmisten toimintaa sekä motiiveja onkin mahdollista "moralisoida" lähes loputtomiin ja tästäkin syystä teot tulisi upottaa aikalaistekstia vasten ja antaa tutkittavan aineiston puhua puolestaan, eikä lähestyä vääryyksiä nykypäivän tulkintahorisontista ja perspektiivistä käsin. Menneisyyden mahdollista surutyötä tulisi myös yleisesti ottaen tehdä yhdessä ja rakentavassa hengessä, ei tuomitsemalla ja syylistämällä tai jakolinjoja lietsomalla.

Lisäkritiikkiä on nostettu myös sitä asiantilaa kohtaan, että julkisesti esitettävien anteeksipyyntöjen aiheina vaikuttavat usein olevan eksplisiittisesti juuri *historialliset vääryydet*, eivätkä enää nyky-yhteiskunnan epäkohdat. Historiallinen anteeksipyyntö voidaan nimensä mukaisesti muotoilla niin, että kärsimys ja yhteiskunnallisesti epäoikeudenmukainen kohtelu sijoitetaan eksklusiivisesti vain ja ainoastaan menneisyyteen, ja historiallisille uhreille annetaan postuumi hyvitys symbolisella tasolla, mutta nykyisyydessä vastaava ilmiö jätetäänkin tunnustamatta ja huomioimatta. (Löfström 2007, 195.) Lisäksi anteeksipyyntöpuheessa voidaan vielä erikseen vakuuttaa, etteivät menneiden sukupolvien hirmuteot ja "primitiiviset käsitykset" kuulu enää osaksi nykyisen kollektiivin toimintaa, ja jos jonkinlaisia epäkohtia edelleen on, ovat ne moraalisesti huomattavasti merkityksettömpiä, eikä niiden osalta varsinkaan ole enää mitään anteeksipyydettävää. Historiallisen progression ylioptimistiseen verhoon onkin kenties

helppo kietoutua, kun esimerkiksi rasismiin liittyviä nyky-yhteiskunnallisia epäkohtia ei (ainakaan kokonaisuudessaan) haluta tunnustaa.

3.1.1.2 Oman aikansa tuotteita, mutta ajat muuttuvat

Mikäli edellä esitetyt väitteet pitävät edes jossain määrin paikkansa, niin siitä näyttäisi seuraavan, että erilaiset historian kuvaukset synnyttävät ja luovat sekä uhreja (keneltä ollaan pyytämässä anteeksi) että pahantekijöitä (kenen puolesta ollaan pyytämässä anteeksi) menneisyyden tapahtumien tulkinnasta riippuen, mikä aktualisoituu lopulta anteeksipyyntöjen mahdollisessa muotoilussa. Menneisyys ei olekaan keskusteluissa ”*wie es eigentlich gewesen*” -tyylinen staattinen tila ja ”totuus”, vaan myös jatkuvasti muutoksessa oleva *sosiaalinen konstruktio*, ja historian luonne riippuu aina myös siitä, kenelle se on kirjoitettu. Historiaa voidaan tarpeen vaatiessa politisoida tai ei-politisoida omista intresseistä käsin. Ei vaikutakaan kovin liioitellulta esittää, että anteeksipyyntöjen ”suuri yleisö” odottaa usein malttamattomana totuuskomissioiden, historiantutkijoiden sekä viranomaistahojen esittämiä arvioita ja päätöksiä siitä, kuka menneisyydessä lopulta toimi oikein ja kuka väärin – toisin sanoen kyse on samalla *tuomioiden jakamisesta* (ks. Ahonen 2003; Löfström 2004, 65). Historiallisia anteeksipyyntöjä täytyykin aina edeltää menneisyyden tapahtumien edes jonkinlainen moraalinen tuomitseminen. Oman ja vieraan (menneisyyden) kulttuuriin sekä siihen kuuluvien toimijoiden lopullista tietämättömyyttä tekojensa moraalista ulottuvuudesta on kuitenkin vaikea arvioida: Oliko toiminta tosiasiallisesti lopulta moraalisesti moitittavaa vai ei, ja tulisiko myöhäsyntyisten sukupolvien edustajien siis tässä suhteessa pyytää tekoja anteeksi (Löfström 2004, 65).

Kuten jo edellä esitettyä, ihmisen kognitiivinen kapasiteetti on lisäksi myös väistämättä rajallinen, ja inhimillisen toiminnan jatkuvana ominaispiirteenä onkin epävarmojen mutta joissakin tapauksissa myös ”sumeiden”, jopa synkkien ja ”kauheiden” valintojen tekeminen sekä ylipäättään puutteellisen informaation varassa hapuileminen, jossa ihmisen moraalinen reflektio ei rajallisuudessaan yllä kovinkaan kauas tulevaisuuteen ja kykenee kerrallaan tavoittamaan vain hyvin marginaalisen osan kokonaiskuvasta (Sihvola 2003; ks. Löfström 2004, 65). Lisäksi yksittäisten valintojen taustat ja mahdolliset seuraukset voivat usein olla epäselviä ja jopa kokonaan ennakoimattomissa, jolloin voitaisiin esittää, ettei esimerkiksi toiminnan lopputuloksia ole aina mahdollista palauttaa yhdenkään yksittäisen toimijan tai teon subjektin aikaisempiin intentioihin. Ei ole epätyypillistä, että laajempien poliittisten

kokonaisuuksien esittämien virallisten anteeksipyyntöjen muotoiluissa esiintyykin usein viittauksia ”erittäin haasteellisiin” tai ”epäsuotuisiin olosuhteisiin” ja siihen, että vääryyteen syyllistyi ikään kuin pakon edessä ja tietämättömyydessä (ks. esim. Gilbert 2000, 133).

Hyvien perustelujen myötä käsittämättöminäkin pidetyt teot alkavat vähitellen näyttäytyä melko hyväksyttäviltä tai ainakin hyväksyttävämiltä. Anteeksipyyntöjen yhteydessä yritetäänkin usein herätellä vastaanottajassa *sympatiaa* anteeksipyytäjää tai pahoittelijaa itseään kohtaan. Jan Löfström (2004, 65) on kuitenkin argumentoinut sen puolesta, ettei ihmisryhmiä, jotka ovat saattaneet aiheuttaa suurtakin kärsimystä, voi aina pitää moraalisen pahuuden ilmentymänä, ja tästä syystä vilpittömän pahoittelu historiallisten vääryyksien osalta olisikin kenties lopulta adekvaatimpi reaktio kuin virallisesti esitettävä anteeksipyyntö.

Menneiden sukupolvien tietämättömyyteen vetoamista on kuitenkin monissa historian kuvauksissa liioiteltu paljon, ja vaikka vallitseviin kulttuurisiin normeihin ja niiden muodostamaan toimintaympäristöön vetoaminen saattaisikin monessa tapauksessa vaikuttaa moraalisisessa mielessä vähintäänkin kohtuulliselta, ei sen kuitenkaan ole tulkittu vapauttavan toimijoita moraalisesta vastuusta. On argumentoitu, että ihmisellä on kyky nähdä kulttuurinsa hegemonisten normien yli ja hänen tulee myös tehdä päätös siitä, seuraako hän lopulta näitä normeja vai ei; hallitseviin normeihin tai kulttuuriympäristössä vallitseviin uskomuksiin vetoamalla ei siis pitäisi voida vapauttaa yksilöä tai laajempaa ryhmää (kollektiivia) moraalisesta vastuusta. Myös menneisyyttä on mahdollista tulkita mielekkäästi nykyhetken perspektiivistä käsin.

3.1.1.3 Laajamittaisesti tuotettu kärsimys ja kuolema eivät voi olla tulkinnallisesti väritynyttä

Arviolta yli 100 000 ihmistä sai surmansa Saksan siirtomaavallan aikaisessa Namibiassa vuosien 1904 ja 1908 välisenä aikana. Joukkoteurastuksen uhreiksi joutuivat tuolloin herero- ja nama -klaanien jäsenet, jotka nousivat kapinaan saksalaisia siirtomaaisäntiään vastaan, ja vain vajaassa kuudessa vuodessa saksalaiset kostivat kapinoiville heimoille hävittämällä kaksi kolmasosaa niiden jäsenistä. Lisäksi tuhansia hereroja sijoitettiin keskitysleireille, joissa naisia kidutettiin ja raiskattiin, miehet määrättiin pakkotöihin ja heitä käytettiin myös lääketieteellisten tutkimusten koepotilaina, eikä lapsiakaan lopulta säästetty joukkotuholta. Kaikista pahamaineisimmat ja tunnetuimmat näistä keskitysleireistä olivat Shark Islandin ja Windhoekin leirit, joissa kuolleisuus oli korkeaa. Hengissä säilyneet heimojen jäsenet

pakotettiin puolestaan siirtomaaisäntiensä tiloille orjiksi tai ajettiin autiomaahan, jossa moni kuoli nälkään. Saksalaisjoukkoja johtaneen Kenraali Lothar von Trothan antaman virallisen linjauksen mukaan tarkoituksena oli hävittää ja eliminoida kapinoivien hererojen suku systemaattisesti koko maailmankartalta, tai vähintäänkin Saksan Lounais-Afrikasta, nykyiseltä Namibian alueelta. Myös saksalainen valtionkansleri Bernhard Heinrich Karl Martin von Bülow piti herero- ja nama-klaanien olemassaoloa suoraan kristillisten ja ihmisarvojen vastaisena. (Jamfa 2008, 209; Kämmerer & Föh 2004; Rimaila 2012; Kulmanen 2017.) Tietoa siirtomaavallan aikaisista synkistä tapahtumista ja heimojen järjestelmällisestä tuhoamisesta välteltiin pitkään tuomasta julkisuuteen, ja saksalaisissa kouluissa korostettiin lähinnä siirtomaavallan myönteisiä sivistämissyrkimyksiä, eikä siirtomaahistorian pimeää puolta nostettu esiin juuri lainkaan. Tieto heimojen järjestelmällisestä hävittämisestä olikin Saksassa pitkään vaietumpi asia kuin toisen maailmansodan aikaiset juutalaisvainot. (Rimaila 2012.)

Yli sadan vuoden takaiset tapahtumat ovat kuitenkin hereroilla edelleen hyvässä muistissa ja tärkeä osa kollektiivista identiteettiä ja historiaa. Namibian itsenäistymisen myötä hererojen jälkeläiset nostivatkin syytteet Saksaa vastaan orjatyövoiman käytöstä, joukkomurhasta, seksuaalisesta hyväksikäytöstä, ihmiskaupasta ja maan anastamisesta, jonka seurauksena, yli 80 vuotta myöhemmin, YK:n julkaisemassa selvityksessä (1985) Saksan Lounais-Afrikan historiallisia tapahtumia alettiin kutsua ensimmäistä kertaa niiden oikealla nimellä; kyse oli *1900-luvun ensimmäisestä kansanmurhasta*. Myös poliittinen aktivisti Henning Melber kirjoittaa Saksan liittopäivien hyväksymästä päätöslauselmasta, jossa esitetään, että Saksalla on ”erityinen historiallinen vastuu” Namibiasta. (Kulmanen 2017.)

Saksan entinen presidentti, Roman Herzog taipuikin lopulta myöntämään kansanmurhan ja pahoitteli historiallisia tapahtumia, mutta kieltäytyi kuitenkin virallisen anteeksipyynnön esittämisestä vedoten siihen, että kansainvälinen lainsäädäntö oli epäonnistunut hereroheimon suojelemisessa ja painotti, että kansanmurhasta oli kulunut jo aivan liian kauan aikaa, jotta anteeksipyyntöä olisi mahdollista esittää mitenkään mielekkäästi herero-klaanin nykyisille jäsenille (Ngunjiri 2002; ks. myös Jamfa 2008, 203). Niin ikään myös lokakuussa vuonna 2003 Namibiaan valtionvierailun tehnyt Saksan ulkoministeri Joschka Fisher kieltäytyi anteeksipyynnön esittämisestä. Virallinen anteeksipyyntö kuultiin kuitenkin lopulta vuotta myöhemmin saksalaisen ministeri Heidemarie Wiecek-Zeulin esittämänä, kun hererot olivat nostaneet syytteet sekä Saksaa että Saksan pankkia vastaan. Saksa ei aluksi

vastannut esitettyyn korvauspyyntöön, vaan pyrki oikaisemaan korvausvaatimuksen symbolisella anteeksipyynnöllä, mutta lopulta maa kuitenkin myöntyi myös maksamaan Namibialle 14 miljoonan edestä taloudellista apua. Lisäksi Saksa palautti Namibialle myös aikoinaan anastetut hererojen kallot, jotka oli kuljettu Saksaan todisteena saksalaisen rodun ylivertauudesta. Wiczorek-Zeulin esittämä anteeksipyyntö ehdittiinkin jo tulkita Saksan viralliseksi kannanotoksi ja linjaukseksi, mutta myöhemmin Saksan silloinen ulkoministeri, vihreiden Joschka Fischer joutui jälkikäteen selittämään ja täsmentämään, että kehitysministerin anteeksipyyntöpuhe ja siihen liittyneet tekojen tuomitsemiset olivat ainoastaan tämän henkilökohtaisia näkemyksiä ja kannanottoja, joten käytännössä virallista anteeksipyyntöä odotetaan edelleen. (Kulmanen 2017.)

3.1.1.3.1 Kulttuurin rajat mutta eivät ymmärtämisen rajat

Vaikka Saksan siirtomaavallan aikaisessa Namibiassa tapahtuikin räikeitä ihmisoikeusloukkauksia, ei niitä kuitenkaan pidetty omana aikanaan laittomina tai edes moraalisesti ongelmallisina, vaan tapahtumien tulkittiin olevan luonnollinen seuraus toisten kansojen ylemmydestä – siinä missä mustia ihmisiä pidettiin lähinnä karjan kaltaisena omaisuutena. Kyse oli ennen kaikkea sen hetkisen historian ajanjakson uskomuksiin perustuvista ”luonnonlaeista” sekä euro- ja etnosentriseen maailmankuvaan pohjaavasta uskomusjärjestelmästä, joka perustui ajatukseen ”valkoisen rodun” ylivoimaisuudesta. Tämän uskomusjärjestelmän nimeen vannovat vakaasti myös monet valistusajan filosofit, joista osa osallistui myös aktiivisesti orjakaupan edistämiseen. Tästä syystä myös herero- ja nama -klaanien jäseniin kohdistettuja toimenpiteitä pidettiin omana aikanaan moraalisesti perusteltuina ja oikeutettuna sekä vähäpätöisinä (Jamfa 2008, 208–209).

Kuitenkin tosiasiallisesti myös näiden klaanien hävittämisestä ja kansanmurhasta käytiin jo omana aikanaan kovaa väittelyä Saksan parlamentissa, joten tuonkin ajan parlamentilla oli selvä käsitys siitä, että klaanien jäseniin kohdistettavien toimenpiteiden seurauksena he tulisivat syyllistymään laajamittaisen kärsimyksen tuottamiseen, eikä klaanien hävittämistä ja joukkotuhoa yleisesti ottaen pidetty ”sivistysvaltion” toimitapojen mukaisena. Näin ollen voidaan myös täysin luontevasti esittää, että kansanmurha toteutettiin ”täydessä ymmärryksessä”. (Jamfa 2008, 209.) Samoin myös väitteet siitä, että Australian pakkosijoitusten kielteiset seuraukset olisivat paljastuneet vasta vuosikymmeniä myöhemmin ja ettei näistä kielteisistä seurauksista voitu mitenkään olla tietoisia omana

aikanaan, perustuvat selektiiviseen ja puolueelliseen historian tulkintaan ja jopa *kollektiivisen muistin*¹⁰ tarkoituksenmukaiseen vääristelemiseen. Se, että aboriginaaliperheistä riistetyt lapset kärsivät julmalla tavalla pakkosijoituspolitiikasta oli vallan hyvin tiedossa jo omana aikanaan. Lukuisat dokumentit, kirjoitukset, julkiset mielipidekirjoitukset sekä kirjeet puhuivat pakkosijoituspolitiikkaa vastaan, ja julkista kritiikkiä sekä virallisia reklamaatio- ja valituskirjeitä menetelmän lopettamiseksi esitettiin paljon. Vetoaminen homogeeniseen ja absoluuttiseen tietämättömyyteen oman toiminnan moraalista ongelmallisuudesta, joka olisi luonteeltaan läpituokevaa ja koko kollektiivin sekä kollektiivisen kulttuurin lävistävää, perustuu ylimalkaiseen, epärealistiseen ja virheelliseen menneisyyden tulkintaan.

Onkin huomattava, että historialliset anteeksipyynnöt koskettavat usein nimenomaisesti *laajoja ihmisoikeusloukkauksia ja laajamittaisesti tuotettua inhimillistä kärsimystä*, ja siten olisi älyllistä ylimielisyyttä väittää, että jokin historiallinen taho tai kollektiivi olisi toteuttanut kansanmurhan ikään kuin vahingossa ja aiheuttanut laajamittaista kärsimystä täysin tietämättömyyttään tai että jonkinäköinen epämääräinen ei-intentionaalinen yksilötason tapahtumaketju olisi johtanut tuhansien ihmisten systemaattiseen surmaamiseen. Joukkotuhon kohteeksi joutuneiden ihmisten historiallinen kärsimys ja kuolema ei voi olla moraalisesti tai historiallisesti väritynyttä, ja niiden toteuttajien on usein esitetty jopa nauttivan kärsimyksen tuottamisesta. Saman voidaan sanoa pätevän myös pitkäaikaisiin alistamisen ja toiseuttamisen perinteisiin. (Ks. esim. Arpaly & Schroeder 2013.)

3.1.2 Ei-moitittava vai vapaavalintainen tietämättömyys oman toiminnan moraalista ongelmallisuudesta

Michele Moody-Adams (1994) on vastustanut ajatusta siitä, että vallitseviin kulttuurisiin normeihin vetoaminen vapauttaisi yksilöt ja laajemmin myös kokonaiset kollektiivit moraalista vastuusta ("*moral ignorance does not excuse*"). Näin ollen myös menneet sukupolvet olisi mahdollista tuomita ja asettaa vastuuseen sellaisista teoista, jotka

¹⁰ Ranskalaisen filosofin ja sosiologin Maurice Halbwachsian mukaan *kollektiivinen muisti* muodostuu siitä, mitä partikulaarinen yhteisö, esimerkiksi kansakunta, konstituoii menneisyydestään. Näin ollen kollektiivinen muisti rakentuu aina tulkinnoille yhteisön menneisyydestä perustuen yhteisön jäsenten jakamiin arvoihin, uskomuksiin ja normeihin. Koska muisti rakentuu yhteisön omaamille intresseille, se on myös erittäin altis muutoksille ja vaihteluille. Kun kyse on myös laajemmista yhteisöistä, kuten kansakuntien kaltaisista yhteenliittymistä, on myös huomattava, ettei kollektiivinen muisti muodosta aina yhtä yhtenäistä, homogeenista kokonaisuutta, vaan se pitää sisällään usein myös monia muita, pienempiä muistamisen kokonaisuuksia ja yksiköitä. (Ks. Ihanus 2012, 157–158.)

perustuivat omana aikanaan kulttuurisesti hegemonisten ajattelutapojen aiheuttamaan ei-moitittavaan moraaliseen tietämättömyyteen ja siten myös vaatia näistä historiallisista vääryyksistä virallisesti esitettäviä anteeksipyyntöjä. Moody-Adamsin mukaan ei-moitittavan moraalisen tietämättömyyden sijaan korrektimpaa olisikin oikeastaan puhua *moraalisesta välinpitämättömyydestä ja vapaavalintaisesta tietämättömyydestä (affected ignorance)*; siis siitä, että henkilö omaksuu kriiikkittömästi oman kulttuurinsa traditiot ja vain passiivisesti mukautuu niihin, eikä edes lähtökohtaisesti ole kiinnostunut tarkastelemaan tekojensa moraalista oikeutusta. (Moody-Adams 1994, 294 & 296; Vrt. myös Isaacs 1997, 672.) Laajamittaisen kärsimyksen toteuttaminen edellyttääkin usein niin sanotun *hiljaisen enemmistön hyväksyntää* tai vain yksinkertaista välinpitämättömyyttä ja vaikenemista. Tässä suhteessa Emmanuel Levinas onkin oikeassa esittäessään, että laajamittainen pahuus saa aina alkunsa toisen ihmisen kärsimyksen oikeuttamisesta. Usein juuri välinpitämättömyyteen liittyvästä syyllisyydestä on tavallisimmin puhuttu kollektiivisena syyllisyytenä. Välinpitämättömyys on kollektiivista myös, siksi ettei yksittäisten ihmisten ole periaatteellisella tasolla mahdollista välittää jokaisesta asiasta ja ihmisestä. Esimerkiksi natsivaltaisessa Saksassa tavalliset kansalaiset lähinnä myötäilivät yhä törkeämmäksi muuttuvaa politiikkaa ja suhtautuivat valtavirtakulttuurissa tapahtuviin muutoksiin välinpitämättömästi sekä noudattivat valtion antamia määräyksiä ja myös myöntivät niiden toteuttamiseen, vaikka aktiivisen vastarinnan aika olisi jo tullut. Monissa historian kuvauksissa moraalista vastuunottoa pyritäänkin usein ahkerasti delegoimaan korruptoituneille instituutioille, muutamille avainhenkilöille tai vain ”kasvottomille voimille”, jonka seurauksena viattomat yksilöt ikään kuin tempautuivat mukaan vääryyksien aiheuttamiseen ja heidän ”viattomat intentionsa” korruptoituvat näissä prosesseissa pahoiksi. Kun esimerkiksi natsi-Saksan aikaiset keskitysleirin kauhut alkoivat vähitellen paljastua toisen maailmansodan päätyttyä, monet saksalaiset sotilaat kiistivät syyllistyneensä juutalaisten joukkotuhoon ja esittivät, ettei heidän varsinaisena tavoitteenaan ollut missään vaiheessa suorittaa kansanmurhaa tai edes (epäsuorasti) osallistua sen toteuttamiseen. (Smith 2008, 206–207.) Kuten poliitikko Wolfgang Thierse on kommentoinut sittemmin myös DDR:n aikaisten rikosten osalta: ”Itäsaksalaisten joukossa on todellisia rikoksentekejiä ja todellisia uhreja, syyllisiä ja syyttömiä, ja niiden välissä monet muut – me, jotka asuimme siellä ja yritimme vain tulla toimeen, olimme enemmän tai vähemmän kunnollisia, neuvokkaita, pelkureita tai rohkeita” (Miller 1999, 99; Ks. Andrews 2020).

Moody-Adamsin (1994, 296) argumentoiman mukaan lähtökohtaisesti jokaisella normaalit kognitiiviset kyvyt omaavalla ihmisellä on kuitenkin aina *olemassa oleva kyky* ja myös *velvollisuus tarkastella* omassa yhteisössään vallitsevien normien ja toimintatapojen oikeutusta ja pohtia vaihtoehtoisten normien varaan rakennettua yhteiskuntaa. Eimoitittavassa moraalisisessa tietämättömyydessä on siis kyse ennen kaikkea yksilön henkilökohtaisesti *tekemästä valinnasta olla tarkastelematta* oman kulttuurinsa toimintatapoja ja vallitsevia normeja sekä niiden oikeutusta. Ihmiset ovat kuitenkin Moody-Adamsin mukaan yleisesti ottaen haluttomia tunnustamaan vapaavalintaisesta tietämättömyydestä seuraavaa moraalista vastuuta, sillä tämä vaikuttaisi toisaalta johtavan hyvinkin kunnianhimoisiin sekä perfektionistisiin moraalisen vastuun vaatimuksiin. Ihmisten tulisi kuitenkin pyytää anteeksi menneiden sukupolvien aiheuttamia vääryyksiä ja lopulta myös antaa ne anteeksi, koska tämä toimii samalla eräänlaisena muistutuksena oman toiminnan moraalisisesta puutteellisuudesta, mikä puolestaan auttaa omaksumaan anteeksipyyntöille kuin -annollekin ominaisen *nöyrän asenteen ja mielentilan (the stance of "the forgiving moralist")*. (Moody-Adams 1994, 303; Ks. myös Isaacs 1997, 673.) Näin ollen historialliset anteeksipyyntöt toimivat samalla myös eräänlaisena muistutuksena siitä, etteivät nykyiseen sukupolveen kuuluvat ihmiset ole moraalisisessa mielessä edistysellisempiä tai "ylivoimaisempia" kuin edeltäjänsä ja myös tästä syystä menneisyyden synkkiin tapahtumiin tulisi suhtautua asianmukaisella vakavuudella, eikä esimerkiksi vain kevyillä pahoitteluilla tai toteamuksilla siitä, että nykypäivän perspektiivistä tarkastelutuna menneiden sukupolvien teot näyttävät moraalisisesti moitittavilta ja paheksuttavilta tai muuten vain mauttomilta. Myös Mark Gibney ja Erik Roxstrom (2001) ovat argumentoineet sen puolesta, kuinka julkisesti esitettävien anteeksipyyntöjen avulla on mahdollista lisätä yleistä tietoisuutta kollektiiviin kuuluvien jäsenten potentiaalista ja kapasiteetista laajamittaisen pahuuden ja kärsimyksen tuottamiseen ("*effects by encouraging nations to be aware of the harm that they can do to outsiders*"). Poliittis-historiallisille anteeksipyyntöille tulisikin antaa nykyistä enemmän painoarvoa niiden *moraalisen yleishyödyllisyyden* vuoksi. Kehitys on myös erityisen tervetullutta tilanteeseen, jossa historiallinen anteeksipyyntö katkaisee uskoa ylivertaiseen progressiivisuuteen, joissa jokainen sukupolvi vakuuttuu omasta edistysellisyydestään suhteessa edeltäjiinsä.

Kulttuuriympäristön, hegemonisten ajattelutapojen, vallitsevien käytäntöjen sekä sosiaalisten rakenteiden aiheuttamasta eräänlaisesta kulttuurisokeudesta huolimatta, yksittäiset kollektiivin jäsenet ovat Moody-Adamsin mukaan aina kykeneviä vastustamaan

moraalista vääryyttä jossain määrin ja olemaan myös tietoisia asioiden todellisesta laidasta. Niin homogeenistä yhteiskuntaa ei olekaan, ettei yhtään vaihtoehtoisen mielipiteen kannattajaa löytyisi, joten vaihtoehtoinen kanta ja nykyisiä toimitapoja vastustava oppositio on aina olemassa. Maan johtavilla toimielimillä voidaan myös osoittaa olevan painotetusti aivan *erityinen velvollisuus* tarkastella kriittisesti oman toimintansa oikeutusta ja toteutetun politiikan periaatteita sekä lähtökohtia.

Ihmiset eivät siis koskaan ole täysin oman kulttuurinsa vankeja, eivätkä ”kulttuuriset voimat” itsessään saa aikaan mitään, vaikka ne voivatkin vaikuttaa ihmisten uskomuksiin perustavanlaatuisella tavalla. Esimerkiksi Cheshire Calhoun (1989, 394) argumentoi, kuinka erottelu tulisikin tehdä sen välillä mitä toimijoiden voi olla *haastavaa* mutta ei koskaan *täysin mahdotonta* käsittää (*moral ignorance in abnormal moral contexts*). Moody-Adamsin mukaan onkin järkevää suhtautua yksilölliseen vastuuseen *myötätuntoisesti* eikä niinkään jyrkän syyttävästi ja tuomitsevasti; ”*Myötämielinen kulttuurinen suhtautuminen*” muistuttaa syyttäjää samalla myös omasta epätäydellisyydestään ja oman toiminnan puutteellisuudesta. Kulttuureja itsessään ei kuitenkaan tule syyttää tai syyllistää (*”[I]t is important to blame individuals, though in a compassionate way, rather than blame cultures”*). Tässä mielessä kyse onkin eräänlaisesta ”*kohtuullisesta armollisuudesta*”, joka ei kuitenkaan ole rinnastettavissa varsinaiseen armahtamiseen. Käsitys ei-tuomittavasta tai ei-moitittavasta moraalisesta tietämättömyydestä, joka perustuu kulttuurisesti hegemonisiin ajattelutapoihin (*culturally dependent ignorance*), on kuitenkin vaarassa jähmettää kulttuurit ja muuttaa ne eräänlaisiksi omalakisesti eteneviksi deterministisiksi kehityskuluiksi, eikä hahmota niitä jatkuvasti muuttuvina dynaamisina prosesseina, joissa kulttuuriset uskomukset muuttuvat ajoittain radikaalistikin yksilöiden tai laajempien ryhmien toimesta. (Moody-Adams 1994, 306; Isaacs 1997, 673.) Käsitykset siitä, että kasvottomat ja omalakisesti deterministiset tapahtumakulut ohjaisivat ja riepottelisivat määrättömästi ihmisiä, vaikuttaisi johtavan tapahtumakulkujen kuvaukseen, jossa erilaiset moraaliset vääryydet, kuten kansanmurhat ja etniset puhdistukset, kohtaisivat ihmiskuntaa lopulta samoin tavoin kuin luonnonkatastrofit ja kyse olisi siten ainoastaan eräänlaisesta ”luonnollisesta pahasta” (Smith 2008, 207). Ei kuitenkaan ole perin harvinaista, että myös historiallisten anteeksipyyntöjen muotoilussa on nähtävissä viitteitä siihen, että lopulta myös pahantekijät itse olisivat olleet tapahtumien ja (historiallisten) olosuhteittensa armoilla olevia epäonnisia ja avuttomia uhreja (ks. esim. Smith 2008, 198). Myös esimerkiksi Arendt (2003, 17–48) on esittänyt, että toisen maailmansodan natsi-Saksan totalitarismin oloissa kehittyi täysin

uudenlainen moraalinen ajattelumuoto, *vastuuttomuus*, joka perustui ihmisten vapauden totaaliseen kieltämiseen sekä absoluuttiseen kyvyttömyyteen oman moraalisen harkinnan käytöstä. Tätä moraalin käsitettä käytettiin myöhemmin myös selittämään ja oikeuttamaan rikollista toimintaa ja vapauttamaan toimijat syyllisyydestä sekä potentiaalisesta korvausvastuusta.

3.1.3 Selektiivisestä kollektiivisen muistin vääristelystä ja tarkoituksellisesta amnesiasta

Historian kuvauksissa ja tulkinoissa, joissa vedotaan menneiden sukupolvien homogeeniseen ja absoluuttiseen tietämättömyyteen oman toiminnan kielteisistä seuraamuksista sekä toiminnan totaaliseen vaihtoehdottomuuteen, on tulkittu olevan kyse selektiivisestä ja puolueellisesta menneisyyden tulkinnasta ja usein myös poliittisista motiiveista käsin lähtöisin olevasta kollektiivisen muistin vääristelystä, jolla voidaan pyrkiä epäämään esimerkiksi etnis-kansallisen erityisyyden tai tiettyjen kokemusten tunnustaminen. Tällöin kyse ei ole enää pyrkimyksistä hyvittää historiaa, vaan myös aktiivisista yrityksistä muuttaa sitä. Kyse on kenties eräänlaisesta *postuumista spinnauksesta (spin propaganda)*, jossa menneisyyden tapahtumia tulkitaan ja esitetään eksklusiivisesti omien (totunnaisten) viitepisteiden kautta ilman, että suostuttaisiin validioimaan mitään muuta kuin omaa tulkintakehystä ja kieltäydytään ymmärtämästä vaihtoehtoisia historiantulkintoja sekä pidättäydytään tarkastelemasta tapahtumia tasapuolisesti tai muuten objektiivisesti. Kun esimerkiksi kansalaisjärjestöt pyrkivät aikanaan todentamaan, että Saksan siirtomaa-ajan aikaiset tapahtumat kuuluivat osaksi samaa väkivallan jatkumoa, joka huipentui myöhemmin ensimmäiseen ja toiseen maailmansotaan sekä juutalaisten joukkotuhoon, nämä äänet pyrittiin aluksi systemaattisesti vaijentamaan ja sivuuttamaan, sillä niiden katsottiin vahingoittavan vakiintunutta kuvaa saksalaisesta historiankerronnasta, jossa siirtomaa-ajan aikaisia tapahtumia käsiteltiin esimerkiksi koulussa myönteisesti ja oppikirjamateriaaleissa korostettiin siirtomaakauden myönteisiä sivistämispyrkimyksiä. Kriittinen saksalainen historian tarkastelu oli tätä ennen rajoittunut ainoastaan Hitlerin aikakauteen ja vähättelyn sekä yleisen denialisimin ilmapiiri olikin ilmeinen. (Kulmanen 2017.)

Vaikenemisen, peittelemisen ja salailun kulttuuri muokkaakin historian kerronnan vähitellen julkilausuttunakin epärealistiseksi, vääristyneeksi ja ennakkoluuloiseksi. Kriittinen

historiantutkimus johtaa puolestaan moniäänisempään historian tarkasteluun, jolloin kollektiivisen muistin vääristeleminen ei ole enää uskottavalla tavalla mahdollista: ”Kun muistin kantama kertomus totuuskomission toimintaperiaatteiden ansiosta on lisäksi moniääninen, se ei tule palvelemaan valtapyyhteitä vaan eettistä vaatimusta, jonka mukaan historian tulee olla [oikeudenmukainen] menneisyyden kaikkia ryhmiä kohtaan” (Ahonen 2018, 8). Kun uhrit ja heidän perillisensä lopulta kertovat omista kokemuksistaan ja esittävät omat tulkintansa kollektiivisista vääryyksistä, näiden kokemusten todenperäisyyttä ei tulisi vähätellä, kyseenalaistaa tai vesittää jälkikäteen minkään tahon toimesta.

Näin ollen menneet sukupolvet voidaan tuomita ja asettaa moraaliseen vastuuseen omana aikanaan tuotetuista vääryyksistä ja siten myös postuumisti esitettävälle anteeksiopyynnöille muodostuu peruste. Aina kovin lähelle lopullista totuutta siitä, ketkä ovat suoraan tai välillisesti syyllisiä partikulaarisiin vääryyksiin, ei välttämättä ole mahdollista saavuttaa, mutta poliittis-ideologisesti tarkoitushakuista historian ja tilannekuvien vääristelyä ei pitäisi olla mahdotonta tunnistaa. Keskinäisen kunnioituksen avulla menneisyyttä voidaan lähestyä myös avoimemmin monimuotoisena ja kompleksisena kokonaisuutena.

3.2 ANTEEKSIOPYNNÖN VAATIJAN JA ESITTÄJÄN HISTORIAALLINEN JATKUVUUS

”Maininnat kollektiivisesta syyllisyydestä liittyen siihen mitä tapahtui yli 200 vuotta sitten sekä erinäiset esitykset siitä, että nykyiset sukupolvet olisivat jollain tavalla korvausvelvollisia näille menneille sukupolville on aikansa elänyt. En ole koskaan omistanut orjaa. En ole koskaan polkenut kenenkään oikeuksia tai alistanut ketään. Enkä tunne ketään, jonka tulisi maksaa korvauksia niiden [orjien omistajien] puolesta, jotka näin tekivät useita sukupolvia sitten, kauan ennen kuin minä olin edes syntynyt.”

– Henry Hade, Yhdysvaltain republikaanipuolueen jäsen ja kongressin edustaja¹¹

Tie kansanmurhasta anteeksiantoon ja tapahtumien yhteiseen hyväksyntään on usein pitkä ja raskas. Useimmissa tapauksissa kansainväliset rikostuomioistuimet tutkivat tapahtumia ja suurimpia verilöylyjä yhdessä totuuskomissioiden kanssa ja tuomitsevat niitä jälkikäteen, mutta yleensä lopullisten tuomioiden saaminen vie vähintäänkin vuosia ja helposti jopa useita vuosikymmeniä. Historiallisia vääryyksiä koskettavat neuvottelut niin symbolisten kuin aineellisten reparaatioiden osalta ovat usein kipeitä ja jännitteisiä. Koska lopullisten tuomioiden jakaminen kestää pitkään, kollektiivinen korvausvastuu ja mahdollisten

¹¹ *Sitaatti*, Ks. Dawson & Popoff 2004, 48.

jälkiseuraamusten selvittely vaikuttavat jossain määrin lankeavan ja periytyvän menneiltä sukupolvilta nykyisille sukupolville. Tyypillisesti valtion edustajat esittävätkin anteeksipyyntöjä postuumisti historiallisista vääryyksistä kyseisen valtion ja siihen kuuluvien kansalaisten nimissä, mutta miksi nykyiset kansalaiset olisivat kuitenkaan velvoitettuja osallistumaan tällaiseen symboliseen (ja mahdollisesti myös materiaaliseen) reparaatioon ja koskettaako tällainen reparaation velvoite yhtäläisesti kaikkia kansalaisia, vai esimerkiksi vain osoitettua joukkoa kollektiiviin kuuluvista jäsenistä? Edellä esitettiin ja argumentointiin, että menneet sukupolvet voidaan asettaa moraaliseen vastuuseen historiallisten vääryyksien osalta ja historialliselle anteeksipyyntöille on siis osoitettavissa peruste, mutta vaikka jokainen yhdysvaltalainen ottaisi esimerkiksi vastuuta orjuuden perinnöstä ja myös anakronismiin liittyvät ongelmat voitaisiin ratkaista jokseenkin tyydyttävästi, on lopulta toinen asia *pyytää historiallisia vääryyksiä anteeksi menneiden sukupolvien nimissä tai heidän puolestaan*. Periytykö (moraalinen) vastuu historiallisten vääryyksien hyvittämisestä sukupolvelta toiselle, ja jos periytyy, niin millaisin perustein ja kenelle tarkkaan ottaen mahdolliset symboliset tai materiaaliset reparaation vaateet tulisi lopulta osoittaa?

3.2.1 Kollektiivi pyytää anteeksi, mutta kuka silloin pyytää anteeksi

Moraalifilosofiassa vastuuta on perinteisesti jäsenetty lähinnä yksilön vastuuna ja vastuullisuutena, jolloin tarkastelun kohteena on ollut kunkin aktuaalisen yksilön vapaa tahto ja tämän tekojen ja toiminnan reaalin valinnanvapaus. Tiukan yksilökeskeisen määritelmän mukaan yksilöä voidaan pitää moraalisesti vastuussa vain sellaisista teoista, jotka hän on itse tehnyt tai joiden toteutumiseen hän on itse olennaisesti myötävaikuttanut tai joiden teon tekijää hänellä itsellään oli moraalisesti perusteltu velvollisuus valvoa. (Löfström 2004, 57.) Onkin esitetty, ettei historialliseen anteeksipyyntöön voi liittyä missään mielessä (moraalista) vastuunkantoa, koska kyse on nimenomaisesti *symbolisesta reparaatiosta* ja siten kysymys on puhtaasti *ainoastaan tunnustuksesta*: ”Tiettyä ryhmää kohdeltiin (menneisyydessä) epäoikeudenmukaisella ja julmallakin tavalla, mutta nyt tämä kärsimys tunnustetaan ja sitoudutaan siihen, ettei vastaava kohtelu tule enää tulevaisuudessa toistumaan” (Cunningham 1999, 289). Samalla kuvausta ja käsitystä historian tapahtumista muutetaan ja menneiden sukupolvien tarkoitusperät ja teot tuomitaan moraalisesti oikeudettomina. Menneiden sukupolvien puolesta ei kuitenkaan ole mahdollista tai mielekästä pyytää anteeksi, sillä todellisen (historiallisen) anteeksipyyntöön osapuolia

voivat olla vain alkuperäisten tekojen tekijät ja uhrin, joista mahdollisesti vain osa on enää elossa.

Tästä huolimatta myös kollektiiveilla ja instituutioilla voidaan ajatella olevan jatkuvuutta pidemmälle kuin yksilöillä; vaikka henkilöt vaihtuvat, kokonaisuus tai rakenne säilyy. Esimerkiksi yksittäinen organisaatio tai instituutio ei välttämättä lakkaa olemasta, vaikka sen kaikki jäsenet – kuin myös alkuperäiset perustajajäsenet – vaihtuisivat: sama organisaatio tai instituutio, joka on ollut olemassa menneisyydessä, on olemassa myös tänään ("*[T]he current embodiment of an institution [...] transcends the particular individuals*") (ks. esim. Cunningham 1999, 290). Tästä syystä satojen vuosienkin takaisista tapahtumista esitettävät ja vaadittavat anteeksipyyntöjä kyseisten kollektiivien tai instituutioiden nimissä voivat tuntua uskottavilta ja loogisesti järkeen käyviltä. Vaikka esimerkiksi instituution, valtion tai poliittisen yhteisön vaiheissa tapahtuisi huomattavakin katkos, esimerkiksi silloin kun poliittinen valtajärjestelmä vaihtuu radikaalisti vallankumouksen myötä, tällainen katkos on kuitenkin vain harvoin täydellinen tai lopullinen. (Löfström 2004, 58.) Niin ikään myös rauhanomaisenkin (yhteiskunta)kehityksen aikana syntyy jatkuvasti uusia identiteettikategorioita ja positioita, kun kansakuntien demografiset rajat ja rakenne muuttuvat (ks. esim. Smith 2008, 203; Thompson 2002, 7; Löfström 2006, 445). Kuten Löfström (2004, 57–58) asian tiivistää: "[Historiallisen] anteeksipyyntöä esittämisen ja vaatimisen mielekkyys perustuu käsitykseen teon tekijän ja teon kohteen historiallisesta jatkuvuudesta: anteeksipyyntöä vaatija ja esittäjä edustavat sitä kollektiivia tai instituutiota, joka on ollut olemassa menneisyydessä ja joka on olemassa myös tänään. Anteeksipyyntöä vaatija ja esittäjä katsovat toisin sanoen olevansa institutionaalisen asemansa tai ryhmäjäsenyytensä puolesta tiettyjen menneisyyden toimijoiden perillisiä symbolisesti tai ehkä konkreettisesti, suoraan alenevassa polvessa."

Instituutioiden ja kollektiivien olemassaolo kuin niiden historiallinenkin jatkuvuus, samoin kuin tiettyyn ryhmään identifioitumisen luonnollisuus, voidaan kuitenkin yhtä luontevasti kyseenalaistaa. Toisessa Mooseksen kirjassa (20:5) puhutaan siitä, kuinka "isien pahat teot" ja niiden seuraukset periytyvät myöhäsyntyisille jälkeläisille sovitettavaksi aina kolmanteen ja jopa neljänteenkin polveen asti, mutta nykypäivänä on kuitenkin entistä enemmän määritelmällinen haaste ja samalla myös poliittinen kiistakysymys vastata siihen, keistä kaikista tämä niin sanottu neljäs tai kolmas tai edes toinenkaan sukupolvi enää lopulta muodostuu. Menneen ja nykyisen kollektiivien välille identifioitava jatkumo voi ylipäänsä olla heikko tai lähes olematon, sillä lähes kaikki kollektiiviin kuuluvat jäsenet ovat saattaneet ajan

myötä vaihtua, ja vaikka varsinainen katkos ei lopulta olisikaan täydellinen, yhteyttä menneen ja nykyisen kollektiivin välille ei välttämättä ole mahdollista osoittaa. Myös antiessentiaaliset yhteiskunta- ja kulttuuriteoriat, etupäässä etenkin jälkistrukturalistiset näkemykset, ovat haastaneet aikaisemmat oletukset identiteetti- ja yhteisöjaottelujen luonnollisuudesta, jonka seurauksena monet etnistä, valtiollista ynnä muun tyyppistä kollektiivista jatkuvuutta koskevat esitykset ja luokittelu- ja luokitteluperusteet ovat ajautuneet postmodernissa yhteiskunnassa entistä hauraammalle pohjalle (Löfström 2004, 58). Erilaisten ryhmien ja kategorioiden olemassaolo sekä muodostaminen vaikuttavat monessa tapauksessa myös hyvin sattumanvaraisilta ja jopa mielivaltaisilta. Paljon erotteluja tehdään esimerkiksi suoraan jonkin näkyvän piirteen perusteella, kuten sukupuoleen, ihonväriin tai yksilön kansalaisuuteen vetoamalla, mutta erotteluperusteeksi kelpaa oikeastaan mikä tahansa muukin piirre tai ominaisuus. Lisäksi yksilöillä itsellään mielletään olevan *jonkinasteinen vapaus määrittellä ja päättää* mihin kollektiiviin ja kollektiivisen perinteen traditioon he lopulta identifioituvat tai ovat identifioitumatta. Esimerkiksi tilanne, jossa yksittäinen henkilö kuuluukin samanaikaisesti osaksi sekä anteeksipyytävää että anteeksiantavaa kollektiivia on täysin realistinen, sillä ihmiset elävät nykypäivänä yhä monimutkaisemmissa sosiaalisissa verkostoissa. Lisäksi myös alkuperäiskansat ovat usein vaatineet itsemääräämisoikeutta sen suhteen, keiden kaikkien voidaan määrittellä kuuluvan osaksi yhteisöä, eikä esimerkiksi valtionjohto tai ulkopuolinen taho voi tehdä tätä päätöstä heidän puolestaan. Jos esimerkiksi valtionjohto määrittää alkuperäiskansaansa kuulumisen kriteerit asianomaisten puolesta, ei sovintoprosessille ole osoitettavissa todellisia edellytyksiä (ks. esim. Valtioneuvoston kanslia 2018, 204). Tyypilliset kollektiivisen vastuun ja syyllisyyden esitykset palautuvatkin osaksi äärimmäisen monimutkaisia taloudellisia, poliittisia, yhteiskunnallisia ja kulttuurisia vuorovaikutussuhteita.

Onkin entistä selvemmin myös *poliittisesti latautunut kiistakysymys* vastata siihen, kuka voi esiintyä kenenkin nimissä ja kenellä on lopulta historiallinen mutta myös moraalinen oikeus esittää anteeksipyyntö tai vaatia sitä esitettäväksi jonkin kollektiivin tai instituution nimissä. Anteeksipyyntöjä esitettäessä saatetaankin joutua tekemään äärimmäisen kiusalliseltakin tuntuvia rajanvetoja sen suhteen, keiden kaikkien voidaan lopulta katsoa kuuluvan määritelmälliseksi osaksi anteeksipyytävää tai anteeksiantavaa kollektiivia. Jonkinlaisia erotteluja tulisi kuitenkin tehdä, sillä aivan kaikilta ei liene mielekästä pyytää anteeksi, eikä poliittis-historiallista anteeksipyyntöä voida esittää kaikkien puolesta, vaan mahdolliset rajaukset tulisi tehdä historiallisesti kuin eettisestikin kestävin ja pätevin perustein.

Rajanvetojen vuoksi poliittis-historiallisten anteeksipyyntöjen perimmäisen merkityksen on myös argumentoitu kiinnittyvän osaksi *kulttuurisen kansalaisuuden rakentamista*. Anteeksipyyntöön vaatija asettuu aina jonkin vääryyttä kärsineen kollektiivin edustajaksi ja anteeksipyyntöön esittäjä taas vääryyttä tehneen kollektiivin tai instituution edustajaksi, ja nämä ovat poliittisia valintoja. (Ks. esim. Löfström 2006, 59.) Postuumisti esitettävien anteeksipyyntöjen lisäksi, myös joidenkin historian teemojen popularisoituminen on saanut aikaan epätoivottuina pidettyjä piirteitä. Esimerkiksi *Schindlerin lista* -elokuvan (1993) julkaisemisen myötä Washingtoniin perustettiin yksi maailman suurimista holokaustimuseoista ja sen yhteyteen juutalaisten joukkotuhon tutkimuskeskus. Pian avajaisten jälkeen lukuisat juutalaisten uhrien lapset, lastenlapset ja lastenlastenlapset aktivoituivat vaatimaan varsinkin Saksalta mutta myös muilta Euroopan valtioilta korvauksia natsien aiheuttamista kärsimyksistä ja omaisuuden menetyksistä. Vaikka esimerkiksi psykologisesta näkökulmasta onkin selvää, että traumaattiset kokemukset jättävät jälkensä tavalla tai toisella myös useampaan jälkipolveen, on kokonaan toinen kysymys, mihin asti oikeudellinen korvaus- ja hyvitysvelvollisuus voidaan lopulta ulottaa – oli kyseessä sitten materiaalisen tai symbolisen reparaation vaatimus. (Parvikko 2016, 17–18.) On toki osoitettavissa myös lukuisia tapauksia, joissa anteeksipyyntöjen vaatijoina on ollut myös varsinaisten vääryyksien uhreja, joihin vääryys on aikanaan kohdistunut suoraan ja henkilökohtaisesti, ja Löfströmin (2004, 58) mukaan: "[H]eillä voitaneen katsoa olevan moraalinen oikeus hyväksyä rinnalleen puhumaan kenet oikeaksi katsovat".

Historiallisten anteeksipyyntöjen on kuitenkin pelätty avaavan eräänlaisen pandoran lippaan, josta seurauksena on lukuisten kalliiksi tulevien korvausvaatimusten ja massiivisten kustannusten ryöppy (ks. esim. Bright Fleming 2008, 104–105). Lisäksi historiallisten anteeksipyyntöjen esittämistä on vastustettu vetoamalla etenkin siihen, että ne rikkovat lopulta liikaa anteeksipyyntöjen sisäistä logiikkaa ja rakennetta, joka tekee niistä lopulta politiikan kontekstissa kestävämpiä ja moraalisesti tyhjiä eleitä. Historialliset anteeksipyyntöt jäävät lopulta propositionaaliselta sisällöltään ja muotoilultaan liian epäeksakteiksi, jotta niitä voitaisiin esittää ja vastaanottaa mitenkään mielekkäästi yhtään kenenkään nimissä tai puolesta, sikäli kun vertailukohteena halutaan käyttää nimenomaisesti varsinaista interpersonaalista anteeksiantoa ja -pyyntötilannetta, jossa moraalisen vastuun kysymykset ovat yksiselitteisempiä ja varsinaisen anteeksipyyntöön -asetelma on selkeästi osoitettavissa.

Historiallisten anteeksipyynnöiden mielekkyys on kyseenalaistettu muun muassa seuraaviin argumentteihin vetoamalla, joista osa on puhtaasti praktisia (Vrt. Brophy 2008, 114–115):

1) Nykyinen sukupolvi ei ole vastuussa historiallisten vääryyksien aiheuttamisesta, joten historiallisen anteeksipyynnön esittämistä ei voida pitää mielekkäänä, eikä anteeksipyyntöä ole mahdollista esittää menneiden sukupolvien puolesta.

2) Historiallinen anteeksipyyntö asettaa syyttömiä syylliseksi ja rasittaa perusteettomasti nykyistä sukupolvea: ylisukupolviseen kollektiiviseen syyllisyyteen (tai osasyllisyyteen) ja moraaliseen vastuunottoon (tai symboliseen osavastuuseen) kannustaminen on perusteetonta ja patologista.

3) Historiallisesta anteeksipyynnöstä on lopulta aina enemmän haittaa kuin hyötyä, sillä se repii auki menneisyyden kipeät haavat ja johtaa osapuolten välisten suhteiden kärjistymiseen, epätarkoituksenmukaiseen erojen korostamiseen ja jopa akuuttiin konfliktiin. Historiallisten anteeksipyynnöiden sijaan mielekkäämpää olisikin keskittyä nykyisessä yhteiskunnallisessa tilanteessa vallitseviin epäkohtiin, eikä tuhata aikaa ja resursseja historiallisten tapahtumakulkujen selvittelyyn ja syyllisten tarpeettomaan nimeämiseen.

4) Historiallinen anteeksipyyntö ei voi olla lopulta autenttinen, jos sen tavoitteena on palvella ainoastaan poliittisia päämääriä, esimerkiksi antaa jollekin asialle tai agendalle välillisesti huomiota ja näkyvyyttä nykyisyydessä. Käytännössä uhrien perillisiä ei välttämättä kiinnosta lainkaan, voivatko nykyiset sukupolvet todella puhua menneiden sukupolvien puolesta, vaan ainoa kiinnostuksen kohde on, miten he itse pääsisivät mahdollisesti hyötymään anteeksipyyntötilanteesta ja sen mahdollisista seuraamuksista varsinaisten historiallisten tapahtumien ja uhrien jäädessä taka-alalle (Smith 2008, 220). Käytännössä uhrien nimissä vaaditaan välillisesti itselle erilaisia hyvityksiä, joihin ei kuitenkaan ole osoitettavissa oikeudellista kuin moraalistakaan perustetta. Myös poliitikot ovat pyrkineet välillisesti hyödyntämään reparaation agendaa omien intressiensä edistämiseksi ja poliittisten päämääriensä realisoimiseksi (vrt. ”*sham agenda*”) (ks. esim. Dawson & Popoff 2004, 56–57).

Seuraavissa luvuissa tarkastellaan kollektiivisen vastuun peruskysymyksiä ja pyritään vastaamaan edellä esitettyihin kysymyksiin sekä siihen, *onko menneiden sukupolvien nimissä ja puolesta mahdollista*, tai missään määrin mielekäästä pyytää anteeksi (ja tässä suhteessa myöskin antaa anteeksi).

3.2.2 Kollektiivisen syyllisyyden ja moraalisen vastuun kysymykset historiallisten anteeksipyyntöjen ytimessä

Viime vuosikymmenien aikana keskustelu kollektiivisesta (ryhmä)syyllisyydestä on lisääntynyt tasaisesti. Perinteisen 'vastuun' (*responsibility*) käsitteen rinnalla on joskus puhuttu vaihtoehtoisesti myös 'tilivelvollisuuden' (*accountability*) käsitteestä (ks. esim. Eshleman 2004). Vastuun käsitteen tarkastelun lisääntyminen nimenomaisesti kollektiivisen vastuun kontekstissa liittyy epäilemättä toisen maailmansodan aikaisten tapahtumien jättämiin vaikeisiin ja kipeisiin kysymyksiin siitä, kenelle vastuun sodasta ja sen aikaisista ihmisoikeusrikkomuksista voidaan esittää kuuluvan (Löfström 2004, 57). Käsitteet *ylisukupolvisesta historiallisesta vastuusta (intergenerational moral responsibility)* ja siitä, että nykyiset sukupolvet voisivat pyytää anteeksi menneiden sukupolvien puolesta ja hyvittää menneisyyttä, perustuvat ajatukselle *kollektiivisesta syyllisyydestä ja historiallisen vastuun (kollektiivisesta) periytymisestä*. Onko kollektiivien moraalista vastuusta mahdollista puhua mitenkään mielekkäästi, ja voiko kollektiivi olla moraalisesti vastuullinen?

Kollektiivista vastuuta käsittelevät teoriat jaotellaan tavanomaisimmin joko *eettistä individualismia* tai *eettistä kollektivismia* edustaviin kantoihin. Eettisen individualismin mukaan ainoastaan yksilöt voivat olla moraalisesti vastuullisia, ja yksilön moraalista vastuuta on mahdollista jäsentää joko *yksilön henkilökohtaisena (personal/ individual responsibility)* tai *yksilön kollektiivisena vastuuna (collective personal responsibility)*, eikä moraalisen vastuun käsitettä ole mahdollista soveltaa yksilöä suurempiin yksiköihin eikä ainakaan koko ryhmään kokonaisuudessaan. Tiukan individualistisen kannan mukaan henkilö voi siis pyytää anteeksi ainoastaan sellaisia tekoja, joiden aiheuttamiseen hän on itse ollut osallinen tai joiden tekemiseen hän on itse merkittävästi myötävaikuttanut. *Eettinen kollektivismi* puolestaan esittää, että myös *kollektiivit itsessään* voivat olla vastuullisia siten, ettei kollektiivinen vastuu lopulta redusoidu kollektiivin muodostavien jäsenien yksilöllisten vastuiden asetelmiksi. (Ks. esim. Löfström 2004, 57; Mäkelä 2000, 86–88.)

Perinteiset moraalifilosofiset käsitykset *syyllisyydestä* perustuvat puolestaan ajatukselle *moitittavasta vastuullisuudesta (culpable responsibility for wrong-doing)*. Jos henkilö tuntee tai kokee syyllisyyttä jostakin sellaisesta teosta, jota hän ei ole tehnyt ja johon hän ei ole voinut omalla toiminnallaan vaikuttaa, ja josta häntä ei siis tiukan individualistisen kannan mukaisesti voida pitää vastuussa, on tätä pidetty vähintäänkin epäasianmukaisena ja irrationaalisenä ja joissakin tapauksissa myös patologista alkuperää olevana syyllisyytenä.

Käytännössä mitä vähemmän vapaa henkilö oli teon suorittamisen osalta, sitä vähäisemmässä vastuussa häntä voidaan tapahtuneen osalta pitää. (Ks. esim. Morris 1987; Löfström 2004, 63–64.)

Eettisen kollektivismiin kannattajien mukaan kollektiivisesta syyllisyydestä puhuttaessa ei kuitenkaan tapahdu kategorista virhettä, sillä kollektiivi on mahdollista todeta *kokonaisuudessaan syylliseksi* johonkin tekoon, vaikka yksikään sen muodostavista yksilöistä ei olisi suoraan vastuussa kollektiivisen toiminnan lopputuloksesta, eikä kollektiivisen toiminnan lopputulosta ole mahdollista jäsentää tyhjentävästi yksilöiden henkilökohtaisen tai yksilöiden kollektiivisen vastuun käsitteillä. Pisimmälle menevissä eettisen kollektivismiin teorioissa kollektiiveja voidaankin kohdella myös *moraalisina toimijoina sinänsä*, siinä missä yksilöitäkin, eikä kollektiivi ole ainoastaan yksilöiden rakenteellinen yhteenliittymä (ks. esim. Smith 2008, 177 & 183; Govier & Verwoerd 2002, 76; French 1984 & 1998; Feinberg 1968). Näin ollen *substantiivimuotoisia moraalisen vastuun väittämiä* voidaan pitää mahdollisena ja mielekkäänä. Esimerkiksi kansainvälisessä oikeudessa valtioita kohdellaan *oikeussubjekteina sinänsä*. Myös esimerkiksi saamelaiset ovat vaatineet, että mahdollisen totuus- ja sovintokomission tulisi keskittyä ensisijaisesti valtion ja saamelaisten väliseen suhteeseen, koska juuri *valtion toimet* tai *toimimatta jättämiset* koetaan suurimpina vääryyksinä; ”Suomen valtion koetaan harjoittaneen alkuperäiskansa saamelaisten assimilaatiota ilman erikseen tähän tarkoitukseen säädettyjä lakeja” (Valtioneuvoston kanslia 2018, 192).

3.2.2.1 Kollektiivinen vastuu ja anteeksipyyntö ovat fundamentaalisella tasolla yhteensovittamattomia

Käsityksiä *kollektiivisesta syyllisyydestä* vaikuttaisi puoltavan esimerkiksi se, että jotkin teot ovat lähtökohtaisesti kollektiivisia: Kenenkään yksittäisen ihmisen ei voida väittää olevan moraalisisessa vastuussa holokaustin toteuttamisesta, sillä kansanmurhan suorittaja on *kollektiivinen toimija (the agent of genocide is a collective agent)* (Isaacs 2006, 63). Sama pätee myös moraalisen vastuun tarkasteluun; yksilöiden moraalista vastuuta ei ole mahdollista jäsentää asianmukaisella tavalla, tai asettaa yksilöitä vastuuseen kollektiivisen toiminnan lopputuloksesta, jos teon kollektiivisen toiminnan aspektiin itsessään ei viitata kuvauksessa lainkaan. Yksittäinen murha on eri asia kuin kansanmurha tai kansanmurhan toteutukseen osallistuminen, joten tiukan individualistinen kanta, jossa kollektiivisen vastuun

määritelmään tai aspektiin ei viitata lopulta lainkaan, vaikuttaa puutteelliselta. Yksilöiden toiminta tulee ymmärrettäväksi vasta *kollektiivisen toiminnan kontekstissa* ja moraalista vastuuta voidaan arvioida relevantisti vain tätä taustaa vasten. Jos näin ei tehdä, tapahtumakulkujen kuvauksesta ja moraalisen vastuun määrittelemisestä saatetaan menettää liikaa. (Ks. esim. Marsoobian 2009, 214; Isaacs 2006, 64–65.) Kollektiivinen vastuu onkin lähtökohtaisesti verrattain hyväksytty ajatus, etenkin joissakin esitysmuodoissaan, vaikka sen filosofisista perusteista on paljon eriäviä näkemyksiä.

Toisaalta kollektiivisen vastuun määritelmää on myös vastustettu, sillä sen korostaminen vaikuttaa johtavan *moraalisen vastuun käsitteen hämärtymiseen*, jolloin selkeitä syyllisiä ei lopulta voida osoittaa ja samalla myös mahdolliset konkreettiset reparaation vaatimukset vesittyvät, koska ei ole osoitettavissa partikulaarista tahoja, jolle korvausvelvollisuuden voitaisiin johdonmukaisesti esittää kuuluvan. Jotkut kirjoittajat ovat pitäneet käsitystä kollektiivisesta syyllisyydestä suorastaan barbaarimaisena; kollektiiviseen syyllisyyteen vaikutetaan viittaavan usein tarkoituksenhakuisesti etenkin silloin, kun liian monimutkaisia ja monitulkintaisia tapahtumakulkuja ei haluta lähteä selvittämään, tai silloin kun tapahtumakulkuja ja vastuunkysymyksiä halutaan tarkoituksenmukaisesti yksinkertaistaa tai hämärtää. Esimerkiksi Hywel David Lewis (1992, 21–22, 28; vrt. Smith 2008, 190) on argumentoinut, että puheissa, joissa viitataan kollektiiviseen syyllisyyteen, on pohjimmiltaan kyse puhtaasti *retorisestä keinosta*, jonka seurauksena tapahtumakulkujen kuvaus muuttuu heti metaforisemmaksi, ja käsitys moraalisen vastuusta ympäröydyksi tarinoinniksi, joka tulisi kuitenkin omaksua tapahtumakulkujen kirjallisena kuvauksena.

Kun Yhdysvaltain presidentti Bill Clinton pyysi virallisesti anteeksi *Ruandan kansanmurhaa* vuonna 1998, hän puhui koko ajan *monikollisessa ja geneerisessä muodossa "me"* viitaten tällä etenkin kansainväliseen yhteisöön. Anteeksipyyntö saikin juuri tästä syystä osakseen paljon kritiikkiä, sillä vaikutti siltä, että *kansainvälisen yhteisön vastuuseen* vetoamalla, Clinton pyrki vähättelemään sekä omaa mutta myös Yhdysvaltain roolia kansanmurhan ehkäisemisessä ja yritti samalla haalia sympatioita omaa toimintaa ja hankalaa tilannetta kohtaan. (Smith 2008, 192.)

Ihmiset ovatkin epäilemättä taipuvaisia jonkinasteiselle irrationaalisuudelle ja illusorisuudelle sen osalta mitä tulee kollektiivisiin toimijoihin, ja on mielekästä ajatella, että erilaisilla instituutioilla toimijoina, kuten Suomen valtiolla organisatorisena rakenteena on vaikutusta yksittäisten ihmisten elämään (ks. esim. McKenna 2006, 30; Joyce 1999, 177). Lewis näkee huomattavia vaaroja etenkin siinä, että käsityksiä kollektiivisistä toimijoista

pyritään tarkoituksenmukaisesti ja -hakuisesti *antropomorfitsoimaan*. Etenkin moraalisen vastuun kontekstissa *substantiivimuotoisista kollektiivisen toimijuuden* -teorioista muodostuu väistämättä kestäättömiä, ja linkki moraalisen vastuun (*being morally responsible*) ja moraaliseen vastuuseen asettamisen (*holding morally responsible*) välillä kasvaa liian suureksi. Kollektiivista toimijaa sinänsä, jolle kollektiivinen syyllisyys attribuoitaisiin, ei ole olemassa, eikä syyllisyys voi jakautua esimerkiksi kaikkien yhteiskunnan jäsenten kesken, sillä yhteiskunnan käsite on jo itsessään abstraktio. (Ks. Smith 2008, 190; McKenna 2006, 31.)

Myös Arendt (2003, 21 & 147) pitää varoittavana esimerkkinä sitä, kuinka ensisilmäyksellä jaloilta vaikuttaviin tunnustuksiin siitä, kuinka *"me olemme kaikki syyllisiä tapahtuneeseen"* (*the cry "We are all guilty"*), piiloutuu tosiasiaa vastuunottamattomuuden ilmaus ja syyllisyyden väistäminen. Kollektiivisen vastuun ja syyllisyyden käsitteeseen vetoamisen onkin pelätty johtavan lopulta tilanteeseen, jossa kollektiivin ja sen muodostavien yksilöiden välille jää *selittämätön kuilu*, jossa kollektiivin voidaan kokonaisuudessaan todeta olevan vastuussa tapahtuneesta, mutta yksikään sen muodostavista jäsenistä ei ole. Myös Joel Feinberg (1968; ks. Smith 2008, 181–182) varoittaa niin sanotuista *"metafyysisen syyllisyyden"* -oletamista ja väitteistä, joissa yksilöiden moraalisen maailmasuhteen herkistämisen nimissä vedotaan mahdollisimman laajaan *universaaliin moraaliseen vastuunkantoon* (*"extravagant hyperboles about universal responsibility"*). Ihmiskunnan synkimpien historiallisten tragedioiden osalta onkin joskus viitattu siihen, kuinka *"ensin kuolee ihmisyyys"*, ja tästä syystä jokaisen ihmisen tulisi jollakin tavalla tutkiskella itseään ja jakaa universaali vastuu ihmiskunnan aiheuttamista vääryyksistä ja hirmuteoista oman *ihmisyytensä ja yleisen solidaarisuuden nimissä* – näin olisi myös historiallisesti esitettävien anteeksipyyntöjen yhteydessä, jotka koskettavat usein ihmiskunnan synkimpiä tapahtumia (ks. esim. Arendt 2003, 147).

Poliittis-historialliseen sfääriin sijoittuvien kollektiivisten anteeksipyyntöjen onkin esitetty olevan perustavaa laatuaan äärimmäisen tehokkaita ja efektiivisiä keinoja ottaa kantaa laajamittaisesti tuotettuun vääryyteen ja esimerkiksi valtion julmimpiin rikoksiin niin, että todellinen oikeudellinen korvausvastuu vesittyy ja (kollektiiviseen vastuuseen vetoava) anteeksipyyntö jättää samalla puuttumatta varsinaisiin epäkohtiin, kuten haitallisten yhteiskuntarakenteiden ylläpitoon ja todellisiin ongelmakohtiin. Jos moraalisen vastuun ja syyllisyyden käsitteitä ei jäsennetä lainkaan (*yksilötason*) *kausaaliseen vastuun käsitteeseen* viittaamalla, anteeksipyyntöjen mahdolliset myönteiset vaikutukset uhkaavat

jäädä olemattomiksi, sillä mitään partikulaarista tahoja ei voida lopulta asettaa moraaliseen vastuuseen, eikä keneltäkään ole mielekästä vaatia erityisiä korvauksia tai odottaa, että tapahtuneesta otettaisiin jotenkin erityisesti opiksi, eikä mikään varsinaisesti motivoi laajempaan yhteiskunnalliseen muutokseen tai kannusta ottamaan osaa transformatiivisiin projekteihin. Poliittis-historialliseen sfääriin sijoittuvien anteeksipyyntöjen yhteydessä, kollektiiviseen syyllisyyteen ja eettiseen kollektivismiin vetoamisen onkin monesti argumentoitu saavan aikaan erittäin tuhoisaa jälkeä ja johtavan moraalisesti kestävämpään lopputulokseen. Kun kollektiivisesti tuotetun vääryyden osalta on valittavana yksilöiden vastuun tarkka selvittäminen tai vastuun holistinen kantaminen, lähes jokaisessa tapauksessa käännetään nopeasti ja empimättä (ja joskus jopa liiankin innokkaasti) jälkimmäisen puoleen. Vastuu delegoidaan ja jaetaan tehokkaasti kaikkialle, minne sitä on edes jotenkin realistisesti mahdollista siirtää; Samoin kuin Clinton piilotti ja väisti omat epäonnistumisensa ja edesottamuksensa vetoamalla puheessaan geneeriseen ajatukseen ”meistä” ja abstraktiin käsitykseen kansainvälisen yhteisön moraalista vastuusta, eikä asettanut lopulta mitään tahoja partikulaariseen vastuuseen tapahtuneesta (*”Clinton blamed no one in particular”*). (Smith 2008, 192, 197–198 & 201.) Kollektiivisen vastuun käsitteen on argumentoitu olevan fundamentaalisella tasolla yhteensovittamaton anteeksipyyntönsä idean kanssa, sillä *vain aktuaalisia yksilöitä* voidaan lopulta asettaa todelliseen anteeksipyyntötilanteeseen. Lisäksi anteeksipyyntönsä osalta on enemmän normi kuin poikkeus, että vastuuseen liittyvät kysymykset on määritelty mahdollisimman ylimalkaisesti ja ”moralisoiva” sisältö on pyritty kohdistamaan kaikille ihmisille.

3.2.2.2 Moraalisen vastuun jakautumisesta ei useinkaan saavuteta konsensusta

Lewis argumentoi (1992, 28), että vaikea tehtävä yksilöiden vastuun selvittelystä laajempien vääryyksien toteuttamisen osalta tulisi ottaa tosissaan, eikä piilottaa yksilöiden vastuuta kasvottomien kollektiivien taakse tai abstrakteihin entiteetteihin vetoamalla. Esimerkiksi kansanmurhaan osallistuneiden yksilöiden moraalista vastuuta selvittelemään *tulisi perustaa totuuskomissioita*; vain tällä tavoin postuumisti esitettävistä anteeksipyyntönsä voi muodostua kestäviä.

Tästä huolimatta vaikuttaa kuitenkin siltä, että moraalisen vastuun jakautumisesta kollektiivin jäsenten kesken ei useinkaan saavuteta konsensusta, sillä ristiriitaisia ja keskenään kilpailevia tulkintoja esiintyy paljon (Smith 2008, 183). Lisäksi monitulkintaisen

toiminnan ja hypermonimutkaisen todellisuuden kontekstissa kollektiivinen syyllisyys voi tyypistyä lähinnä tarkoittamaan sitä, että ryhmän toiminnassa on jotakin väärää, vaikka kyseisen toiminnan kokonaisvaikutuksia ja sitä, missä määrin yksittäistä ryhmäjäsentä voidaan pitää kausaalisesti vastuussa kollektiivisen toiminnan lopputuloksesta, ei ole mahdollista selvittää.

Esimerkiksi vuoden 1994 Ruandan kansanmurhaan syyllistyneitä hutuja on arvioiden mukaan noin 800 000 yksilöä. Näistä 800 000:sta kansanmurhaan osallistuneesta yksilöstä arviolta noin 10% kuului *kansanmurhan suunnitelleisiin ja toimeenpanneisiin henkilöihin*, 70% *kansanmurhan varsinaisiin toteuttajiin* ja loput 20% syyllistyivät *huomattaviin omaisuusrikoksiin* kansanmurhan varjolla.

Vuonna 2004 – noin 10 vuotta kansanmurhan jälkeen – 6400 yksilön syytöskirjat oli saatu totuuskomission toimesta käsiteltyä. Jos prosessia kuitenkin jatkettaisiin samalla vauhdilla, arvioiden mukaan koko prosessin loppuun saattaminen tulisi viemään yli 200 vuotta. Vuonna 2004 kansanmurhasta oli vangittuna vielä 130 000 henkilöä. Nyky-Ruandassa on jo nyt enemmän niitä, jotka ovat syntyneet kansanmurhan jälkeen kuin niitä, jotka elivät varsinaisten kauhujen läpi. (Ulkolinja 2004.)

Poliittis-historialliseen sfääriin sijoittuvien anteeksipyyntöjen yhteydessä kollektiivisen syyllisyyden olettama voikin epäilemättä ylikorostua jopa niin paljon, ettei se enää välttämättä kosketa ryhmän jäsenten yksittäisiä tekoja lainkaan. Jos suurempia veritekoja kuitenkin lähtee selvittämään yksilöiden vastuun käsitteellä, tähän menee useita vuosikymmeniä, ellei jopa satoja vuosia, eikä lopullista tulkinnallista konsensusta välttämättä saavuteta koskaan. Lisäksi käytettävissä olevat resurssit kaikkien yksilöiden moraalisen vastuun selvittämiseksi (*identifying each harm*) eivät välttämättä riitä. Kaikkien yksilöllistä osuutta esimerkiksi kansanmurhan toteuttamisen osalta ei tietenkään ole välttämättä tarpeen selvittää, mutta monet tapahtumat jäävät lopulta pimentoon. Niin ikään myös totuus- ja sovittelukomissiolle annettavia mandaatteja ei useinkaan ole mahdollista rajata koskemaan vain tiettyjä vääryyksiä, vaan kyse on pikemminkin *vääryyksien jatkumosta*, koska aina vääryyden kokemukselle (/kokemuksille) ei ole osoitettavissa ja identifioitavissa selkeää päättymispistettä (ks. esim. Valtioneuvoston kanslia 2018, 192).

Monessa tapauksessa moraalista vastuuta joudutaankin lopulta lähes väistämättömyydellä delegoimaan abstraktimmille entiteeteille ja laajemmalle kollektiiville tai instituutiolle, mikä selittänee myös sen, miksi *tarve symboliselle reparaatiolle*, kuten anteeksipyynnön

esittämiselle, saattaa vähitellen nousta ajankohtaisemmaksi vaatimukseksi, ja tällainen suositus voidaan antaa esimerkiksi totuuskomission toimesta. Tämä selittää myös sen, miksi etenkin poliittis-historialliseen sfääriin sijoittuviin anteeksipyyntöihin saattaa liittyä olennaisesti voimakas tarve ja pyrkimys tehdä oikeutta uhreille (ja myös pahantekijöille), vaikka anteeksipyyntöä kuin -antoa itsessään pidetäänkin varsinaisten oikeudenkäyntien vaihtoehtona. Anteeksianto ja anteeksipyyntö ovatkin määritelmällisesti erillisiä ilmiöitä varsinaisista oikeuden päätöksistä ja ne ovat mahdollisia ilman tuomioistuinten antamia ratkaisuja ja rangaistuksia, eikä tämä ole välttämättä suoraan ristiriidassa oikeuden toteutumisen kanssa, eikä moraalista vastuunalaisuutta tule siten sekoittaa *lailliseen vastuuseen tai vastuunalaisuuteen* ("*[T]he scope of morality is not coextensive with the scope of law*") (Marsoobian 2009, 214). Anteeksianto ei siis poista oikeusjärjestelmää, ja lakia rikkoneet henkilöt joutuvat anteeksiannosta huolimatta vastaamaan teoistaan oikeuden edessä.

3.2.2.3 Soviteltu näkökulma

Vaikka on myös lukuisia ilmiselviäkin tapauksia, joissa yksittäisillä toimijoilla voidaan esittää olevan huomattavasti suurempi kontribuutio kollektiivisten vääryyksien aiheuttamiseen, Nick Smithin huomioiman mukaan myös liiallinen yksilöiden vastuun painottaminen ja individualistisen kannan ylikorostuminen saattaa helposti johtaa huomattaviin ylilyönteihin, joissa niin sanottua *"pahuuden alkusyytä"* pyritään etsimään ja identifioimaan liiankin tehokkaasti. Moraalisen vastuun käsityksiä on siis mahdollista vesittää myös toiseen suuntaan ("*[I]nstitutions can also play the games of moral free agency with the opposite strategy*"). Tällaisissa tapauksissa yksittäinen henkilö tai useampien henkilöiden yhteenliittymä voidaan identifioida moraalisen rappion alkulähteeksi, jonka jälkeen kaikki kollektiivinen korvausvastuu pyritään kumoamaan näiden yksilöiden nimeen. (Smith 2008, 234.) Esimerkiksi *Nürnbergin oikeudenkäyntejä* on kritisoitu paljon jälkikäteen siitä, että jaettujen rangaistusten pääasiallisena motiivina vaikutti olevan kostonhimo, ja yksittäisiä ihmisiä identifioitiin pahuuden ruumiillistumiksi ja tuomittiin tunnepitoisen ilmapiirin vallitessa. Kostonhimo ja rangaistuksen kaipuu voikin välillisesti johtaa myös tilanteeseen, jossa yksittäisiä henkilöitä rangaistaan harvinaisen ankarasti, ja laajamittaisesti tuotetusta kärsimyksestä syytetään muutamia yksilöitä. Smithin (2008, 234) mukaan moraalisen vastuun kysymysten jäsentämisen osalta sekä eettisestä individualismista että eettisestä kollektivismista on pidettävä yhdenaikaisesti kiinni, mikäli anteeksipyyntöön esittämisessä

halutaan onnistua, ja kummatkin näkökulmat tulisi säilyttää institutionaalisten anteeksipyyntöjen esittämisen yhteydessä. Joidenkin partikulaaristen tahojen tai yksilöiden moraalista vastuuta tuotettujen vääryyksien osalta tulisi siis alleviivata ja yksilöidä, jotta anteeksipyyntö ei jäisi muotoilultaan liian epäspesifiseksi, eikä liian abstraktiksi jäävää anteeksipyyntöä ole enää mahdollista laskea varsinaisten anteeksipyyntöjen kategoriaan. Yksittäiset henkilöt eivät kuitenkaan voi hyvittää menneisyyttä ja kantaa moraalista vastuuta kollektiivisesti tuotetusta vääryydestä, vaan vaadittavien muutosten ja reparaatioiden on tässä suhteessa koskettava kollektiivia kokonaisuudessaan. Vaatimuksia anteeksipyyntöistä ei siis tule esittää vain instituutioille; ne koskevat myös yksilöitä. Tällainen esitystapa vaikuttaa ainakin intuitiivisesti järkeen käyvältä. Esimerkiksi Ruandan kansanmurhan osalta voidaan todeta, että kansanmurhan toteuttaneiden hutujen tavoitteena oli epäilemättä hävittää kaikki tutsit maasta, ja tämän yhteisen, kollektiivisen intention (*mens rea*) voidaan esittää yhdistäneen kaikkia kansanmurhaan osallistuneita jäseniä (Isaacs 2006, 63). Anteeksipyyntöjen historiallinen aspekti tuo kuitenkin vielä yhden ulottuvuuden lisää moraalisen vastuun tarkastelun kysymyksiin; näitä *kolmannen osapuolen anteeksipyyntöön* liittyviä erityisiä moraalisen vastuun ja syyllisyyden kysymyksiä ja ongelmia tarkastellaan seuraavassa luvussa.

3.3. KOLMANNEN OSAPUOLEN ANTEEKSIPIYYNTÖ

3.3.1 Merkityksellisen anteeksipyyntöjen esittämisen mahdollisuus kuoli pahantekijöiden mukana

”Kun Venäjä nyt virittelee kertaalleen jo ratkaistuista asioista uutta oikeudenkäyntiä, ongelmaksi tulee [...] myös se, ketä voi enää syyttää.”

– *”Itä-Karjalan miehitykseen osallistuneista ei ole enää elossa kuin korkeintaan joitakin rivimiehiä. En ymmärrä, ketä Venäjä aikoo syyttää?”*¹²

Useat historialliset anteeksipyyntöt koskettavat tapahtumia, joiden osalta on enää vain muutamia aikalaisia elossa ja suurin osa teon tekijöistä ja uhreista on jo kuollut. Onko nykyisen ja historiallisen kollektiivin välille mahdollista *identifioida jatkumo*? Monet kirjoittajat ovat olleet etenkin tätä ajatusta vastaan ja argumentoineet sen puolesta, että nykyinen sukupolvi tai kollektiivi on *kokonaan erillinen* edellisestä ja ”tunne yhteisestä identiteetistä”

¹² *Sitaatit* Antti Kujala, Ks. Paananen 2020.

ja sen jatkuvuudesta on lopulta vain eräänlaista fantasiaa tai harhaa (ks. esim. Abdel-Nour 2003, 694–695 & 705). Se kollektiivi, joka on tänä päivänä olemassa, esimerkiksi Suomen valtio, ei ole enää sama toimija kuin 100 vuotta sitten, eikä käsityksiä kollektiivisesta vastuusta ja historiallisten vääryyksien hyvittämisestä ole mahdollista delegoida nykyisille sukupolville. Nykyiset instituutiot saattavatkin torjua historiallisen vastuun sillä perusteella, etteivät ne koe enää edustavansa vanhoja laitoksia eivätkä toimi niiden edustamien normien ja periaatteiden mukaisesti. Vastuun vaatiminen jo lakanneilta laitoksilta voi olla mahdotonta. Myös esimerkiksi Arendt (2003, 21) on kritisoinut näkemyksiä, joissa saksalaisen historian ja kollektiivisen vastuun varjon on esitetty roikkuvan saksalaisten yllä aina Lutherin ajoista Hitleriin ja nykypäivään asti, kun tosiasiallisesti nykyisiä saksalaisia ei voida enää koherentisti syyttää natsi-Saksan aikaisista vääryyksistä tai hirmuteoista. Tästä syystä myös puheet *ylisukupolvisesta syyllisyydestä* ja *moraalisen vastuun periytymisestä* ovat virheellisiä tai vähintäänkin puutteellisia – jopa vahingollisia.

3.3.1.1 Käsityksiä ylisukupolvisesta syyllisyydestä ja moraalisen vastuun periytymisestä on vastustettu jyrkästi

”Olen lopen kyllästynyt afroamerikkalaisten esittämiin ainaisiin ja iänikuisiin tekosyihin, joissa vedotaan orjuutukseen. Likaisin keinoin kokoon saatetut korvausrahat maksetaan henkilöille, jotka eivät niitä tarvitse, eivätkä ole niitä ansainneet”.

– *Laureate Education -oppilaitoksen varapresidentin ja erään oppilaan vastaus historiallisen reparaation (esittämisen) tarpeellisuudesta*¹³

Alabamassa ja monissa muissa Etelän osavaltioissa on kamppailtu pitkään orjuuden historiallisen varjon kanssa, ja samalla myös kysymykset historiallisista anteeksipyyntöistä ovat olleet erittäin polttavia. Vaikuttaisi kuitenkin perustellulta esittää, ettei yksikään Alabamassa tänä päivänä elävä (afro)amerikkalainen voi tosiasiallisesti väittää kärsivänsä orjuutuksesta, koska orjuuttamista tapahtui Yhdysvalloissa viimeksi yli 140 vuotta sitten, eikä kukaan voi myöskään vastaavasti esittää hyötyvänsä orjuuttamisesta tai väittää, että hänen asemansa olisi jollakin tavalla edullisempi orjuuttamisen seurauksena. Näin ollen vaikuttaisi siltä, että anteeksipyyntö on auttamatta yli 100 vuotta myöhässä. (Ks. esim. Brophy 2008, 116.) Muun muassa David Horowitz (2002) ja Glenn Loury (2000) ovat argumentoineet, että *orjienomistajat ja orjat kuuluvat historiaan*, ja tästä syystä nykyisten

¹³ *Sitaatti*, Ks. Brophy 2008, 114.

valkoisten yhdysvaltalaisen asettaminen yhtään minkäänlaiseen historialliseen korvausvastuuseen – materiaaliseen tai symboliseen – johtaa epätarkoituksenmukaiseen erojen korostamiseen ja segregatioon eri ryhmien välillä. Niin ikään yleisen yhteiskuntakehityksen kannalta ei ole rakentavaa kannustaa ihmisiä ja tiettyjä ryhmiä *uhriuden identiteetin ja ”uhrimentaliteetin” omaksumiseen*, jos heihin itseensä ei ole tosiasiaassa kohdistunut minkäänlaista moraalista vääryyttä. Toisin sanoen historiallista anteeksipyyntöä ei ole mielekästä esittää ainakaan nykyisille sukupolville – esimerkiksi orjien myöhäsyntyisille jälkeläisille – sillä ei ole osoitettavissa sellaista asiantilaa tai moraalista vääryyttä, jota ilman heidän asemansa olisi parempi (koska historiallinen vääryys, kuten orjuutus, ei siis ole kohdistunut suoraan heihin) (ks. esim. Swain 2002). Myös Jeremy Waldron (1992 & 2002; ks. myös D’Souza 1995, 113) on argumentoinut, etteivät historiallisista vääryyksistä koituneet kerrannaisvaikutukset ole enää läsnä nykyhetkessä, eikä seurauksien voida esittää ulottuvan menneisyydestä nykypäivään asti. Käytännössä yhteiskunnalliset olosuhteet ovat muuttuneet vuosien saatossa niin radikaalilla tavalla, että ne ovat vähitellen syrjäyttäneet historiallisista vääryyksistä koituneet mahdolliset seuraukset ja kerrannaisvaikutukset. Tämä puolestaan tarkoittaa, ettei suoria yhtäläisyysmerkkejä historiallisten vääryyksien ja nykyisyydessä vallitsevien ongelmakohtien välille tule vetää, ja mielekkään anteeksipyyntöä esittämisen mahdollisuus on käytännössä jo kuollut uhrien mukana, eikä ole enää ketään kenelle historiallisten anteeksipyyntöjen avulla voitaisiin tehdä oikeutta. Mielekkäämpää olisikin, että historiallisten vääryyksien sijaan keskityttäisiin suoraan nykyisessä yhteiskunnallisessa tilanteessa vallitseviin ongelmakohtiin ja panostettaisiin niiden korjaamiseen sen sijaan, että pyrittäisiin hyvittämään mennyttä. Waldron (ks. Freeman 2008, 54–55) suhtautuukin historiallisiin anteeksipyyntöihin hyvin skeptisesti, sillä hänen mukaansa historiallinen anteeksipyyntö antaa kenties epäsuorasti tunnustusta ja symbolista arvoa heikommassa asemassa oleville ryhmille tai yksilöille, mutta samalla se jättää puuttumatta nykyisessä yhteiskunnallisessa tilanteessa vallitseviin todellisiin ongelmakohtiin. Esimerkiksi ihminen, joka vaatii anteeksipyyntöä esitettäväksi afroamerikkalaisten historiallisesta orjuutuksesta ja esittää tuomitsevansa orjuuden jyrkästi, saattaa kuitenkin pitää yllään epäinhimillisissä olosuhteissa tuotettuja tekstiiliteollisuuden vaatteita. Näin ollen historiallisen anteeksipyyntöä vaatimisen taustalla ovat periaatteelliset lähtökohdat eivät useinkaan vaikuta johdonmukaisilta: Historiaa onkin aina helpompaa pyytää anteeksi kuin nykyisyydessä ilmeneviä epäkohtia, sillä niistä ei tarvitse kantaa erityistä vastuuta.

3.3.1.2 Sijaiskärsimykselle ja -syyllisyydelle ei ole sijaa nykyisyydessä

Yhdysvaltain valkoisesta väestöstä peräti 70% on esittänyt vastustavansa virallisen anteeksipyynnön esittämistä maan orjuutushistoriasta ja vain 30% on puoltanut tällaisen anteeksipyynnön tarpeellisuutta ja relevanssia (ks. esim. Dawson & Popoff 2004). Yleensä vain harva onkin ollut lopulta valmis ottamaan historiallisista vääryyksistä koituvan vastuun taakan kannettavakseen, sillä kausaalisen vastuun linkki menneisyyden vääryyksien aiheuttamisen osalta puuttuu, ja vaikka nykyiseen sukupolveen kuuluvat yksilöt symbolisesti pyytäisivätkin anteeksi menneiden sukupolvien puolesta ja ottaisivat vastuun edes ”metaforisesti” kannettavakseen, vaikuttaa kuitenkin vahvasti siltä, ettei tällä ole lopultakaan mitään tekemistä menneiden sukupolvien kanssa (ks. esim. Nobles 2008, 31 & 32). Lukuisat yhdysvaltalaiset ovatkin ilmaisseet närkästyksensä ja paheksuntansa etenkin sellaisia historian narratiiveja kohtaan, jotka vaikuttaisivat kannustavan ihmisiä loputtomaan valkoisen ylivallan ajatukseen ja orjuuden kauhuihin aina vain sukupolvi toisensa jälkeen *ad infinitum*, ja myös ajatukseen siitä, että kaikki (tai lähestulkoon kaikki) nykypäivänä koettu rasismi, eriarvoisuus, syrjintä sekä yleinen epätasa-arvoisuus olisivat suurempi tai epäsuorempi seuraus afroamerikkalaisten historiallisesta orjuutuksesta. Vaikka ihmisten kannustaminen *irrationaaliseen syyllisyyteen* menneiden sukupolvien teoista saattaakin lujittaa epäsuorasti yhteisön solidaarisuutta ja yhteenkuuluvuuden tunnetta nykyisyydessä (ks. esim. McKenna 2006, 30), on kuitenkin osoitettavissa myös lukuisia tapauksia, joissa ”perusteettomaan syyllisyyteen” ja moraaliseen vastuunottoon kannustaminen on johtanutkin täysin päinvastaiseen lopputulokseen, ja väitteisiin ylisukupolvisesta syyllisyydestä on suhtauduttu ja reagoitu yhtä vihamielisesti kuin propagandaan. Tästä syystä myös esitykset, joiden mukaan orjien perilliset olisivat oikeutettuja materiaalisen kompensatioon, joka tapahtuisi esimerkiksi verottamalla entisten orjien omistajien perillisiä, on torjuttu jyrkästi (Smith 2008, 238). Näin ollen ylisukupolviset reparaation vaateet etenkin hyvin kaukaisista historian tapahtumista vaikuttavat sotivan hyvin voimakkaasti ihmisten oikeustajun, moraalisen toimijuuden ja vastuun käsityksiä vastaan, eikä ylisukupolvisen moraaliseen vastuun käsitettä liene mielekästä palauttaa osaksi perhe- ja sukulaisuussuhteita itsessään (*”blameworthiness does not rest on familial ties”*) (Marsoobian 2009, 212). Samoista syistä myös Camille Paglia (1999, 352–354) on argumentoinut historiallisten anteeksipyyntöjen olevan mielettömiä ja merkitykseltään täysin tyhjiä eleitä; alkuperäiseen vääryyteen syyllistyneiden pahantekijöiden moraalista vastuuta teoistaan ei ole mahdollista delegoida nykyisille Yhdysvaltain kansalaisille, sillä tämä on

täysin perusteetonta, absurdia ja mielivaltaista. Jos nykyiset sukupolvet eivät ole syyllisiä historiallisiin vääryyksiin, eivät he myöskään voi olla näistä teoista mitenkään moraalisesti vastuussa, eivätkä tässä suhteessa pyytää näitä vääryyksiä anteeksi nykyisyydessä, eikä historiallisia reparaation velvoitteita ole mahdollista osoittaa heille ("*[I]f I have no standing to apologize I have no obligation to repair*") (Smith 2008, 211; vrt. Marsoobian 2009, 214).

Näin ollen historialliset anteeksipyynnöt vaikuttavat rikkovan liikaa anteeksipyyntöjen sisäistä logiikkaa, sillä moraalista vastuuta ei ole mahdollista delegoida toisille tahoille. Jos kuvitellaan esimerkiksi tilanne, jossa filosofian laitoksen tulisi nykyisyydessä pyytää anteeksi omalla laitoksellaan ilmennyttä seksististä käytöstä, historian laitoksen esittämä anteeksipyyntö filosofian laitoksen puolesta saattaa tuntua epäkorrektilta, vaikka kummatkin laitokset toimisivatkin saman organisaation (yliopiston) alaisuudessa – oli tämä historian laitoksen esittämä anteeksipyyntö sitten kuinka vilpitön ja autenttinen tahansa (Smith 2008, 52 & 213–214). Historian laitoksen esittämä anteeksipyyntö ei voi "korvata" filosofian laitoksen esittämiä anteeksipyyntöjä, vaan näyttäytyy pikemminkin pahoitteluna ja yleisenä pahoillaan olona filosofian laitoksella ilmenneiden asenteiden ja syrjivän käytöksen osalta. Kuten jo edellä argumentoitua: Anteeksipyyntö tulee kyseeseen vain tilanteessa, jossa anteeksipyytävän tahon voidaan todeta osoittaa *olevan moitittavasti syyllinen* ("*blameworthiness end with those who were 'truly' responsible*") (Paglia 1999, 352–354; Marsoobian 2009, 214; ks. myös edellä luku 3.1.1). Vaikka kansalaiset olisivatkin edelleen saman instituution (esimerkiksi Yhdysvaltain hallintorakenteen alaisia) samoin kuin filosofian ja historian laitos toimivat saman yliopiston alaisuudessa, ei vastuuta ole mahdollista delegoida menneiltä sukupolvilta nykyisille sukupolville (filosofian laitokselta historian laitokselle), eivätkä nykyiset sukupolvet voi esittää anteeksipyyntöä menneen kollektiivin toimijoiden puolesta tai nimissä. Kolmantena osapuolena, nykyiseen sukupolveen kuuluvat yksilöt eivät voi myöskään omaksua vastuuta kuolleiden puolesta, eivätkä hyvittää vääryyksiä menneille sukupolville ja kuolleille uhreille. Anteeksipydyttävää esimerkiksi orjuudesta on kenties kaikkien esi-isillä mutta enää vain harvemmalla nykyihmisellä. Tämä ei sinänsä poista aikalaissukupolvilta (esimerkiksi afrikkalaisten ja eurooppalaisten esi-isiltä) ankaraa velvollisuutta anteeksipyyntöön, muttei tuota myöskään nykyisille sukupolville sellaista; kukin sukupolvi vastaa vain ja ainoastaan omista teoistaan.

3.3.1.3 Historialliseen anteeksipyyntöön liittyvät syyllisyys- ja uhrijaottelut eivät ole rakentavia yleisen yhteiskuntakehityksen kannalta

Myös praktisesta näkökulmasta tarkasteltuna, nykyiseen sukupolveen kuuluvien yksilöiden jaottelemisen historiallisten luokittelutapojen perusteella historiallisten anteeksipyyntöjen mahdollistamiseksi vaikuttaa täysin tarpeettomalta ja jopa vahingolliselta. Historialliset anteeksipyyntöt ovat ongelmallisia juuri siitä syystä, että ne perustuvat yleistyksiin ja kahtiajakoon; Ihmisiä tulisi käytännössä kohdella jonkin historiallisesti relevantin piirteen, kuten ihonvärin perusteella samana joukkona ja massana, jolloin on myös vaarana, että tällainen keinotekoisesti tuotettu kahtiajako saa aikaan lukuisia ei-toivottuja seurauksia nykyisyydessä, kuten lisää epäsuorasti ihmisten välistä vihanpitoa ja epätasa-arvoa. Esimerkiksi nykyiset Yhdysvaltain kansalaiset eivät ole valkoisia (orjienomistajia) eivätkä mustia (orjia), ja tällaisten jaottelujen tekeminen historiallisten anteeksipyyntöjen esittämisen yhteydessä saattaa olla äärimmäisen vahingollista yleisen yhteiskuntakehityksen kannalta. Bernard Sieganin (1999) argumentoiman mukaan orjuuden anteeksipyyttäminen olisi lisäksi suoranaisessa ristiriidassa jo säädettyjen syrjinnän ja segregaaation kieltävien lakisäädösten kanssa ja lukuisten muiden julkilausuttujen periaatteiden kanssa. Kun historiallinen anteeksipyyntö esitetään, se saattaa välillisesti johtaa tilanteeseen, jossa esitetty anteeksipyyntö lisääkin ihmisten ennakkoluuloja toisiaan kohtaan ja skeptisyyttä jo tehtyjä lakimuutoksia kohtaan ja siten myös sitä asiantilaa kohtaan, etteivät ihmiset välttämättä olekaan sitoutuneet jo säädettyihin syrjinnän torjuviin lainsäädöksiin. Näin ollen historialliset anteeksipyyntöt ainoastaan vahvistavat sen epäkohdan, jonka ne yrittävät postuumisti kieltää tai oikaista, ja historiallisten vääryyksien varjot konkretisoituvat nykyisyydessä. Myös Horowitz (2001) argumentoi, että sukupolvet toisensa jälkeen ovat koherentisti ilmaisseet syvimmat pahoittelunsa orjuutuksen uhreille sekä heidän myöhäsyntyisille jälkeläisilleen. Lisäksi historialliset tapahtumat on jälkikäteen yksiselitteisesti tuomittu maan johtavien toimittajien puolesta ja sortavia poliittistaloudellisia ja kulttuurisia rakenteita on purettu aktiivisesti. Korrektimpaa olisi myös esittää, ettei historiallisen anteeksipyyntön esittäminen tosiasiasa kuulu lainkaan Yhdysvalloille, vaan pikemminkin Britannian kruunulle, joka on vastuussa orjuutusinstituution perustamisesta. Käytännössä Yhdysvallat lopetti sen, minkä Britannia aikanaan aloitti ja maksoi siitä ”omalla verellään”; 350 000 valkoista vapautustaistelijaa kuoli sisällissodan taisteluissa. Historialliset vääryydet on siis jo orjuutusinstituution osalta sovitettu, eikä historialliselle

anteeksipyyntöille ole enää sijaa nykyisyydessä, eikä sille ole osoitettavissa *moraalista, historiallista, instrumentaalista* kuin *poliittistakaan* perustetta (ks. Arceneaux 2005, 114).

Tiivistettynä, historiallisissa anteeksipyyntöissä on skeptisten ja kielteisten tulkintojen mukaan pohjimmiltaan kyse *keinotekoisesti tuotetuista moraalisen vastuun asetelmista*, jolloin ne ovat sellaisenaan tyhjiä ja symbolisia eleitä, vailla minkäänlaista instrumentaalista arvoa myöskään nykyiselle tai tuleville sukupolville. Historiallisten anteeksipyyntöjen voidaan esittää olevan myös yleisen yhteiskunta- ja rauhankehityksen kannalta vahingollisia ja niiden esittämistä tulisi siksi välttää. Esimerkiksi nykypäivän afroamerikkalaisia ei tulisi enää missään määrin rinnastaa historiallisiin orjiin, eikä valkoiselle väestönosalle tule luoda oletuksia yhteiskunnallisesti etuoikeutetusta asemasta, sillä näin historialliset anteeksipyyntöt ainoastaan tunnustavat ja vahvistavat sen historiallisen epäkohdan, jonka ne pyrkivät postuumisti tuomitsemaan ja oikaisemaan. Myös saamelaiset ovat painottaneet, etteivät he missään nimessä toivo tai halua sovintoprosessista uhrikertomusta. Mikäli komissio asetetaan, sen tulisi pikemminkin tuoda julki se *positiivinen kehityskulku*, jossa saamelaisuus on säilynyt Suomessa alkuperäiskansaansa kohdistuneista assimilaatioyrityksistä ja yleisestä painostuksesta huolimatta: ”Alkuperäiskansa saamelaiset toivovat, että sovintoprosessi valaisee sitä positiivista, mikä saamelaisuudessa on saamelaisille itselleen” (Valtioneuvoston kanslia 2018, 199). Sen sijaan anteeksipyyntöön sisältyvä *uhriasetelma* ei välttämättä tarjoa sovintoprosessin aloittamiseen rakentavaa lähtökohtaa, vaan objektivoi vastapuolta passiivisen uhriposition omaksumiseen sekä ankkuroi ryhmän identiteetin näihin menneisyyden kielteisiin ja vaikeisiin kokemuksiin, jolloin anteeksipyyntöön liittyvä narratiivi ainoastaan vahvistaa stereotyyppistä kuvaa näistä ryhmistä sekä niiden jäsenistä uhreina.

3.3.2. Historialliset anteeksipyyntöt osana inklusion politiikkaa

3.3.2.1 Miten kollektiiviin kuulumisen ehdot tulisi lopulta määritellä?

Janna Thompson (2002) on pyrkinyt palauttamaan käsityksen ylisukupolvisesta moraalisesta vastuusta (*intergenerational collective moral responsibility*) ja niin muodin myös velvollisuuden hyvittää historiallisia vääryyksiä *kansakunnan* tai *kansallisvaltion* käsitteeseen ja *poliittisen yhteisön jäsenyyteen*. Kansakunnalla (*nation*) Thompson tarkoittaa *poliittista toimijaa*, joka pystyy tekemään sopimuksia ja kykenee noudattamaan

niitä. Poliittisilla yhteisöillä voidaan osoittaa olevan ylisukupolvista jatkuvuutta, ja yksittäinen jäsen voi olla osallinen yhteisönsä nimissä tehtyihin vääryyksiin, vaikka hän olisikin syntynyt tai liittynyt osaksi poliittista yhteisöä vasta näiden tapahtumien jälkeen. Käytännössä poliittisen yhteisön jäsenyys toimii Thompsonin teoriassa määrittävänä tekijänä, ja jäsenyys poliittisessa yhteisössä sisältää sen, että yksittäinen jäsen (*member of national community*) suostuu tunnustamaan symbolisen osavastuun yhteisönsä historiasta ja on valmis hyväksymään ne mahdolliset reparaation vaatimukset, joita yhteisölle esitetään sen osalta, ”mitä tuo yhteisö on edustajiensa eli vallanpitäjiensä nimissä menneisyydessä tehnyt tai aiheuttanut.” (Thompson 2002, 5–6, 36–37 & 72–73; Lofström 2006, 445.) Vaikka esimerkiksi nykyisillä Yhdysvaltain kansalaisilla ei ole minkäänlaisia kytköksiä historialliseen orjuuden perintöön, jokainen yksilö jakaa kuitenkin *Yhdysvaltain kansalaisuuden*, joka perustuu implisiittisesti tehtyyn sopimukseen maan hallinnon kanssa, joka on puolestaan *institutionaalisen rakenteena* ollut yhtäjaksoisesti olemassa aina liittovaltion perustamiskirjan allekirjoittamisesta lähtien. Jos *maan hallituksella* on erityinen vastuu historiallisten vääryyksien hyvittämisestä, kaikki nykyiset kansalaiset ovat velvoitettuja jakamaan tämän moraalisen vastuun taakan. Vastuu historiallisten vääryyksien hyvittämisestä ei siis palaudu lopulta yksilöiden moraalisen vastuun käsitteeseen, vaan (ylisukupolvinen) korvaustaakka on nimenomaisesti *institutionaalinen*. Instituutio itsessään voidaan todeta syylliseksi historialliseen vääryyteen, ja tästä syystä korvaustaakka tulee osoittaa instituutiolle, mutta koska kansalaiset kuuluvat tämän vääryyttä tehneen instituution piiriin, myös he jakavat lopulta tämän historiallisen reparaation taakan ja ovat velvoitettuja osallistumaan siihen. Thompson esittää näin ollen *institutionaalisen näkemyksen (ylisukupolvisesta) kollektiivisesta vastuusta*, joka ei perustu ainoastaan yksilöiden biologiseen perimään, vaan palautuu osaksi poliittisen yhteisön jäsenyyttä. Nykyiset ja tulevat sukupolvet perivät velvollisuuksia edeltäjiltään nimenomaisesti poliittisen yhteisönsä jäseninä, eivät toistensa jälkeläisinä, eikä reparaation vaatimuksissa ole kyse verenperinnöstä ja sukulaisuussuhteisiin palautuvista kytköksistä menneisyyteen. Käytännössä historiallisen vastuun periytyminen poliittisen yhteisön jäsenyyden nimissä tapahtuu samoin kuin valtionvelan siirtyminen menneiltä sukupolvilta nykyisille sukupolville, ja samoin kuin valtionvelka, myös moraalinen vastuu historiallisista vääryyksistä ei ole kiinnittynyt poliittisen yhteisön yksittäisiin jäseniin, vaan koskettaa aina poliittista yhteisöä kokonaisuudessaan. Koska poliittiset yhteisöt ja entiteetit, kuten valtiot, kykenevät solmimaan sopimuksia ja säilyttämään muita velvoitteita, ne pystyvät Thompsonin mukaan esittämään mielekkäästi myös anteeksipyyntöjä ja täyttämään historiallisiin reparaatioihin

liittyviä vaatimuksia. Poliittisen yhteisön jäsenillä voidaan luontevasti osoittaa olevan erityisiä velvollisuuksia hyvittää edeltäjiensä nimissä aiheutettuja vääryyksiä niin käytännöllisistä kuin moraalistakin syistä. Thompson tosin myöntää, ettei tällainen esitystapa välttämättä palvele tai tee oikeutta nykyisille tai tulevillekaan sukupolville, ja nämä velvollisuudet voivat olla ilmeisessä ristiriidassa yksilön vapauksien kuin liberalisminkin edustamien aatteiden kanssa. (Thompson 2008, 34–40; Freeman 2008, 49.) Käytännössä yksilöt ovat poliittisen yhteisönsä jäseninä kollektiivisesti velvollisia vastaamaan poliittiselle yhteisölle osoitettuihin reparaatioiden vaatimuksiin, vaikka poliittisen yhteisön jäsenyys ei perustuisikaan (ainakaan jokaisen yhteisön jäsenen kohdalla) vapaaehtoisuuteen.

Vaikka tällainen esitystapa vaikuttaa intuitiivisesti luontevalta, puhtaasti poliittisia yhteisöjä ei kuitenkaan välttämättä liene olemassa, ja myös kansakunnat ovat aina enemmän tai vähemmän kulttuurisia konstruktioita, joiden jäsenyys perustuu identifikaatioon tiettyjen historiallisten tapahtumien, kollektiivisesti jaettujen muistojen ja kulttuuristen traditioiden osalta. Thompsonille *nation* on kuitenkin ensisijaisesti juuri poliittinen, ei kulttuurinen yhteisö, mutta toisaalta myös poliittisen yhteisön olemassaolo vaikuttaa palautuvan osaksi ”kuviteltua taustaa”. Moraalisten velvoitteiden palauttaminen osaksi poliittisen yhteisön jäsenyyttä, jättääkin lopulta kulttuurisen yhteisön jäsenyyteen liittyvän problematiikan huomioita. (Löfström 2006, 445.)

Alasdair MacIntyre (2007, 220–221) perustaa ylisukupolvisen moraalisen vastuun idean poliittisen yhteisön sijaan nimenomaisesti *kulttuurisen yhteisön jäsenyyteen*. Yksilön identiteetti perustuu periaatteessa erilaisten keksittyjen narratiivien varaan, jotka pohjaavat myös ajatukseen kollektiivisen identiteetin olemassaolosta; jokainen ihminen syntyy käytännössä osaksi tällaista kuvitteellista jatkumoa, ja jokaisella ihmisellä on jo syntyessäänkin historia. Yksilön identiteetti voi sosiaalisen kanssakäymisen seurauksena muuttua, mutta sekä historiallinen että yhteisöllinen identiteetti ovat päällekkäisiä. Yksilön sosiaalis-kulttuurinen tilanne onkin hyvin pitkälle suoraa seurausta siitä, mitä hänen taustayhteisönsä on luonut ja rakentanut historian saatossa. Yksilö ei siis itse valitse näitä sosiaalisia ja kulttuurisia voimavaroja, mutta hänen on vaikea olla hyödyntämättä niitä, ja siksi on syytä aika ajoin miettiä, mitä symbolisia kiitollisuudenvelkoja tai velvollisuuksia itse kullakin on ja kenelle.

Koska yksilö siis kuuluu osaksi partikulaarista kulttuurista jatkumoa, hänen tulee kantaa myös moraalinen vastuu tämän kulttuurisen yhteisönsä nimissä tuotetuista menneisyyden vääryyksistä. MacIntyren mukaan historiallisen vastuun epäminen johtaa ennen pitkää

aina kestävämpään tilanteeseen, mutta hän ei kuitenkaan määrittele tarkemmin mitä tällaisesta historiallisesta vastuusta käytännössä seuraa. Yksilö (partikulaarisen yhteisönsä jäsenenä) voidaan kuitenkin asettaa korvausvastuuseen historiallisista vääryyksistä, vaikka hän ei itse olisi mitenkään syyllinen niiden aiheuttamiseen ("*[W]e can inherit debts and obligations, however, without being blameworthy*") (vrt. Smith 2008, 202). Muun muassa Paul Ricoeur (2000, 619–620) on pohtinut poliittisen ja kulttuurisen yhteisön välistä jännitteistä ja risteävää suhdetta teoksessaan *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Ricoeurin esittämän mukaan kollektiivinen vastuu palautuu osaksi *poliittista lojaliteettia*, jota yksilö omaa poliittista yhteisöään kohtaan. Kun poliittisen yhteisön edustaja esittää kollektiivia koskevan väitteen historiallisesta vastuusta esimerkiksi partikulaarisen instituution nimissä, kaikki kyseisen poliittisen yhteisön ja instituution piiriin kuuluvat jäsenet eivät kuitenkaan välttämättä koe, että puheet vastuuvollisuudesta ja ylisukupolvisen reparaation vaateista koskettaisivat juuri heitä, jolloin lojaliteetti *kulttuurista yhteisöä kohtaan (kulttuurinen solidaarisuus) (solidarité culturelle)* voi olla voimakkaampi kuin varsinainen *lojaliteetti poliittista yhteisöä kohtaan (poliittinen solidaarisuus) (solidarité politique)*. Lofströmin (2006, 446) tulkitseman mukaan tällä jännitteisellä suhteella voi olla huomattavia vaikutuksia etenkin siihen, missä määrin yksilöt ovat lopulta valmiina sitoutumaan ja vastaamaan historiallisia vääryyksiä koskeviin reparaation vaatimuksiin, ja kuinka menestyksekkäästi myös päättäjät ja poliittiset johtajat voivat lopulta yrittää sitouttaa yhteisönsä jäseniä näihin korvaus- ja hyvitystoimiin. Yhdenaikaiset ja risteävät lojaliteetit poliittista ja kulttuurista yhteisöä kohtaan voivat ohjata ja viettää yksilöitä samanaikaisesti eri suuntiin. "Jos omaa sosiaalis-kulttuurista asemaa ei kuitenkaan nähdä historiallisesti rakentuvana vaan omana saavutuksena, ei ole helppoa nähdä myöskään perusteita ylisukupolvisiin moraalisiin kiitollisuudenvelkoihin tai vastuisiin, kuten historiallisiin anteeksipyyntöihinkään" (Lofström 2013, 18).

3.3.2.2 Anteeksipyyntöillä halutaan tehdä postuumisti oikeutta uhreille

"Jos afroamerikkalaisille ei kompensoida millään tavalla sitä massiivista historiallisesti tuotettua vääryyksien ja sosiaalisen kaltoinkohtelun määrää, jota maan hallitus ja kansa ovat heille systemaattisesti aina orjuutuksen ajoista lähtien tuottaneet, ei Yhdysvallat kykene koskaan onnistuneesti ratkaisemaan yhteiskunnallisia rodullisuuteen ja rasismiin liittyviä ongelmiaan, sikäli kuin käsitän, että tavoitteena on ollut sulkea se ammottava sosioekonominen aukko ja historiallista alkuperää oleva kuilu, joka valkoisten ja mustien

välille on syntynyt ja on olemassa vielä tänäkin päivänä. Tämän kuilun juuret ulottuvat 246 vuoden päähän, aina siihen hetkeen asti, kun orjuutusinstituutio perustettiin, ja tästä hetkestä lähtien tämän kuilun olemassaoloa on suojeltu valtionpäättäjien ja tavallisten kansalaisten toimesta. Tämän kuilun olemassaolo on vähitellen syöpynyt osaksi yhteiskunnan rakenteita, eikä näiden rakenteiden olemassaoloa tunnusteta virallisesti vielä tänäkään päivänä tämän maan päättäjien toimesta.”

– Randall Robinson (2000, 204.)

Randall Robinson argumentoi teoksessaan *The Debt* (2000) Yhdysvaltojen olevan edelleen yhteiskunnallisesti *sosiaalisessa velassa* orjuuttamisen julmuuksista ja kysyy, kuinka afroamerikkalaista alkuperää olevia ihmisiä voidaan kohdella nykypäivänä ”kokonaisina ihmisinä”, jos heitä ei ole koskaan historian aikana mielletty eikä myöskään virallisesti tunnustettu sellaisiksi. Myös Robert Westley (1998; ks. myös Bright Fleming 2008, 97) on argumentoinut, ettei rahallisin ja materiaalisin keinoin ole mahdollista palauttaa loukkauksen kohteeksi joutuneen *yksilön arvoa (his value)*, *hänen kunniaansa (his dignity)*, *hänen ihmisarvoaan (his humanity)*, eikä *hänen läsnäoloon (his presence)*. Symbolisessa reparaatioissa onkin kyse pohjimmiltaan myös *inklusion politiikasta* (ks. esim. Nobles 2008), ja siksi myös historiallisten anteeksipyyntöjen merkitys korostuu loukatun kohteen arvon palauttajana; uhreille kuin heidän perillisilleenkin annetaan *postuumisti arvo*, joka heiltä on aina kielletty ja myös historiallisesti riistetty. Institutionaalisten anteeksipyyntöjen arvo palautuukin tästä syystä keskeiseksi osaksi *restoratiivista oikeutta (restorative justice)*, sillä toisin kuin pelkät materiaaliset reparaatiot, ne sisältävät myös *erityisen kunnioituksen osoituksen (an act of respect)* uhreja kohtaan ja antavat siten moraalisen tunnustuksen heidän arvolleen ja arvokkuudelleen (ks. esim. Thompson 2005, 3; 2008, 34). Uhrin autonomian ja itsearvostuksen palauttaminen onkin ensiarvoisen tärkeää, sillä rikos on niitä loukannut ja vahingoittanut (Henry & Milovanovic 1996). Parhaimmassa tapauksessa anteeksianto voikin olla uhreja positiivisessa mielessä voimaannuttava, joka selittää myös sen, miksi vääryyden kohteeksi joutuneet uhrin vaativat usein materiaalisten reparaatioiden lisäksi myös anteeksipyyntöjen esittämistä tunnustukseksi kärsimyksistään, sillä anteeksipyyntöissä vääryyden tunnustaminen ja sen aiheuttamat ”vahingot” ja menetykset ovat kokonaisvaltaisemmin ja selvemmin esillä kuin esimerkiksi pelkissä materiaalisissa korvausneuvotteluissa. Abstraktien oikeusperiaatteiden sijaan *restoratiivinen oikeidenmukaisuus* pyrkii vastaamaan inhimillisiin tarpeisiin (Forsberg 2012, 71).

Tätä näkemystä kuin myös kantilaista, deontologista näkemystä mukaillen on esitetty, että historialliset uhrin *ansaitsevat anteeksipyyntöä ja korvauksen kärsimyksensä, vaikka se*

tapahtuisikin postuumisti; varsinaisilla anteeksipyyntöillä ei tulisikaan (tiukassa mielessä) olla minkäänlaista instrumentaalista painoarvoa nykyisille sukupolville ("*[Victims] deserve an apology even though they are long dead [...] regardless of the instrumental value of such a gesture for modern [...] relations*"). Kuitenkin usein juuri menneisyyden uhrien arvon tunnustamattomuus, ja se, etteivät nämä ihmiset ole "anteeksipyyntönsä arvoisia", voi tehdä lopulta suurempaa vahinkoa nykyhetkessä kuin varsinainen historiallinen vääryys itsessään ("*[A]n offender's failure to acknowledge victims as a worthy of an apology can be a more grievous injury than the underlying harm at issue*"). Se, ettei uhrien perillisiä kuunnella, eikä menneisyyden vääryyksien kohteiksi joutuneiden uhrien kärsimystä huomioida virallisesti nykyisyydessä, viestii välinpitämättömyydestä ja siitä, ettei uhreja (ja heidän perillisiään) pidetä (edelleenkaan) poliittisen yhteisönsä täysivaltaisina jäseninä. (Smith 2008, 225 & 228–229.) Vasta historialliseen anteeksipyyntöön liittyvä *tunnustus osapuolten välisestä yhtäläisestä arvosta*, vapauttaa nykyiset sukupolvet menneisyyden varjoista ja osapuolten välisestä asymmetrisestä asetelmasta sekä palauttaa menneisyyden uhrien arvon tuomitsemalla menneisyyden vääryydet lähtökohtaisesti oikeudettomina ("*[A]pology not only acknowledges the moral worth of group at the this time, but it makes clear that past treatment of the group was never justified*") (Gill 2000, 23). Ylisukupolvisen moraalisen vastuun kannattajat ovatkin usein verranneet historiallisen reparaation vaateita onnettomuustilanteeseen tai luonnonkatastrofiin, jossa sivulliselle syntyy *auttamisvelvollisuus* onnettomuuden uhriksi joutuneita henkilöitä kohtaan, vaikka auttamisvelvollisuudessa oleva yksilö ei olisikaan kausaalisesti millään tavoin vaikuttanut apua tarvitsevien tilanteeseen tai aiheuttanut heille kärsimystä. Tästä syystä – samoin kuin auttamisvelvollisuuden laiminlyöminen – myös historiallisten (niin symbolisten kuin materiaalistekin) reparaatioiden sivuuttaminen on moraalisesti moitittavaa ja jopa tuomittavaa. (Ks. esim. Marsoobian 2009, 213.)

3.3.2.3 Historiallisten vääryyksien kokemuksessa yksilöllinen kokemus ylittyy

Edellä oli jo puhetta sukupolvelta toiselle periytyvistä kulttuurisista voimavaroista sekä näihin voimavaroihin liittyvistä asetelmista. Vastaavasti kaikki eivät ole myöskään hyväksyneet väitteitä siitä, että historiallisista vääryyksistä koituvat kerrannaisvaikutukset olisivat jo kokonaan kadonneet nyky-yhteiskunnasta ja etteivät ne olisi enää lainkaan osa nykyistä kollektiivista todellisuutta. Esimerkiksi Göran Collste (2015, 140–141) on

argumentoinut nykyisten sukupolvien tulevan osallisiksi menneisyyden vääryyksistä ja niiden perinnöstä nimenomaisesti niistä koituvien *hyötyjen nimissä*. Historiallisista vääryyksistä koituvien kerrannaisvaikutusten voidaan monessa tapauksessa osoittaa johdonmukaisesti kumuloituvan edelleenkin partikulaarisille tahoille nykyisyydessä. Tämän ajatuksen hän perustaa John Elsterin esittämään teoriaan, jossa henkilön A isovanhempi on rikkonut menneisyydessä henkilön B isovanhempaa vastaan, ja henkilö A nauttii tästä vääryydestä koitunutta moraalisesti *perusteetonta hyötyä* tai *etua nykyisyydessä*. Siksi A:n tulisi myös tehdä jotain tämän epäsuhtaan ja asymmetrisen asetelman korjaamiseksi. Vastaavasti esimerkiksi länsimailla voidaan argumentoida olevan *korjaavan oikeudenmukaisuuden (rectificatory justice)* mukainen velvollisuus entisiä siirtomaitaan kohtaan. Sen sijaan esimerkiksi skandinaavien ei voida osoittaa olevan korvausvelvollisia viikinkien historiallisista ryöstöretkistä, sillä näistä vääryyksistä koituvia hyötyjä nykyisille skandinaaveille ei Collsten mukaan ole enää mielekkäästi jäljitettävissä tai osoitettavissa. Kolonialismin historiallisen varjon osalta tilanne onkin huomattavan paljon monimutkaisempi, sillä Collsten (2015, 84–88) argumentoiman mukaan kolonialismin perintö on nähtävissä edelleen siirtomaissa, joihin se jätti myös pysyvää taloudellista ja rakenteellista riippuvaisuutta suhteessa länsimaihin, mikä on johtanut pidemmällä aikavälillä näiden maiden alikehittyneisyyteen ja yleiseen kurjistumiseen. Niin ikään pitkäkestoinen kolonialismin perinne jätti jälkensä myös kolonialismin maiden alkuperäisväestöön ja heidän jälkeläistensä mentaliteettiin, mikä puolestaan vaikutti kielteisellä tavalla näiden maiden kulttuuriperintöön; Kun oman (alkuperäis)kulttuurin arvo kerran kyseenalaistui siirtomaaisäntien toimesta, entisten siirtomaiden asukkaille jäi pysyvä tendenssi arvottaa siirtomaaisäntiensä kulttuuria ja kauneusihanteita omaansa enemmän. Collsten mukaan edellä kuvatun kaltaiset kolonialismin varjot vaikuttavat vahvasti edelleen. Vastaavasti rakenteellisen rasismien on esitetty kampittavan Yhdysvaltain mustaa väestön osaa edelleen, ja vaikka orjuutusinstituutio aikoinaan lakkautettiin, orjuuden vaikutukset heijastuivat suoraan mustien sosioekonomiseen asemaan, yhteiskunnallisiin oloihin ja mahdollisuuksiin työmarkkinoilla, eikä näihin epäkohtiin puututtu käytännössä juuri millään tavalla ennen 1960-lukua. Myös Etelän osavaltioiden plantaasialueilta löytyi ennen toista maailmansotaa orjien jälkipolvia, jotka elivät äärimmäisen primitiivisissä olosuhteissa. Orjuuden perinnön voidaan siis koherentisti esittää jatkuneen, eikä se ole kadonnut nyky-yhteiskunnasta minnekään, vaan ainoastaan muuttanut muotoaan. Niin ikään myös kolonialismin aikainen syrjintä jatkuu edelleen ja vaikuttaa monien maiden alkuperäisväestöjen yhteiskunnalliseen asemaan (Ahonen 2018, 9). Myös Suomen

vähemmistöihin ja alkuperäiskansaansa tänä päivänä kohdistuvan rakenteellisen syrjinnän voidaan esittää olevan jatkumoa menneelle. Jos Suomen valtio todella haluaa edistää yhdenvertaisuutta tänä päivänä, on historian vääryydet käytävä läpi ja niitä tulee pyytää anteeksi nykyisyydessä.

3.3.3 Ilman vastuuta ei ole sovintoa

Menneisyyden vääryyksistä koituneet hyödyt tulisi siis kohdata myös nykyisyydessä, eikä nykypäivää voi elää moraalisesti tai eettisesti kestävin perustein sysäämällä menneisyyden ikävät tapahtumat kokonaan pois kollektiivisesta tietoisuudesta ja käyttäytyä kuin ne eivät enää lainkaan koskettaisi nykyistä kollektiivia. Esimerkiksi jatkuva syrjintä, kansalliset myytit tiettyjen ryhmien ylivertauudesta ja alempiarvoisuudesta ovat piirteitä, jotka käytännössä luovat esteen sovinnon saavuttamiselle. Toisaalta myös liialliseen ylisukupolvisen syyllisyyteen ja moraaliseen vastuunottoon kannustaminen ei liene enää rakentavaa tilanteessa, jossa menneisyyden vääryyksistä koituvia hyötyjä ei enää pystytä johdonmukaisesti jäljittämään, tai yksittäisen kollektiivin jäsenen voidaan jo esittää tehneen reparaation vaateen osalta voitavansa. Reparatioiden ankaruutta ja vaativuutta lisäämällä päästään tuskin kovinkaan kestäviin tuloksiin, ja perusteettomaan kollektiiviseen syyllisyyteen kannustaminen näyttäytyy usein helposti lähinnä epätarkoituksenmukaiselta itsensä ruoskinnalta, mikä saattaa puolestaan lisätä ihmisten kyynistä suhtautumista toisiaan kohtaan.

Kyse ei kuitenkaan ole ainoastaan syyllisyydestä ja syyllistämisestä, vaan myös sen ymmärtämisestä, ettei nykyisyys ole olemassa historiasta irrallaan, ja myös tämän päivän tapahtumat voidaan hahmottaa oikeassa asiayhteydessään vain historiallista taustaansa vasten. Ylisukupolvisen moraalisen vastuun taakan ja syyllisyyden jäsenyksissä ei siis ole kyse keinotekoisesti tuotetuista jaotteluista ja moraalisen vastuun asetelmista, vaan useissa tapauksissa myös vanhan, piilossa olevan ongelman näkyväksi tekemisestä, jolloin se on mahdollista nähdä osana monimutkaisia syy- ja seuraussuhteita. Tämä auttaa osaltaan ymmärtämään esimerkiksi nykyisyydessä ilmenevää rasismia, jonka alkuperän myöntämien vaatii myös postuumisti esitettävää tunnustusta. Nykyisten sukupolvien voidaan niin ikään osoittaa olevan osa samojen historiallisten vääryyksien jatkumoa, joten historiallisiin anteeksipyyntöihin sisältyvä moraalisen vastuun taakka kohdistuu ja periytyy tässä suhteessa menneiltä sukupolvilta myös nykyisille sukupolville. Tästä huolimatta

anteeksipyyntö voi kuitenkin periaatteellisella tasolla kohdata huomattaviakin määritelmällisiä vaikeuksia etenkin sen osalta, keiden kaikkien voidaan lopulta esittää kuuluvan osaksi anteeksipyytävää kollektiivia. Esimerkiksi saamelaiset ovat Suomessa vaatineet, että totuus- ja sovintokomission asettamisen, eli prosessin varsinaisen aloittamisen ehtona on, että *ensin selvitetään*, mikä väestönosa Suomessa on alkuperäiskansaa ja ketkä kaikki tähän alkuperäiskansaan kuuluvat. Jos katsotaan, että saamelaisia ovat esimerkiksi vain ne, jotka ovat virallisesti rekisterissä ja saaneet äänioikeuden, on tämä eräänlainen oikeusmurha niitä todellisia alkuperäiskansan jäseniä kohtaan, joita myös rekisteriin kuulumattomat saamelaiset ovat. (Valtioneuvoston kanslia 2018, 205.) Hyvää tarkoittavasta menneisyyden kohtaamisesta saattaakin muodostua osa epätarkoituksenmukaista *valta- ja identiteettipolitiikkaa*.

Niin ikään, vaikka tulkinnallinen yksimielisyys historiallisista tapahtumista ja vastuun jakautumisesta lopulta saavutettaisiinkin, kaikki asianomaiset, eivät välttämättä ole valmiita tai halukkaita ottamaan osaa anteeksipyytävän kollektiivin ilmaukseen. Yhteinen käsitys historiallisen vastuun tapahtumista ei usein olekaan viimeinen, vaan vasta ensimmäinen askel kohti sovintoa ja varsinaista anteeksipyyntöä. Anteeksipyynnöllä toivotaankin olevan myös kestävämpiä seurauksia kuin mitä puhtaalla tulkinnallisella konsensuksella on, eikä historiallisten vääryyksien julkinen tunnustaminen useinkaan riitä kattamaan anteeksipyynnöiltä odotettavia laajempia myönteisiä muutoksia ja seurauksia. Edellä esitettiin, että väitteet ylisukupolvisesta syllisyydestä ja ylisukupolvisen reparaation vaateista saavat usein aikaan asianomaisissa voimakkaan negatiivisen tunnereaktion; anteeksipyyntöihin liittyikin kollektiivisella tasolla aivan erityistä emotionaalisuutta ja joskus niiden vaatijoita on syytetty liiallisesta tunteellisuudesta sekä tunnepitoisesta suhtautumisesta historian tapahtumia kohtaan.

Skeptisen näkemyksen mukaan institutionaaliselle anteeksipyytämislle tai anteeksiantamiselle ei olekaan todellisuudessa sijaa, sillä *anteeksipyynnön* merkityksen *liian voimakas sitoutuminen tunteisiin* tekee siitä rationaaliseen politiikan ja diplomatian kontekstiin täysin soveltumatonta, jolloin analogia varsinaiseen interpersonaaliseen anteeksiantoon jää lopulta heikoksi ja etäiseksi (Griswold 2007). Mikäli tämä pitää paikkansa, on mahdollista pohtia myös sitä, voivatko kollektiivit tai institutionaaliset tahot pyytää ja antaa anteeksi ilman minkäänlaista tunteellista sitoumusta ja riittäisikö ainoastaan jonkinlainen rationaalinen päätös ja pyrkimys siihen, ettei menneisyyden rikkomuksia enää toisteta tulevaisuudessa. Anteeksiantamisen ideaalimallin mukaan sovinto on kuitenkin sitä

kestävämpi ja pysyvämpi, mitä täydellisempi anteeksipyyntö lopulta on (Forsberg 2012, 87). Jos anteeksipyyntöön kuuluu sen sisällön välittämisen lisäksi myös *erityinen sisäinen muutos*, joka anteeksipyyttävän osapuolen tulisi käydä läpi anteeksipyyttääkseen sanan varsinaisessa merkityksessä, historiallinen anteeksipyyntö vaikuttaisi muistuttavan erehdyttävästi tilannetta, jossa vaimo pyytää miestä välittämään viestin, jossa hän kertoo rakastavansa lapsiaan, jolloin mies voi kyllä välittää tämän viestin, mutta hän ei voi tai kykene rakastamaan lapsia vaimonsa puolesta. Kaikkia moraalisia vaatimuksia ei ole mahdollista ulkoistaa tai delegoida kolmansille osapuolille ("*some moral work cannot be outsourced*"). (Smith 2008, 218.) Samasta syystä historiallisten anteeksipyyntöjen yhteydessä vaadittavan sisäisen muutoksen vaatiminen käy mahdottomaksi ja siitä voidaan puhua korkeintaan symbolisessa mielessä. Usein politiikan kontekstissa onkin tyydytty puhumaan lähinnä *esittävästä katumuksesta* tai *syillisyydestä*. Viime aikoina kuitenkin myös kansainvälisen politiikan tutkimuksessa on vähitellen alettu tiedostaa tunteiden merkittävä rooli osana ajattelua ja rationaalista päätöksentekoa (ks. esim. Crawford 2000; Marcus 2000; Mercer 2005). Tätä anteeksipyyntöjen emotionaalista ja affektiivista ulottuvuutta sekä siihen liittyviä filosofisia ongelmia tarkastellaan seuraavassa osiossa.

4 ANTEEKSIPYYNTÖJEN AFFEKTIIVINEN ULOTTUVUUS

4.1 Moraalitunteille annetaan merkittävä painoarvo interpersonaalisessa anteeksiantotilanteessa

Tavanomainen anteeksianto perustuu sekä uhrin että pahantekijän yhteisesti saavuttamaan tulkinnalliseen konsensukseen tapahtumista ja niiden tapahtumien yhteiseen tuomitsemiseen, mutta anteeksiantoon ja -pyyntöön liittyy interpersonaalisella tasolla myös erityinen *affektiivinen ulottuvuutensa*¹⁴, joka viittaa siihen, että anteeksipyyntö ja anteeksianto edellyttävät myös osapuolten *emootioissa ja tunne-elämän* tasolla tapahtuvia muutoksia (*appropriate affective/ emotional response*) (ks. esim. Davis 2002, 171; Pettigrove 2006, 490; Tavuchis 1991, 65). Kyse on siis ennen kaikkea "mielensisäisistä",

¹⁴ Psykologian tutkimuksessa affekti, emootio ja tunne on perinteisesti erotettu toisistaan. Affektilla tarkoitetaan yleensä mitä tahansa ruumiillista reaktiota johonkin ärsykkeeseen, kuten nälkää tai janoa, ja josta seurauksena on tavanomaisimmin sekä fyysisiä että psyykkisiä reaktioita (Matthis 2000, 215–217). Emootiot ovat puolestaan tiedostamaton osa affektien käsittelyyn liittyviä psyykkisiä prosesseja, mutta ne ovat kuitenkin havaittavissa yksilön käyttäytymisessä. Tunteet ovat sen sijaan tiedostettu ja prosessoitu osa psyykkisiä prosesseja, jotka ovat esillä ihmisten puheissa ja ilmeissä sekä käyttäytymisessä (Matthis 2000, 216).

fenomenaalisen tason kokemuksellisista muutoksista, mutta kyse ei kuitenkaan ole mistä tahansa emootioista tai tunteista, joita osapuolet sattuvat omaamaan, vaan nimenomaisesti *perustelluista moraalitunteista*, jotka saavat alkunsa esimerkiksi tilanteessa, jossa henkilö tuomitsee sellaisen teon tai kohtelun, jota hän pitää moraalisesti vääränä, eikä hän puhu ainoastaan siitä, että jotakin pahaa tai ikävää on tapahtunut hänelle. Tällaisten tunteiden mielletään pohjaavan inhimilliselle toiminnalle ominaiseen erityiseen *moraalitajuun*. Moraalitajulla viitataan puolestaan ihmisen kykyyn toimia rationaalisena olentona ja vastuullisena subjektina, ja siksi myös moraalitunteita voidaan pitää erityisen arvokkaina ja hyödyllisinä, sillä niillä voidaan esittää olevan (esimerkiksi) ihmisen omantunnon arvoa suojaava merkitys. Itsekunnioitus on puolestaan yksi moraalisen toiminnan lähtökohdista ja edellytyksistä. Tässä suhteessa moraalitunteet ovat arvokas moraaliresurssi, jotka auttavat yksilöitä luovimaan sosiaalisessa todellisuudessa.

Lyhyesti määriteltynä, interpersoonalisen anteeksiannon kontekstissa moraalintunteiden osalta on perinteisesti painotettu, että pahantekijän tulisi osoittaa, että hän on muuttanut suhtautumistaan uhriin, ja yleisesti ottaen etenkin pahantekijän osoittaman *vilpittömän katumuksen tunteen ilmaisun* (*expression of sincere regret and remorse for the harm done*) on katsottu antavan vääryyden uhrille adekvaatin perusteen luottaa jälleen pahantekijään ja muuttaa siten vähitellen myös omaa asennoitumistaan (*the critical attitudinal change*) suhteessa pahantekijään niin, että hän luopuu vähitellen *kaunan tunteestaan* (*forswearing of resentment*) (Greiff 2008, 134; Tavuchis 1991, 3). Vasta tämän prosessin seurauksena osapuolten voidaan tosiasiaassa esittää *muuttaneen mieltään ja suhtautumista toisiinsa* (*a change of heart*). Uhrin kokemassa kaunan tunteessa ei siis ole kyse mistä tahansa suuttumuksesta, vihan tai pettymyksen tunteesta, jota hän sattuu tuntemaan, vaan *moraalisesti perustellusta kaunan tunteesta*, joka on reaktio moraalisesti tuotettuun vääryyteen. Tässä suhteessa kauna on eräänlainen sisäinen protesti, joka toimii reaktiona moraalista vääryyttä vastaan. Sama pätee myös moraalisesti perusteltuun katumuksen tunteeseen, joka saa alkunsa siitä, kun pahantekijä tuomitsee oman toimintansa tai tekonsa *moraalisesti oikeudettomana* ja tämän seurauksena hänet valtaa *perustavanlaatuinen syyllisyystietoisuus* (*remorse involves a judgment of serious moral wrong doing*) (Gilbert 2000, 124). Esimerkiksi 1700-luvulla eläneen piispa Joseph Butlerin (1692–1752) esittämän *klassisen anteeksianto -määritelmän* mukaan anteeksiannossa on pohjimmiltaan kyse *sisäisestä muutoksesta*, joka uhrin tulee kokea tai käydä läpi anteeksiantaakseen (*"forgiver's change of heart"*), eikä anteeksiantaminen ole siten rinnastettavissa ainoastaan

ulkoisesti havaittavaan käytökseen, vaikka anteeksianto näkyykin myös ulkoisesti havaittavina muutoksina ihmisen toiminnassa. Anteeksianto on *essentiaalisesti* aina *sisäistä*. (Butler 1726/1893, luku VIII & IX; Murphy 2005, 34.) Jotta anteeksiannon voidaan katsoa toteutuvan, se vaatii *sisäisen muutoksen*, joka tapahtuu oikeista syistä. Myös varsinaiseen sovintoon tulisi minimimääritelmän mukaan liittyä aina jonkinlainen positiivinen tai myönteinen osapuolten välisissä tunnetiloissa tapahtuva muutos (*positive changes in emotional dispositions*) (ks. esim. Nobles 2008, 30).

Anteeksipyynnön affektiivinen eli moraalitunteet käsittävä ulottuvuus kytkeytyy puolestaan oleellisella tavalla sen *dispositionaaliseen* eli *lupaukselliseen luonteeseen*. Anteeksipyytäessään pahantekijä tuomitsee oman toimintansa ja sitoutuu ainakin epäsuorasti muuttamaan omaa käyttäytymistään niin, ettei vastaavanlainen vääryys tulisi enää tulevaisuudessa toistumaan (*"we are committing ourselves to future course of action, one not determined by the wrongdoing"*) (Pettigrove 2006, 492; Forsberg 2012, 64). Käytännössä vilpittömästi esitettävä anteeksipyyntö edellyttää, että pahantekijä on valmis "dispositioimaan" itsensä suhteessa aikaisempaan käytökseensä ja sitoutuu muuttamaan omaa toimintaansa ja asennoitumistaan (*project of psychobehavioural improvement*) luopuen esimerkiksi sellaisista aatteista tai asenteista, jotka ovat uhrin kannalta vahingollisia, esimerkiksi rasistiseen ajattelutapaan perustuvasta kohtelusta (vrt. Davis 2002, 171). Tällöin kyse on ennen kaikkea väärintekijän *pahan tahdon väistymisestä* ja *moraalisen parannuksen tekemisestä* (*"apologist change of heart"*), ja anteeksipyyntö toimii tämän tahtotilan ja intention ulkoisena ilmauksena tai merkinä. Pahantekijä pyrkii omalla toiminnallaan osoittamaan uhrille, että hän on jälleen tämän *luottamuksen arvoinen*.

Anteeksianto edellyttää uhrilta puolestaan vapaaehtoisuuteen perustuvaa päätöstä siitä, ettei hän enää pidä omaa kaunan tunnettaan oikeutettuna ja lupauksen kaltaista sitoumusta (*a promise-like commitment*) siitä, ettei hän enää käytä häneen kohdistettua rikkomusta mahdollisena perusteena toimia pahantekijää vastaan ja vahvaa halua olla toimimatta rikkomuksen aiheuttaman mielipahan ja kaunan tunteen perusteella. Käytännössä uhrin tulisi vähitellen nähdä pahantekijä jonakin muuna kuin pahana ihmisenä, joka toimi häntä kohtaan väärin. Kun henkilö siis esittää antavansa anteeksi, hän ei vain raportoi sen hetken tunteistaan tai ennusta sitä, mitä hän tulee tulevaisuudessa tuntemaan, vaan hän pikemminkin ilmaisee asenteidensa tasolla tapahtuvan muutoksen, jonka perusteella hän *sitoutuu prosessiin*, jossa hän vähitellen luopuu siitä asetelmasta, jossa vastapuoli näyttäytyy ainoastaan rikkomuksensa valossa. (Ks. esim. Pettigrove 2006, 485 & 492.)

Tällöin anteeksiannosta puhutaan laajemmin myös *asenteena*. Anteeksiantaminen ei ole pelkkä teko tai tunnetila, vaan anteeksianto edellyttää, että uhri muuttaa arvioitaan pahantekijästä myönteisemmäksi. Prosessiin sitoutumisella puolestaan tarkoitetaan, ettei henkilö enää pidä kaunan tunnettaan oikeutettuna tai hyväksyttävänä, vaikei hän välttämättä voikaan välittömästi poistaa sen olemassaoloa (Räikkä 2012, 32). Kyse on uhrin tietoisesta pyrkimyksestä muuttaa omaa suhtautumistaan ja jopa tietoisesta toiminnasta tietyistä tunteista eroon pääsemiseksi. Näin ollen anteeksipyynnön vastaanottaminen toimii myös merkinä uudentyypisistä *luottamuksesta*, joka kertoo anteeksiantajan omasta valmiudesta nähdä vääryyttä tehnyt osapuoli jälleen inhimillisemmässä valossa ja uskoa hänen kykyynsä ja potentiaaliinsa muuttua ihmisenä (ks. esim. Staub 2005, 444; Staub & Pearlman 2001; Staub & Bar-Tal 2003). Tämän prosessin seurauksena vihan ja koston tuntemukset tietoisesti vaiennetaan vähittäisesti tapahtuvan asennemuutoksen kautta. Kyse saattaa olla hyvinkin pitkäkestoisesta prosessista, joka luonnistuu harvoin lyhyessä ajassa. Parhaassa tapauksessa anteeksianto kuitenkin lopulta vapauttaa sekä uhrin että pahantekijän ja oikeudellinen ja moraalinen tasapaino osapuolten välille voidaan vähitellen palauttaa. Näin ollen moraalitunteita voitaisiin ikään kuin pitää anteeksipyynnön ”polttoaineena”, joista anteeksipyynnot (kuin anteeksiantaminen itsessään) ammentavat moraalisen merkityksensä ja arvonsa, mikä puuttuu esimerkiksi puhtaasti deklarativisista tunnustuksista.

4.1.1 Institutionaaliset anteeksipyynnot ja moraalitunteet

Myös kollektiiveilla voidaan mieltää olevan jaetuiksi oletettuja moraalitunteita ja moraalitunteiden voidaan ylipäätään esittää olevan keskeinen yhteisöjä ja yhteiskuntia yhdessä ylläpitävä voima. Poliittis-historialliseen sfääriin sijoittuvien anteeksipyynnön on kuitenkin katsottu epäonnistuvan perustavanlaatuisella tavalla etenkin siinä mielessä, etteivät ne välttämättä ilmaise tai kerro mitään anteeksipyynnön osapuolen todellisesta katumuksesta sekä asenteiden ja tunteiden tasolla tapahtuvasta muutoksesta ja puheet katumuksen ja syyllisyyden tunteista jäävät lopulta lähinnä retoriikan tasolle (MacLachlan 2015, 447). Anteeksipyynnön onkin pohjimmiltaan myös *puheteko*, joka ilmaisee verbaalisessa (ja/ tai kirjallisessa) muodossa surua ja katumusta (*demonstrating remorse*) tapahtuneen johdosta ja on samalla osoitus erityisestä syyllisyystietoisuudesta, mutta silti anteeksipyynnön vilpittömyyttä tai sen emotionaalista autenttisuutta ei ole mitenkään

mahdollista suoraan mitata tai selvittää ainoastaan sen sanallisen muotoilun, julkilausuman tai ulkoisen esittämistavan perusteella (Tavuchsis 1991, 19; Engert 2014, 99). Esimerkiksi Arendt on alleviivannut emootioiden osuutta ja moraalitunteiden merkitystä anteeksiannon kannalta: Jos osapuolten tunnetasolla ei ole lopulta tapahtunut minkäänlaisia muutoksia, voidaan esittää, että jotakin hyvin olennaista varsinaisen anteeksiannon kannalta on jäänyt lopulta toteutumatta (Arendt 1958/1998, 240; ks. Pettigrove 2006, 486). Samankaltaista ongelmaa ei esiinny interpersonaalisen anteeksiannon ja sovinnonteon osalta. Jos myös anteeksipyynnön tulkitaan olevan emotionaaliselta aspektiltaan *täysin inautenttinen* (*lacking in sincerity*) (Fineman & Gabriel 2010, 106), sen on katsottu jättävän vastapuolelle moraalisen perusteen olla vastaamatta anteeksipyyntöön, ja anteeksipyyntöä voidaan kenties pitää myös lähtökohtaisesti epärehellisistä motiiveista käsin esitettyinä, jolloin anteeksipyynnön tarkoituksena voi olla mahdollisesti jokin muu kuin anteeksipyynnön kohteena olevan tahon menetyksen ja kärsimyksen huomioiminen sekä tunnustaminen. Puhetekoina institutionaaliset anteeksipyynnöt voivatkin olla poliittisesti tarkoituksenahkaisia niin, että niiden avulla voidaan pyrkiä käymään diplomaattista kauppaa aineellisista ja immateriaalisista eduista. Tällöin esitettävät anteeksipyynnöt ovat ennen kaikkea *perlokutionaarisia*, jolloin tärkeää on ainoastaan puheella saatava vaikutus eikä enää niiden semanttinen sisältö sinänsä (Joyce 1999). Anteeksipyynnön lausuessaan sen esittävä taho pyrkii käyttämään hyväksi anteeksipyynnön lausumisen teon tavanomaista voimaa ja yrittää aikaan saada sillä jonkin tavoitellun vaikutuksen. Vaikuttaakin siltä, että institutionaalisten anteeksipyyntöjen *todellisesta vilpittömyydestä* on aivan erityisen vaikea vakuuttua. Miten esimerkiksi 'organisaatio' 'instituutio' tai 'persoonaton yksilöiden yhteenliittymä' voisi kollektiivina tuntea yhtään mitään, esimerkiksi katumusta? Jos esimerkiksi kollektiivista katumusta ei ole olemassa, onko institutionaalisten anteeksipyyntöjen toteutumisen ehdoksi mahdollista asettaa lainkaan emotionaalista autenttisuutta? Tämän kysymyksen taustalta löytyy puolestaan laajempi keskustelu siitä, voidaanko emotionaaliselta aspektiltaan inautenttista anteeksipyyntöä laskea lainkaan varsinaisten anteeksipyyntöjen kategoriaan ("*whether an apology must be sincere to be genuine*") (Abundez-Guerra 2020, 5). Muun muassa Glen Pettigrove (2003, 323) on argumentoinut, että joissakin tapauksissa myös emotionaaliselta aspektiltaan täysin inautenttinenkin anteeksipyyntö on mahdollista laskea varsinaisten anteeksipyyntöjen kategoriaan.

Edellisistä pohdinnoista huolimatta, on kuitenkin selvää, että historiallis-poliittiseen sfääriin sijoittuva anteeksipyyntö eroaa kuitenkin oleellisesti arkisesta interpersonalisesta anteeksipyyntötilanteesta etenkin siinä, että se on yleensä ennen kaikkea *diplomaattisen ja julkisesti käytävän neuvottelun* ja usein myös *tarkkaan harkitun poliittisen laskelmoinnin tulos*, eikä esimerkiksi emootioihin perustuva spontaaniteko tai edes *psykologinen prosessi* ylipäänsä – siinä mielessä kuin interpersonaalisen anteeksipyynnön ja anteeksiannon voidaan mieltää olevan (ks. esim. Bilder 2008, 13–14). Ilmiön taustalla on usein myös paljon systemaattista poliittista vaikuttamista ja lobbaamista sekä mahdollisesti laajamittaisia protesteja anteeksipyynnön esittämisen puolesta (Nobles 2008, 4 & 26). Ei kuitenkaan ole perin harvinaista, että esimerkiksi valtioiden johtavien viranomaisten esittämät anteeksipyynnot ovat usein myös esittäjien itsensä tekemiä *spontaaneja* ja *omakohtaisia ratkaisuja*, eikä anteeksipyynnön taustalta löydy välttämättä lainkaan sitä edeltänyttä laajempaa poliittista keskustelua ja dialogia. Valtionviranomaisten esittämät ulostulot saavat kuitenkin usein osakseen juuri potentiaalisesti eniten huomiota ja painoarvoa, joten tästä syystä heitä pidetään *tunteiden diplomatian ensisijaisina ja näkyvimpinä harjoittajina* (Hall 2015, 25). Rakenteellisen poliittisen yhteenliittymän *virallisiksi julistetuilla tunteilla* voidaankin yhtä hyvin pyrkiä vaikuttamaan myös laajemmin poliittisen yhteisön tunteiden ilmaisuun ja pyrkiä aikaan saamaan jokin tavoiteltu tai haluttu tunnereaktio. Esimerkiksi Bushin hallintokauden aikana etenkin pelon ja vihan tunteisiin vetoavan retoriikan määrä lisääntyi julkisuudessa merkittävästi, kun hallinto haki oikeutusta Irakin sodalle ja tukea terrorismin vastaisille toimille Lähi-idässä (De Castella & McGarty 2011, 192). Yhdenmukaisen kuvan välittäminen valtion tunteesta edellyttääkin usein tunteen koherenttia ilmaisua valtion virallisilta edustajilta (Hall 2015, 26).

Tiivistettynä tunteita on politiikan tutkimuksessa perinteisesti pidetty erillään rationaalisuudesta ja *kognitioita ensisijaisena toiminnan selittäjänä*. Käytännössä tunteiden ilmaisu on poliittisen toiminnan ja todellisuuden kontekstissa aina poliittinen teko, joka tähtää poliittisten päämäärien realisoimiseen ja sen taustalta löytyy aina päätöksiä, prioriteetteja, strategioita, eikä anteeksipyyntö voi siten koskaan olla samalla tavalla spontaania kuin yksilötasolla (ks. esim. Hall 2015, 9 & 16). Tästä huolimatta anteeksipyyntäminen on kuitenkin psykologisesti vaativa ja riskialtis teko myös kollektiivisessä todellisuudessa, sillä se horjuttaa usein esimerkiksi sosiaalisia hierarkioita. Lisäksi vääryyden kokemuksiin on esitetty liittyvän myös laajempaa *kollektiivista emotionaalisuutta*, jossa yksilöiden tunnekokemukset ylittyvät. Esimerkiksi Ruandan kansanmurha ei puhjennut tyhjästä, vaan

konfliktin taustalla kytynyt *kollektiivinen kauna* ja *vihanpito* olivat jatkuneet useiden vuosikymmenien ajan; Belgia ja sitä ennen Saksa olivat suosineet maan vähemmistön muodostavia tutseja hutujen kustannuksella, ja hutut olivat väsyneitä maan tutsieliitin valtaan ja epäoikeudenmukaiseen valta-asetelmaan (Lindström 2019).

Kollektiivisiin tarinoin menetyksistä ja menneistä traumaista liittyykin tyypillisesti erityinen *identiteettimarkkeri*, joka käsittää *kollektiivisesti yhdessä koetut tunteet*, kuten ahdistuksen, katkeruuden, pitkittyneen vihan, kaunan, pelon ja häpeän. Nämä ja monet muut kielteiset tunteet voivat siirtyä kipuna, voimattomuutena, lamaantuneisuutena, psykologisena oireiluna ja yleisenä pahoinvointina sukupolvelta toiselle yhdessä trauman epigeneettisen perimän kanssa. (König & Reinmann 2018.) Pahimmassa tapauksessa laajamittaisen vääryyden kohteeksi joutuneet ryhmän jäsenet voivatkin vähitellen lakata luottamasta muihin ja heiltä sekä heidän myöhäsyntyisiltä jälkeläisiltään saattaa kokonaan kadota positiiviset näkymät valoisammasta ja elämänmyönteisemmästä tulevaisuudesta ja he jäävät kiinni omaan uhri- tai mahdollisesti myös oman ylemmyytensä asetelmaan ja tätä asetelmaa kannattelevaan sekä ylläpitävään narratiiviin (Iloa & Toivoa 2020). Uhriuden identiteetti periytyy ja kuormataan aina seuraavien sukupolvien kannettavaksi; kyse on siirtotaakasta, joka on samalla myös erityisen muistamisen tai muistamattomuuden taakka (Mbembe 2008, 7; Ihanus 2012, 161). Ylisukupolviset negatiiviset tunnekokemukset ruokkivat usein ryhmän jäsenten oireilua, huonovointisuutta, sulkeutuneisuutta sekä yleistä osattomuuden ja ulkopuolisuuden kokemusta, mikä johtaa vähitellen kohti yhteiskunnan totalisoivaa kehitystä. (König & Reinmann 2018, 10 & 13; Ks. myös Iloa & Toivoa 2020.) Haitallisten kokemusten kollektiivisella kertymisillä voi olla suuri, jopa pelottava, yhteiskunnallinen merkitys.

Historiallisten anteeksipyynnöiden onkin toivottu avaavan dialogia vaikeista asioista ylitsepääsemiseksi ja auttavan (historiallisista) traumaista selviämiseen sekä niistä toipumiseen, ja historiallisiin anteeksipyynnöihin liittyykin epäilemättä integraalisena osana myös *perustavanlaatuisempi terapeuttinen motiivi*¹⁵ (Howard-Hassmann & Lombardo 2008,

¹⁵ Huomautettakoon, että vaikka anteeksipyynnöiden yhtenä tavoitteena on epäilemättä auttaa uhreja ja esimerkiksi parantaa heidän sosioekonomista asemaansa ja hyvinvointia, anteeksipyynnön primaarinen motiivi ei voi olla terapeuttinen, eikä sen tavoitteena voi olla ainoastaan negatiivisten tunteiden mahdollisimman tehokas eliminointi (ks. esim. Thompson 2005, 2). Anteeksipyyntö ei voi myöskään tapahtua niin, että ensin uhrien kärsimys ja kokemukset tunnustetaan, jonka jälkeen osapuolten välinen dialogi pyritään anteeksipyynnön ja sitä usein seuraavan anteeksiannon kautta mahdollisimman nopeasti sulkemaan. Anteeksiannon tulee perustua aina selkeään käsitykseen ja ymmärrykseen teon aiheuttamista tunteista sekä käsitykseen pahantekijästä että hänen teostaan.

220). Anteeksipyynnön avulla voidaan myös pyrkiä välttämään mahdollisten kiistojen uusiutumista tai pahentumista sekä lisätä eri ryhmien välistä *osallistavaa myötävaikutusta* sekä *sosiaalista pääomaa* silloin kun kipeiden ryhmäkokemusten ja muistojen olemassaolo ollaan valmiina tunnustamaan, ja tavoitteena on, että osapuolet voisivat jatkossa kohdata toisensa ilman kielteisiä tunteita, kuten häpeää ja pelkoa.

4.1.2 Onko kollektiiveille mahdollista attribuoida tunteita?

Kuten edellä esitettyä, kollektiivisen vihan, syyllisyyden ja häpeän tunteiden on katsottu *empiirisissä tutkimuksissa* motivoivan yhteisöllistä liikehdintää, järjestäytymistä sekä poliittista toimintaa (ks. Salmela 2012, 33). Ei siis liene liioiteltua väittää, että myös kollektiivisilla tunteilla on konfliktinratkaisua ja sovintoa edistäviä puolia ja etenkin kollektiivisen trauman työstämisen yhteydessä joidenkin *kollektiivisten ryhmätunteiden kokemista* voidaan pyrkiä edistämään. Tämä on myös poliittinen valinta ja joidenkin partikulaaristen tunteiden edistäminen politiikan ja kollektiivisen todellisuuden kontekstissa moraalinen kysymys. Käytännössä kysymykset siitä, mitä tunteita ihmisillä tulisi olla ja mitä kollektiiviin kuuluvien jäsenten kuuluisi tuntea, tulee erottaa kysymyksistä, jotka koskettavat tunteiden rakentumista ja kysymyksiä siitä, mistä tunteet perimmiltään muodostuvat – nämä kaksi muodostavat omat ongelmakenttensä.

Monet kirjoittajat ovat kuitenkin argumentoineet, että institutionaalisten anteeksipyyntöjen osalta ainoastaan konkreettiset toimenpiteet ja se, mitä vääryyden korvaamiseksi tai ”oikaisemiseksi” ollaan instituution piirissä lopulta valmiita tekemään, ratkaisee, eikä sillä, oliko anteeksipyyntö lopulta autenttisesti ja vilpittömästi esitetty vai ei, ole juurikaan merkitystä (*”[A]ll collective apology [...] has little, if anything, to do with sorrow or sincerity but rather with putting things on a public record”*) (ks. esim. Tavuchis 1991, 117). Institutionaalisten anteeksipyyntöjen arvo palautuisi tuolloin etenkin niiden *deklaratiiviseen* eli *tunnustukseen* ja sanomaan liittyvään sisältöön ja yksilöiden omaavat mielensisäiset tilat tai niissä tapahtuvat muutokset olisivat toissijaisia tai jopa kokonaan irrelevantteja anteeksipyynnön esittämisen ja hyväksymisen kannalta, vaikka onkin selvää, että esimerkiksi tapahtumien moraalinen tuomitseminen itsessään aiheuttaa yleensä jo jonkinlaisia asianomaisten tunteissa tapahtuvia muutoksia (*”[W]e can divorce the meanings of declarative apologies more easily from the apologizers’ mental states”*) (Smith 2008, 227). Näin ollen institutionaalisissa anteeksipyynnöissä olennaista olisi ennen kaikkea niiden

sanallinen ja tunnustuksellinen yksiselitteisyys eikä niiden emotionaalinen – moraalitunteet käsittävä – yksiselitteisyys.¹⁶ Lisäksi myös historiantutkimuksen yhteydessä on usein painotettu, että varsinaisen *kollektiivisen trauman työstäminen* vaatisi aina tarpeeksi *ajallista distanssia*, jotta menneisyyttä voitaisiin käsitellä mahdollisimman intohimottomasti ja ylipäätään mielekkäällä tavalla niin, että tulkintoihin liittyvät tunnekiintymykset olisi mahdollista siirtää kokonaan syrjään ja asiat voitaisiin verhota mahdollisimman todenmukaiseen kuvaukseen sekä eksaktiin neutraaliuteen (Ihanus 2012, 136). Tästä syystä myös anteeksipyynnön esittämiselle on annettava aikaa. Esimerkiksi Nürnbergin oikeudenkäyntejä ja niissä langetettuja kuolemantuomioita on kritisoitu paljon jälkeen päin niiden *kostohenkisyydestä*, johon vaikutti sodan päättymisestä seurannut *tunnepitoinen ilmapiiri*.

Persoonattomaksi jäävän historiantulkinnan on kuitenkin tulkittu jäävän monessa suhteessa puutteelliseksi, sillä uhrien kokemukset eivät pääse niissä kunnolla esiin ja tapahtumien traumatisoivat vaikutukset saatetaan kieltää tai työntää syrjään ja pahimmassa tapauksessa jopa normalisoida. Näin ollen voitaisiin esittää, että anteeksipyynnön esittäminen ja siihen vastaaminen ovat merkinä myös siitä, että uhreja ja heidän kokemuksiaan ollaan valmiina kuuntelemaan ja niille ollaan valmiina antamaan tunnustusta ("*a demonstration of respect for the existence, point of view and interests of the other part*") (Thompson 2005, 10). Anteeksipyynnön kohteena oleva taho kutsutaan dialogiin ja tämä tunnustetaan moraaliseksi keskustelukumppaniksi.

Historiallisten traumojen käsittelyyn liittyy epäilemättä monia riskialttiita tunteita puolin ja toisin ja niiden edistäminen konfliktinratkaisuun ja sovitteluun liittyvissä olosuhteissa on aina epävarma prosessi, ja niin ikään hyvistä tarkoituksiperistä saattaa usein seurata jotain täysin päinvastaista kuin oli alun perin kaavailtu, mutta jos tällaista prosessia ei edes aloiteta, lopputulos voi olla vahingollinen, historiallisista tapahtumista vieraannuttava, ei-rakentava ja yhteiskunnallisen kehityksen suhteen taannuttava. Uhrin odottavat myös kokemuksilleen oikeutusta, ja "totuus" on tuotava kokonaisuudessaan esiin, jotta sovinnonteko olisi

¹⁶ Jotkut kirjoittajat ovat myös painottaneet, ettei anteeksipyynnön varsinaisen sanallisen ulkoasun hiominen tai vahvistaminen erityisen voimakkaita sanankäänteitä tai ilmaisuja käyttämällä, tuo anteeksipyynnön sisältöön varsinaisesti enää mitään uutta tai sen suurempaa merkitystä ja painoarvoa, vaan anteeksipyynnön merkitys perustuu siihen, että se on ylipäätään päätetty esittää. Toisaalta on taas argumentoitu, että jotkin ilmaisut vetoavat huomattavasti vahvemmin tunteisiin ja niitä voidaan pitää emotionaalisesti merkittävämpinä kuin toisia ja siksi kielenkäytöllä voidaan vaikuttaa vähintäänkin välillisesti tunteisiin (ks. esim. Reilly & Seibert 2003, 535). Näin ollen myös kielenkäytön avulla on myös mahdollista vedota tunteisiin ja sanavalinnoilla on merkityksensä myös anteeksipyynnön esittäessä.

rakentavaa. Tämä puolestaan vaatii jo lähtökohtaisesti sensitiivistä mutta myös *myötätuntoista asennoitumista uhreja* kohtaan, eikä tulkintoja menneistä tapahtumista ole mahdollista tehdä vapaasti heidän puolestaan – myös tässä suhteessa anteeksipyyntöjä edeltävien totuuskomissioiden merkitys onkin huomattava. (Staub 2005, 454–456; Forsberg 2012, 76.)

4.1.3 Moraalitunteiden merkitys institutionaalisten anteeksipyyntöjen kontekstissa

Sosiaalisten identiteettiteorioiden mukaan yksilöiden on mahdollista tuntea *ryhmäperustaisia tunteita*. Tällöin jokin partikulaarinen tapahtuma kohdataan yhdessä ryhmän jäsenenä, jolloin ryhmän jäsenet kokevat jotakin yhdessä. Voimme esimerkiksi olla kaunaisia, jos rikos on kohdistunut meihin itseemme tai siihen ryhmään, johon koemme kuuluvamme. Näin ollen voitaisiin esittää: (Vrt. Sheehy 2006, 81)

Kollektiivisesti jaetut tavoitteet yhdistävät yksilöiden toimintaa:

G1 Saksalaiset voidaan (kollektiivina) asettaa vastuuseen Saksan liittotasavallan synnystä.

G2 Saksalaisten tulisi (kollektiivina) tuntea syyllisyyttä ja katumusta siitä, että G1 pitää paikkansa.

1) *Voivatko kollektiivit kuitenkaan omata missään mielekkäässä mielessä emootioita tai sellaista mitä G2 edellyttää?* Ja jos kollektiivien voidaan esittää tuntevan tai käyvän läpi jotakin sellaista, mitä moraalitunteiden dimensio interpersonaalisella tasolla edellyttää, niin 2) *millainen emotionaalisen tason muutos olisi sitten institutionaalisten/ historiallisten anteeksipyyntöjen kannalta adekvaattia* ja 3) *onko tällainen emotionaalinen muutos lopulta lainkaan relevantti institutionaalisten anteeksipyyntöjen hyväksymisen kannalta ja voidaanko sen puuttumisen tai kenties jonkinasteisen epätäydellisyyden katsoa olevan moraalisisessa mielessä tuomittavaa?*

Edellyttääkö historiallinen anteeksipyyntö kollektiivin kuuluvilta yksilöiltä käytännössä vastaavanlaisia sisäisiä muutoksia kuin interpersonaalinen anteeksiantotilanne, ja pitäisikö joidenkin ryhmäperustaisten tunteiden – kuten kollektiivisen syyllisyyden tunteen – kokemista edistää anteeksipyyntöjen esittämisen yhteydessä tai niiden jälkeen? Esimerkiksi kollektiivinen syyllisyyden tunne, joka kollektiivisen tunteensäätelyn tutkimuksessa usein määritellään konstruktiviseksi tunteeksi, voi negatiivisesta

luonteestaan huolimatta lisätä halua ja potentiaalia anteeksipyyttämiseksi ja muille korjaaville toimenpiteille.

Kaikkien edellä esitettyjen kysymysten voidaan puolestaan mieltää liittyvän vahvasti siihen, mitä historiallisella anteeksipyyntöillä voidaan ylipäänsä saavuttaa? Jos emme ole valmiina hyväksymään väitettä siitä, että kollektiivit *itsessään tuntisivat* jotain, ja esimerkiksi häpeä, syyllisyys ja katumus ovat lopultakin jotain sellaista jota vain *yksilöt voivat tuntea omista teoistaan*, on vaikeaa nähdä miten kollektiivisen tason emotionaalinen aspekti olisi historiallisten tai institutionaalisten anteeksipyyntöjen yhteydessä lopultakaan mahdollinen – kollektiivithan ovat olemassa ainoastaan jonkinlaisina konstruktioina, eikä niillä ole tunteiden kokemista edellyttävää erillistä tietoisuutta (Pettigrove 2006 490). Niin ikään poliittisessa kontekstissa tapahtuvaan anteeksipyyntöön, kuten sen hyväksymiseen tai hylkäämiseen, sekaantuu lopulta useita ihmisiä, eikä kollektiivin voida katsoa muodostavan yhtä, yhtenäistä mieltä ("*members of states are not likely to be of one mind or heart*"). Siksi on luonnollista, että mielipide-eroja ja ristiriitaisia intressejä esiintyy puolin ja toisin. On varmasti äärimmäisen harvinaista, että yksi ja sama tunne (esimerkiksi suru, suuttumus, kauna, katumus jne.) valtaisi kaikki osapuolet yhdenaikaisesti. (Thompson 2005, 4.) Näin ollen anteeksipyyntö kuin sen hyväksyminen vaikuttaisivat jäävän ideaalisimmassakin tapauksessa epätäydellisiksi; samankaltaista ongelmaa ei esiinny interpersonaalisen anteeksiannon ja sovinnonteon osalta.

Viimeistään affektiiviseen ulottuvuuteen liittyvän ongelmanasettelun on mielletty erottavan institutionaaliset ja interpersonaaliset anteeksipyyntöt toisistaan ja olevan erittäin ongelmallinen institutionaalisten anteeksipyyntöjen autenttisuuden määrittelyn osalta, mikäli ne haluttaisiin ilmiönä rinnastaa interpersonaaliseen anteeksipyyntöön. Interpersonaalilta anteeksipyyntöiltä vaadittava *emotionaalinen autenttisuus (apology must be sincere be genuine)* muodostaa todellisen ongelman politiikan todellisuudessa, koska interpersonaaliseen anteeksiantotilanteeseen liittyvää emotionaalista autenttisuutta ei ole mahdollista saavuttaa kollektiivisen todellisuuden kontekstissa. Tämä edellyttäisi käytännössä anteeksipyytäjältä todellista, henkilökohtaista suhdetta vääryyden uhreihin.¹⁷ (Abundez-Guerra 2020, 5,10 & 16.) Moraalitunteiden dimensio vaatii kuitenkin tarkempaa selvennystä myös institutionaalisten anteeksipyyntöjen kontekstissa vähintäänkin jo siitä

"According to the moral-cynic, collective state apologies cannot be morally illegitimate because the apologizer is never sincere and cannot be sincere. The apology cannot be sincere because it cannot realistically attain the emotional intimacy associated with interpersonal apologies."

syystä, että on kyettävä arvioimaan, milloin institutionaalisen anteeksipyynnön voidaan esittää olevan (määritelmällisessä mielessä) *onnistunut (true or full)* ja *autenttinen, "aito"*, sekä tekevän uhreille kuin heidän kokemuksilleen oikeutta, eikä kyseessä ole ainoastaan osittainen anteeksipyyntö (a *'quasi-' or partial apology*) tai ainoastaan anteeksipyyntöä erehdyttävästi muistuttava akti tai vain näennäinen anteeksipyyntö (*near-apology*) (Sanz & Tomlinson 2012, 11).

4.2 Institutionaaliset anteeksipyynnot yleisenä pahoitteluna

Anteeksipyynnön rooli ja merkitys politiikan kontekstissa on ollut jokseenkin ongelmallinen. Institutionaalisilla anteeksipyynnöillä on katsottu olevan rajoittunut rooli etenkin siitä syystä, että ne vaikuttavat useimmiten olevan *yleisiä pahoitteluja (expressions of general regret/ generalised expressions of regret)* kuin todellisia syyllisyyden ja vastuunottamiseen liittyviä tunnustuksia ja vain harvoin niihin liittyy sitoumusta erityisiin korvaustoimenpiteisiin (Bilder 2008, 27). Vaikuttaakin siltä, että institutionaalisen anteeksipyynnön esittäminen käy usein esittäjältään liiankin helposti, ja anteeksipyyntö on lopulta vain halpaa puhetta. Esimerkiksi Michael Cunningham (1999, 288) huomauttaa, että valtiollisten toimitahojen on helppo pyydellä löyhän omaisesti anteeksi kaikenlaisia tekoja ja esittää tyhjiä pahoittelupuheita sekä yleisiä suruvalitteluja milloin minkäkin asian tai tapahtuman johdosta. Tällaisissa tapauksissa anteeksipyynnöissä ei kuitenkaan ole kyse erityisestä syyllisyystietoisuudesta tai katumuksen osoittamisesta, vaan kyse on pikemminkin diplomaattisella tasolla tapahtuvasta siirrosta, jossa anteeksipyyntö toimii suhteellisen nopeasti ja vaivattomasti esitettävänä *muodollisena toimenpiteenä*, josta ei seuraa sen suurempia kuluja tai jälkitoimenpiteitä sen esittäneelle taholle. Tällöin kyse onkin lähinnä *pahoittelupuheesta*, jossa pahoittelevan tahon toimintaan on liittynyt jotain (moraalisesti) moitittavaa. Yleensä mahdollisimman nopea reagoiminen negatiivisiin asiantiloihin onkin saanut kansainvälisen politiikan kontekstissa osakseen erityistä kiitosta, ja yleiseksi käytännöksi muodostuneen – etenkin länsimaiden suosiman – normin mukaan suositeltavaa on, että esimerkiksi valtiollisten toimitahojen tulisi pyytää välittömästi tiettyjä edesottamuksiaan anteeksi, kun niitä ilmenee. Tällaista pikaista reagoimista on kuitenkin useissa asiayhteyksissä hyödynnetty häikäilemättömästi myös tapahtumien taustalla olevien laajempien loukkausten systemaattiseen piilotteluun ja sivuuttamiseen. Näin ollen ”anteeksipyynnöistä” (nopeasti esitettävistä pahoittelupuheista) on tullut erityisen tehokas ja

hyödyllinen poliittinen väline, jonka avulla vältellä aktiivista vastuunottoa tapahtuneesta. (Gibney & Steiner 2008, 287–288 & 297.) Vaikuttaakin siltä, että monesti ”anteeksipyyntöjen” ainoaksi todelliseksi vaikutukseksi jäävät sen esittäjän lunastamat tarjolla olevat helpot poliittiset irtopisteet (Cunningham 1999, 288). Anteeksipyyntöjä esitetään politiikan kontekstissa usein puhtaasti myös *hyvän tahdon eleinä*, vaikka kukaan ei varsinaisesti odottaisikaan niitä, sillä niiden esittämisestä ei suoranaisesti aiheudu mitään haittaakaan. Muun muassa Richard Joyce (1999, ks. Löffström 2004, 62) argumentoi, että yhteiskunnallisen sovun nimissä syyttömänkin olisi aina suotavaa esittää aiheeton anteeksipyyntö ja pahoitella tapahtunutta kuin pidättäytyä tiukasti anteeksipyynnön esittämisestä ja kärsiä siten epäsovusta sekä muista negatiivisista kerrannaisvaikutuksista. Anteeksipyyntöjen yleistyttä lähes tulkoon eksponentiaalisesti, ilmiön on kuitenkin pelätty kärsivän moraalisen devalvaation. Useat tahot ovat alkaneet kiinnittää huomiota ilmiön yleistymiseen ja esimerkiksi mediassa ja julkisissa tiedotusvälineissä on usein ivailtu anteeksipyyntöjen inflaatiolle skeptiseen sävyyn: ”Kuka tänään mahtaa olla pahoillaan?” (“*Who is sorry today?*”) (Nobles 2008, 4).

4.2.1 Usein pahoitellaan ja myönnetään virheet mutta ei suoraan pyydetä anteeksi

Vaikuttaa myös lähes itsestään selvältä, että lähes kaikki nykyiseen sukupolveen kuuluvat yksilöt ovat varmasti enemmän tai vähemmän vilpittömästi pahoillaan menneiden sukupolvien aiheuttamista hirmuteoista ja laajamittaisesti tuotetusta kärsimyksestä, kuten 1800-luvun orjuutusinstituution perustamisesta. Myös moni suomalainen voi varmasti esittää olevansa aidosti ja vilpittömästi pahoillaan Suomen tekemistä juutalaisluovutuksista Saksalle toisen maailmansodan aikana ja kenties kokea jonkinlaista moraalista suuttumusta tai tuohtumusta tapahtuneen johdosta. Pahoillaan olo jonkin asian johdosta ei kuitenkaan välttämättä vaadi paljon ja sen on tulkittu olevan moraalisisessa mielessä riittämätön ele ja anteeksipyynnön kannalta liian epäspesifi-ilmaus. Anteeksipyyntö ei ole samaistettavissa yleisten pahoittelujen esittämiseen tai vilpittömän pahoittelun julkiseen ilmaisuun (*public expression of sincere regret*), eikä pelkkä pahoillaan olo (“*I am sorry*”), närkästyneisyys tai esimerkiksi yleisen myötätunnon osoittaminen jonkin murheellisen tapahtuman johdosta ole vielä anteeksipyynnön esittämistä, eikä näiden tunneilmausten ole mielletty osoittavan kovinkaan kehittyntä historiatietoisuuden tai historiallisen empatian tasoa (ks. esim. Forsberg 2012, 65). Kuten myös Löffström (2004, 60) toteaa: Jos anteeksipyyntö tyypistyy lopulta ainoastaan

pahoittelujen esittämiseen, se muistuttaakin lähinnä *julkilausuttua toteamusta* siitä, että puhuja on pahoillaan, tuntee surua ja on murheellinen jonkin tapahtuman tai asiantilan johdosta, jonka hän tuomitsee moraalisesti oikeudettomana (vrt. esim. Besner 2018; *”humble-bragging about how bad you feel”*). Tällaisessa tilanteessa myös vääryyden uhri voi kokea, että pahoittelun esittäminen jättää hänet lopulta ainoastaan passiivisen kuulijan ja sivustaseuraajan asemaan, toisin kuin todellinen anteeksipyyntö, johon ainakin periaatteellisella tasolla odotettaisiin häneltä jonkinlaista vastausta tai reaktiota.

Liian epämääräisesti ja ylimalkaisesti esitettyihin anteeksipyyntöihin, joista puuttuu lopulta selväsanainen ilmaus tai muotoilu siitä, että anteeksipyytävä taho jää odottamaan vastapuolen anteeksiantoa ja vastausta esitettyyn anteeksipyyntöön, sisältyykin aina vaara siitä, että anteeksipyytävä taho (yleensä vahvempi osapuoli) tulee sanalleeksi anteeksiannon jo etukäteen sen vastaanottavalle (yleensä heikommassa asemassa olevalle) taholle ja määrittää jo etukäteen sovintoprosessin ehdot. Tällaisissa tapauksissa kyse voi olla myös anteeksipyyntöjen tahallisesta väärinkäytöstä, jolloin motiivina voi esimerkiksi olla kosto (Nyyssönen 2012, 205). Myös tilanteessa, jossa vallitsevat voimasuhteet jo periaatteellisella tasolla pakottavat osapuolet yhteistyöhön, voi hallitsevampi taho viestitellä halukkuudestaan tähän yhteistyöhön yleisten pahoittelujen esittämisen muodossa, jolloin kyse on lähinnä poliittisen retoriikan avulla tapahtuvasta (imagon) pintakiillottelusta, jolloin myös anteeksiantavalta taholta voidaan odottaa eräänlaista kiitollisuuden elettä siitä, että anteeksipyyntö (eli pahoittelupuhe) on ylipäättään päätetty esittää (Forsberg 2012, 72). *Vastaanottajan aseman korostuminen* (todellisessa) anteeksipyyntötilanteessa osoittaakin, että myös vastapuolen näkemyksille annetaan painoarvoa ja myös häntä ollaan valmiina kuuntelemaan (ks. myös edellä luku 4.1.3). Tämän vuoksi institutionaalisten anteeksipyyntöjen esittämisen yhteydessä on aivan erityisen tärkeää kiinnittää huomiota sen tarkkaan sanalliseen ilmaisumuotoon ja siihen, millainen rooli siinä lopulta jätetään vääryyttä kärsineen osapuolen omalle harkintavallalle vastata esitettyyn anteeksipyyntöön (Löwenheim 2009, 537–538). Koska myös lopullisen sovinnonteon on katsottu edellyttävän sekä pahantekijän että uhrin aktiivista myötävaikutusta, eli uhrin on myös annettava anteeksi, jotta sovinto voidaan saavuttaa, ei pelkkä pahoittelupuhe tarjoa tässäkään suhteessa osapuolten välille merkittävää eheytyksen väylää. Vaikka käytännön puhetilanteessa ero anteeksipyyntöön ja pahoittelun välillä ei välttämättä ole aina suuri, ovat ne kuitenkin myös semanttisella tasolla toisistaan erotettavissa olevia asioita sekä suomen kielessä että monissa muissa eurooppalaisissa

kielissä. Jälkimmäinen saattaa mahdollisesti sisältää myös anteeksipyyntöä, mutta ei välttämättömyydellä eikä ainakaan eksplisiittisesti (Löfström 2004, 198.)

Pahoittelut eivät myöskään ole muotoilultaan niin eksakteja kuin varsinaiset anteeksipyyntö ja on hyvin tyypillistä, ettei esimerkiksi uhreja ja syyllisiä identifioida tarkasti ja varsinainen vastuunottoon liittyvä tunnustus puuttuu usein pahoittelupuheista kokonaan. Anteeksipyyntö sen sijaan edellyttää, että on olemassa vääryydestä moitittavasti vastuussa oleva subjekti (ks. myös edellä luku 3.1.1): ”Pahoiteltaessa ei sen sijaan tarvitse välttämättä yrittää konstruoida sellaista, vaan riittää, että pahoittelija tuo vain julki oman surunsa tapahtuneen vääryyden johdosta” (Löfström 2007, 199), tai arkikontekstissa, ilmaisee, että tehty päätös oli erityisen raskas ja vaikea (Nyyssönen 2012, 216). Pahoittelujen esittäjät lienevätkin usein katsoeet, että pahoittelu on anteeksipyyntöä lievempi ilmaus sikäli, että siinä ei muodostu niin selvää uhrin ja syyllisen asetelmaa kuin anteeksipyyntöissä. Esimerkiksi Japanin hallitus on usein päätenyt esittämään julkisia pahoitteluja virallisten anteeksipyyntöjen sijasta, sillä maa on pyrkinyt aktiivisesti välttämään asetelmaa, jossa maa näyttäytyisi toisen maailmansodan tapahtumien valossa vain ja ainoastaan syyllisenä, eikä lainkaan kärsimään joutuneena osapuolena (Field 1995). On toki huomattava, että esimerkiksi historiallisten anteeksipyyntöjen yhteydessä pelkkä *tunnustus*, joka sisältyy pahoittelupuheeseen, voi jo itsessään olla ”sisällöllisesti latautunut”, sillä se voi toimia esimerkiksi etnis-kansallisen erityisyyden epäsuorana tunnustamisena ja siten olla myönteinen vastaus vähemmistöjen esittämiin vaatimuksiin identiteetti- ja kulttuurikysymyksissä. Esimerkiksi armenialaisille symbolinen reparaatio on ollut pitkään tärkeä tavoite, koska se toimisi samalla etnis-kansallisen erityisyyden epäsuorana tunnustuksena (vrt. Löfström 2006, 444). Myös suomalaisille Jeltsinin aikoinaan esittämä pahoittelupuhe, jossa talvisodan tunnustettiin ja myönnettiin olleen osa Neuvostoliiton hyökkäyksellistä politiikkaa, oli tärkeä, vaikka Venäjä on sittemmin pyörtänyt puheensa.

Vaikka anteeksipyyntöjen tai pahoittelupuheen ytimessä lopulta olisikin tällainen ”tunnustus” ja kylmästi tapahtuva tosiasioiden tunnustaminen, tuntuu se kuitenkin jäävän monessa suhteessa riittämättömäksi eleeksi. Myös empiiriset tutkimukset ovat osoittaneet, että mikäli anteeksipyytävä taho ainoastaan myöntää tapahtuneen, mutta ei kuitenkaan ilmaise tai osoita erityisemmin katumusta tapahtuneen johdosta, aiheuttaa se uhreissa usein voimakkaan negatiivisen reaktion ja ainoastaan uusintaa traumaattisia kokemuksia (ks. esim. Byrne 2003 & 2004). Tällainen osittainen tai epätäydellinen anteeksipyyntö saatetaankin tyypillisesti kokea jopa suoranaishana loukkauksena (Forsberg 2012, 66). Jotta

anteeksipyytämisen poliittista merkitystä konfliktien ratkaisemisessa voidaan pitää mielekkäänä, eikä niiden katsota tyypistyvän ainoastaan tyhjiksi pahoittelupuheiksi, on niiden emotionaalista aspektia ja moraalitunteiden välistä kytköstä syytä tarkastella läheisemmin.

4.3 Historialliset vääryydet ja kollektiivinen häpeä

Peter Forrest pyrkii antamaan artikkelissaan ”Collective Shame; Individual Quilt” (2006) tarkemman vastauksen siihen, miten kollektiiviin kuuluvien yksilöiden on mahdollista *tuntea kollektiivista syyllisyyttä* tapahtumista tai teoista, joihin he eivät itse ole syyllistyneet, ja kuinka kollektiiviin kuuluvat yksilöt voivat jakaa kollektiivisen syyllisyyden tunteen. Niin ikään hän pyrkii tarjoamaan vastauksen siihen, millä tavalla kollektiivinen syyllisyys ja häpeän tunne ovat erotettavissa toisistaan. Forrestin esittämän määritelmän mukaan:

Syyllisyyden tunne perustuu siihen, että henkilö X uskoo olevansa syyllinen jonkin moraalisesti tuomittavan teon Y aiheuttamiseen, kun taas moraalinen häpeän tunne perustuu puolestaan siihen, että X uskoo, että teko Y oli paha tai moraalisesti väärin. Syyllisyys liittyy omaan toimijuuteen ja partikulaarisiin tekoihin, kun häpeää voidaan tuntea myös toisten suorittamista toimista.

Forrestin esittämän määritelmän mukaan X:n on rationaalista (adekvaattia) tuntea häpeää menneisyyden teoista, joita hän ei itse ollut aiheuttamassa silloin kun:

1. Menneisyydessä tapahtunut vääryys oli kollektiivisesti aiheutettu.
2. X:n voidaan katsoa kuuluvan osaksi sen yhteisön jatkumoa, jota voidaan syyttää ja pitää vastuullisena menneisyyden vääryyksien aiheuttamisesta. Käytännössä tämä ajallinen jatkumo on määriteltävissä ja identifioitavissa osana joko suullisesti tai kirjallisesti kerrottavaa historiallista jatkumoa, joka määrittää kollektiivin rajat ja (normatiivisen) luonteen. (Forrest 2006, 151–152.)¹⁸

Nämä kaksi muodostavat yhdessä kollektiivisen syyllisyyden adekvaattisuus ehdot. Koska nykyiseen sukupolveen kuuluva yksilö ei ole syyllinen menneisyyden tapahtumakulkuihin

¹⁸ Julkisesti esitetyt historiallispoliittiset anteeksipyynnöt ovatkin aina epäsuoria kannanottoja partikulaarisen yhteisön symbolisiin rajoihin – käsitykseen ja kokemukseen ”meidän yhteisöstä” – sekä siihen, miten yhteisöjen historiaa ja traumaattisia tapahtumia tulisi konstruoida, tulkita ja kokea (Forsberg 2012, 95; ks myös edellä *kulttuurisen kansalaisuuden rakentamisesta* luku 3.2.1). Tässä suhteessa Forrestin käsitys kollektiivisen yhteisön olemassaolosta on yhteneväinen kulttuurisen yhteisön -käsitteen kanssa (ks. edellä luku 3.3.2.1).

(tai anteeksipyydettäviin vääryyksiin), hänen ei tule tuntea tai potea syyllisyyttä, vaan relevantti reaktio menneiden sukupolvien aiheuttamiin tekoihin on pikemminkin *häpeän tunne* ja tähän tunteeseen liittyvä tosiasiaa koskeva *uskomus* eli *kognitiivinen komponentti* siitä, että menneisyyden tapahtumat ovat moraalisesti tuomittavia. Häpeän tunteen katsotaankin edellyttävän hävettävän asian edes jonkinlaista tuomitsemista. Forrestin mukaan historiallisia vääryyksiä koskettava *kollektiivinen syyllisyys* muodostuu puolestaan yksilöiden tasolla tunnettujen ja koettujen häpeän tunteiden summasta, sillä kollektiivit eivät omaa tai muodosta erillistä tietoisuutta. Määritelmän mukaisesti, on siis myös mahdollista, että kollektiivista häpeää (ja siten myös kollektiivista syyllisyyttä) tuntee esimerkiksi vain yksi kollektiiviin kuuluva yksilö. Ero on siinä, että yksilöllinen häpeä liittyy siihen, että henkilön tulisi hävetä omia toimiaan, kun kollektiivinen häpeä puolestaan siihen, että henkilön tulisi tuntea häpeää sen ryhmän puolesta, jonka jäsen hän on. (Forrest 2006, 151–152.) Henkilö voi tuntea häpeää esimerkiksi siitä, että hän kuuluu osaksi sellaista kollektiivia tai ryhmää, jolla on erityisen synkkä historia ja menneisyys (ks. esim. Räikkä 2003, 123).

Forrestin mukaan kollektiivisen syyllisyyden olemassaolo vaatii siis kollektiiviin kuuluvien yksilöiden tason uskomuksen siitä, että kollektiivinen toiminta oli moraalisesti tuomittavaa ja yksilöllisen ymmärryksen siitä, että (kollektiivisesta) häpeän tunteesta pääsee eroon vain kollektiivisen tunnustuksen ja kollektiivisen anteeksiannon kautta sekä mahdollisten hyvitystoimien myötä. Häpeän tunteelle on myös leimallista, että sen tunteminen vähenee siirryttäessä historiassa taaksepäin, esimerkiksi hyvin kaukaisten sukupolvien teoista ei yleensä tunneta häpeää, vaan tunne rajoittuu lähinnä lähimenneisyyden toimijoihin ja heidän toimintaansa. (Forrest 2006, 151–152.)

Forrestin esittämään ratkaisuun nojautumista ei kuitenkaan voida pitää kovin tyydyttävänä, sillä häpeän tunteen on katsottu olevan pohjimmiltaan *itseks, minäsuuntautunut tunne* ja häpeässä painottuvat enemmän teon kielteiset seuraamukset itselle kuin uhreille. Häpeää tunteva ihminen ei siis ole murheissaan uhrin kokemasta kärsimyksestä, vaan ensisijassa hänelle itselleen koituneista kielteisistä seurauksista (ks. esim. Ihanus 2012, 168; Räikkä 2012, 45). Esimerkiksi Abu Ghraibin vankilan kidutusskandaalin paljastuttua vuonna 2006, lukuisat Yhdysvaltain asevoimien jäsenet sekä maan poliittiset viranomaiset pyysivät julkisesti anteeksi tapahtunutta. Näitä anteeksipyyntöjä leimasi kuitenkin lähes poikkeuksetta se, että niiden pääpaino ja huomio olivat nimenomaisesti Yhdysvaltain sotavoimien ja maan omien arvojen sekä sen kansalaisten häpäisemisessä, eikä varsinaisten uhrien ja heidän perheidensä kokemaan häpeään, nöyryytykseen ja

kärsimykseen viitattu anteeksipyyntöpuheissa käytännössä juuri ollenkaan. Tekoja luonnehdittiin anteeksipyyntöpuheissa ja pahoittelupuheenvuoroissa painotetusti erityisen ”epäamerikkalaisiksi”. Yleisesti ottaen teon varsinaisia uhreja ei kuitenkaan välttämättä lohduta tai kiinnosta se, olivatko teot luonteeltaan erityisen epäamerikkalaisia vai eivät. (Ks. esim. Gibney & Steiner 2008, 287–297.) Tällaiset puolittaiset tai epäselvät anteeksipyyntöt eivät kuitenkaan ole mitenkään epätyypillisiä tai harvinaisia politiikan kontekstissa.

Kyyniset tulkinnat esittävätkin, että sekä historiallisissa kuin poliittisissa anteeksipyyntöissä on kyse valtioiden oman imagon rakentamisesta ja valtion historiaan kuuluvien häpeällisinä pidettävien tapahtumien ja asiantilojen ”siivoamisesta” tai oikaisemisesta. Institutionaaliset anteeksipyyntöt olisivat tällöin lähinnä imagoa kiillottavaa sanahelinää, ja anteeksipyyntö esitetään itsekkäistä motiiveista käsin oman julkisuuskuvan ja itsekäsityksen oikaisemiseksi sekä henkilökohtaisen vapautuksen ja rauhan saamiseksi. ”Historiallista häpeää” tuntevien kollektiivin jäsenten voidaan tuolloin katsoa olevan lähinnä kiinnostuneita siitä ”*keitä he ovat*” (“*who they are*”) sen sijaan ”*mitä he tekevät*” (“*what they do*”) tai ovat tehneet ja kenelle (Tollefsen 2006, 224).

Poliittisilla toimijoilla onkin epäilemättä monissa tapauksissa itsekkäitä intressejä puolustaa esimerkiksi oman maansa mainetta, kunniaa ja kansalaistensa kunniallisuutta ja sitä, ettei toimija menettäisi kasvojaan esimerkiksi kansainvälisen yhteisön edessä. Häpeä liittyykin olennaisena osana epämieluisina pidettyjen asiantilojen julkiseen paljastumiseen. Institutionaalisen anteeksipyyntöön voitaisiin näin ollen tulkita olevan ennen kaikkea *pahantekijän kasvot pelastava ele* ja (implisiittinen) toive siitä, ettei arvostus muiden silmissä laskisi (*face-saving technique*) (Olshtain 1989, 121; ks. Renteln 2008, 61). Niin ikään nykyiseen kollektiivin kuuluvat yksilöt toivovat varmasti myös sitä, että heitä kohdeltaisiin primaarisesti yksilöinä eikä ainoastaan kollektiivinsa edustajina tai jäseninä (“*we do not want our group membership to be held against us*”), eivätkä he myöskään toivo, että johonkin kollektiiviin tai ryhmään kuulumisen leimaisi heitä tietyllä tavalla – puhumattakaan historiallisiin vääryyksiin liittyvästä *kollektiivisesta stigmasta* ja tapahtumakuluista, joihin nykyiset kollektiivin jäsenet eivät ole voineet mitenkään vaikuttaa. Häpeän tunne ohjaa kuuntelemaan ja seuraamaan muiden mielipiteitä, mutta häpeään perustuvat motiivit pohjaavat pikemminkin siihen, että ihmiset ovat tosiasiaassa huolestuneita enemmän itsestään kuin menneisyyden tapahtumista ja vääryyden uhreista sekä heidän kokemastaan kärsimyksestä. (Vrt. Pettigrove 2006, 469.)

Tämän tulkinnan perusteella reparaatioiden aallossa olisi siis kyse eräänlaisesta ”*paljastamisen kulttuurista*”, joka kukoistaa eritoten länsimaisen politiikan kulttuurissa; On hyvä olla ”aito” ja rehellinen ja kertoa avoimesti virheistään ja hakea siten yleisöltä julkista hyväksyntää henkilökohtaisen helpotuksen saamiseksi (Löfström 2006, 450). Pyrkimyksenä on, että tunnustamalla liian raskaiksi käyvät menneisyyden teot, tunnustaja itse pääsisi niistä vapaaksi (ks. esim. Posel 2008, 136–139; Goodman 2006, 173–179; Löwenheim 2009). On myös hyvin tyypillistä, että *yksittäiset poliitikot* pyrkivät julkisten anteeksipyynnöjen avulla poistamaan epämieluisana tai hankalana pidetyn asian uutisista ja julkisuudesta, jotta keskustelua ja huomiota voitaisiin taas viedä enemmän heidän omille vahvuusalueilleen. Anteeksipyynnön tarkoituksena ei kuitenkaan tuolloin ole korjata aiempia vääryyksiä tai ottaa niistä erityisemmin opikseen, vaan ainoastaan lopettaa ja kenties myös kokonaan mitätöidä niistä käytävä keskustelu ja sulkea mahdollisuus rakentavaan dialogiin. Tästä syystä yksittäisten poliitikkojen esittämät julkiset anteeksipyynnöt koetaankin usein harvinaisen rasittaviksi ja joskus jopa röyhkeiksi. (Junkkari 2019.)

Poliittisen realismin näkemysten mukaan anteeksipyyntöön johtavista motiiveista itsekkäät motiivit ovat aina hallitsevimpia. Poliittinen tai historiallinen anteeksipyyntö esitetään aina itsekkäistä motiiveista tai intresseistä käsin, eivätkä ne tästä syystä voi koskaan olla täysin autenttisia ja kyse on lähinnä enemmän tai vähemmän *merkityksettömästä hurskastelusta*, jonka avulla mustamaalata toista osapuolta tai hallita poliittista agendaa halutulla tavalla. Valtion menneisyyttä voidaan haravoida ja setviä selektiivisesti siinä määrin kuin se on edullista valtion tai muun toimitahon omien intressien kannalta. (Thomson 2008, 37–38; Forsberg 2012, 72.) Häpeän vastakohtana pidetään *kunniaa*, ja institutionaalisten anteeksipyynnöjen voidaankin tulkita koettelevan esimerkiksi valtion ja sen kansalaisten kunniaa, mikä selittää samalla myös sen, miksi historiallisten anteeksipyynnöjen esittäminen koetaan monessa tapauksessa aivan erityisen vastenmieliseksi ja tyypillisesti etenkin maan konservatiiviset ja kansallismieliset ryhmittymät ovat kiihkeästi niiden esittämistä vastaan. Cunninghamin (2011) mukaan ilmiötä selittänee etenkin se, että historiallisiin anteeksipyyntöihin sisältyvä *vaihtoehtoisten historiantulkintojen merkityksen tunnustaminen* ja niihin usein läheisesti kytköksissä olevan vallitsevan kansallisen historian kriittinen uudelleenarviointi on ollut monille kansalliskonservatiivisille ryhmittymille aivan äärimmäisen kipeä paikka. Historiallisen häpeän kokemuksen voidaankin esittää ravisuttavan koko kollektiivisen identiteetin perustaa, eikä se koske vain kollektiivin jäsenten yksittäisiä tekoja; samoin kuin häpeän kokemus yksilötasolla koskee käsitystä minuudesta

kokonaisuudessaan. Siinä missä syyllisyys kohdistuu tekoon, häpeä kohdistuu minuuteen ja persoonaan.

4.3.1 Sisäpoliittiset motiivit anteeksipyyntöjen esittämisen esteenä

Historian ja menneisyyden glorifioinnin on katsottu muodostavan merkittävän esteen historiallisille anteeksipyyntöille ja niiden esittämiselle, sillä se kytkeytyy vahvasti epäsuosiollisina pidettävien menneisyyden tapahtumien ja virheiden unohtamiseen. Unohtaminen ei avaa dialogia menneisyyteen vaan ummistaa sille silmänsä ja sulkee ”syylliset” vankiloihin. Menneisyyden *nostalgisointi* sekä *patrioottisuuteen perustuva ihannointi* tekee sokeaksi omille virheilleen, juhlii omia arvojaan sekä glorifioi historiaa oikeuttaen mahdollisimman sovinnaisen esitystavan. Menneisyyden synkille tapahtumille saatetaan antaa hegemonisessa historian tulkinnassa myös jokin (uusi) *positiivinen merkitys*, jolloin murheelliset tapahtumat voidaan nähdä esimerkiksi osana jonkin suuremman saavuttamista. Menneisyyden hirmuteot voidaan esimerkiksi oikeuttaa vetoamalla tärkeisiin päämääriin. Esimerkiksi Yhdysvallat on ollut erittäin haluton pyytämään anteeksi kylmän sodan aikaisia ihmisoikeusrikkomuksiaan tai ottamaan osaa totuuskomissioihin, joita on järjestetty esimerkiksi *Argentiinan* (1983), *Chilen* (1990), *El Salvadorin* (1992), *Guetamalan* (1997) ja *Perun* (2001) osalta. On kuitenkin historiallinen tosiasia, että Yhdysvallat tuki systemaattisesti Latalaisen Amerikan ihmisoikeusloukkauksiin johtaneita toimia ja sotilasjunttia, joiden toiminta johti lopulta sisällissodan syttymiseen, ja ylipäänsä kylmän sodan kamppailun varjolla maa syyllistyi lukuisiin vakaviin ihmisoikeusrikkomuksiin; miljoonia ihmisiä katosi, kidutettiin ja surmattiin. Vallitsevan historian tulkinnan mukaan kylmän sodan päättyminen oli kuitenkin ennen kaikkea vapauden, demokratian ja vapaan markkinatalouden riemuvoitto totalitarismista, kommunismista ja stalinismista. Näiden arvojen puolustamisen nimissä kaikki keinot olivat sallittuja, ja kun entiset viholliset sekä alistajat saatiin vihdoinkin kukistettua, oli tappion kärsineellä osapuolella perusteltu velvollisuus kärsiä oman toimintansa jälkiseuraamuksista. (Parodi 2008, 176–177.) Yhdysvaltalaisessa historiankirjoituksessa myös Hiroshimaan ja Nagasakiin pudotettuja atomipommeja on pidetty toisen maailmansodan päättämisen välttämättömänä ehtona ja tästä syystä maan johto ei ole virallisesti pyytänyt niitä anteeksi. Anteeksipyyntöjen esittäminen olisi sisäpoliittisesti aivan äärimmäisen vaikeaa ja tästä syystä myöskään Barack Obamalta ei kuultu anteeksipyyntöä tai edes tunnustusta tapahtuneesta

Hiroshiman valtiovierailun yhteydessä vuonna 2016, vaikka sellaista mahdollisesti odotettiin. Yhdysvaltain vallitsevassa historian tulkinnassa atomipommien tulkitaan säästäneen lukuisia ihmishenkiä, sillä niiden uskotaan päättäneen sodan huomattavasti nopeammin kuin jos Tyynenmeren saaria olisi alettu valtaamaan takaisin perinteisempiä menetelmiä ja keinoja hyödyntämällä. Japanin käsitys kyseisestä historiantulkinnasta on ymmärrettävästi aivan toinen. Mielenkiintoista onkin, että Yhdysvaltojen mutta myös Japanin tapauksessa pyritään eksplisiittisesti keskittymään oman kansan menetyksiin ja sankaritekoihin. Päinvastoin kuin Yhdysvaltain historiantulkinnassa, Japanin historiankirjoituksessa Hiroshiman ja Nagasakin kärsimykset nousevat poikkeuksetta etusijalle. (Pärssinen 2016.) Myös Saksan on monesti kritisoitu syyllistyneen omassa historiapolitiikassaan lähinnä omien uhriensa ja menetyksiensä muistamiseen kuin hirmutekojensa anteeksipyyttämiseen ja hyvittämiseen (Forsberg 2012, 78). Häviäjät tulkitsevatkin usein, että he (punaiset, Suomi, Saksa, Japani jne.) ovat jo kärsineet ”rangaistuksensa”, eikä historiallisten reparaatioiden kaltaisille muutosvaatimuksille tai postuumille anteeksipyyntöille ole enää osoitettavissa perusteita.

Poliittisen laskelmoinnin ja ulkoisesti asetettujen paineiden lisäksi anteeksipyyntöä esittämistä punnitsevan valtionjohdon onkin usein välttämätöntä ottaa huomioon myös maan oma *yleinen sisäpoliittinen tilanne* ja pyrittävä siihen, että *kansallinen identiteetti* säilyisi kollektiivisen muistin ohella mahdollisimman eheänä ja koherenttina. Jos kansallinen identiteetti on äärimmäisen voimakkaasti uhattuna ja yleinen mielipideilmasto puhuu selvästi anteeksipyyntöä esittämistä vastaan, saatetaan sen esittämisestä kieltäytyä ja koko vääryyden olemassaolo kieltää, kuten on ollut asianlaita jo pitkään esimerkiksi Turkin tapauksessa armenialaisten kansanmurhan osalta, sillä anteeksipyyntöä esittämisen tulkitaan olevan aivan liian vahingollinen valtion omakuvulle, koska se vahvistaisi samalla valtiota *vastaan nostetut syytökset* (Löwenheim 2009, 546). Näin ollen anteeksipyyntöä esittämistä harkitsevan valtion vaakakupissa painavat usein yhdenaikaisesti sekä *ulko-* että *sisäpoliittiset* lähtökohdat. Tämä selittää myös sen, miksi historiallisia vääryyksiä koskevat symbolisen ja aineellisen reparaation prosessit ovat usein äärimmäisen kipeitä ja vaikeita. Puheena oleva kunniakas historia, yhteisön sankariteot ja uhraukset ovatkin uhreille kertomusta alistamisesta, kärsimyksestä sekä menetyksistä ja riipivästä tuskasta ja samalla kun nämä muistot ja kokemukset ovat olleet merkittävä osa vähemmistöjen kollektiivista identiteettiä sekä yhteisöllistä että yksilöllistä kokemusta, ovat ne olleet poliittisesti ja yhteiskunnallisesti marginalisoituja ja vähämerkityksellisiä; ”epäkansallisina” tai ”epä-

isänmaallisina” ne on usein häivytetty kokonaan hallitsevasta historiantulkinnasta (Löfström 2006, 443).

Symbolisen reparaation vaatimukseen liittyvä asetelma haastaa siis lähtökohtaisesti aikaisemman hegemonisen tulkinnan historian tapahtumista, kun uhrin vaativat tunnustusta vaihtoehtoiselle menneisyyden tulkinnalle, jossa myös ne kipeät muistot ja traagiset kokemukset, jotka ovat heidän kollektiivisen identiteettinsä kannalta tärkeä osa, saivat virallisen tunnustuksen; samalla syntyy usein koviakin debatteja, ja anteeksipyyntöä voidaan pitää jopa niin kovana kolauksena maakuvalle, ettei sitä lopulta olla valmiita esittämään. (Löfström 2006, 443–444; Vrt. Kantola 2009, 76.) Niin ikään anteeksipyyntöä mahdollisesti seuraavat ja sitä edeltävät aggressiiviset ja nationalistiset kannanotot saattavat heikentää anteeksipyyntöä voimaa ja lisätä siten katkeruutta vääryyden uhreissa asettaen lopulta koko sovintoprosessin jatkumisen kyseenalaiseksi. Myös ulkoapäin tarkasteltuna, nationalistiset ja konservatiiviset vastareaktiot voivat jäädä päällimmäisenä mieleen anteeksipyyntöä vastaanottavalle taholle, kuten on ollut asianlaita esimerkiksi Japanin tapauksessa, jossa kansainväliselle yhteisölle ovat välittyneet lähinnä maan konservatiiviryhmittymien vähättelevät äänensävyt historiallisia vääryyksiä kohtaan ja niiden järkkymätön, jopa aggressiivinenkin puolusteleminen (Forsberg 2012, 79). Aika ajoin myös maan virallisilta tahoilta on kuultu edelleenkin väitteitä, joiden mukaan Nanjingin verilöylyä ei koskaan tapahtunut ja että kyseinen tapahtuma olisi kiinalaisten oma keksimä tarina, eikä maa ole vielääkään tunnustanut verilöylyä virallisesti (Siltala 2014).

4.3.2 ”Se oli häpeänhetki Suomen historiassa” – historialliset vääryydet ja ryhmäfantasiat

Hallitsevien häpeän tuntemusten myötä ilman selkeää syyllisyyden ilmausta anteeksipyyntöä saattaakin herkästi muodostua *apologia* eli *puolustuspuhe*, jonka esittävä taho tulee puolustelleeksi ja selitelleeksi omia toimiaan, mutta myös menneitä sukupolvia sekä heidän edesottamuksiaan, jolloin anteeksipyyntöä yleinen sävy saattaa muuttua lopulta *defensiiviseksi* – jopa *uhmakkaaksi*. Tapahtumakulkujen kuvausta ja vääryyden vakavuutta voidaan usein systemaattisesti vähätellä – mahdollisista korvausvelvollisuuksista puhumattakaan. Vaikuttaakin siltä, että myös historiallisten anteeksipyyntöjen yhteydessä häpeällisinä ja ”häiritsevinä” pidettävät tapahtumat maan historiassa halutaan usein sulkea mahdollisimman nopealla ”kuittauksella” ja selvennyksellä

siitä, ettei menneisyyden toimijoiden häpeällisillä ”harhahypyillä” ja ”yksittäisillä hairahduksilla” ole ensinnäkään tekemistä nykyisen kollektiivin kanssa ja että nykyiset kansalaiset mutta myös heidän aikalaisensa ovat kunniallisia, kunnollisia tai vähintäänkin hyväntahtoisia kansalaisia. Tämä tapahtuu käytännössä muodostamalla eräänlainen läpileikkaus historian tapahtumakuluista, jonka jälkeen häpeälliset tapahtumat pyritään profiloimaan ja eristämään vallitsevasta historiantokerronnasta *yksittäisiksi episodeikseen* tai erillisiksi ”*historian sivuikseen*”, jolloin niitä on myös helpompi pyytää anteeksi. Joidenkin *episodien painottaminen* ja toisten *ohittaminen* osana historian kerrontaa, onkin yksi tehokas menneisyyden hallinnan keino, jossa huomiota pyritään ohjailemaan tarkoituksen mukaisesti irrottautumisen ja voimakkaan painottamisen välillä (ks. esim. Peltonen 2012, 121).

Vuonna 2000 pääministeri Paavo Lipponen pyysi Suomen ja suomalaisten puolesta anteeksi Helsingin juutalaiselta yhteisöltä kahdeksan juutalaisen pakolaisen luovuttamista natsi-Saksalle 6. marraskuuta vuonna 1942:

”Kahdeksan juutalaisen pakolaisen luovuttaminen natsi-Saksan käsiin 1942 oli häpeän hetki Suomen historiassa. Tekoa ei saa tekemättömäksi, eikä sitä voi millään olosuhteilla selittää. Luovutettujen lukumäärää ei myöskään voi vähätellä. Jokaisella ihmisellä on vain yksi elämä ja jokainen elämä on yhtä arvokas. Päätös oli Suomen hallituksen. Suomen hallituksen ja kaikkien suomalaisten puolesta pyydän sitä anteeksi juutalaiselta yhteisöltä [...] Uudelle sukupolvelle on aina kerrottava holocaustista samalla kun puhutaan isänmaan kunniakkaasta historiasta.”¹⁹

Anteeksipyyntöpuhe ei välttämättä ollut erityisen epäonnistunut, mutta mielenkiintoista on, että systemaattiseen historialliseen tapahtumakulkuun viitataan anteeksipyyntöpuheessa nimenomaisesti Suomen historian ”*häpeänhetkenä*”, joka ilmauksena näyttäytyy pikemminkin tapahtumien todellista vakavuutta ja laajuutta vähättelevänä – myös puheen lopussa on merkitykseltään vahvasti väritynyt ilmaus ”isänmaan kunniakkaaseen historiaan”. Historiallinen tosiasia kuitenkin on, ettei kyseessä ollut vain vaikeissa olosuhteissa ja pakon edessä tehty yksittäinen luovutus päätös, vaan taustalla oli hyvinkin systemaattinen tapahtumakulkujen sarja, jonka aikana Suomi käänsi lukuisia juutalaispakolaisia takaisin natsi-Saksaan koko toisen maailmansodan ajan, ja suomalaiset

¹⁹ Ks. puhe kokonaisuudessaan: Valtioneuvosto (2000): https://valtioneuvosto.fi/artikkeli/-/asset_publisher/paaministeri-paavo-lipponen-vuonna-1942-saksalle-luovutettujen-kahdeksan-juutalaispakolaisen-muistomerkin-paljastustilaisuudessa-5-11-2000.

olivat aktiivinen osa etenkin luovutukseen johtaneita tapahtumakulkuja.²⁰ Jatkosotaa käsittelevässä virallisessa suomalaisessa historiankirjoituksessa olikin kuitenkin pitkään maininta ainoastaan kahdeksasta Suomen juutalaisesta, joiden luovuttamisesta Suomi teki eksplisiittisen päätöksen osana yhdessä käytyä sotaa Neuvostoliittoa vastaan. Tosiasiassa Suomi kuitenkin eväsi 53:n juutalaispakolaisen maihinnousun Suomeen jo vuonna 1938. Valtiovallalta veikin 58 vuotta tunnustaa tämä tosiasia. Kun muistomerkki lopulta pystytettiin Helsinkiin vuonna 2000 ja virallinen anteeksipyyntö juutalaiselle seurakunnalle esitettiin, maininnat muista kuin ”kuuluisista kahdeksasta” oli kuitenkin pyyhitty anteeksipyyntöpuheesta kokonaan pois.

”Milloin Suomen hallitus pyytää anteeksi sitä, että se petti nämä juutalaispakolaiset’ kysyi European Coalition for Israel -järjestön johtaja Tomas Sandell muistohetkessä maanantai-iltana 20. elokuuta 2018, täsmälleen 80 vuotta käännätyksen jälkeen. ’Vähintä, mitä voimme vaatia, on että valtiolta myöntää määrärahan akateemiseen tutkimukseen asiasta, niin että tapaus voidaan tutkia perusteellisesti. Silloin voidaan selvittää noiden 53 juutalaisen kohtalo, mukaan lukien sen lapsen, joka syntyi Helsingissä 19. elokuuta 1938’.”²¹

Suomessa ja suomalaisessa historiantulkinnassa pidetäänkin edelleen yllä varsin ylevämuotoista sotanarratiivia, jonka mukaan maa pelasti sata prosenttia juutalaisväestöstään huolimatta tuhansien saksalaisjoukkojen piirityksestä ja Gestapon läsnäolosta ja natsien vaatimuksista karkoittaa Suomen juutalaiset. Onhan myös silloisen Suomen pääministerin, Jukka Rangellin väitetty vastaavan SS-joukkojen johtajalle, Heinrich Himmlerille, joka oli tullut hakemaan Suomesta juutalaisia luovutettavaksi natsien tuhoamisleireille, että ”meillä ei ole juutalaiskysymystä” – ja näyttääkin siltä, ettei tällaista kysymystä vallitsevan suomalaisen historiantulkinnan valossa ole vielä nykypäivänäkään. Suomalaiset ovat pitäneet itseään lähinnä uhreina ja historian objekteina, tapahtumien sivustaseuraajina, eivätkä aktiivisina toimijoina, jotka olisivat vastuussa teoistaan ja syyllistyneet yhtäläisesti sotarikoksiin toisen maailmansodan aikana; tästä syystä anteeksipyyntöjä tai edes historiallisia pahoitteluja tapahtumien johdosta ei juurikaan vuosien saatossa ole kuultu (Forsberg 2012, 80). Niin ikään myös Löfström (2007, 198) esittää, että vallitsevassa historian tulkinnassa Suomi on johdonmukaisesti kuvattu suurempien valtojen voimapelin kohteeksi joutuneena ajopuuna, mistä on vähitellen

²⁰ Tiedossa on myös, että Suomen valtiollinen poliisi luovutti jatkosodan aikana ainakin 129 henkilöä Valpon ja Gestapon tekemän sopimuksen nojalla kolmellatoista eri luovutuskerralla Suomesta suoraan eri keskitysleireille. Joidenkin luovutettujen kohdalla perusteena oli juutalaisuus. Historian lehdiltä on siis löydettävissä paljon monia muitakin ongelmallisia ihmisluovutuksia kahdeksan juutalaisen lisäksi. (Sana 2003.)

²¹ *Sitaatti*, Ks. SRKL 2018.

syntynyt kansallista omakuvaa ja identiteettiä palveleva ”selviytymistarinaanansa”. Tässä selviytymiskertomuksessa Suomi ei ole mikään maailmanhistorian moraalinen johtotähti, mutta moraaliset pulmakohdat on selitetty ja oikaistu *ulkopuolisiin tekijöihin vetoamalla*, jolloin maan historia on kertomusta historiallisista saavutuksista ja taistelusta vailla varsinaisia moraalisia ongelmakohtia, joiden osalta olisi anteeksipyydettävääkin. Vaikka kuvausta historian tapahtumista on vähitellen muutettu, ajatuksia vääryyksiin syyllistymisestä vierastetaan edelleen, mikä ilmentääkin kenties myös jonkinlaista *kansallisen omakuvan haurautta* ja vierauden pelkoa. Sosiaalisen arvostelun pelossa voidaankin helposti turvautua vähättelyyn, sillä vaikeiden asioiden paljastuminen muille lisää häpeän tunnetta, jonka vältteleminen puolestaan ajaa valitettavasti useissa tapauksissa myös moraaliseen piittaamattomuuteen.

4.3.3 Häpeä historiallisena poissaolona

Yhdysvaltalainen kirjailija Ralph Ellison (1995) on kirjoittanut siitä, kuinka *kirjoittamaton osa historiaa* muodostaa lähes poikkeuksetta *kirjoitetun historian alter-egon*, josta vähitellen muodostuu eräänlainen ”*ryhmäfantasiansa*”, joka alkaa palkita itsenään suljetussa kollektiivisessä mielessä enemmän kuin tosiasialliset ja realistiset kertomukset menneisyydestä. Tämä puolestaan lienee jonkinlaista pakenemista symboliseen valetodellisuuteen, jolla voi tuki olla oma psykologinen selviytymistä ja omanarvon tuntoa palveleva merkityksensä (Iloa & Toivoa 2020).

On siis olemassa häpeää ilman syyllisyyttä ja syyllisyyttä ilman häpeää, mutta häpeän tunne itsessään vaikuttaisi kuitenkin johtavan pikemminkin vastuun karttamiseen ja sitä kautta myös syyllisyyden tunteiden mitätöimiseen ja korvausvastuun epäämiseen kuin aktiivisen vastuun ottamiseen tapahtuneesta. Myös empiiriset tutkimukset ovat antaneet tukea tälle ilmiölle; tuntiessaan häpeää henkilöt eivät ole erityisen motivoituneita hyvittämään tai korjaamaan tapahtunutta, vaan häpeä pikemminkin etäännyttää henkilöitä tapahtuneesta (*distancing strategy*), ja häpeällisenä pidetty tapahtuma pyritään usein unohtaman, eikä sitä haluta aktiivisesti muistella tai tuoda esiin, eivätkä henkilöt halua tulla nähdyksi hävettävän tekonsa kautta (ks. Lickel, Schmader & Barquissau 2004, 47–48 & 51–52). Hyvin voimakas ja hallitseva häpeän tunne johtaakin pahimmillaan jopa täydelliseen lamaantumiseen (*remedial paralysis*), voimattomuuden tunteeseen, sulkeutuneisuuteen ja psyykkiseen tukahduttamiseen, jossa häpeää tunteva taho toisaalta vajoaa yhä syvemmälle omien

tekojensa ja piirteidensä kielteiseen pohdintaan ja ”kollektiivinen mieli” sulkeutuu (ks. esim. Smith 2008, 101; Lewis 1971; Ihanus 2012, 168). Lisäksi on myös argumentoitu, että häpeää saa alkunsa nimenomaisesti siitä, että henkilö epäonnistuu itselleen asettamiensa vaatimusten noudattamisessa tai saavuttamisessa (*“the failure to achieve my own objectives”*) ja näin ollen hän loukkaa itselleen asettamiaan ihanteita ja tavoitteita, kun varsinainen syyllisyyden tunne kumpuaa siitä, että yhteisesti jaettuja arvoja ja periaatteita sekä jotakin toiselle tärkeää on loukattu (*“violation of shared values”*). Vasta jälkimmäisen ilmauksen voidaan mieltää olevan korrektilla tavalla anteeksipyynnön keskiössä, sillä siihen liittyy lähtökohtaisesti toisten kunnioittamien arvojen ja tärkeänä pidetyn tunnustaminen. (Smith 2008, 102.) Häpeää tunteva ihminen sen sijaan voi esittää anteeksipyynnön siinä toivossa, että hän itse saisi henkilökohtaisen rauhan ja pääsisi pätkähästä. Myös kollektiivisesti ylläpidetyt historialliset ryhmäfantasiat ja -myytit johtavat hyvinkin tehokkaasti yksilöllisten syyllisyydentunteiden eliminoimiseen sekä luovat *lohduttavia illuusioita*, joiden varaan menneisyyden vaikeita tapahtumia voidaan ankkuroida ja monitulkintaisia tapahtumia oikoa yksiselitteisemmiksi (Ihanus 2012, 142).

Forrestin näkemys vaikuttaa näin ollen erheelliseltä: Kollektiivisen syyllisyyden ei voida kovinkaan koherentisti argumentoida muodostuvan yksilötason häpeän tunteista, vaikka häpeää onkin usein pidetty myös yhtenä voimakkaimmista moraaliseen kehitykseen vaikuttavista tunteista, ja häpeä saattaa usein edeltää esimerkiksi katumusta ja syyllisyyden tunnetta. On kuitenkin lopulta pikemminkin *satunnainen seikka*, että anteeksipyynnön esittävä taho tuntee häpeää. Moraalitunteista moraalisen häpeän varaan institutionaalisia anteeksipyynnön (sikäli kun vääryyden uhrien ja heidän kärsimyksensä käsitetään olevan niiden keskiössä) tuskin kannattaa perustaa. Tosin Forrest näyttää itsekkin myöntävän, että häpeän tunteeseen liittyy perustavanlaatuisen ristiriita, joka samanaikaisesti sekä ajaa ihmisiä hyväksymään tapahtuneen ja omaksumaan syyllisyyden että myös torjumaan tämän syyllisyyden sekä peittämään oman osallisuutensa tapahtuneeseen ja torjumaan ylisukupolvisen korvausvastuun (Forrest 2006, 152).

4.3.4 Häpeä konstruktivisena tunteena

Myös häpeää tarkastelleet tutkijat ovat yleisesti ottaen jakautuneet kahteen leiriin, joista toinen alleviivaa häpeän myönteisiä vaikutuksia ja näkee häpeän positiivisena moraaliseen kasvuun kannustavana tekijänä, kun taas toinen koulukunta suhtautuu siihen ja sen

mahdollisiin seurauksiin skeptisesti ja valjusti, jolloin häpeästä kärsivä ihminen ei tunnusta toista, ja näin ollen häpeä tarjoaa vain hauraan pohjan moraalille ja kollektiiviselle uudistumiskyvylle. Toisaalta moraalilla häpeällä on siis esitetty olevan myös *mahdollistavia piirteitä*, ja häpeä voi tässä suhteessa ohjata ihmistä arvioimaan uudelleen omaa minuuttaan hyvinkin kokonaisvaltaisella tavalla. Tällöin historiallisen häpeän kokemuksessa ei enää keskitytäkään ainoastaan menneisyyden toimijoiden aiheuttamiin partikulaarisiin tekoihin ja vääryyksiin, vaan *kollektiivinen häpeä* itsessään ohjaa yhteisöä tarkastelemaan ja arvioimaan kollektiivista identiteettiä ja suhdetta menneisyyteen kokonaisuudessaan. Koemme häpeää, koska muut odottavat sitä meiltä ja näin ollen häpeän suhde yhteisöön onkin ilmeinen. Muun muassa Aaron Lazaren (1995, 42; Ks. Greiff 2008, 129–130) mukaan anteeksipyyntöön liittyy olennaisella tavalla *valtasuhteiden muutos*. Anteeksipyyntöön menestyksellisyys konfliktinratkaisussa kumpuaa siitä, että vallan- ja häpeänasetelma uhrin ja pahantekijän välillä muuttuu päinvastaiseksi; pyytämällä anteeksi anteeksipyytjä vapauttaa uhrin häpeän leimasta ja kohdistaa häpeän terän nyt itseensä. Pahantekijä myöntää, että hän itse on erehtynyt, toiminut väärin, välinpitämättömästi tai puutteellisesti ja antaa uhrille vallan vapauttaa hänet tästä häpeän leimasta anteeksiannon kautta. Tämä vaihtokauppa on samalla myös luottamuksen palauttamisen ja sovinnonteon ytimessä. Käytännössä anteeksipyttäminen muuttaa loukkauksen ja rikkomuksen logiikan (*reverses the logic of offence*) ja kääntää tilanteen päinvastaiseksi: Häpeän leiman kantaminen asettaakin nyt pahantekijän haavoittuaiseen asemaan, josta vain uhrilla on lopullinen valta vapauttaa hänet antamalla anteeksi. Tämä auttaa myös ymmärtämään, miksi anteeksipyyntöt voivat todella palauttaa osapuolten välisen kunnioituksen ja uhrin itsekunnioituksen.

Lazaren antamaan selitysmalliin liittyy kuitenkin ilmeisen perustavanlaatuisen ongelma, sillä uhrien ei voida tällä tavalla esittää olevan pahantekijän toiminnan vankeja, vaan uhrit voivat aina antaa anteeksi, vaikka pahantekijä ei olisikaan esittänyt anteeksipyyntöä. Uhrien ei siis tarvitse elää kahlehdittuna häpeän leimoihin, vaan he voivat antaa anteeksi (tai myös olla antamatta anteeksi) ja jatkaa elämäänsä. Anteeksiantotilanteeseen liittyvä puhe valtasuhteista ja siitä, että pahantekijällä olisi valtaa suhteessa uhriin, ovat siten virheellisiä. Samoin häpeästä seuraavan muutoksen pysyväisyydelle ei aina ole asetettu toivoa, sillä häpeän helpottaessa, ihminen ei ensisijaisesti koe helpotusta siitä, että toinen osapuoli on kokenut saavansa asianmukaisen hyvityksen kärsimyksestään, vaan siitä, että häpeän tunne ylipäätään väistyy. Häpeän tunne saattaa väistyä liian nopeasti, kun itseä

tydyttävä lopputulos on saavutettu. Myös arkielämän tilanteessa häpeän tunteesta vapautunut ihminen voi esimerkiksi ilmaista, että on jo tehnyt voitavansa, eikä hänellä – ainakaan omasta mielestään – ole enää mitään hävettävää, ja ylimääräiset korvausvaatimukset voivat siten esimerkiksi katkeroitaa ja vaikeuttaa sovinnon solmimista.

5.4 Anteeksianto edellyttää pahantekijöiltä katumusta

Thompson (2000, 474) esittää, että mikäli anteeksipyyntö voidaan hyväksyä tai edes laskea varsinaisten anteeksipyyntöjen kategoriaan määritelmällisessä mielessä, sen on *ilmaistava katumusta* (*“anything that counts as apologizing has to be understood as expressing regret”*). Katumuksen painottamisella anteeksiantotilanteen yhteydessä tarkoitetaan yleisesti ottaen sitä, ettei pahantekijä voi saada anteeksi, ellei hän tunne katumusta; eikä uhri voi antaa anteeksi, ellei hän tunne kaunaa. Tästä syystä pahantekijöiltä on usein edellytetty tai jopa vaadittu katumusta anteeksipyyntöjen yhteydessä, sillä sen katsotaan muodostavan luotettavan perusteen anteeksipyytävän tahon pahan tahdon väistymiselle ja antavan siten myös sisällöllisen merkityksen ja arvon anteeksipyynnöille. (Räikkä 2012, 37; Gilbert 2000, 123.)

5.4.1 Katumus ja anteeksipyyntö

Miksi katumus on ylipäättään merkityksellistä anteeksipyynnön (autenttisuuden) kannalta? Pelkkä katuminenhan ei itsessään ole vielä anteeksipyytämistä (Forsberg 2012, 65). Tarkastelkaamme seuraavaa julkisen anteeksipyynnön esimerkkiä:

Vuonna 2006 Ranskan maajoukkueen jalkapalloilija Zinédine Zidane lausui julkisen anteeksipyynnön²² jossa hän pyysi anteeksi väkivaltaista käytöstään jalkapallon maailmanmestaruuskisojen loppuottelussa:

”Pyydän anteeksi kaikilta lapsilta. Tekoni ei ole anteeksiannettavissa, eikä käytökseni ollut hyväksyttävää [...] mutta tilanteessa kävi niin kuin kävi, koska joku oli päättänyt niin ja niin oli myös tarkoitettu [...] En kadu mitään mitä tapahtui, mutta hyväksyn sen.”

²² On huomattava, etteivät kaikki julkisesti esitetyt anteeksipyynnöt ole aina poliittisia, esimerkiksi tunnettujen julkisuuden henkilöiden esittämiä anteeksipyyntöjä ei lasketa poliittisten anteeksipyyntöjen kategoriaan. Näin on siksi, ettei julkisuuden henkilöiden esittämällä anteeksipyynnöillä katsota olevan poliittisessa mielessä ainakaan suoraa relevanssia (Ks. esim. MacLachlan 2014, 15.)

Lisäksi hän myös totesi:

*"Ennen kaikkea minäkin olen vain ihminen."*²³

Mielenkiintoista on, että Zidane vaikuttaa anteeksipyytäessään vetoavan jonkinlaisiin korkeampiin voimiin ja jalkapallon arvaamattomaan luonteeseen, jotka olivat tilanteessa johtaneet hänen toimintaansa, eikä hänen tästä syystä – omien sanojensa mukaan – ole myöskään perusteltua katua tapahtunutta. Vaikuttaa siis siltä, ettei menneisyyden tapahtumia tulisi Zidanen mukaan muuttaa millään tavoin, vaan hän pikemminkin hyväksyy tapahtuneen asiantilojen luonnollisena kehityskulkuna. Samalla hän näyttäisi myös implisiittisesti myöntävän, että tulevaisuudessa vastaavanlainen väkivaltainen käytös on täysin mahdollista. (Smith 2008, 68.) Zidane vaikuttaa siis pitävän tekoaan kaikki seikat huomioon ottaen hyväksyttävänä, vaikka hän kenties tuomitseekin tekonsa ja kokee tämän seurauksena eräänlaista syyllisyyttä. Muun muassa filosofi Herbert Morris (1987) on esittänyt, että henkilö, joka *tuntee syyllisyyttä* voi kyllä pyytää anteeksi, mutta hän ei välttämättä ole pahoillaan tai kadu sitä mitä hän on tehnyt. Esimerkiksi lapsi, joka rikkoo vanhempiansa sääntöjä voi kyllä tuntea syyllisyyttä, mutta samaan aikaan kokea, että hän ansaitsisi osakseen enemmänkin kunnioitusta. Hän tuntee syyllisyyttä vanhempiansa antamien sääntöjen rikkomisesta, mutta on tarvittaessa valmis toistamaan tekonsa. Vasta silloin kun ihminen katuu, hänen tunteensa nähdään luotettavana ilmoituksena pahan tahdon väistymisestä, ja tämä muodostaa myös vastapuolelle moraalisen perusteen ottaa anteeksipyyntö vastaan ja myös antaa toiselle osapuolelle anteeksi. Kun henkilö tuntee katumusta siitä, miten hän toimi, hän samalla toivoo, että saisi tekonsa tekemättömäksi, jonka on puolestaan tulkittu muodostavan vahvan ja luotettavan perusteen sille, ettei hän myöskään enää tulevaisuudessa tule toimimaan vastaavalla tavalla (Smith 2008, 68; Gilbert 2000, 125; Räikkä 2012, 37). Katuva henkilö ei siis ole vain pahoillaan tai harmistunut siitä, että hän huomaa teostaan seuranneen myös jotakin epämieluisaa, joka aiheuttaa hänessä esimerkiksi pettymyksen ja kiusaantuneisuuden tunnetta tai jonkinlaista harmistusta siitä, että hänellä olisi ollut tilanteessa myös mahdollisuus toimia toisin, vaan katuja todella haluaisi saada tekonsa tekemättömäksi ja toivoo, että hän saisi mahdollisuuden valita toisin. Tämä tarkoittaa, ettei katuja ainoastaan häpeä toimiaan tai vain myönnä toimineensa väärin (*"It was a mistake"*) ja ainoastaan tyydy toteamaan, että hänen käytöksessään olisi ollut parantamisen varaa, vaan hän myös tuntee syyllisyyttä tapahtuneesta. Henkilöä piinaa

²³ "I apologize, to all the children [...] My act is not forgivable [...] If things happened this way, it's because somewhere up there it was decided that way [...] I don't regret anything that happened, I accept it. [...] Above all, I am human." (Associated Press News & The Guardian 2006.)

perustavanlaatuinen syyllisyystietoisuus siitä, että hän on toiminut moraalisesti tuomittavalla tavalla. Katuvan henkilön voidaan siis esittää kohtaavan tekemänsä teon asianmukaisella vakavuudella ja ajattelevan sitä aktiivisesti. (Ks. esim. Räikkä 2012, 37; Gilbert 2000, 124.) Jos henkilö ilmaisee olevansa häpeissään ja pahoillaan tapahtuneesta, mutta hän ei erityisemmin esitä katuvansa tapahtunutta, tilanteessa näyttää nimenomaan jäävän hämäränpeittoon ja epätietoisuuteen se, voisiko henkilö mahdollisesti toistaa tekonsa tulevaisuudessa ja käyttäytyä vastaavalla tavalla samanlaisissa tilanteissa. Jos loukannut osapuoli ei kadu tekoaan, tämä ei näytä muodostavan loukatulle osapuolelle myöskään *perustetta luottaa* tähän (Gilbert 2000, 125).

Kuten edellisessä luvussa oli jo puhetta, esimerkiksi Yhdysvallat ei ole toistaiseksi esittänyt virallista anteeksipyyntöä atomipommien pudottamisesta, sillä hallitsevan tulkinnan mukaan atomipommien pudottaminen oli tilanteessa paras mahdollinen vaihtoehto ja ”välttämätön paha”, eikä tilanteessa olisi siten ollut perustetta toimia toisin, eikä atomipommien pudottamisen osalta ole tästä syystä adekvaattia tai relevanttia osoittaa katumusta. Koska kollektiivi uskoo edelleen vahvasti siihen, että atomipommien pudottaminen oli tilanteessa paras mahdollinen ratkaisu, vaikuttaa siltä, ettei mikään periaatteessa estä valtiota toistamasta omia edesottamuksiaan jatkossakaan (“*[C]ollectives continue to believe that they made the best possible choice regarding the issue in question and do not imply that they would choose differently in similar situations*”) (Smith 2008, 229). Historiallisten anteeksipyyntöjen yhteydessä myös *uhrien kunnioittamisen* nimissä voitaisiin luontevasti vaatia tai odottaa vastapuolelta katumusta, jolloin uhrien arvolle sekä heidän kokemalleen kärsimykselle ja muistolle annettaisiin katumuksen tunteessa selkeä tunnustus ja ilmaus – uhrejahan ei kenties olisi tullut, jos tilanteessa olisi lopulta toimittu toisin.

Oleellisinta katumuksesta seuraavan *muutoksen pysyväisyydessä* onkin se, että katuva kokee *sisäisen halun muuttua*. Tällöin hänelle on muodostunut myös *peruste toimia toisin*. Katumuksen tunne ei kuitenkaan ole välttämätön uuden elämäntavan omaksumiselle, mutta se voi tehostaa halua muutokseen. Tällöin katumus kertoo tekijän parannuksesta ja moraalisen ymmärryksen merkityksestä. Tiivistettynä katumuksen tunne on merkinä siitä, että ihminen haluaa tehdä tai on valmis tekemään moraalisen parannuksen ja tämä puolestaan antaa perusteen loukatulle osapuolelle antaa anteeksi ja muodostaa siten myös moraalisen perusteen luottamuksen vähittäiselle palauttamiselle (*a renewal of forward looking trust*) (Gilbert 2000, 125, 138). Erilaisten aktiivisten vahingonkorvaustoimien voidaankin mieltää olevan yksi seuraus tai ilmentymä katumuksen tunteesta ja siihen

liittyvästä syyllisyydestä, jonka myötä myös aiheutuneet vahingot halutaan hyvittää vääryyttä kärsineelle osapuolelle (*active atonement*) (Gilber 2000, 125; Engert 2014, 99). Esimerkiksi Saksa on tullut tunnetuksi *Wiedergutmachungszahlungen* (engl. *'payments to make things well again'*) -politiikastaan, jonka tarkoituksena ei ollut ainoastaan kompensoida ja hyvittää aiheutuneita materiaalisia vahinkoja ja menetyksiä juutalaisille, vaan tavoitteena oli, että hyvitysten myötä *kollektiivisesta syyllisyydestä* voitaisiin myös vähitellen luopua (ks. esim. Engert 2014, 102). Tällöin katumuksen tunteella voidaan käsittää olevan *instrumentaalista arvoa*, sillä se johtaa parhaimmillaan niin sisäiseen kuin ulkoisestikin havaittavaan (myönteiseen) muutokseen.

5.4.2 Kollektiivinen katumus

Vaikka anteeksipyynnön sisältö ja arvo voitaisiin luontevasti palauttaa katumukseen, ei kuitenkaan ole lainkaan selvää, tulisiko katumukselle antaa yhtä suuri painoarvo institutionaalisten anteeksipyyntöjen kontekstissa ja tulisiko sitä arvottaa kollektiivisten anteeksipyyntöjen esittämisen yhteydessä (*value of collective regret and remorse problem*). Kollektiivinen katumus vaikuttaa olevan helposti ajateltavissa olevaa: *joukko ihmisiä katuu ryhmänä aiheuttamiaank tekoja*. Tästä huolimatta kollektiivisen katumuksen tunteen ilmausta poliittis-historiallisten anteeksipyyntöjen kontekstissa on kuitenkin pidetty äärimmäisen ongelmallisena. Miksi nykyisten sukupolvien tulisi ylipäättään katua sitä mitä aikaisemmat sukupolvet ovat tehneet? Lisäksi vaikuttaisi myös siltä, että menneiden sukupolvien tekojen katuminen on yksinkertaisesti mahdotonta, sillä määritelmällisessä mielessä yksilö ei voi katua muiden puolesta, eikä hän voi katua toisten henkilöiden aiheuttamia tekoja tai tekemättä jättämissä. Tiukassa mielessä yksilö voi katua ja tuntea katumusta ainoastaan sellaisista teoista, jotka hän on itse aiheuttanut ja joiden aiheuttamiseen hän on itse syyllistynyt. Tällöin voitaisiin siis luontevasti esittää, ettei *kollektiivisen katumuksen tunteen ilmaus ole historiallisen anteeksipyynnön kannalta lainkaan adekvaatti, sillä se ei ole lainkaan mahdollinen (intelligibility of collective regret and remorse problem)*. (Wringe 2012, 438 & 440.) Vaikka menneisyyden sukupolvien rikokset voidaan pyrkiä hyvittämään ja sovittamaan esimerkiksi materiaalsen reparaation keinoin, edeltävien sukupolvien puolesta suoritettava ”*sijaiskatumus*” vaikuttaisi olevan yksinkertaisesti mahdottomuus. Esimerkiksi saksalainen filosofi Max Scheler (2008) argumentoi, että ihminen voi kyllä periaatteessa erehtyä luulemaan toisen ihmisen tunnetilaa omakseen, mutta väite siitä, että ihminen voisi

tuntea yhtään mitään toisen ihmisen puolesta perustuu virhepäätelmään. Edellä on ollut puhetta myös kollektiivisista traumaista; monessa tapauksessa historialliset anteeksiannot törmäävät kuitenkin huomattaviin ongelmiin myös siinä, etteivät nykyiseen sukupolveen kuuluvat yksilöt välttämättä edes tunne katumusta tai kaunaa historiallisesti tuotettujen vääryyksien johdosta ja synkkien tapahtumien osalta, vaan korkeintaan jonkinlaista moraalista suuttumusta ja närkästystä, jolloin voitaisiin esittää, että kenties vilpittömästi esitettävä pahoittelu olisikin kenties adekvaatimpi reaktio menneisyyden rikkeisiin kuin kollektiivinen katumus ja anteeksipyyntö. Ajatuksen kollektiivisesta katumuksesta anteeksipyyntöjen esittämisen yhteydessä on katsottu rikkovan varsinaisen katumuksen määritelmää tai ideaa, joka palautuu osaksi *yksilöiden moraalista vastuuta*, ja siten koko katumuksen idean on katsottu olevan perustavanlaatuisella tavalla yhteensovittamaton kollektiivisen katumuksen määritelmän kanssa (Smith 2008, 188). Jos edellä esitetyt väitteet pitävät paikkansa, institutionaalsiin anteeksipyyntöihin sisältyvästä katumuksen tunteen ilmauksesta voitaisiin tällöin puhua lähinnä symbolisessa mielessä. Jos kansakunta ei voi kollektiivina katua menneiden sukupolvien vääryyksiä, voiko se pyytää anteeksi käsitteen varsinaisessa merkityksessä (*"Can a state be remorseful or contrite, and if not, can it really apologise?"*) (Thompson 2005, 4).

Katumuksen tunteen korostuminen anteeksipyyntötilanteen yhteydessä liittyy läheisesti etenkin *kristillisen teologian* mukaiseen käsitykseen katumuksen tunteen merkityksestä ja arvosta. Tästä syystä etenkin länsimaisessa sekulaarissa etiikassa on usein painotettu katumuksen tunnetta anteeksipyyntöjen esittämisen yhteydessä – jopa pakonomaisuuteen asti. Muun muassa saksalainen filosofi Hermann Lübbe (2001) on argumentoinut, että julkisesti esitettävät katumusseremoniat ja 'julkiripittäytymiset', joissa kadutaan omia tai menneiden sukupolvien tekoja ja edesottamuksia, ovat laajentaneet maailmanpolitiikan vähitellen *kansalais- ja siviiliuskonnon alueelle* (saks. *Zivilreligion*), jonka seurauksena nämä kaksi ovat sekoittuneet keskenään, eikä politiikkaa voida enää harjoittaa irrallaan näistä *teologissävytteisistä performatiivisista riiteistä*. Poliittis-historialliset anteeksipyyntöt ovat alkaneet yhä enenevässä määrin näyttäytyä megalomaanisfanaattisina julkiripittäytymisinä, joissa valtavat mittasuhteet saavissa anteeksipyyntöseremonioissa kollektiivisia syntejä ja tunnontuskia tunnustetaan samalla kun niihin haetaan anteeksiäntoa tai jonkinlaista poliittista armahdusta ja helpotusta. Kristillisessä perinteessä synnin tekeminen ahdistaa, riivaa ja syyllistää ihmisiä. Pahan teon voi kuitenkin (aina) saada anteeksi, jos katu syvästi, pyytää tekoaan vilpittömästi anteeksi ja soviittaa rikoksensa

(Peltonen 2012, 119). Näin ollen etenkin länsimaissa anteeksiantoon liittyy voimakas konnotaatio *sovitukseen, pelastumiseen ja vapautukseen*. Ei lieneäkään liioiteltua väittää, että vuosituhaten vaihdos on käynnistänyt myös maailmanpolitiikassa eräänlaiset *katumuksen hullut päivät*, jossa katumus kortin pelaaminen kannattaa aina.

5.4.3 Anteeksiantamista laskimella

Edellä esitetyistä määritelmällisistä ongelmista huolimatta, kaikki eivät kuitenkaan ole olleet valmiina hylkäämään ajatusta kollektiivisen katumuksen olemassaolosta. Ensinnäkin väitteet kollektiivisen katumuksen mahdottomuudesta vaikuttaisivat palautuvan enemmän tai vähemmän osaksi *metodologisen individualismin* mukaista käsitystä kollektiivien olemassaolosta. Varsinaisesta kollektiivisesta tunteesta voitaisiin tuolloin puhua mielekkäästi etenkin silloin, kun merkittävä *prosentuaalinen osa* kollektiivin kuuluvista *yksilöistä* omaa jonkin partikulaarisen tunteen tai tunnetilan. Metodologiseen individualismiin perustuvan käsityksen mukaan kollektiivin olemassaolo on käytännössä palautettavissa ja redusoitavissa sen muodostaviin yksilöihin (*a top down approach*), joka tarkoittaa, että käytännössä kaikki sosiaalinen toiminta on aina yksilöiden toimintaa. Tämä tarkoittaa, että väitteet kollektiivisista tunteista ovat tosiasiasa väitteitä yksilöiden tunteista tai tunnetiloista. Tätä voidaan nimittää myös *strukturealistiseksi näkökannaksi*. Kollektiiviset tunteet ovat redusoitavissa yksilöiden tunnetiloiksi (*reductivist account of collective emotion*), ja kollektiivisissa tunteissa on korkeintaan kyse yksilöiden muodostamasta yhteenliittymästä (*aggregate of individuals*). (Ks. esim. Pettigrove 2006, 491–492.) Kollektiivisten tunteiden olemassaolo seuraa tällöin yksilötason tunteiden (yhteenlasketusta) *summasta* (*summative account of collective emotions*), vaikka ryhmä tai kollektiivi ei itsessään tunne homogeenisesti yhtään mitään (Gilbert 2000, 136; 2014, 20–21).

Yksilötason tunneteorioissa painotetaan vahvasti (yksilön) *tietoisuuden merkitystä*, joka määrittää myös sen, miten tunteiden olemassaolo ylipäänsä käsitetään: Jotta ihminen voi tuntea jotakin partikulaarista tunnetta, hänen täytyy olla jossakin tietoisuuden tilassa eli omata jokin partikulaarinen mielen- tai tietoisuudentila (*"[F]or a particular being to have a specific emotion is for that very being to be in a particular state of consciousness"*) (Gilbert 2014, 19). Margaret Gilbert nimittää tällaista jäsenystapaa ja käsitystä tunteista *reportatiivisiksi tunneteorioiksi* (*reportive definition of 'emotion'*), sillä kysyttäessä miltä

henkilöstä tuntuu, hän yleisesti ottaen *raportoi ja reflektoi* sen hetkisiä tunnetilojaan, jolloin tunteet määrittyvät nimenomaisesti *sensationaalisen ja kokemuksellisen aspektinsa* kautta ("*sensation-like conscious experiences*", "*feeling-sensations*"). Tämä vastaa myös arkipäiväistä käsitystämme tunteista; tunteet "tuntuvat" meistä joltakin. (Gilbert 2014, 19–20.) Mikäli nämä *metodologiseen individualismiin* palautuvat väitteet hyväksytään, *kollektiivisia tunteita sinällään* ei voi määritelmällisessä mielessä olla olemassa. *Fysikaalisen individualismin* mukaan emootioiden kokeminen ja tunteminen edellyttää aina *fysikaalista kehoa*, ja tunteet syntyvät affektiivisina reaktioina havaintojen pohjalta.

Metodologisen individualismin mukaisen jäsenystavan on kuitenkin katsottu tyypistävän institutionaalisten anteeksipyynnöiden merkityksen lopulta "yksittäisten päiden laskentaan" ja johtavan omituisiin sekä epäuskottaviin johtopäätöksiin. Esimerkiksi hypoteettisessa tilanteessa, jossa 49% kansalaisista (tai kollektiivin jäsenistä) ilmoittaa olevansa voimakkaasti anteeksipyynnön esittämistä vastaan ja 51% ilmoittaa kannattavansa sen esittämistä, anteeksipyynnön autenttisuuden tai toteutuneisuuden arvioimisesta vaikuttaa tulevan erityisen haasteellista (vrt. esim. Smith 2008, 242–243). Anteeksipyynnöjä tai anteeksiantoa itsessään ei yleensä kukaan mielletä sellaisina prosesseina, että niitä voitaisiin tehdä laskimella tai tilastollisesti mittaamalla, vaikka onkin tyypillistä, että yleensä tällaisia "mielipidemittauksia" ja "barometreja" käytetään kansan mielipiteen kartoittamisen apuvälineenä, kun pyritään esimerkiksi arvioimaan anteeksipyynnöiden esittämisen tarpeellisuutta ja relevanssia. Jos kollektiivisia tunteita pyritään mittaamaan ja kartoittamaan tilastoimalla, on myös tyypillistä, että yksittäisen henkilön raportoima syyllisyyden tunne muuttuu vastauksen antamisen jälkeen harvinaisen nopeasti yleiseksi apatiaksi ja välinpitämättömyydeksi ("*[H]ave experienced only a moment of guilt before returning to ambivalence or apathy*"), ja näin ollen mahdolliset (kollektiiviset) syyllisyydentunteet ja "korjaamisasetteet" jäävät ainoastaan lyhytkestoisiksi (Smith 2008, 243). On myös ehdotettu, että mikäli suurin osa kollektiiviin kuuluvista yksilöistä suhtautuu esitettävään anteeksipyyntöön *neutraalisti*, eikä ainakaan ilmaise aktiivisesti vastustavansa anteeksipyynnön esittämistä, sen voidaan esittää toteutuneen ja onnistuneen. Tässä tapauksessa indifferentti asennoituminen ja anteeksipyynnön "vaitonainen" sivusta seuraaminen olisi jopa riittävää. Kollektiivinen anteeksipyyntö ja -anto eivät tämän näkemyksen mukaan edellytä, että kaikki kollektiiviin kuuluvat yksilöt tuntisivat jotakin partikulaarista tunnetta. Niin ikään kollektiiviin kuuluvien yksilöiden ei tarvitse jonakin nimenomaisena ajanhetkenä – esimerkiksi varsinaisen anteeksipyyntöseremonian

yhteydessä – tuntee tiettyä partikulaarista tunnetta, jotta anteeksianto tai -pyyntö voidaan tulkita onnistuneeksi. Lisäksi metodologisen individualismin mukaista strukturaalista jäsennostapaa on arvosteltu yleisellä tasolla myös siitä, ettei yksittäisiä ihmisiä ole mahdollista pitää kollektiivisten tunteiden rakennuspalikoina (vrt. Abundez-Guerra 2020, 19).

Vaikka monia kollektiivisiin tunneteorioihin liittyviä ongelmia on pyritty ratkaisemaan, moni asiaan perehtynyt filosofi ei kuitenkaan silti ole ollut valmis antamaan tukeaan kollektiivisen katumuksen olemassaololle tai sen mielekkyydelle. Margaret Gilbert on kuitenkin yksi niistä harvoista filosofeista, jotka ovat argumentoineet myös *kollektiivisen katumuksen (collective remorse)* olemassaolon mielekkyydestä ja mahdollisuudesta.²⁴ Gilbertin teoriaa, sen teknisesti haasteellisesta formuloinnista ja esitystavasta huolimatta, on mahdollista soveltaa myös institutionaalisten anteeksipyyntöjen kontekstiin, ja teorian avulla on mahdollista tehdä anteeksipyyntöjen tarkastelun kannalta hyödyllisiä erotteluja. Intuitiivisesti järkeenkäyvän metodologisen individualismin rinnalle on siis mahdollista nostaa myös muita kollektiivisten tunteiden teoreettisia jäsennostapoja.

²⁴Englannin kielessä *kollektiiviseen katumukseen* viitataan useammin sanalla *'collective regret'* kuin *'collective remorse'*. Nämä kaksi eivät kuitenkaan tarkoita täysin samaa asiaa, eivätkä ne ole synonyymeja toisilleen, vaikka suomen kielessä kummatkin sanat voidaan kääntää katumukseksi. Ensinnäkin *'remorse'* on substantiivi, kun *'regret'* on verbi (*I regret, you regret, he/she/it regrets ...*) mutta myös substantiivi (*regretful, to have regret*). *'Remorse'* -sanalla ei sen sijaan ole varsinaista verbimuotoa (*there is no "I remorse," etc.*) ja sana viittaa vahvasti etenkin *yksilön moraaliseen vastuuseen* ja on siten luonteeltaan "henkilökohtaista": Yksilö katu itse aiheuttamia tekoja ja sellaisia tekoja, joiden aiheuttamiseen hän on itse syyllistynyt ja joiden aiheuttamiseen hän itse uskoo olevansa syyllinen. Tähän liittyy myös voimakas omien edesottamusten *moraalinen tuomitseminen (guilt for the consequences of one's actions)*. *'Regret'* sen sijaan voi viitata myös sellaisiin tekoihin, jotka eivät välttämättä ole henkilön itsensä aiheuttamia (*you can also regret something for which you were not responsible*), eikä kyseiseen tunteeseen välttämättä liity samanlaisia moraalisia implikaatioita tai konnotaatioita kuin sanaan *'remorse'*. *'Regret'* muistuttaakin enemmän *pahoillaan oloa toisten aiheuttamista toimista*, ja tästä syystä myös kollektiiviseen katumukseen viitataan useammin englannin kielessä sanalla *'collective regret'* kuin puhuttaisiin katumuksesta sen tiukemmassa merkityksessä *'collective remorse'*. Yleensä näiden kahden välinen ero liittyy vahvasti myös henkilön todelliseen mahdollisuuteen ja kykyyn *toimia tilanteessa toisin*. *'Regret'* yhdistetään usein etenkin yksilön *kaventuneisiin vaikutus- tai valintamahdollisuuksiin* sekä siihen, ettei henkilöllä ollut todellista mahdollisuutta toimia tilanteessa toisin – asiat ovat yksilön oman toiminnan ja kontrollin ulottumattomissa (*response to "circumstances beyond my control"*). Renessanssiajan filosofikirjailija Michel de Montaignen (1533–1592) (1580/1936, 23) esittämän mukaan *'regret'* kielii usein myös siitä, ettei henkilöllä ole aikeita muuttaa omaa toimintaansa tai intentioitaan tulevaisuudessa, vaan hän ikään kuin tyytyy (vallitsevaan) tilanteeseen (*observed, one might regret that one is so constituted that one "can do no better"*). Robert Solomonin (1983, 349; ks. Landman 1987, 149) mukaan *'regret'* -sanan mukainen pahoillaan olo voikin yksilön vastuun tapauksissa toimia myös eräänlaisena defensikeinona, joka edeltää varsinaista syyllisyyden ja katumuksen tunnetta (*remorse*) ja pyrkii myös torjumaan sen. Englannin kielen sana *'sorry'* puolestaan kääntyy luontevimmin suomen kielen kontekstin mukaiseksi *pahoillaan oloksi*.

5.4.4 Gilbertin esitys kollektiivisista tunteista ja kollektiivisesta katumuksesta

Margaret Gilbert on argumentoinut kollektiivisten tunteiden sekä intentioiden olemassaolosta ja tarkastellut myös kollektiivisen katumuksen mahdollisuutta artikkelissaan "Collective remorse" (2000). Ensinnäkin Gilbert erottaa kollektiivisen katumuksen yksilön kokemasta katumuksen tunteesta ja hylkää samalla myös metodologisen individualismin esittämän kannan, jonka mukaan kollektiivinen katumuksen tunne olisi yhtä kuin kollektiiviin kuuluvien yksilöiden katumusten tunteiden summa. Niin ikään hän erottaa kollektiivisen katumuksen myös katumuksesta, joka on seurausta johonkin *kollektiiviin kuulumisesta* (jota yksilö saattaa tuntea siksi, että hän identifioituu jonkin ryhmän jäseneksi) (*membership remorse*). Yksilöiden kokema katumus kollektiivin aiheuttamista ja aikaansaamista toimista ei siis ole sama asia kuin varsinainen kollektiivinen katumus. Gilbert perustaa kollektiivisen toimijuuden teoriansa ja käsityksensä sosiaalisesta ryhmästä ajatukseen *monikollisesta toimijasta* tai *ryhmäsubjektista* (*plural subject*), joka ei ole redusoitavissa sen muodostaviin yksilöihin (ks. Tollefsen 2006, 231). Monikollinen toimija omaa intentioita ja itsetietoisuuden; se toimii yhtenä yksikkönä ja entiteettinä, jolloin myös moraalisen vastuun voidaan esittää lankeavan ryhmäsubjektille kokonaisuudessaan (ks. Thompson 2006, 159).

Gilbertin määritelmän mukaan ihmiset, jotka toimivat tietoisesti yhdessä muodostavat siis monikollisen toimijan. Monikollinen toimijuus edellyttää aina *yhteistä sitoumusta* (*joint commitment*). Tämä puolestaan vaatii ryhmäsubjektin muodostavilta yksilöiltä *intentionaalisen tahdon ilmauksen*. Intentionaalisen tahdonilmauksen tulee siis perustua yksilölliseen päätökseen ja tässä suhteessa ryhmäsubjekti onkin eräänlainen *tahdonilmausten kudelma* ("pool of wills"). Myös useat yhdenaikaiset sitoumukset ja siten yhdenaikaiset monikolliset toimijat ovat mahdollisia. Yhteisen sitoumuksen täytyy kuitenkin aina olla vähintään kahden ihmisen välinen. Yhteistä sitoumusta ei kuitenkaan pidä käsittää tai hahmottaa yksittäisten sitoumusten ketjuuntumisena tai yksittäisesti esitettyinä henkilökohtaisina sitoumuksina, eikä monikolliseen toimijuuteen liittyvä yhteinen sitoumus ole siten redusoitavissa tai palautettavissa yksittäisiin sitoumuksiin, vaan se on luonteeltaan aina redusoimaton. *Monikollisen ryhmätoimijan osapuolet ovat sitoutuneet toimimaan ryhmänä* (*jointly committed to do something AS A BODY*). (Gilbert 1997, 67; Tollefsen 2006, 231.) Tämä puolestaan ilmenee myös kielenkäytössä *monikollisena persoonamuotona*: "(me) *teemme jotakin*", "(me) *uskomme*", jne. Niin ikään osapuolet voivat myös sitouttaa itsensä (monikollisena toimijana) ilmentämään jotakin partikulaarista tunnetta: "(me)

tunemme” (*subjects can jointly commit themselves to feel emotions*) (Salmela 2012 35). Yksittäiset ihmiset konstituoivat ryhmäsubjektin yhdessä silloin, kun jokainen osapuoli ajattelee itseään aktiivisesti meinä. Yhdistävänä tekijänä Gilbertin ryhmäsubjekteilla vaikuttaisi siis olevan ennen kaikkea ”*me*”-muotoinen ajattelu.

Yhteinen sitoumus liittää ihmiset yhteen niin, että se synnyttää jotakin uutta, jotakin sellaista, joka on muuta kuin partikulaariset yksilönsä. Ryhmäsubjektin jokaisen osapuolen on myös ilmaistava *valmiutensa sitoutumisestaan monikolliseen toimintaan (readiness for joint commitment)* ja muiden osapuolten on oltava tietoisia toistensa vastaavista valmiuksista. On kuitenkin huomattava, että monikollisen toimijan muodostumisen partikulaarista, eksaktia ajankohtaa osapuolten ei kuitenkaan tarvitse tietää, eikä monikollisen toimijan eri osapuolten tarvitse tavata toisiaan kasvotusten tai edes konkreettisesti, eikä tietää keitä nämä toiset osapuolet ovat. Yleinen tietoisuus tai implisiittinen ymmärrys siitä, ketkä kaikki ovat ilmaisseet subjektiivisen halukkuutensa ryhmätoimijuuteen (jollakin tavalla) riittää. Monikollinen toimijuus ei myöskään edellytä, että jokaisen ryhmäsubjektiin kuuluvan yksilön täytyisi julkilausua ja kommunikoida omasta valmiudestaan monikolliseen ryhmätoimijuuteen (*”the express of willingness does not need to be overt”*). (Ks. Tollefsen 2006, 231.) Liittymiseen voi liittyä myös ulkoista painostusta. Lisäksi on ilmeistä, ettei ”*me*” viittaa tässä vain yhteen henkilöön, vaan ryhmäsubjektin on sisällettävä useampia ihmisiä. Sanan käyttäjän on kuitenkin jossain määrin tiedettävä ja ymmärrettävä, keihin kaikkiin ”*me*” viittaa. (Gilbert 1992, 174–175.) Gilbert tiivistää siis ajatuksensa sosiaalisesta ryhmästä ryhmäsubjektiin; Ihmiset konstituoivat ryhmän vain, jos he konstituoivat ryhmäsubjektin. Ryhmäsubjektin luonteesta johtuen ryhmillä on aina jonkinlainen itsetietoisuus. (Gilbert 1992, 204–205.)

5.4.4.1 Yhteinen sitoumus ohjaa ryhmäsubjektin toimintaa ja velvoittaa sen muodostavia jäseniä

Yhteinen sitoumus liittää lopulta yksittäiset ihmiset yhteen niin, että se synnyttää jotakin uutta, jotakin sellaista, joka on muuta kuin partikulaariset yksilönsä. Gilbertin mukaan monikolliset toimijat voivat itsessään olla sekä *hierarkkisesti järjestäytyneitä* että *ei-hierarkkisia*. *Hierarkkisesti järjestäytyneissä ryhmätoimijoissa*, auktoriteetin aseman oikeuttaminen perustuu monikollisen ryhmäsubjektin antamaan valtuutukseen, joka puolestaan palautuu yhteiseen sitoumukseen. Monikolliseen toimijaan liittyminen voi siis

tapahtua myös *auktoriteetille vallanmyöntämisenä* ("person we are jointly committed to granting authority over us"), joka voi ilmetä kielenkäytössä esimerkiksi seuraavasti: "Maamme presidentti johtaa meitä." Hierarkkisesti järjestäytynyt "ryhmäsubjektius" on tyypillistä etenkin laajoille kollektiivisille entiteeteille, kuten valtioille. (Ks. Tollefsen 2006, 232.) Monikollisen toimijan kaikki jäsenet voivat myös *ajan kuluessa vaihtua*; Uusia jäseniä voi tulla ja vanhoja poistua tai kuolla. Myös sen jälkeen, kun monikollinen subjekti on syntynyt, uusien ihmisten on edelleen mahdollista liittyä siihen. Näin ollen alun perin muodostettu monikollinen toimija voi siten selvitä jopa useita vuosia ja useiden sukupolvien vaihdoksien yli. Ryhmätoimijuus luo kollektiiviselle toimijuudelle ennustettavuutta ja ryhmäsubjektin muodostavat yksilöt koordinoivat toimintaansa ryhmäsubjektin asettamien tavoitteiden mukaisesti.

5.4.4.2 Gilbertin määritelmä kollektiivisesta katumuksesta

Gilbertin mukaan yksittäisen kollektiiviin kuuluvan jäsenen on mahdollista tuntea kollektiivista katumusta (*collective remorse*) *ottamalla osaa katuvaan kollektiivin ilmaukseen*; identifioitumalla ryhmän jäseneksi, henkilön on mahdollista tuntea katumusta tapahtuneesta (*membership remorse*). Saman ryhmän ja samaan ryhmään kuuluvien jäsenten toimien katuminen (*kadun sitä miten ryhmäni toimi*) ("*I feel remorse over what my group has done*") on siis erotettavissa yksilön *henkilökohtaisesta katumisesta* (*kadun sitä miten toimin*) ("*I feel remorse over what I have done*"). Kuten jo edellä esitettyä, tämä ei kuitenkaan ole riittävää kollektiivisen katumuksen määritelmälle, koska yksilö voi katua ryhmänsä tekoja tuntematta lainkaan kollektiivista katumusta ("*I can feel membership remorse in the absence of collective remorse*"). Mikäli kollektiivinen katumus perustetaan siihen, että ryhmään kuuluvat yksilöt kokevat katumusta ryhmän aiheuttamista toimista, niin kollektiivinen katumus muodostuu edelleenkin erillisistä subjekteista ja katumus on edelleenkin tiukassa mielessä ainoastaan yksilöllistä, eikä siten voida vielä esittää, että kyse olisi nimenomaisesti kollektiivisesta katumuksesta. (Gilbert 2000, 134.)

Ihmiset konstituivat kollektiivin eli ryhmän, jos ja vain jos jokainen osapuoli ajattelee itseään ja muita aktiivisesti yhdessä "meinä". Edellä esitetyn mukaisesti, Gilbertin mukaan "me" viittaa monikolliseen subjektiin eli ryhmäsubjektiin (*plural subject*), joka tarkoittaa, että "me" viittaa partikulaariseen joukkoon ihmisiä, joka jakaa itsensä kanssa jossain (tiedollisessa) toiminnassa asenteen, uskomuksen tai jonkin muun attribuutin, jonka voidaan

traditionaalisessa mielessä katsoa olevan niin santottu mentaalinen attribuutti. Vaikka esimerkiksi intentiot olisivatkin lopulta vain yksilön mielessä, voivat ne silti olla "me-muotoisia" eli me-intentioita²⁵. (Gilbert 1992, 153 & 168.) Jos henkilö käyttää me-sanaa ryhmäsubjektiin viittaavalla tavalla, hänen on Gilbertin mukaan laskettava itsensä näihin "meihin". Tällöin kollektiivisen katumuksen ilmauksessa "me-muoto" voisi ilmetä esimerkiksi seuraavalla tavalla: "Meidän ei olisi tullut toimia niin kuin toimimme, eikä vastaavanlainen käytös saa enää koskaan toistua". (Gilbert 2000, 129 & 133–137.) Vasta tämä muodostaa todellisen kollektiivisen katumuksen määritelmän.

Kollektiivisen katumuksen (*group remorse*) määritelmä voidaan esittää seuraavasti:

Ryhmä G katuu tekoa A, jos ja vain jos G:n jäsenet muodostavat monikollisen ryhmäsubjektin, joka perustuu yhteisesti jaettuun sitoumukseen tuntea katumusta teosta A.

Tällöin *ryhmäsubjekti (kollektiivi) G katuu tekoa A (the collective body feels remorse)*. (Gilbert 2000, 135.)

Onko tunteisiin liittyvä *sensaatio-aspekti* sitten jotenkin selitettävissä? Miten ryhmäsubjekti voi edelleenkaan varsinaisesti tuntea mitään? Mikäli sensationaalinen aspekti puuttuu, voitaisiin esittää, ettei kollektiivi (ryhmäsubjekti) varsinaisesti vieläkään "tunne" fenomenalisessa mielessä mitään. Gilbert kuitenkin väittää, ettei kollektiivisessä katumuksessa ole kyse ainoastaan emootioihin liittyvän behavioraalisen aspektin manifestoitumasta; siis siitä, että ryhmäsubjektin toiminta ilmentää "ulkoisesti" katumusta ("*simply that collective behaves remorsefully*"), vaan ryhmäsubjektiin kuuluvat jäsenet voivat myös todella *tuntea ryhmäsubjektina "katumuksen pistoksia" ("pangs/ twings of group remorse")* tai erityisiä *ryhmäsubjektiuteen palautuvia katumuksen pistoksia ("[T]he pangs in question are directly responsive to the group's remorse rather than to any remorse of one's own")*. Tämä puolestaan perustuu ja palautuu yhteisesti tehtyyn sopimukseen ("*a joint commitment to feel remorse as a body*"), joka ohjaa ryhmäsubjektin toimintaa ja myös velvoittaa sen muodostavia jäseniä ("*[W]hen a joint commitment is created, individual commitments ensue, but flows from the joint commitment*"). (Gilbert 2000, 105 & 136.)

²⁵ On huomattava, että "me" on jossain määrin tekninen termi, joka ei myöskään vastaa suoraan arkikielen me-sanan käyttöä. Yleisesti me"-intentiona (we-intentions) on pidetty myös jonain sellaisena, jotka eivät täysin palaudu yksittäisten ihmisten intentioneihin (I-intentions). Esimerkiksi John Searlen (2001, 26) mukaan meillä voi olla intentiona, jotka eivät ole vain minä-muodossa. John Searlen lisäksi myös Michael Bratman (1999) on argumentoinut redusoimattomissa olevien me-intentionien olemassaolon puolesta, jotka eivät palaudu summatiivisiin näkemyksiin.

Ryhmäsubjektina koetut katumuksen tunteen pistokset eivät kuitenkaan edellytä, että kollektiivinen katumus vaatisi itsessään jonkinlaista erillistä, ryhmäsubjektin muodostavista yksilöistä irrallaan olevaa, kollektiivista mieltä, jossa näitä ”katumuksen pistoksia” koettaisiin (fenomenaalisessa mielessä).

Koska ryhmäsubjekti ei (näin ollen) tyhjene täysin sen muodostaviin yksilöihin, *raja yksilöllisen ja kollektiivisen katumuksen sinänsä* välillä voidaan ylittää. Koska Gilbert ei myöskään perusta kollektiivisten tunteiden teoriaansa metodologiseen individualismiin, kollektiiviseen katumukseen liittyvä ongelma siitä, että yksilöt joutuisivat katumaan toistensa aiheuttamia tekoja, ei nouse teoriassa erityiseksi ongelmaksi. Ryhmäsubjektiuteen perustuva katumus ei kuitenkaan sinällään syrjäytä yksilöllistä katumusta; On täysin mielekästä, että joissakin kollektiivisen katumuksen tapauksissa yksilöt voivat tuntea katumusta yhdenaikaisesti myös omista teoistaan, eivätkä nämä vaihtoehdot sulje toisiaan pois (Gilbert 2000, 137). On siis huomattava, että mikäli ryhmäsubjekti tuntee katumusta yhteisen sitoumuksen perusteella, tämä ei kuitenkaan edellytä, että jokaisen ryhmäsubjektin muodostavan yksilön olisi tunnettava katumusta ja kaduttava yksilöllisesti, jotta ryhmäsubjektin katumus tulisi ylipäättään mahdolliseksi, eikä ryhmäsubjektin tunteiden tarvitse *korrespondenttimaisesti vastata* yksilötason tunteita. Vaikka ryhmäsubjektin muodostavat jäsenet eivät tuntisi lainkaan yksilöllistä katumusta, se ei siis syrjäytä tai vaikuta ryhmäsubjektin tasolla koettuun (kollektiiviseen) katumukseen, eikä tee sitä tyhjäksi tai inautenttiseksi. Yksilö voi siis kokea erityisiä ryhmäsubjektiuteen palautuvia (fenomenaalisia) katumuksen pistoksia, jolloin kyse on nimenomaisesti kollektiivisesta katumuksesta (”me kadumme”) ja kollektiivisen katumuksen (tunteen) kokemuksesta yksilötasolla. On siis myös määritelmällisesti mahdollista, että kollektiivista katumusta tuntee vain yksi ryhmäsubjektin muodostavista yksilöistä. Vaikka ryhmäsubjektiin palautuvilla tunteilla ei ole erityistä ”fenomenaalista perustaa”, ryhmän jäsenet osaavat myös oletettavasti tehdä eron oman katumuksensa ja ryhmäsubjektiuteen palautuvan katumuksen välille; Katumus ei johdu ja saa alkuaan yksilön aiheuttamista teoista vaan nimenomaisesti ryhmäsubjektin aiheuttamista teoista (Salmela 2012, 36).

Ryhmän ei siis myöskään Gilbertin teorian mukaan välttämättä tarvitse säilyä samanlaisena. On selvää, että ryhmään voi liittyä uusia jäseniä ja vanhoja voi poistua siitä. Niin ikään myös ryhmän päämäärät voivat muuttua, kun ryhmäsubjekti sitoutuu uusiin päämääriin. (Gilbert 1992, 220.) Tämä mahdollistaisi kollektiivisen katumuksen tunteen ilmauksen myös institutionaalisten anteeksipyyntöjen yhteydessä, jolloin kuilu, joka jää ryhmän ja sen

muodostavien yksilöiden ja ryhmän sinänsä välille, olisi mahdollista ylittää, ja katumuksen voitaisiin mielekkäästi esittää antavan sisällön myös poliittis-historialliseen sfääriin sijoittuville anteeksipyyntöille.

5.4.4.3 Gilbertin teorian ongelmia: tunteiden perustaminen liialliselle kognitiivisuudelle

Gilbertin teoriaan liittyy kuitenkin merkittäviä ongelmia, mikäli sitä haluttaisiin soveltaa institutionaalisten anteeksipyyntöjen kontekstiin. Ensinnäkin teorian on esitetty kärsivän tunteiden perustamisesta liialliselle kognitiivisuudelle. Esimerkiksi Mikko Salmela on kritisoinut Gilbertin teoriaa siitä, että yksittäinen auktoriteetti voi ohjata hierarkkisesti järjestäytyneen monikollisen ryhmäsubjektin toimintaa ja siten esimerkiksi sitouttaa ryhmäsubjektin osoittamaan jotakin tiettyä tunnetilaa tai partikulaarista tunnetta (*"[A] mechanism is in place [...] without even the direct involvement of all group members [...] is unrealistic to assume that an authority could commit all or even most members of his or her group to actually experiencing emotions*). Ensinnäkään ei vaikuta kovinkaan mielekkäältä väittää, että monikollisen ryhmäsubjektin muodostavia ihmisiä voisi tosiasiasa (tällä tavalla) "käskeä" ilmentämään tai tuntemaan yhtään mitään: tunteet eivät ole vain *tahdon asia* (*"we cannot make ourselves feel at will"*). (Salmela 2012, 5.) Näin ollen Gilbert vaikuttaa antavan kollektiivisten tunteiden teoriassaan liian suuren painoarvon tunteiden *kognitiiviselle ulottuvuudelle* (*cognitive element of emotion*), jolloin kollektiiviset tunteet ja niiden mahdollisuus seuraavat automaattisesti *kollektiivisten uskomusten tai halujen olemassaolosta*, ja näissä uskomuksissa tai haluissa tapahtuvat muutokset saavat aikaan muutoksia myös kollektiivisen ryhmäsubjektin tunteissa. Yksittäinen ryhmäsubjektin jäsen voi tietenkin pyrkiä järkisyin perustelemaan itselleen, miksi olisi sopivaa tuntea jotakin partikulaarista tunnetta, mutta ei ole olemassa mitään suoraa keinoa "sitouttaa" tai "käskeä" itseä tuntemaan yhtään mitään. Tämän lisäksi tunteet vaikuttaisivat olevan aina jossain määrin *irrationaalisia*, eikä niiden muuttumista voi aina luotettavasti ennustaa, eikä ihminen kykene rationaalisiin perustein aina kontrolloimaan omia tunteitaan, ja tunteissa tapahtuvat muutokset ovat usein hitaita. Ihminen voi korkeintaan sitoutua tietoisesti ponnistelemaan ja työskentelemään tietyn tunnetilan saavuttamiseksi ja siten sitoutua *tahdon ilmauksellaan prosessiin*, jonka tavoitteena on jonkin partikulaarisen tunteen tai tunnetilan omaksuminen. Tämä tarkoittaisi, että myös ryhmäsubjektiin liittyvä "sitoutuminen" (jonkinlaisen tunteen

osoittamiseksi tai ilmaisemiseksi) tulisikin käsittää ainoastaan epäsuorassa mielessä jonkinlaisena ”*rationaalisen sitoumuksena*” (*“commitment rationally commits us to feeling several actual and counterfactual emotions”*). Ylipäätään myös muita tällaisia teorioita, joissa kollektiivisten tunteiden uskotaan ja katsotaan *automaattisesti* seuraavan kollektiivisten uskomusten olemassaolosta, on arvosteltu puutteellisina (*judgementalist account of emotional experience*). Käytännössä tämä tarkoittaa, että esimerkiksi kollektiiviset katumuksen tunteen pistokset, eivät raukea ennen kuin ryhmäsubjekti sitoutuu kollektiivisesti luopumaan katumuksen tunteestaan, esimerkiksi muuttamalla arvioitaan tapahtuneesta (Salmela 2012, 36). Gilbert tosin tunnustaa tämän ongelman olemassaolon ja esittää, ettei ryhmäsubjektin sitoutumista partikulaariseen emotioniin tule käsittää yksilötason tunne-aspektinsa ja sensationaalisuutensa kautta (*“[N]eed not be expressed in terms of feelings”*) vaan pikemminkin tunteen edellyttämän *yhdenmukaisen käyttäytymisen*: Jokainen ryhmäsubjektin jäsen käyttäytyy siis tunteen edellyttämällä tavalla, vaikka he eivät ”tuntisinkaan” tai ”kokisikaan” kyseistä tunnetta fenomenaalissa, affektiivisessä mielessä *henkilökohtaisesti yksilötasolla* (*“differentiate between feeling and being affected by it – ‘the feeling of the feeling’”*), ja ryhmäsubjektiin perustuva toiminta ilmentäisi edelleenkin yhteistä *koherenttia toimijuutta* (*“[A]ll else being equal, the parties are likely to behave and talk, in appropriate circumstances, as if they were of one – [remorseful] – state of mind”*). Kollektiivisissa tunteissa ei ole kyse tunteista ruumiillisen sensaation mielessä, vaan kyse on sitoumuksesta toimia emotion aikaansaavan arvion ja sen oikeuttavan uskomuksen pohjalta (*“[E]motions on the basis of sharing their cognitive content, jointly commit themselves to feel emotions”*) – ja tästä seuraa myös fenomenaalisia vaikutuksia yksilötasolle, vaikkakaan ne eivät ole edellytys ryhmäsubjektin (kollektiivisen) tunteen olemassaololle (*“[S]pecific ‘feeling-sensations’ are not essential, but only frequent concomitants”*) (Salmela 2012, 35). Kollektiivisista tunteista voitaisiin kuitenkin tällöin puhua edelleenkin ainoastaan *heikossa mielessä* ja sitoumuksella viitattaisiin tällöin pääasiassa eräänlaiseen *tunnesääntöön* (*feeling rule*), joka velvoittaisi ryhmäsubjektiin kuuluvia yksilöitä, mutta kyseessä ei olisikaan tällöin aktuaalinen, varsinainen tunne sen affektiivisessä mielessä (*genuine emotion*) (Salmela 2012 36, 44).

Mikäli tämä pitää paikkansa, vaikuttaa haasteelliselta arvioida sitä, onko Gilbertin ryhmäperustaisissa tunteissa lopulta kyse tunteista määritelmällisessä mielessä enää lainkaan – vai jostakin muusta. Salmelan mukaan kollektiivisista tunteista puhuminen vaikuttaa jokseenkin harhaanjohtavalta, jos vain hyvin harva ryhmäsubjektin jäsen omaa

kollektiivisen tunteen kannalta relevantin tunnetilan ("*If many or most members of the group do not actually experience the relevant emotion, it is questionable in what sense we can talk about the plural subject type of collective emotion as an emotion in the first place*") (Salmela 2012, 36; ks. myös Wilkins 2002).

5.4.4.4 Ryhmäsubjektin raukeaminen ja ryhmäsubjektista poistuminen

Toinen merkittävä kritiikki koskee erityisesti hierarkkisesti järjestäytyneitä ryhmäsubjekteja. Salmelan lisäksi myös Deborah Tollefsen on kritisoinut Gilbertin teoriaa siitä, että hierarkkisesti järjestäytyneen (laajan) monikollisen ryhmäsubjektin – kuten valtion – tapauksessa, kollektiivisen toimijuuden ehdoksi riittää, että vain hyvin pieni ja marginaalinen osa ryhmäsubjektin kuuluvista toimijoista sitouttaa ryhmäsubjektin uusin päämääriin ja tekee päätöksiä yhteiseen sitoumukseen perustuen ("*[A]uthoritative representative of theirs, can commit the group to feeling an emotion as a body*") (Tollefsen 2006, 232; Salmela 2012, 36). Pienen auktorisoidun "eliitin" toiminta velvoittaa ja ohjaa väistämättömyydellä koko ryhmäsubjektia, eikä hierarkkinen ryhmäsubjekti raukea, vaikka suurin osa ryhmäsubjektiin kuuluvista yksilöistä vastustaisikin aktiivisesti auktoriteettien tekemiä päätöksiä, eikä ryhmäsubjektista ole myöskään mahdollista poistua, kun sellainen on kerran muodostunut.

Tällainen käsitys kollektiivisista tunteista ei vaikuta mielekkäältä. Anteeksipyyntöjen kontekstissa tämä tarkoittaisi käytännössä esimerkiksi sitä, että vaikka suurin osa hierarkkisesti järjestäytyneen ryhmäsubjektin osalta olisi jo valmis anteeksipyyntöön ja sen esittämiseen, hierarkkisesti järjestäytyneen ryhmäsubjektin valtuuttama auktoriteetti voi yhteiseen sitoumukseen perustuen päättää, ettei anteeksipyyntö olekaan paikallaan ja sitouttaa ryhmäsubjektin päinvastaisen tunnetilan omaksumiseen, esimerkiksi kollektiivisen katumuksen tunteen mitätöimiseen. On siis huomioitava, ettei kaikkien monikolliseen toimijaan kuuluvien partikulaarisien yksilöiden tarvitse toimia, jotta monikollinen toimija toimii. Samoin monikolliselle toimijalle voi muodostua intentio, vaikka kaikki sen jäsenet eivät jakaisikaan samaa intentiota.

5.4.5 Anteeksipyytäminen ja -antaminen pakotettuna

Gilbertin teoria ei siis vaikuta tarjoavan kovinkaan tyydyttävää ratkaisua kollektiivisiin anteeksiantoihin ja -pyyntöihin liittyvissä ongelmissa ja teoria vaikuttaa lopulta johtavan vaikeisiin teknisiin ongelmiin. Yleensä ei ole mielekasta ajatella, että ketään voitaisiin pakottaa ja vaatia pyytämään tai antamaan anteeksi kenenkään käskystä yhtään mitään. Anteeksipyyntö tarkoittaa myös *vapaaehtoista katumista*, katumuksen tunnustamista ja (mahdollisesti) teon sovittamista.

Tästä huolimatta institutionaalisiin anteeksipyyntöihin näyttäisi kuuluvan lähes kaikissa tapauksissa välttämättömyydellä ainakin jossain määrin niiden *pakottava* ja *velvoittava luonne* (a forced apology) ja sama vaikuttaisi pätevän myös niihin vastaamiseen (ks. esim. MacLachan 2015, 20). Ei ole mitenkään epätyypillistä, että esimerkiksi valtionjohto päättääkin yksivaltaisesti esittää anteeksipyynnön koko valtion ja sen kaikkien kansalaisten puolesta ilman, että kansalaisille itselleen jää tilanteessa minkäänlaista mahdollisuutta ottaa kantaa esitettävään anteeksipyyntöön tai edes käydä asiasta keskustelua. Myös historia on täynnä tällaisia anteeksipyyntöjä, joissa anteeksipyyntöjen toivotut seuraukset ovat lopulta rakentuneet täysin kestävämmälle pohjalle. Esimerkiksi ensimmäinen 1900-luvulla esitetty virallinen valtiollinen anteeksipyyntö kuultiin ensimmäisen maailmansodan päättymisen jälkeen Saksan toimesta *Versailles'n rauhansopimuksen* allekirjoittamisen yhteydessä vuonna 1919. Saksa esitti kuitenkin anteeksipyyntönsä täysin pakotettuna ja vastentahtoisesti ilman minkäänlaista katumuksen tai syyllisyyden tunnetta. Myös Adolf Hitler vakuutteli tuolloin saksalaisille, ettei ensimmäisen maailmansodan kauhuja ja julmuuksia enää koskaan toistettaisi – toisin kuitenkin kävi. (Coicaud & Jönsson 2008, 81.) Myös Japanin pääministeri Keizo Obuchi piti Kiinan johtajan Jiang Zeminin vierailulla marraskuussa 1998 puheen, jossa hän vakuutti *koko Japanin* katuvan syvästi sodan aikaisia tapahtumia. Kiina oli ennen Zeminin vierailua vaatinut Japanilta kirjallista anteeksipyyntöä, ja japanilaisten isäntien taholta olikin väläytetty sen sisältöisen julistuksen allekirjoittamista, mitä ei kuitenkaan koskaan lopulta tapahtunut. Joissakin tapauksissa kyse voi myös olla liian teatraalisista ja ylimielisesti esitetyistä anteeksipyynnöistä, joiden esittämiseen ei edes tärkeillä poliittisilla toimijoilla, kuten valtion johtavilla viranomaisilla, katsota olevan *erityistä (etu)oikeutta* (Smith 2008, 194). Houkutus oman moraalisen arvovallan muuttamisesta politiikan pääomaksi ja mahdollisesti myös epäoikeudenmukaisen vallankäytön hyödykkeeksi saattaakin olla suuri.

Interpersoonalisen anteeksiannon kontekstissa niin anteeksipyynnön kuin anteeksiannonkin tulisi kuitenkin lopulta perustua *vapaaehtoisuuteen* ja tämän vapaaehtoisuuden puuttuminen muodostaa etenkin politiikan kontekstissa ja todellisuudessa todellisen ongelman (MacLachlan 2015, 20). Anteeksipyynnön esittämisen täytyisi olla *painostuksesta* ja *vaatimuksista* vapaa, jotta se voidaan laskea autenttiseksi, ja myös anteeksiannon arvon voidaan esittää perustuvan osittain sen vapaaehtoisuuteen ja uhrin haluun antaa anteeksi, eikä siihen voida pakottaa (Thaler 2011; Räikkä 2010, 277–283). Pakottaminen ei yleisesti ottaen kuulu vapauskäsitteeseen. Ei kuitenkaan ole lainkaan liioiteltua esittää, että kollektiivisten anteeksipyyntöjen kontekstissa myös pakotettu anteeksipyynnön vastaanottaminen saattaakin tapahtua niin, ettei siihen tosiasiaa ollakaan valmiita. Poliittis-historialliset anteeksipyynnöt käynnistäisivätkin tuolloin prosessin, jossa uhreja *painostetaan* ja *pakotetaan* väkisin kohti *restoratiivista muutosta* (*“forced to relive their trauma”*), ja yhteiskunnallisia oloja voidaan jopa tarkoituksenhakuisesti pyrkiä varioimaan tai muuttamaan niin, että uhrien oikeus tai mahdollisuus tuntea kaunaa pyritään epäämään tai kieltämään (vrt. Minkkinen 2012, 57). Tällöin anteeksipyynnöstä voi tulla tarkoituksen hakuinen väline, jonka avulla uhrit pyritään välillisesti integroimaan esimerkiksi osaksi laajempaa yhteiskunnallista *terapeuttista traumanhoito prosessia* (*“the pressure society places on certain victims to incorporate ‘forgiveness’ into their healing strategy”*) (Hamad 2017). Koska poliittis-historialliseen sfääriin sijoittuvissa anteeksipyynnöissä onkin vain harvoin interpersonaaliselle anteeksiantotilanteelle ominaista dialogia, prosessin on esitetty johtavan vähitellen pisteeseen, jossa uhrien oletetaan vastaavan myönteisesti esitettyyn anteeksipyyntöön, ja anteeksipyytävä taho tahdittaa symbolisen reparaation prosessia jatkuvasti omilla toimillaan. Kyse ei kuitenkaan ole välttämättä anteeksiantoon ’pakottamisesta’ sanan varsinaisessa merkityksessä, vaan hyvinkin hienovaraisesti tapahtuvasta olosuhteiden muuttamisesta (*conditioning*), jossa yleinen *poliittinen* ja *sosiaalinen paine* anteeksipyyntöön vastaamiselle vähitellen kasvavat (Ucarlar 2015, 54–55). Anteeksiantoa kannattavat yksilöt voidaan esimerkiksi leimata moraalisisessa mielessä edistyksellisiksi ”rauhansovittelijoiksi” tai rauhan katalysaattoreiksi, jolloin myös muiden uhrien tulisi yhtyä näiden yksilöiden antamaan esimerkkiin; Näin on katsottu tapahtuneen esimerkiksi Etelä-Afrikassa, jossa muutamille avaintoimijoille luotiin tarkoituksenhakuisestikin tällainen rooli, jotta anteeksianto sekä sovitus apartheidin aikaisista vääryyksistä saatiin aikaiseksi. Kun *sosiaalista painetta* anteeksiantamiselle kasvatetaan vähittäisesti, anteeksiantamattomuus ja kaunan kantaminen alkavat vähitellen

näyttäytyä moraalisesti kohtuuttomina ja yleistä rauhankehitystä jarruttavina tekijöinä (Ucarlar 2015, 55).

Anteeksiannosta kieltäytyminen saattaa usein näyttäytyä sovinnonteon ja rauhanomaisen yhteiselon tavoittelun vastustamiselta. Koska tavanomaiset anteeksipyynnöt vaikuttavat vetoavan varsin voimakkaasti tavallisen ihmisen moraalitajuun, ei tätä anteeksipyyntöön liittyvää potentiaalia sovinnon saavuttamiseksi ja tilanteen normalisoimiseksi ole monestikaan politiikan kontekstissa jätetty hyödyntämättä. Tilanteet, joissa yksittäinen henkilö antaisi anteeksi edustamansa ryhmän puolesta, tulkitaan ongelmallisiksi juuri siitä syystä, että osa kollektiiviin kuuluvista jäsenistä saattaa vielä tuntea kaunaa, ja siksi koko kollektiivin puolesta esitettävä anteeksipyyntö voi tuntua suoranaiselta loukkaukselta etenkin niitä yhteisön jäseniä kohtaan, jotka eivät vielä ole valmiina anteeksiantoon tai hyväksymään anteeksipyyntöä, eivätkä ole valmiit sitoutumaan anteeksiantoprosessiin ja luopumaan kaunan tunteestaan (Räikkä 2012, 35). Tästä syystä historia ei kenties tunnekaan tapauksia, joissa kollektiivi olisi antanut historiaa ja vääryyksiä anteeksi sanan varsinaisessa merkityksessä.

5.5 Anteeksipyyntöön pakottaminen ei edistä sovintoa

Toisaalta on myös luontevaa esittää, että jos sovintoa tavoitellaan, sen rakentamisen täytyy näkyä myös *käytännön teoissa* kuten uudessa lainsäädännössä ja usein myös *sosiaalisessa ja poliittisessa uudelleenjärjestäytymisessä*. Tällöin symbolisen reparaation prosessiin sitoutumisen tulisi kuitenkin jollakin tapaa ilmetä myös *lainsäädännön tasolla*, joka sitouttaa ja velvoittaa kollektiiviin kuuluvat jäsenet noudattamaan esimerkiksi väkivaltaisten tekojen ja syrjivän käytöksen kieltäviä säädöksiä. Käytännössä vihamieliset mielenilmaukset, toimet tai aktit voidaan kieltää lailla tai pyrkiä ehkäisemään muunlaisilla toimenpiteillä. Tällaiset säädökset voivat *velvoittaa* kollektiiviin kuuluvia jäseniä niin *positiivisesti* kuin *negatiivisestikin*. Myös valtion virallisissa julkilausumissa ja julkituloissa voidaan aktiivisesti korostaa ja kannustaa kollektiiviin kuuluvia jäseniä *omaksumaan muuttuneet asenteet* ja erilaisin toimenpitein edistää muutosten mukaista toimintaa. Näin anteeksipyytävät tahot voivat kannustaa ja ohjata muita kollektiiviin kuuluvia jäseniä omaksumaan tietyt emootiot tai tunnetilat. Samoin anteeksipyynnön esittämisellä itsessään on jo usein tällainen myönteisiin emootioihin kannustava elementti. Niin ikään uhrien

kärsimyksestä kertova aktiivinen tietoisuuden levittäminen voi auttaa yhteisöä omaksumaan anteeksipyyntöille sen tunnusomaiset piirteet ja tunteet. (Smith 2008, 242 & 492.)

Kollektiivisten tunteiden rinnalla on siis mahdollista puhua myös *kollektiivisista asenteista* (*emotional attitudes*), jotka muistuttavat ja edustavat usein pysyvämpää mielentilaa ("*group-based sentiments, mood-like affective dispositions*"). Nämä "ryhmäasenteet" voivat kohdistua ryhmän omiin tai sen ulkopuolisiin jäseniin, kuten tunteet yhteenkuuluvuudesta, solidaarisuudesta, vihamielisyydestä tai kaunaisuudesta. Nämä ryhmän jakamat perusasenteet muodostavat lähtökohdan myös kollektiivisille tunteille ja ne eräässä mielessä myös edeltävät kollektiivisiä tunteita, sillä asenteet sisältävät taipumuksen suhtautua ja reagoida erilaisiin asiantiloihin tietyllä tavalla (*appraisal dispositions*). Historiallisille anteeksipyyntöille ominaisten kollektiivisten asenteiden omaksuminen voisi siis periaatteessa tapahtua hyvinkin samankaltaisten prosessien perusteella kuin esimerkiksi sotapropagandistisen masinoinnin avulla pyritään lisäämään antagonististen mielenlaatuojen määrää kollektiivin jäsenten keskuudessa ja maalittamaan tai demonisoimaan vastapuolta niin, että mahdolliset myötätunnon osoitukset ja sympatiat toista osapuolta kohtaan vähitellen heikkenevät tai lopulta jopa katoavat kokonaan – erilaisten jakolinjojen lietsomisella onkin monessa tapauksessa vakavia seurauksia. (Smith 2008, 242.)

Prosessiin sitoutuminen tulisi kenties institutionaalisten anteeksipyyntöjen yhteydessä käsittää eräänlaisena *kehityskulkuna*, jossa yksilöitä ja yksittäisiä kollektiivin jäseniä ei kuitenkaan lopulta pakoteta, mutta kannustetaan omaksumaan muuttuneet asenteet ja luopumaan (uhrien kannalta) haitallisista asenteista. Tätä "kannustamista" ja suggestointia ei kuitenkaan tule rinnastaa propagandistiseen masinointiin, vaan yksittäiselle kollektiiviin kuuluvalla jäsenelle tulee jättää myös aito mahdollisuus olla vastaamatta näihin kehotuksiin. Prosessin aikana voi ilmetä myös vastustusta, mutta yleensä tällaiset anteeksipyyntöille antagonistiset mielenlaadut alkavat yhteiskunnassa kuitenkin vähitellen väistyä, kun tasa-arvon ja myötätunnon kulttuuri syvenee ja anteeksipyyntöstä sekä siihen liittyvästä tunnustuksesta ja sanomasta pidetään johdonmukaisesti kiinni. Moraalitunteilla on myös tässä prosessissa yhteisön jäsenten omantunnon arvoa suojaava vaikutus, eikä ulkoa päin esitettyyn ja saneltuun anteeksipyyntöön tai -antoon voi tässä suhteessa pakottaa. Anteeksipyyntö ei siis saisi olla esimerkiksi tarpeetonta "*valkoisen syyllisyyden nostatusta*" ("*evoking white guilt*"), sillä lopulta tällaiset, selkeästi ei-vapaaehtoiset anteeksipyyntöt kuin -annotkin rakentuvat mitä ilmeisimmin kestäättömälle ja epävakaaalle pohjalle. Tässä

mielessä institutionaalisten anteeksipyyntöjen autenttisuutta ei tulisikaan mitata erityisempien "sydämentuntojen" tai *tunnontuskien perusteella* ("*heart condition of the individuals offering the apology*"), vaan myös *konkreettisella muutoksella*, joka näistä anteeksipyyntöistä seuraa. Täysin homogeenisen kollektiivisen (tunne)vasteen saaminen anteeksipyyntöille on kuitenkin utopistista haaveajattelua.

Myös Thompson (2008) on argumentoinut sen puolesta, etteivät poliittis-historialliset anteeksipyyntöt perustu lopulta siihen, tuntevatko kollektiiviin kuuluvat ihmiset lopulta anteeksipyyntönsä kannalta jotakin partikulaarista ja adekvaattia tunnetta, kuten katumusta, vaan olennaista anteeksipyyntöjen kannalta on (yleensä pidempiaikaisen hyvitysprosessin perustalta syntyvä) *laajempi kollektiivinen tahtotila* (*an appropriate moral motivation*) hyvittää mennyttä ja myös aktiivisesti vastata uhrien kärsimykseen ja heidän perillistensä esittämiin vaatimuksiin. Tällaisia haluja ohjaavat tietenkin perimiltään myös monet tunteet, jotka johtavat haluun toimia tietyllä tavalla. Esimerkiksi Morrisin argumentoiman (1987) mukaan menneisyyden tekoja ja tapahtumia koskettava "sijaissyylisyys" voisi itseasiassa olla sitä, että ihminen tuntee omien ajattelutapojensa ja tunteidensa pohjalta syyllisyyttä siitä, miten joku toinen aikanaan toimi (vrt. myös edellä *historiallisesta empatiasta* luku 3.1.1). Monet kirjoittajat ovat myös argumentoineet, että 'kollektiivisen katumuksen' autenttisuutta voitaisiin periaatteessa arvioida hyvin samoin tavoin kuin tavanomaisen katumuksen autenttisuutta: Jos teot ovat lopulta *täysin ristiriidassa* puheiden kanssa, voidaan todeta, ettei kyse ollut autenttisesta tai todellisesta katumuksesta (*incensere regret*), sillä katumuksen ilmauksesta kollektiivisella tasolla ei lopulta seurannutkaan mitään, eikä varsinaista motivaatiota tai halukkuutta historiallisten vääryyksien kohtaamiseksi ja laajemmalle kollektiiviselle muutokselle ja muutoshalulle ole mahdollista osoittaa (Wringe 2012, 441–442). Väitteet varsinaisesta kollektiivisesta katumuksen tunteesta (sen sensationaalisessa mielessä) ovat kuitenkin kenties moraalisessa mielessä liian vaativia, koska ne vaatisivat periaatteellisella tasolla henkilökohtaista suhdetta menneisyyden uhreihin. Tässä suhteessa oleellista onkin (historiallinen) anteeksipyyntö *nimenomaisesti tekona* (*act of contrition*). Varsinainen ja laajempi sovintotyö ei siis voi edetä, jos samalla tuetaan hankkeita, jotka estävät esimerkiksi alkuperäiskansojen oikeuksien toteuttamisen (ks. esim. Humaljoki 2018, 14). Koska anteeksipyyntö on myös teko, sen pidempiaikaisia ja konsekventiaalisia vaikutuksia on syytä tarkastella läheisemmin, ja symbolisen reparaation suhdetta materiaalisiin reparaatioihin on myös syytä selvittää.

6 ANTEEKSIOPYNTÖJEN DISPOSITIONAALINEN/ KONSEKVENTIAALINEN ULOTTUVUUS

Jos emme pysäytä sitä nyt, tämä jatkuu sukupolvesta toiseen.

— *Jane Abatoni*

Ruanda on kamppailut viimeiset 25 vuotta kansanmurhan historiallisen varjon kanssa ja maa on tehnyt aktiivisesti töitä sen eteen, ettei kansanmurha tulisi enää toistumaan: ”*Never again*”; Lause näkyy siellä täällä ympäri Ruandaa, etenkin kansanmurhan muistomerkeillä. Se on nyky-Ruandan mantra.” Lukuisista ponnistuksista huolimatta kansanmurhan aikaiset vanhat jännitteet, eivät kuitenkaan ole kadonneet nyky-Ruandasta minnekään ja yleinen epäluottamus kytee edelleen maan kansalaisten keskuudessa. Kansanryhmien vanhat käsitteet on vähitellen pyritty häivyttämään ja tapahtunut lakaisemaan maton alle: ”Rauhan ja väkivallan ja kaaoksen raja on todella häilyvä.” (Lindström 2019.)

Anteeksiannolle kuin juridisestikin annettavalle tuomiolle on yhteistä se, että ne pyrkivät periaatteessa kumpikin päättämään jotakin sellaista, joka voisi periaatteessa jatkua loputtomiin. Historialliselle anteeksiopyntölle asetetaan usein paljon odotuksia; Sen mielletään olevan eräänlainen historiallinen vedenjakaja, jossa historiallinen poissaolo muuttuu läsnäoloksi ja yleinen välinpitämättömyys menneisyyden uhrien aktiiviseksi kunnioittamiseksi ja uuden rakentamiseksi. Autenttiseen anteeksiopyntöön tulisikin aina liittyä myös *fundamentaalisemman tason sitoumus*, joka velvoittaa sekä nykyiset että tulevat hallinnolliset toimielimet ja kansalaiset siihen, ettei menneisyyden vääryyksiä ja tapahtumia enää toisteta ja tapahtunut pyritään hyvittämään mahdollisimman kokonaisvaltaisesti vääryyttä kärsineelle osapuolelle (Thompson 2005, 1). Tässä suhteessa viranomaistahojen esittämiä anteeksiopyntöjä onkin verrattu myös *vaalilupauksiin*, jotka esittäjänsä tulisi myös *lunastaa* (Eisinger 2011, 136). Kuten jo edellä esitettyä, virallisesti esitettävä anteeksiopyntö ei saisi lopulta tuntua vain tyhjältä sanalta ja tunnustukselta, vaan sitä tulisi seurata myös jonkinlainen *konkreettinen muutos*, jolloin myös varsinaiselle *luottamukselle* muodostuu moraalinen peruste. Poliittisen yhteisön toiminnan onkin esitetty perustuvan erityiselle *sosiaaliselle luottamukselle (civic trust)*. Tämä luottamus voi olla joko *horisontaalista* (kansalaisten välistä) tai *vertikaalista* (kansalaisten ja instituutioiden välistä) luottamusta. (Greiff 2008, 126.) Kun traumaattiset tapahtumat ovat kohdanneet yksilöitä ja laajempaa yhteisöä, uhrin itsekäsitys, omantunnonarvo ja käsitys toisista ihmisistä sekä oikeudenmukaisesta ja merkityksellisestä maailmasta ovat luhistuneet.

Vähimmäismääritelmän mukaan varsinaisen *sovinnon (reconciliation)* onkin esitetty vaativan, että kansalaisten pitäisi pystyä *luottamaan toisiinsa* (saman yhteisön jäseninä) ("*[R]econciliation, minimally, is the condition under which citizens can trust one another as citizens again (or anew)*") (Greiff 2008, 126). Anteeksipyyntö ja -anto eivät kuitenkaan itsessään ole riittäviä tai edes välttämättömiä edellytyksiä sovinnolle ja rauhanomaiselle yhteiselolle, mutta *luottamus* on. Anteeksianto onkin tässä suhteessa jotain odottamatonta ja ennakoimatonta ("*[F]orgiveness is not precondition for peace, but trust is, therefore forgiveness may be a bonus, unexpected result*"). (Ucarlar 2015, 55.) Sosiaalisen luottamuksen rinnalla on usein puhuttu myös *poliittisesta luottamuksesta*. Poliittisen luottamuksen käsite on kuitenkin kiistelty, eikä sen määritelmästä ole saavutettu tulkinnallista konsensusta. Joitakin yleisesti hyväksytyjä ominaisuuksia poliittisella luottamuksella on kuitenkin esitetty olevan; Ensinnäkin sen on esitetty olevan suhteellista, eli siihen liittyy asetelma, jossa toinen osapuoli – esimerkiksi yksilö tai instituutio – kykenee halutessaan pettämään toisen osapuolen luottamuksen. Määritelmän mukaisesti luottamus on siis ehdollista, jolloin se kohdistuu partikulaarisiin yksilöihin ja instituutioihin tietyn perustein tietyinä ajankohtana, ja luottamuksen aste voi varioida aina täydellisestä luottamuksesta täydelliseen epäluottamukseen. (Levi & Stoker 2000.) Täydellinen luottamus on kuitenkin vain harvoin tavoiteltavaa, ja jokaisessa poliittisessä yhteisössä on suotavaa esiintyä tervettä kriittisyyttä ja epäluottamusta. Näin ollen poliittisen luottamuksen määritelmä palautuu lähtökohtaisesti etenkin sen arvioimiseen, kuinka menestyksekkäästi poliittiset toimijat ja poliittinen järjestelmä onnistuvat lopulta vastaamaan kansalaistensa ja poliittisen yhteisön muodostavien yksilöiden ja laajempien yksiköiden *normatiivisiin odotuksiin*. Poliittisessa luottamuksessa on yksinkertaistettuna kyse kansalaisten (tai poliittisen yhteisön) ja poliittisen järjestelmän välisestä suhteesta. Näin jäsennettynä poliittisen luottamuksen voidaan esittää olevan *kansalaisten antama legitimizeetti* eli hyväksyntä päättäjille, instituutioille ja laajemmin myös koko poliittiselle järjestelmälle.

Mitä anteeksipyynnön ja luottamuksen sekä uskottavuuden välisestä suhteesta ja anteeksipyynnöille asetettavien konsekventialisten odotusten osalta tulisi sitten lopulta politiikan todellisuudessa esittää? Edellisessä luvussa on jo ollut puhetta anteeksipyyntöihin liittyvästä *dispositionaalisesta ulottuvuudesta*, sillä luottamuksen voidaan esittää olevan myös emootioihin perustuva asenne (*the concept of trust as an emotional attitude*) (ks. esim. Lahno 2001). Tässä suhteessa lupaus muutoksesta liittyy myös poliittiselta yhteisöltä vaadittaviin laajempiin asennemuutoksiin. Heino Nyysösen (2012, 206) mukaan

”anteeksipyynnöiden poliittista ulottuvuutta ei kannatakaan väheksyä, koska sen avulla päädytään ihmisyyden ydinkysymyksiin *luottamuksesta ja uskottavuudesta*”.

6.1 Anteeksipyynnön lisäksi toivotaan tekoja ja konkreettista näyttöä

Kyynisten tulkintojen mukaan institutionaalisten anteeksipyynnöiden on monesti tulkittu perustuvan eräänlaiseen yhteiskunnalliseen tai sosiaaliseen ”vilunkipeliin” (*“phoney apology”*), jossa anteeksipyynnöillä pyritään paikkaamaan rakoilevaa luottamuksen puutetta ilman todellisia tekoja ja konkreettista näyttöä (Thompson 2005, 1). Kolmansilta osapuolilta historiallisen anteeksipyynnön esittäminen saattaa käydä harvinaisen vaivattomasti, sillä mihinkään vääryyteen ei varsinaisesti olla syyllistytty. Miten anteeksipyynnöistä muodostuisi lopulta yhtään sen kestävämpiä kuin pahoitteluista, joista puuttuu usein vastuunottoon liittyvä ilmaus? Poliittis-historialliseen sfääriin sijoittuvat anteeksipyynnöt lupaavat ja viestivät moraalista kestävyttä, mutta typistyvät kuitenkin liian usein pinnalliseksi politikoinniksi (Smith 2008, 213). Kuten jo edellä mainittua, anteeksipyyntöön on usein kannustettu nimenomaisesti yhteiskunnallisen sovun ja sovinnon saavuttamisen nimissä, jolloin syyttömänkin kannattaa aina esittää tarpeen tullen aiheeton anteeksipyyntö kuin kieltäytyä sen esittämisestä ja kärsiä epäsovusta (Joyce 1999). Moni on kuitenkin ollut huolissaan siitä, että anteeksipyynnöiden yleistymisen trendi johtaa lopulta tilanteeseen, jossa niiden moraalinen merkitys vesittyy ja etenkin se *erityinen luottamus*, joka anteeksipyyntöihin liitetään, tulee tyhjäksi. Tähän anteeksipyynnöiden esittämisen helppouteen, anteeksipyynnöiden inflaatioon, ovat muutkin kiinnittäneet huomiota.

Niin ikään pinnalliselta vaikuttaa sekin, etteivät politiikan todellisuudessa vilpittömästäkään esitetyt tunnustukset ja anteeksipyynnöt sekä niihin liittyvät lupaukset ja konkreettiset muutokset tunnu monessakaan tapauksessa saavan erityisemmin jatkuvuutta, ja ”ikuisiksi ajoiksi” tehdyt sopimukset vaikuttaisivat olevan voimassa ainoastaan kyseisinä historian ajanjaksoina tai tietyissä poliittisissa erityisolosuhteissa. Vaikka esimerkiksi Boris Jeltsin myönsi noin 25 vuotta sitten, että Neuvostoliitto aloitti sodan ja tunnusti talvisodan olleen osa Neuvostoliiton hyökkäyspolitiikkaa, Putin on sittemmin palannut talvisodan juuriin ja talvisodan esityksiin nimenomaisesti ”suomalaisena sotana”, joka liittyy strategiseksi osaksi maan kovenevaa kansallismielistä ulkopoliitiikkaa. Putinin maailmassa anteeksipyynnöitä pidetään lähinnä häpeällisenä nöyristelynä, eikä talvisotaa *enää pyydetä anteeksi*, eikä Venäjä yleisesti ottaen pyydä anteeksi mitään; ei Stalinin vainoja, ei teloituksia, ei

vankileirejä eikä muitakaan historiallisia vääryyksiä (Arstila 2019). Suomen osalta Venäjä on osoittanut lähinnä pientä liikettä anteeksipyynnön suuntaan, johon liittyvä tunnustus on sittemmin enemmän tai vähemmän vedetty takaisin, vaikka Putinin ulostuloissa on suomalaisten näkökulmasta katsoen sittemmin ollut arvokasta, ettei hän enää suoraan syytä suomalaisia sodan aloittamisesta (Leväniemi 2013).

Anteeksipyyntöjen, kuten myös erilaisten tunnustusten pitkäkestoisia vaikutuksia varsinaiseen sovintoon on kuitenkin ollut äärimmäisen hankala arvioida. Muun muassa Tavuchis (1991, 13) on argumentoinut, että esitettyihin anteeksipyyntöihin liittyy aina olennaisena osana *yhteisten normien ja arvojen tunnustaminen (apologies reaffirm norms and values)*. Myös Pablo de Greiff (2008, 125–126) pitää tätä näkemystä lähtökohtaisesti oikeana, sillä luottamus anteeksipyyntöjen yhteydessä ei ole vain sitä, että vääryyden uhrin voivat luontevasti odottaa yhdenmukaista käytöstä toiselta osapuolelta, vaan luottamukseen liittyy myös erityinen *normatiivinen sitoumus ("trust involves an expectation a shared normative commitment")*, jolloin loukkauksen kohteeksi joutuneelle osapuolelle muodostuu todellinen peruste luottaa siihen, ettei vääryyttä tehnyt osapuoli käytä enää hyväksi hänen heikkouksiaan, vaan vastapuoli perustaa toimintansa vastedes näille yhteisesti jaetuille ja hyväksytyille normeille. Anteeksipyyntöjen esittämisen yhteydessä luottamuksesta voidaan puhua tavanomaisesti juuri moraalisen luottamuksena²⁶, joka viittaa normatiiviseen lähestymistapaan, jossa A:lla on perusteita luottaa B:hen, koska hän uskoo tämän moraaliseen hyvyyteen ja on luottavainen tämän toiminnan suhteen. Myös Aaron Lazaren (1995, 42) tulkin mukaan, kun osapuolet anteeksipyyntöjen yhteydessä myöntävät, että yhteistä moraalista normia on rikottu, he vahvistavat samalla jaettujen arvojen olemassaolon, joka puolestaan luo yhteisen normatiivisen perustan, jolle suhdetta

²⁶ Poliittisen luottamuksen käsitettä on mahdollista jäsentää yksityiskohtaisemmin myös moniulotteisuuden näkökulmasta. Esimerkiksi Justin Fisher, Jennifer van Heerde ja Andrew Tucker (2010) erottavat poliittisen luottamuksen käsitteestä *strategisen, moraalisen ja deliberatiivisen luottamuksen*. Strateginen luottamus on käytännössä luottamussuhteen rationaalista arviointia: A:lla on perusteita luottaa B:hen, jos A:lla on perusteita uskoa, että B todella on tämän luottamuksen arvoinen. Moraalinen luottamus palautuu puolestaan osaksi normatiivista lähestymistapaa, jossa A luottaa B:hen, koska hän uskoo tämän moraaliseen hyvyyteen ja luottavainen tämän toiminnan suhteen. Deliberatiivisella luottamuksella on sentraalinen merkityksensä ihmisten elämää helpottavassa yhteistyössä, sillä neuvottelemalla ja sopimalla osapuolten on mahdollista saavuttaa jotain, josta kummatkin osapuolet ovat kiinnostuneita ja josta heidän on mahdollista hyötyä ilman, että he vahingoittavat toisiaan. Kaikki nämä luottamuksen tyypit ilmenevät yhtäaikaaisesti osana poliittisen yhteisön toimintaa sekä poliittisissa järjestelmissä ja instituutioissa. Kaikki eivät kuitenkaan ole valmiina jakamaan näkemyksiä siitä, että poliittisen luottamuksen käsitteestä olisi todella erotettavissa erillisiä ulottuvuuksia. Esimerkiksi Marc Hooghen (2011) mukaan moniulotteiselle poliittisen luottamuksen käsitteelle ei ole lopulta osoitettavissa teoreettisia kuin empiirisiääkään perusteita. Poliittisen luottamuksen on tosiasiallisesti havaittu olevan hyvinkin yksiulotteinen ja suoraviivainen ilmiö, mikä johtuu todennäköisesti siitä, että poliittinen luottamus on poliittisen yhteisön arviointia kokonaisuutena eikä yksittäisten toimijoiden arviointia toisistaan erillään.

voidaan lähteä jälleen rakentamaan ("[V]alues and norms are shared by participants and that they regard them as binding"). Anteeksipyynnöihin liittyvän luottamuksen ei siis tarvitse olla absoluuttista, ja vastapuoli voi sortua (joiltakin osin) vastaaviin virheisiin uudestaan, mutta olennaista on, että anteeksipyynnöön liittyvä normatiivinen elementti on periaatteellisella tasolla velvoittava.

Puhtaan konsekventiaalisen näkökulman mukaan historiallinen anteeksipyyntö voikin olla symbolisella tasolla postuumi hyvitys menneille sukupolville, mutta tosiasiallisesti anteeksipyyntö kohdistuu aina nykyhetkeen ja nykyiseen tilanteeseen, jossa se toimii myönnytyksenä uudenlaisen suhteen luomiselle alleviivaten samalla menneisyyden vääryyksien aiheuttamaa historiallista kärsimystä; Tulevaisuudessa sitoudutaan vastedes oikeudenmukaiseen ja tasa-arvoiseen kohteluun ja vilpittömästi esitetty anteeksipyyntö on samalla tämän intention ilmaus (Thompson 2000, 473–474). Tämä tarkoittaa, että historiallisen anteeksipyynnön lopullista onnistuneisuutta, esimerkiksi sovinnon saavuttamisen osalta, tulisi arvioida *siitä seuraavien asiantilojen* valossa, kuten keskittymällä tarkastelemaan niitä konkreettisia poliittisia ja lainsäädännöllisiä muutoksia, joiden avulla pyritään varmistamaan, että vääryyksistä kärsineet kollektiivin jäsenet ja jälkipolvet, tulevat kohdelluksi vastedes oikeudenmukaisella tavalla ja osapuolten välille taataan esimerkiksi todellinen lähtökohtien tasa-arvo (Thompson 2006, 156). Historiallista anteeksipyyntöä tarvitaan siksi, että anteeksipyynnön voidaan katsoa palvelevan monia sosiaalisesti arvokkaita päämääriä nykyisyydessä (Thaler 2011, 9).

6.2 Anteeksipyyntöjen suhde materiaalisiin reparaatioihin

Poliittis-historiallisessa kontekstissa anteeksipyyntö korostuu ennen kaikkea tekona, ja tästä syystä anteeksipyynnöstä seuraavien toimien tulisi olla linjassa *esitettyyn sisältöön nähden*. Myös "aitojen" korjaamisasenteiden on ajateltu johtavan siihen, että vääryys halutaan hyvittää vääryyttä kärsineelle osapuolelle mahdollisimman kokonaisvaltaisesti. Edellä on ollut jo puhetta aineellisten reparaatioiden suhteesta anteeksipyynnöön. Alison Dundes-Rentalin (2008, 62) mukaan on kuitenkin epäselvää, voidaanko varsinaiset *materiaaliset reparaatiot (restitution)* lopulta laskea osaksi anteeksipyyntöjen käsitettä, vaikka niiden voidaankin esittää liittyvän toisiinsa. Cunningham (2004, 566) on puolestaan argumentoinut, että varsinainen anteeksipyyntö ja siihen sisältyvä tunnustus saatetaan esittää vielä harvinaisen helposti ja kohtuullisin kevein perustein, mutta anteeksipyynnöstä seuraavat

materiaaliset reparaatiot laittavat esitetyn anteeksipyynnön vilpittömyyden vasta varsinaiseen testiin ("*material test of the sincerity of the apology*"). Tämän tulkinnan mukaan historiallisiin anteeksipyyntöihin liittyy olennaisena osana myös *materiaalisen reparaation ja kompensaaion velvollisuus*; anteeksipyytävän tahon tulisi sitoutua konkreettisiin korvaustoimenpiteisiin (*commitment to corrective action*) (Sanz & Tomlinson 2012, 27 & 47–48). Pisimmälle menevissä kannoissa myös esitetään, että jos esitetystä anteeksipyynnöstä ei seuraa lainkaan materiaalisia kompensatioita, kyse ei ole enää anteeksipyynnöstä lainkaan ("*no apologies is acceptable unless it is accompanied by development measures*"). Esimerkiksi Afrikan valtiot ovat vaatineet länneltä konkreettisia toimenpiteitä ja taloudellisia elvytystoimia keskinäisriippuvuuden vähentämiseksi ja elinolojen kohentamiseksi symbolisten anteeksipyyntöjen sijaan. Teot puhuvat lopulta enemmän kuin sanat, eikä historiallisilla tunnustuksilla ole mahdollista poistaa sitä taloudellista ja moraalista epäsuhtaa, joka lännen ja kolonialistisen historian runtelemien maiden välillä vallitsee; tässä suhteessa taloudellis-yhteiskunnallisen jälleenrakentamisen on tulkittu olevan täysin riittämätöntä. (Ks. Jamfa 2008, 212; Howard-Hassmann & Lombardo 2008; Ahonen 2018, 7.)

Institutionaalista luottamusta ja yhteisten arvojen ja normien vahvistamista ei voidakaan saavuttaa ainoastaan *verbaalisella lupauksella*, vaan se vaatii myös konkreettisia toimia. Instituutioiden on jollakin tavalla realisoitava sekä taattava anteeksipyyntöjen yhteydessä vahvistettujen jaettujen arvojen ja normien olemassaolo. Tähän voidaan vetää myös anteeksipyyntöjen puheteollinen raja, ja anteeksipyyntöjä on tuettava *transitionaalisen oikeuden menetelmin (trust through action)*. (Greiff 2008, 132.) Jos anteeksipyytävän tahon toiminta ei ole lopulta lainkaan linjassa anteeksipyyntöön liittyvän tunnustuksen ja sisällön kanssa ja korvaus- ja hyvitystoimenpiteet jäävät tässä suhteessa täysin olemattomiksi, anteeksipyyntöä voidaan tuskin julistaa onnistuneeksi. Lisäksi on myös esitetty, ettei anteeksipyyntöihin liittyvä symbolinen tunnustus itsessään riitä vielä palauttamaan uhrien kunniaa, vaan tämä edellyttää monessa tapauksessa myös uhrien *todellisen itsemääräämisoikeuden* palauttamista, jolloin esimerkiksi alkuperäiskansoilta anastetut maa-alueet tulisi palauttaa alkuperäisille omistajilleen. Esimerkiksi saamelaisten perinteisten elinkeinojen, kuten kalastuksen, metsästyksen ja poronhoidon tila on kehittynyt Suomessa sellaiseksi, että niiden harjoittaminen on lähestulkoon mahdotonta, ja saamelaisten oikeudet kulttuurin ja kielen harjoittamiseen on viety viemällä oikeudet maahan, veteen ja luontoon. Käytännössä elinolojen vähittäinen kaventuminen tuhoaa

saamelaisten olemassaolon perustan, jonka seurauksena perinteiset kulttuurinharjoittamisen muodot käyvät mahdottomiksi. Jos symbolinen anteeksipyyntö esitetään, ja historialliselle kärsimykselle ja menetyksille annetaan postuumisti tunnustusta, ei tunnustukseen ja anteeksipyynnön sanomaan liittyvä sovintotyö voi tosiasiasa onnistua, jos anteeksipyynnön esittämisen rinnalla tai sen jälkeen tuetaankin hankkeita, jotka eivät ole linjassa saamelaisten oikeuksien kanssa, esimerkiksi edistetään aktiivisesti turismihankkeita, jotka vaikuttavat haitallisesti saamelaisten poronhoidon tilaan kaventaen saamelaisten elintilaa ja vähentäen kulttuurinharjoittamisen mahdollisuuksia. Saamelaisten sovintoprosessi on herättänyt Suomessa myös lukuisia epäilyksiä siitä, että valtion tarkoituksena on pakottaa saamelaiset antamaan valtiolle anteeksi sen saamelaisille aiheuttamat vääryydet ilman, että valtio itse sitoutuu saamelaisten pakotetun anteeksiannon jälkeen mihinkään. (Valtioneuvoston kanslia 2018, 201–202.) Tässä suhteessa vilpittösti anteeksipyyntöä ei voidakaan erottaa niistä konkreettisista muutoksista, joita sen esittämisestä tulisi seurata. Suomen valtion tulisi yhdessä saamelaiskäräjien kanssa säätää lait, jotta perustuslain saamelaiskulttuurin suoja toteutuisi.

Vaikka uhrien subjektiivisten oikeuksien asemaa selventääkin myös kansainvälisesti omaksuttu periaate, jonka mukaan alkuperäiskansoilla on luovuttamattomia oikeuksia luonnonresursseihinsa ja kulttuuriinsa, monessa tapauksessa korvaussummat ovat kuitenkin jääneet historiallisten reparaatioiden yhteydessä harvinaisen maltillisiksi ja vaatimattomiksi tai jopa hyvinkin niukoiksi, vaikka muita korjaavia toimenpiteitä uhrien autonomian palauttamiseksi onkin pyritty tekemään, kuten kasvattamaan alkuperäiskansojen osallistumisoikeuksia sekä vaikutusmahdollisuuksia. Esimerkiksi Iso-Britannia maksoi postuumisti esitetyn anteeksipyynnön yhteydessä Uuden-Seelannin maoriyhteisölle yhteensä 170 miljoonan dollarin korvaussumman, kun todellisuudessa vahinkojen suuruuden arvioitiin olevan jopa 20 miljardia dollaria (Mykkänen 1996). Kummatkin osapuolet tuomitsivat korvaussumman jälkikäteen puutteellisenä, ja vaikka maoreille esitettyä anteeksiantoa pidettiin muuten onnistuneena, materiaalisilla mittareilla tarkasteltuna anteeksipyyntö oli ilmeisen puutteellinen, eivätkä materiaaliset korvaukset olleet linjassa anteeksipyynnön sisällön kanssa. Myös apartheidin osalta materiaaliset korvaukset olivat harvinaisen niukkoja, eivätkä korvaukset riittäneet kattamaan missään määrin niitä menetyksiä, joita mustille oli puolen vuosisadan aikana aiheutunut. Tältä osin materiaaliset korvaukset eivät vastanneet myöskään totuuskomissiolle asetettuja odotuksia ja tuottivat pettymyksen, ja komission toiminnan tasapuolisuuteen kohdistui suurta

epäluottamusta. (Ahonen 2018, 5.) Virallisten anteeksipyyntöjen esittämisen onkin usein epäilty olevan myös suora poliittinen keino jopa *vähentää* varsinaisten materiaalien reparaatioiden määrää, jolloin kyse olisikin eräänlaisesta harhaanjohtamisesta (Bilder 2008, 28). Esimerkiksi, kun Yhdysvallat pyysi maan alkuperäiskansoilta virallisesti anteeksi vuonna 2009, pyyntö liitettiin osaksi Obaman allekirjoittamaa puolustusmäärärahainsäädäntöä, ja vaikka kyseinen anteeksipyyntö oli esitetty kaikkien kansalaisten puolesta, valtion osuutta ei kuitenkaan erityisesti tunnustettu ja mukaan liitettiin myös suora toteamus siitä, ettei esitetty anteeksipyyntö ja siihen liittyvä tunnustus missään määrin oikeuta alkuperäiskansoja vaatimaan valtiolta korvauksia – tällaiset anteeksipyyntö eivät ymmärrettävistä syistä voi rakentua kestäväälle pohjalle. (Humaljoki 2018, 13.)

Toisaalta on kuitenkin myös selvää, ettei anteeksipyyttävä taho voi materiaalien reparaatioiden maksamisen ja esitetyn anteeksipyyntönsä jälkeen todeta, että ”tilit” on nyt tasattu ja menneisyys hyvitetty ja esitetty anteeksipyyntö on toteutunut; tämä on vain ja ainoastaan uhrien päätettävissä, eikä anteeksipyyntöä tai -antoa itsessään ole mahdollista rinnastaa velan maksuun, eikä anteeksipyyntönsä vaatimista velkomiseen – edes politiikan kontekstissa ja todellisuudessa (Griswold 2007, 61). Tästä syystä on myös perusteita esittää, ettei materiaalin reparaatio lopulta kuulu osaksi varsinaista anteeksipyyntönsä käsitettä. Sen sijaan kysymykseen siitä ”riittääkö anteeksipyyntö”, voivat vastata vain uhrin.

Esimerkiksi Suomen alaikäisinä laittomasti vankileireille internoiduille, arviolta 60–100 henkilölle, myönnettiin valtion toimesta vuonna 2014 enemmillään noin 3 000 euron suuruinen korvaus, ja nämä korvaukset maksettiin Valtiokonttorin toimesta korvaukseksi vapauden riistosta ja omaisuuden menetyksistä. Kyseessä oli kuitenkin nimenomaisesti *symbolinen korvaus vapaudenriistosta*, vaikka se maksettiinkin aineellisen reparaation muodossa. Internoidut itse kokivat, että korvauksen myöntäminen oli kaunis ele, mutta se ei riittänyt poistamaan *valtion kunniavelkaa*, jota ei ole mahdollista maksaa pois rahalla tai muuntyyppisin materiaalisin reparaatioin. Vasta virallinen ja julkisesti esitetty anteeksipyyntö poistaisi tämän historiallisen häpeätahrin ja vapauttaisi molemmat osapuolet menneisyyden taakasta. (Betcke 2014.)

Anteeksipyyntö on siis pikemminkin *lupaus hyvittämisestä* kuin *prosessin päätepiste*; Anteeksipyyntönsä ja -annon avulla on mahdollista vapautua teoista, joita kadumme, mutta joita emme saisi unohtaa. Samalla se on toisen osapuolen antama lupaus sitoutua tehtyyn päätökseen ja anteeksipyyntönsä sisältämään viestiin. Annettujen lupauksen kautta ihmissuhteet saavat jatkuvuutta, kestävyyttä ja varmuutta tulevaisuudessa. (Arendt

1958/2002, 240.) Vilpittömästi esitetystä anteeksipyynnöstä tulisi periaatteellisella tasolla useimmiten seurata materiaalisia reparaatioita tai muita konkreettisia hyvitystoimenpiteitä, mikäli sen sisältämään viestiin on sitouduttu, vaikka varsinainen anteeksipyynnön käsite ei sisälläkään suoraan vaatimuksia materiaalisista reparaatioista tai ”historiallisten velkojen” maksamisesta. Jos menneisyyttä pyritään sen sijaan hyvittämään ainoastaan materiaalisilla reparaatioilla, tämä ei useinkaan riitä täyttämään anteeksipyynnöille asetettuja tavoitteita ja odotuksia. Esimerkiksi vuonna 2009 osaksi Yhdysvaltain puolustusmäärärahainsäädäntöä usutettua anteeksipyyntöä ei koskaan luettu ääneen maan alkuperäisväestöjen edustajille, eikä sitä myöskään tuotu virallisesti julki. Mitä merkitystä tällaisella äänettömällä ja lausumattomalla anteeksipyynnöllä on?

7 ANTEEKSIPYYNNÖN SEREMONIALLINEN ULOTTUVUUS

7.1 Pyysikö Halonen anteeksi? – Anteeksipyyntöjen seremoniallisuudesta lyhyesti

Tarja Halosen on kerrottu esittäneen virallisen anteeksipyynnön saamelaisille 2000-luvun alkupuolella saamelaiskäräjillä. Kyseinen anteeksipyyntö ei kuitenkaan koskaan noussut koko kansan tietoisuuteen, eikä asiasta myöskään uutisoitu mediassa, vaan esitetty anteeksipyyntö jäi lähinnä huhupuheiden tasolle ja vaipui pian unohduksiin. Käräjillä anteeksipyyntöä kuulemassa ja historiallista hetkeä todistamassa, oli kuitenkin lukuisia saamelaisia, ja anteeksipyyntö saikin yleisöltään myönteisen vastaanoton. Anteeksipyyntö(puhe) oli jokseenkin yllättävä mutta ei täysin odottamaton; 2000-luvun alussa alkanut saamelaisten itsehallinnollisen aseman palauttaminen ja Halosen yleinen myötämielinen suhtautuminen vähemmistöjä kohtaan tarjosivat anteeksipyynnölle sinänsä ajankohtaiset ja otolliset olosuhteet. Tutkija Reetta Humaljoki esittää, ettei merkittävän puheen vaipuminen unohduksiin virallisesta historian kirjoituksesta ja kansan yleisestä tietoisuudesta kerro sinänsä siitä, että anteeksipyyntöpuhe olisi ollut huono tai epäonnistunut: ”Halonen oli hirveän pidetty, hän jutteli saamelaisten kanssa. Se antoi hyvän tunteen, että voidaan edistää asioita, kun presidentti tukee.” Halonen ei kuitenkaan koskaan tunnustanut, että hänen puheensa olisi ollut virallisesti esitetty anteeksipyyntö, vaikka se sellaiseksi tulkittiinkin, ja Halosen mukaan tässä oltiin ainakin osittain oikeilla jäljillä. (Ks. Hedberg 2018.)

Institutionaalinen anteeksipyynnön ei kuitenkaan koskaan voi tapahtua ja toteutua salaisesti, suljettujen ovien takana, vaan sen tulee noudattaa *julkisuusperiaatetta*. Esimerkiksi totuuskomissioiden kuulemiset voidaan järjestää yksityisesti, mutta varsinaisten löydösten ja päätösten tulee olla julkisia. Pelkän julkisuusperiaatteen täytyminen ei kuitenkaan vielä itsessään riitä, vaan institutionaalisen anteeksipyynnön tekniseen toteutukseen on kiinnitettävä myös erityistä huomiota. Institutionaalinen anteeksipyynnön eroakin interpersonaalista anteeksipyynnöstä juuri siinä, ettei se ole vain teko, vaan myös *toimitus*, ja tälle anteeksipyynnön seremonialliselle ulottuvuudelle, on annettava erityistä painoarvoa. Tästä syystä epämuodollisesti esitettyjä improvisoituja puheita tai yksittäisesti annettuja lausuntoja lasketaan vain harvoin virallisten anteeksipyynnön kategoriaan ja ne tulkitaan pikemminkin yksittäisten toimijoiden henkilökohtaisiksi kannanotoiksi, jotka eivät edusta laajemman kollektiivin tai instituution kantaa. Esimerkiksi Suomen evankelisluterilaisen kirkon Oulun hiippakunnan piispa Samuel Salmi on pyytänyt virallisesti anteeksi kirkon lähetysthistoriaa ja saamelaisiin kohdistettua alistamista vuonna 2012, mutta kyseistä anteeksipyynnön ei kuitenkaan koskaan virallisesti dokumentoitu eikä tehty kunnolla tunnetuksi, jolloin anteeksipyynnön tulkittiin lopulta jäävän vaille *laajempaa (kirkon ja kansan antamaa) rakenteellista tukea* (ks. Mäkinen 2018). Varsinaisen anteeksipyynnön tulisikin aina olla myös kirjalliseen muotoon saatettu dokumentti, jolla varmistetaan, ettei anteeksipyynnön jää vain ohimennen esitettäväksi puheaktiksi, ja myös koko (sovinto)prosessin tulisi perustua asianmukaiselle dokumentaatiolle. Lisäksi viralliseen dokumentaatioon tulisi sisällyttää myös jonkinlainen maininta ja selvennys siitä, miten uhrin ovat lopulta vastanneet esitettyyn anteeksipyynnön ja miten anteeksipyynnön on suhtauduttu. Asianmukaisen dokumentaation tarkoituksena on myös varmistaa, että anteeksipyynnön vaikutusten ja seurausten on myös tarkoitus jäädä pysyvämmiksi. (James 2008, 147.)

7.2 Virallisesti esitetyt anteeksipyynnöt toimitetaan – niitä ei vain esitetä

Anteeksipyynnön tulee siis täyttää julkisuusperiaate ja se tulee toimittaa asianmukaisin seremoniallisin menoin. Seremoniallinen toteutus ja sen yksityiskohdat varioivat aina tapauskohtaisesti, mutta tyypillisimmin virallisen anteeksipyynnön esittäjäksi tai toimittajaksi valikoituu yksi tai muutama henkilö, joiden voidaan symbolisesti mieltää edustavan laajempaa ryhmää tai kollektiivia. Esittäjän täytyykin olla tarpeeksi arvovaltainen, jotta

hänen voidaan katsoa edustavan anteeksipyytävää kollektiivia mahdollisimman laajasti, ja tavanomaisimmin esittäjäksi valikoituukin korkeassa asemassa olevia valtion viranomaisia. (Govier & Verwoerd 2002, 75–76.) Meredith Gibbs (2008) esittää, että olisi myös suotavaa tai ihanteellista, että uhreille tai heidän edustajilleen tarjottaisiin aktuaalinen mahdollisuus vaikuttaa varsinaisen anteeksipyyntöseremonian järjestelyihin ja myös heidän ”toiveitaan” ja ”odotuksiaan” anteeksipyynnön esittämisen osalta kuultaisiin. Vaikka yhtäkään virallista *anteeksiantoseremoniaa* ei ainakaan toistaiseksi olla nähty tai kuultu, osapuolten mahdollisimman holistinen osallistuminen anteeksipyyntöseremonian valmisteluun ja toteutukseen, kertoo myös vastapuolelle jätettävästä mahdollisuudesta vastata esitettävään anteeksipyyntöön ja kummatkin tilanteet on periaatteessa mahdollista integroida onnistuneesti yhdeksi tapahtumaksi. Toimivana esimerkkinä tästä on pidetty Britannian esittämää virallista anteeksipyyntöä synkän kolonisaatiohistorian runtelemalle Uudelle-Seelannille ja sen alkuperäis-maoriväestölle: 1980-luvulla alkanut, useita vuosikymmeniä kestänyt prosessi kulminoitui lopulta vuonna 2010 pidettyyn viralliseen anteeksipyyntötilaisuuteen, jossa valtion edustajat ja maorit kohtasivat. Seremoniassa valtion taholta luettiin pitkä lista vuosien mittaan tapahtuneita epäkohtia alkuperäiskansojen elämässä. Keskiössä olivat etenkin *Treaty of Waitang* -sopimukseen liittyneet rikkomukset. Koska kyseinen sopimus oli tehty monarkin kanssa, tilaisuudessa anteeksipyyntö esitettiin virallisesti kruunun puolesta. Sekä Englannin kuningatar että maoriyhteisön johtaja osallistuivat anteeksipyyntöseremoniaan. Parlamentin puheenvuorot esitettiin englannin lisäksi myös alkuperäiskielillä. Maori tradition mukaisesti, heimon johtajat tukivat myös puheenvuoroja laulamalla *waiata* -lauluja, joilla esitetyt puheenvuorot ilmaistiin hyväksytyiksi; Näin anteeksipyyntöä ei ainoastaan kuultu vaan se myös *aktiivisesti vastaanotettiin*. Tällä varmistettiin, että osapuolet ymmärtävät toisiaan, ja kuningatar Elisabethin esittämä varsinainen anteeksipyyntö näyttäytyi ennen kaikkea maoriväestön silmissä asianmukaiselta sekä maoriyhteisöä ja sen traditioita kunnioittavana. (Gibbs 2008, 162–163.) Varsinaiseen sopimukseen kuului myös tiettyjen maa-alueiden palauttaminen alkuperäiskansoille sekä kymmenien miljoonien rahallinen korvaus. Vaikka osa piti prosessia turhauttavana ja jopa liiankin pitkänä, eikä sopimus taannut lopulta oikeutta täyteen korvaukseen (ks. edellä luku 6.2), on anteeksipyyntöprosessia kokonaisuudessaan pidetty varsin onnistuneena.

Vaikka anteeksipyyntöjen seremonialliseen sisältöön ei sinänsä liity filosofisia pulmakohdita, epäonnistunut anteeksipyynnön julkituonti voi lopulta vesittää jopa koko anteeksipyynnön

itsessään ja jäädyttää muuten onnistuneen sovintoprosessin sekä johtaa osapuolten välisen dialogin sulkeutumiseen. Jo hyvin pienikin seremoniallinen epäkohta voi periaatteessa johtaa siihen, että anteeksipyyntöön vilpittömyyttä ja todenperäisyyttä saatetaan epäillä ja esitetty anteeksipyyntö voidaan helposti torjua. Esimerkiksi Yhdysvaltain presidentti Bill Clintonin esittämä anteeksipyyntö Kiinan suurlähetystön pommituksesta Belgradissa, jossa kuoli kolme kiinalaista 7. toukokuuta vuonna 1999, vaikutti jokseenkin epäasiallisesta ja liian informaalilta, sillä Clinton esitti anteeksipyyntönsä poolopaidassa ja epämääräisessä ympäristössä, kadulla seisoessaan, jolloin anteeksipyyntö näyttäytyi lähinnä nopeasti kuitattavalta olankohautukselta sekä pikaiselta pahoittelulta, ja esitetty anteeksipyyntö saikin yleisöltään kylmän vastaanoton (Sanz & Tomlinson 2012, 63).

7.3 Anteeksipyyntöjen yleisen konsistenssin periaate

Valtion ja muiden toimitahojen esittämiä anteeksipyyntöjä on mahdollista tarkastella myös *kumulatiivisesta perspektiivistä* käsin. Tällöin oleellista on, ettei esitettyihin anteeksipyyntöihin liittyisi myöskään sisäisiä ristiriitaisuuksia tai puutteita. (Ks. James 2008, 149.) Esimerkiksi Kanadan konservatiivipuolueen pääministeri Stephen Harper esitti anteeksipyyntönsä maan alkuperäiskansoille vuonna 2008, joka täydensi maan liberaalipuoluehallituksen jo aiemmin, 1990-luvulla esittämää anteeksipyyntöä. Harperin anteeksipyyntö lieneekin yksi Kanadan tunnetuimmista ja se toimitettiin asiallisin menoin maan alkuperäisväestöihin kuuluvien edustajien ollessa paikalla. Muutamaa kuukautta myöhemmin Harper kuitenkin vesitti esitetyn anteeksipyyntönsä mölättyä G8-maiden kokouksessa, ettei Kanadalla ole kolonisaatiohistoriaa. Ristiriitaiset puheet koettiin äärimmäisen loukkaaviksi, ja anteeksipyyntö tuomittiin totuuskomission toimesta jälkikäteen osittaiseksi. (Hedberg 2018.) Lisäksi Harperin hallituksen ajama politiikka ei ollut myöskään linjassa esitetyn anteeksipyyntönsä ja sen sisällön kanssa, vaan hallitus edisti samalla muutoksia Kanadan lakiin, joiden perusteella alkuperäiskansojen konsultaatiovaatimukset poistettaisiin. Kun Harper ajoi samalla alkuperäiskansojen oikeuksien vähentämistä, esitetty anteeksipyyntö ja esiintymiset totuus- ja sovintokomissiossa vaikuttivat jälkikäteen kolkoilta ja tyhjiltä.

Vaatimukset anteeksipyyntöjen ja totuuskomissioiden yhdenmukaisuudesta ja yleisestä konsistenssista ovat aiheuttaneet joskus myös laajempia ongelmia; esimerkiksi Kanadan totuus- ja sovintokomissioon kohdistettiin erityistä kritiikkiä sen liiallisen rajallisuuden vuoksi,

sillä totuuskomissio keskittyi tarkastellussaan ainoastaan asuntolakouluihin sen sijaan, että valtion vääryyksiä alkuperäiskansoja kohtaan olisi käsitelty mahdollisimman holistisesti, ja monet ryhmät kokivat lopulta jääneensä kokonaan vaille huomiota ja oikeutta (Humaljoki 2018, 12). Jotta anteeksipyyntö ja siihen liittyvä tunnustus olisi onnistunut, se ei välttämättä vaadi lopulta ainoastaan yhtä, vaan myös *useiden toimijain esittämiä yhtäaikaista anteeksipyyntöjä*, joiden tulisi olla linjaukseltaan yhdenmukaisia. Esimerkiksi Yhdysvaltojen medialta on vaadittu maan hallituksen lisäksi anteeksipyyntöjä Irakin sotaan liittyvän disinformaation systemaattisesta levittämisestä ja totuuden vääristelystä (ks. Marks 2008, 298). Tällaisia anteeksipyyntöjä voidaan vaihtoehtoisesti pitää myös valtiollisia anteeksipyyntöjä tukevinä ja täydentävinä anteeksipyyntöinä.

Tiivistettynä poliittis-historiallisten anteeksipyyntöjen teknisessä toteutuksessa tulisi ottaa huomioon *julkisuus- (publicity)*, *seremoniallisuus- (ceremony)* ja yleisen *konsistenssin (consistency)* periaate. (James 2008, 138).

8 LOPUKSI: Anteeksipyyntöä kohti ikuista rauhaa – Anteeksipyyntö ja sovinnon suhteesta

Menneisyyden tapahtumien tulkinta on usein rumaa, ristiriitaista, kaoottista ja harmaata, eikä osapuolia tyydyttävää tulkinnallista konsensusta tapahtumista välttämättä saavuteta koskaan. Myös Suomen lähihistoria pitää sisällään lukuisia vääryyksiä, joita on kohdistunut eri ryhmiin; pakkosterilisaatiota, oman kielenkäytön ja kulttuurin harjoittamisen estämistä, syrjintää, kokemusten vähättelyä, asuntolajärjestelyitä, pakkosijoituksia ja muuta julmaa kaltoinkohtelua. Näiden vääryyksien kohteena ovat olleet erityisesti alkuperäiskansa saamelaiset ja eri vähemmistöt, kuten romanit, vammaiset ihmiset, viittomakieliset sekä seksuaali- ja sukupuolivähemmistöt. Suomalaisessa hyvinvointiyhteiskunnassa elää tälläkin hetkellä lukemattomia ihmisiä, jotka ovat kohtuuttoman vaikeassa asemassa, esimerkiksi vaille asianmukaista hoitoa jäävät mielenterveyspotilaat ovat yksi heitteille jätettyjen ihmisten ryhmä. Niin ikään myös lukuisia turvapaikanhakijoita on lähetetty ja käännetty takaisin kohtuuttomiin olosuhteisiin; Kuka pyytää heiltä aikanaan anteeksi?

Suomea onkin arvosteltu virallisten anteeksipyyntöjen ja julkisesti esitettyjen pahoittelujen niukkuudesta sekä siitä, että Suomi tuntuu usein pahoittelevan julkisesti lähinnä toisten tekemiä tekoja enemmän kuin omiaan. Mika Aalto (2007, 1) esittää, että Suomi

pahoitteleekin pääsääntöisesti sellaisia kauheuksia, joihin se ei itse ole vaikuttanut – esimerkkinä mainittakoon tästä syyskuun 11. päivän tapahtumat. Suomen julkisessa kielenkäytössä anteeksipyyttäminen vaikuttaisi siis liittyvän lähinnä humanitaarisiin intresseihin ja myötätunnon osoittamiseen kaukaisia ”toisia” kohtaan. Tästä huolimatta Suomi ei kuitenkaan ole ollut täysin anteeksipyytelemätön, vaikka virallisia anteeksipyyntöjä onkin esitetty kohtuullisen niukasti. Kenties merkittävimpana näistä on Suomen Helsingin juutalaiselle yhteisölle esitetty anteeksipyyntö toisen maailmansodan aikaisista tapahtumista. Myös lastensuojelun sijaishuollossa kaltoinkohdellut henkilöt saivat kuulla pitkään kaipaamansa anteeksipyyntöä valtiolta, joka kuultiin sosiaali- ja terveysministeriön järjestämässä juhlavassa tilaisuudessa Finlandia-talossa Helsingissä lapsen oikeuksien päivänä 20. marraskuuta vuonna 2016.

Anteeksipyyntöjä edelleen odottavien lista on kuitenkin pitkä: Esimerkiksi vuonna 2019, 72% Yle Sápmin vaalikoneeseen vastanneista saamelaiskäräjävaalien ehdokkaista vastasi odottavansa ja toivovansa valtiolta virallista anteeksipyyntöä, ja niin ikään myös Suomen luterilaisen kirkon tulisi instituutiona pyytää virallisesti anteeksi 1700-luvulla inarinsaamelaisiin kohdistettua hengellistä assimilaatiota sekä oman kielen käytön estämistä (Rasmus 2019). Valtioneuvostolle tehtiin myös vuonna 2019 kirjallinen kysymys (KK 32/2019 vp) virallisen anteeksipyyntöä esittämisestä henkilöille, jotka kärsivät 1930–1960-lukujen välisenä aikana Suomen valtion harjoittamasta rotuhygieniaan perustuvasta pakkosterilointipolitiikasta. Niin ikään monet tahot ovat myös vaatineet, että Suomi pyytäisi vihdoin virallisesti anteeksi sisällissodan aikaisia vääryyksiä ja punaisten teloituksia sekä punaorpojen kohtaloa, sillä nykyisen valtion voidaan mieltää olevan suora jatkumo Suomen valtiosta vuodelta 1918, vaikka sen edustajat ovatkin historian saatossa moneen kertaan vaihtuneet. Edellä esitettyjen lisäksi myös esimerkiksi Panderemix -sikainfluenssarokotteen seurauksena sairastuneiden lasten vanhemmat ovat vaatineet Suomen valtiolta ja rokotetta myyneeltä lääkefirmalta virallista anteeksipyyntöä, sillä maksettujen korvaussummien on koettu olevan riittämättömiä (Harala 2012).

Virallisten valtiollisten anteeksipyyntöjen esittämisen osalta Suomen voidaankin esittää tulevan huomattavasti jälkijunassa. Naapurimaista esimerkiksi Ruotsi ja Norja ovat selvittäneet vähemmistöihin kohdistuneita vääryyksiä jo 1990-luvulla. Norja on päättänyt totuuskomissiot saamelaisiin ja kveeneihin kohdistuneiden vääryyksien selvittämisen osalta sekä esittänyt viralliset anteeksipyyntöt maan romani- ja saamelaisväestölle ja lisäksi maksanut myös materiaalisia korvauksia toisen maailmansodan aikana kaltoinkohdelluille

romaneille ja saamelaisille. Niin ikään Ruotsi on esittänyt virallisen anteeksipyynnön maan saamelaisväestölle ja maksanut myös korvauksia vuosien 1934–76 välisenä aikana pakkosteriloituille.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita, ettei motivaatiota menneisyyden vääryyksien hyvittämiseksi olisi esiintynyt Suomessa lainkaan. Ongelmana on ollut se, että vaikka tarvittavaa hyvittämismotivaatiota on löytynyt, anteeksipyynnöt ovat usein olleet yksittäisten tahojen aloitteesta tehtyjä ja jääneet lopulta vaille tarvittavaa julkista huomiota sekä laajempaa rakenteellista tukea. Aaltola pohtii (2007, 1–2), ettei Suomessa ole kenties vielääkään anteeksipyyntöjen esittämiselle vaadittavaa *riittävää kypsyyttä*, johon kuuluu vaihtoehtoisten historian tulkintojen ja kulttuuristen identiteettien virallinen tunnustaminen, vaan ”hauraan” kansallisen identiteetin vuoksi Suomessa vähätellään ja väistetään edelleenkin vastuuta menneestä. Anteeksipyytäminen ei olekaan heikkojen ominaisuus. Esimerkiksi Venäjän anteeksipyyntöjen totaalisen puuttumisen on tulkittu heijastavan maan ja kansakunnan kohtaaman kärsimyksen määrää; Vain tarpeeksi kypsä ja ehyt sekä moninaisuuden hyväksyvä kansakunta kykenee käsittelemään menneisyyttään. Putin on esimerkiksi todennut puheissaan Neuvostoliiton hajoamisen olleen valtava tragedia, joka on koskettanut lukemattomia ihmisiä ja ottanut tehtäväkseen palauttaa Venäjälle sen aseman, joka sille hänen mielestään kuuluu: ”Voitonpäivää muisteleva Venäjä on eräänlainen historian uudelleenkirjoittamisen ja historiapolitiikan laboratorio. Äiti-Venäjän menneisyydestä on valikoitu ajanjaksoja, symboleja ja tapahtumia, jotka tukevat Venäjän nykyisiä poliittisia pyrkimyksiä.” (Vaarakallio 2015.) Anteeksipyyntöjen puuttumisessa heijastuvatkin usein myös ihmisten pyrkimykset suojella itseään niiltä epäsuotuisilta seurauksilta, joita anteeksipyynnön esittämisestä saattaa seurata; kyseessä on samalla puolustusreaktio, jolloin anteeksipyynnöstä saattaa helposti muodostua apologia. Anteeksipyyntöä pidetään usein yhtenä hyveellisen ihmisen ominaisuuksista, mutta silti mikä tahansa anteeksipyyntö ei riitä.

Tässä työssä on tarkasteltu historiallisia anteeksipyyntöjä sekä pyritty valottamaan ilmiöön liittyviä filosofisia ongelmakohtia. Anteeksipyytäminen kuin -antaminenkin ovat hyvin arkipäiväisiä asioita ja jo hyvin pienikin lapsi kykenee käsittämään, mistä niissä on kyse. Tästä huolimatta anteeksipyyntöjen täsmällinen määrittäminen kuin niiden moraalisen relevanssin osoittaminen tuottavat nopeasti huomattaviakin vaikeuksia ja on helpompaa esittää, mistä ilmiöstä ei ole kuin lopulta on kysymys. Myöskään Davisin jaottelu ei tee tässä suhteessa täyttä oikeutta anteeksipyyntöjen määritelmälle ja ilmiön jäsentämiselle, eikä

anteeksipyynnön eri ulottuvuuksia ole tällä tavalla ongelmattomasti rajata toisistaan erillisiksi osa-alueikseen, vaan esitetyt osa-alueet pikemmin lomittuvat toisiinsa ja ovat tässä suhteessa myös päällekkäisiä. Jaottelun voidaan siis todeta olevan jokseenkin synteettinen ja anteeksipyynnöille asetetut odotukset ja seuraukset voivat hyvin toteutua, vaikka anteeksipyyntö ei täyttäisikään Davisin mallin mukaisia sisällöllisiä vaatimuksia. Tosin Davis (2002, 171) itsekkin korostaa, ettei anteeksipyyntöjen eri puolia tule jäsentää toisistaan täysin erillisiksi dimensioiksi, vaan ne pikemminkin seuraavat toinen toisiaan ja ovat tässä suhteessa saman ilmiön kääntöpuolia. Esimerkiksi dispositionaaliseen ulottuvuuteen kuuluvat yhdenaikaisesti sekä konkreettisesti havaittavat muutokset mutta myös laajemmat sisäiset, asenteelliset muutokset, jolloin voidaan esittää, että anteeksipyytävä taho omaa anteeksipyynnöille tunnusomaiset ja relevantit moraaliset lähtökohdat (*the relevant moral dispositions*). Sovintoon ja anteeksiantoon voidaan siis päätyä, vaikka esitetty anteeksipyyntö ei määritelmällisessä mielessä täyttäisikään sille asetettuja sisällöllisiä kriteerejä ja vaatimuksia. Tässä mielessä anteeksianto voikin olla myös odottamaton, lahjan kaltainen, yllättävä reaktio, jonka merkitys ei ole lopulta sidottu anteeksipyyntöön ja sen esittämiseen. Sama pätee myös toisin päin; Vaikka anteeksipyyntöä voitaisiin pitää moraalisisessa mielessä onnistuneena, vastapuoli voi yhtä hyvin torjua esitetyn anteeksipyynnön (*“Thus, even if an apology is genuine and sincere, it may not be accepted — that is, it might not be successful”*) (Abundez-Guerra 2020, 6). Näin ollen on selvää, että epätäydellisetkin anteeksipyynnot voivat olla hyödyllisiä askeleita menneisyydenhallinnassa. Tässä suhteessa myös Jelstinin esittämä suorasanaisten julkisen tunnustuksen, jossa talvisodan myönnettiin ensimmäistä kertaa kuuluneen osaksi Neuvostoliiton hyökkäyspolitiikkaa, oli jo sellaisenaan valmis vähentämään menneisyyden taakan merkitystä suomalais-venäläisissä suhteissa.

Tästä huolimatta Davisin jaottelun soveltaminen myös poliittis-historiallisten anteeksipyyntöjen kontekstiin osoittaa, että jos jokin esitetyistä osa-alueista jää lopulta selkeästi puuttumaan anteeksipyynnön muotoilusta, anteeksipyyntö jää määritelmällisessä mielessä epätäydelliseksi ja siitä on mahdollista puhua korkeintaan osittaisena tai puolittain toteutuneena. Tällöin anteeksipyynnön sijaan olisikin korrektimpaa puhua julkisesta pahoittelusta tai tunnustuksesta, vaikka se lopulta täyttäisikin sille tunnusomaiset päämäärät (*“[N]ot all successful apologies are morally legitimate”*). Moraalisesti onnistunut ja määritelmällisessä mielessä sisällölliset ehdot täyttävä anteeksipyyntö tulee siis erottaa muuten onnistuneista anteeksipyynnöistä (*“[M]orally legitimate apologies are different from*

genuine and successful apologies”). (Abundez-Guerra 2020, 9.) Vastapuoli voi myös aina torjua vilpittömästi esitetyn, moraalisisessa mielessä onnistuneen anteeksipyyntöön, eikä määritelmällisessä mielessä sisällölliset ehdot ja kriteerit täyttävä anteeksipyyntö muodosta vastapuolelle velvollisuutta vastata esitettyyn anteeksipyyntöön. Niin ikään anteeksipyyntöä ei ole mahdollista ymmärtää ja määritellä vain yhden dimensionsa kautta, vaan se vaatii samalla myös muiden ulottuvuuksien määrittelyä ja selventämistä. Jokainen dimensio paljastaa siis jotakin olennaista anteeksipyyntöjen perimmäisestä merkityksestä: Jos esimerkiksi anteeksipyyntöön sisällöllinen substanssi jää muotoilultaan liian löyhäksi ja epäuskottavaksi, anteeksipyyntö tuskin rakentuu kestäväälle pohjalle, eikä välttämättä herätä vilpittömään anteeksipyyntöön tarvittavia tunnereaktioita, jotka motivoisivat samalla myös pysyvämpään asenteelliseen muutokseen ja haluun hyvittää tapahtunut uhreille ja heidän perillisilleen. Myös politiikan todellisuudessa tällaisten jäsenystapojen merkityksellisyys lienee hyvin oleellinen. Tässä mielessä tutkielmassa määriteltyjen sisällöllisten ehtojen voidaan esittää olevan poliittis-historialliseen sfääriin sijoittuvan anteeksipyyntöön välttämättömiä ehtoja ja yhdessä ne muodostavat anteeksipyyntöön käsitteen riittävät ehdot.

Politiikan todellisuuteen sijoittuvien anteeksipyyntöjen merkityksen kuin moraalisen relevanssin määrittelemisen tuottaakin yleisesti ottaen vielä suurempia vaikeuksia kuin tavanomaisen, interpersonaalisen anteeksiantotilanteen tarkastelu. Toisaalta anteeksipyyntöjen on pelätty kärsivän inflaatiota, toisaalta on taas esitetty, että niiden esittäminen vaikuttaa usein olevan jopa turhankin vaikeaa. Lisäksi poliittisessä sfäärissä anteeksipyyntöt saavat usein aikaan lukuisia yllättäviä ja ei-toivottuja seurauksia; Vaikka esimerkiksi valtaosa ihmisistä kannattaa virallisten anteeksipyyntöjen esittämistä ja ovat yleisesti ottaen sitä mieltä, että on hyvä ja eettisesti oikein pyytää anteeksi väriä tekoja, saavat poliitikot kuitenkin vain harvoin kannattajiltaan erityistä kiitosta tai palkintoa anteeksipyyntämisestä. Usein esimerkiksi vaaleissa suositaan pikemminkin poliitikkoja, jotka eivät edes lähtökohtaisesti ole valmiina myöntämään omia virheitään, ja esitetyt anteeksipyyntöt voidaankin helposti tulkita negatiivisessa valossa nöyryyksen, heikkouden, antautumisen, alempiarvoisuuden sekä alistumisen merkinä (ks. esim. Bilder 2008, 25–26). On myös lukuisia tapauksia, joissa esitetyt anteeksipyyntöt eivät olekaan edistäneet sovintoa, vaan ne ovat jopa lisänneet poliittisia jännitteitä ja kiistoja, vaikka alkuperäiset tarkoitukset anteeksipyyntöjen esittämiseksi ovat olleet vilpittömät ja hyvät. Toisaalta tämä on ymmärrettävää, sillä anteeksipyyntöjen äärellä ollaan hyvin vaikeiden inhimillisten kysymysten sekä valintojen äärellä; Kenties historian synkimmät tapahtumat

eivät lopulta olekaan anteeksiannettavissa? Ikuisuuteen vetoaminen saattaa kuitenkin muodostaa todellisen ongelman, ja kun suhteutamme kysymyksen anteeksiantamattomista teoista elävään elämään, esimerkiksi Israelin ja Palestiinan tilanteeseen, ymmärrämme väkivallan kierteen ja destruktiivisten vastakkainasettelujen voiman. Kollektiivinen identiteetti, yhdistettynä jatkuvaan epäoikeudenmukaisuuteen ja väkivaltaisiin kuolemiin voivat siivittää vihan yli sukupolvien. Tällöin saattaa syntyä asetelma ja harhakuvitelma siitä, että omalle kärsimykselle voidaan saada oikeutta ja tunnustusta vain epäoikeudenmukaisin keinoin. Pitkittyneille konflikteille onkin tyypillistä jumiutuminen destruktiiviseen tilaan ja vuorovaikutuksen puuttumiseen. Jacques Derrida (1930–2004) (2001, 39) puhuu anteeksiantamisesta eräänlaisena *mahdottomuuden hulluutena* ja tähän myös anteeksiantoon (kuin anteeksipyyntöönkin) liittyvä lupaus muuttua perustuu: *Anteeksiantoa, jos sitä on, on vain siellä missä on anteeksiantamatonta.*

Poliittis-historiallinen anteeksipyyntö ei kuitenkaan tyypillisesti ratkaise kaikkia historiallisiin vastakkain asetteluihin ja vääryyksiin liittyviä ongelmia, vaan sijoittuu aina osaksi laajempaa sovinnon teon prosessia, jonka varsinaisena tavoitteena on sovinnon saavuttaminen. Anteeksipyyntöjen tarkoituksena ja tavoitteena ei siis ole ratkaista kaikkia ongelmakohtia, eikä niiden esittäminen ole oikotie sovintoon. Esimerkiksi Kanadan totuuskomission johtajan Murray Sinclairin mukaan todellista sovintoa ei ole koskaan mahdollista saavuttaa yksittäisen komission lyhyen elinkaaren aikana, vaan muutosten on tapahduttava hitaasti usean sukupolven aikana. Kun totuus kuitenkin tuodaan esiin totuuskomission toimesta ja se saa virallisen muotoilun anteeksipyyntöön liittyvässä tunnustuksessa, tämä luo kestävän pohjan varsinaisen sovintotyön jatkamiselle. (Ks. Humaljoki 2018, 12.) Sovitteluosuuden toimintakutsut ja selvitykset luovat näin suunnitelman varsinaisen sovintotyön jatkamiselle ja totuuden muistamiselle. Virallisten anteeksipyyntöjen esittämisen lisäksi sovinnon saavuttamista voivat edesauttaa myös monet muut menneisyyden työstämiseen liittyvät keinot, kuten muistomerkit, museot ja korvaukset sekä muun tyyppiset muistamiset ja eleet, joista liittokansleri Willy Brandtin (1913–1992) nöyryminen ja polvistuminen Varsovan gheton paikalla muistetaan ehkä yhtenä vaikuttavimmista (Nyysönen 2012, 211; Siltala 2014).

Joskus ajatellaankin, että anteeksipyyntö ja siihen vastattavan anteeksiannon lopullisena tavoitteena olisi *pyyhkiä pois menneisyyden synnit* (*"blotting out the sin"*). Tällaisessa tapauksessa anteeksianto tarkoittaa menneisyyden vääryyksien unohtamista ja osapuolten välisen suhteen palauttamista alkuperäiseen tilaansa. Esimerkiksi vanhemman rakkaus

lastaan kohtaan saa unohtamaan yksittäiset moitittavat teot ja unohtamisen kautta lapsi palautetaan pyyteettömän rakkauden piiriin, jossa lasta ei enää erityisemmin muisteta tai nähdä virheidensä kautta ja häneen suhtaudutaan armeliaasti. (Margalit 2002, 188–189.) Myös etiikassa unohtus näyttelee usein huomattavan suurta osaa, koska sovinto liitetään tavanomaisimmin siihen, että tapahtunut on sovitettu ja vääryydet voidaan jo ”hyvillä mielin” unohtaa. Anteeksipyytäminen ja anteeksiantaminen olisivat tällöin osa eräänlaista jatkumon prosessia, joka toistuu joka kerta tehden vääryyden, ”tabula rasa”, tyhjäksi. Usein puhutaan myös siitä, että anteeksipyytämisenä kuin anteeksiantamisella tavoitellaan paluuta normaaliin. Yleisen yhteiskunta- ja rauhankehityksen kannalta on kuitenkin huolestuttavaa, jos sovinnolla kuin anteeksipyytämisenä todella tavoitellaan *paluuta normaaliin* sanan varsinaisessa merkityksessä.

Teoksessaan *Harmony Ideology* (1990) antropologi Lauren Nader kirjoittaa ihmiskuntaa riivaavasta yleisestä pakkomielteestä päästä harmoniseen ja mahdollisimman sovinnaiseen yhteiselontilaan, jossa kaikenlainen konflikti näyttäytyy aina jossain määrin vältettävänä ja yhteiseloä häiritsevänä tilana, jolloin näitä erimielisyyksiä tulisi jatkuvasti pyrkiä minimoimaan. Tämän pakkomielteen on esitetty manifestoituvan myös kaiken tyyppisissä anteeksipyynnöissä, ja kun tästä harmonian tavoittelusta muodostuu vähitellen anteeksipyynnön kuin anteeksiannonkin itse tarkoitus, ei uhreille tehdä enää oikeutta heidän itsensä takia, vaan yleisen rauhankehityksen ja sovinnon saavuttamisen nimissä. Institutionaalisten anteeksipyyntöjen primarisena funktiona olisikin tällöin siloitella erimielisyyttä aiheuttavia haitallisia, yhteiskunnan rauhaa uhkaavia soraääriä ja ongelmallisina pidettyjä asiantiloja, jolloin esimerkiksi varsinaisiin epäsuhtaa aiheuttaviin ongelmiin jätetäänkin puuttumatta tai niitä vähätellään. Tällöin anteeksipyynnöt ainoastaan vaientavat ihmisryhmiä ja niistä muodostuu vähitellen hallintokeskeistä lähestymistapaa jäljitteleviä vallankäytön mekanismeja, jolloin niiden merkitys palautuu myös luontevaksi osaksi reaali politiikkaa. ”Positiivisen ajattelun” onkin esitetty murentavan moraalin perustan; Poliitikot patistavat ja jopa painoastavat yksilöitä korjaamaan asenteitaan ja korostavat jatkuvasti ratkaisukeskeisyyttään. Yksilöiden kokema kärsimys ja yhteiskunnan epäkohdat pyritään selittämään pois, kun ne alistetaan suuren yhteisen päämäärän tavoittelulle, ja historian synkkien tapahtumien kuvauksen osalta pyritään oikeuttamaan mahdollisimman sovinnaiseen tyyliin tähtäävä esitystapa (ks. Laaksonen 2018). Esimerkiksi holokaustitutkija Deborah Lipstadt (1996) on kirjoittanut siitä, kuinka asenteita korjaamalla ja positiivista ajattelua lisäämällä saavutetaan holokaustin ja kansanmurhan viimeinen vaihe, jossa

yhteiskunnan yleisiä ongelmakohtia oikaisemalla ja anteeksipyyntöjä esittämällä uhrien kärsimys kuvataan kohtuuttomana ja yleistä rauhankehitystä jarruttavana tekijänä ja pahantekijöiden kokemaa kärsimystä pyritään lievittämään. Näin holokausti saavuttaa postuumisti finaalisen ja ultimaattisen huipennuksensa, jossa oikeudenmukaisuus menetetään lopulta valheelliselle sovinnon tavoittelulle. Vastaavanlaisen kritiikin mukaan myös apartheidin aikaiset armahdukset olivat aikoinaan vääryys apartheidin uhreja kohtaan; Sovintopolitiikan varjolla totuuskomissio olikin harjoittanut *voittajan oikeutta*, eikä komission toiminta saanut lopulta afrikkalaisen valtaväestön tukea taakseen, vaikka lännessä sen myönteisiä vaikutuksia kiiteltiin – jopa ylistettiin. (Ahonen 2018, 5 & 8; Nyysönen 2012, 201.) Myös saamelaiset ovat nostaneet vastaavaa kritiikkiä etenkin sitä asiantilaa kohtaan, että Suomen valtion aloittamasta prosessista käytetään yleisesti ottaen nimitystä ”sovintoprosessi”, sillä nimitys on harhaanjohtava ja kyseenalainen. Tästä syystä saamelaiset ovat vaatineet, että valtio toisi selkeästi julki *omat motiivinsa* sovintoprosessin aloittamisen tarpeellisuudesta ja painottaisi eksplisiittisesti, että sovintoprosessin asettaminen on tehty *valtion aloitteesta ja tarpeesta* – ei saamelaisten itsensä.

Myös Arendt (1963/1990, 96–98) on todennut usein, ettei moraalisella hyvyydellä tai varsinaisella hyveellisyydellä voi olla lopulta todellista sijaa politiikassa: moraalisiin liittyvä vaatimus ja lähtökohta ”sydämen puhtaudesta” kykenee ainoastaan korruptoimaan poliittisen toiminnan terroriksi. Anteeksiannolla (kuin anteeksipyyttämisläkin) voi kuitenkin olla paikkansa poliittisessa sfäärissä, mutta ainoastaan silloin, kun on osoitettavissa myös *aktuaalisen rangaistuksen mahdollisuus* (Arendt 1958/2002, 243–244). Jotta terapeuttilta skenaariolta vältyttäisiin, anteeksipyyntöä tai -antoa ei saisikaan koskaan ohjata halu palata normaaliin, vaan ainoastaan halu tehdä uhreille oikeutta ja saada heidän ääneensä kuuluviin – näin anteeksiantokaan ei ole lopulta ristiriidassa oikeuden toteutumisen kanssa. Anteeksipyyntö on kuitenkin erillinen ilmiö varsinaisista oikeuden päätöksistä ja sama pätee anteeksiantoon. Niin ikään anteeksipyyntö varsinaisena tavoitteena ei saisi koskaan olla negatiivisten tunteiden ja asiantilojen mahdollisimman tehokas eliminointi, eikä kaikkia osapuolia mahdollisimman miellyttävän ratkaisun löytäminen. On esimerkiksi huolestuttavaa, jos vääryyttä tehneen osapuolen syyllisyyden tunteet häviävät kokonaan anteeksipyyntönsä sekä siitä seuranneen anteeksiannon ja sovinnon teon myötä. Vastaavasti keinotekoiset eheytykset, valheellinen nationalismi sekä kollektiivisen muistin vääristely eivät poista vanhoja ongelmia. Esimerkiksi turkkilaiset ovat pitkään vannoneet, että he ovat onnistuneet luomaan kokonaan uuden kansallisen identiteetin, ja kansanmurhan vaikeasta

painolastista on vapauduttu. Tämä on johtanut käytännössä siihen, että viittaukset armenialaisten kansanmurhasta on ainoastaan pyyhitty virallisista historian kirjoituksista pois ja vanhat jännitteet kytevät kansaryhmien välillä edelleen. (Akçam 2004, 237.)

Kuitenkaan *sovinto yksinomaan menneisyydestä* ei myöskään riitä, jos jatkuvaa syrjintää ei suostuta tunnustamaan nykyisyydessä. Tästä syystä todellisen sovinnon historiallisten vääryyksien osalta onkin esitetty olevan mahdottomuus etenkin sellaisessa tilanteessa, jossa syrjintä jatkuu eikä esimerkiksi alkuperäiskansojen arvoa ja oikeuksia tunnusteta nykyisyydessä. Tulkintojen (Humaljoki 2018, 13; Ks. myös Kuokkanen 2018) mukaan todellista sovintoa saamelaisten kanssa ei ole mahdollista rakentaa Suomessa lainkaan nykyiselle pohjalle, jossa Suomen kolonisaatiohistoriasta ja saamelaisista ei opeteta kouluissa käytännössä mitään. Rauna Kuokkanen (2018) kirjoittaa siitä, kuinka kouluissa tulisi tuoda esiin, että ”lainsäädännön avulla rajoitettiin saamelaisten oikeuksia ja mahdollistettiin uudisasutus, ja kirkon ja koulun avulla murennettiin saamelaisten identiteettiä ja itsetuntoa sekä muutettiin maailmankatsomusta ja arvoja. Kuten esimerkiksi alkuperäiskansat Kanadassa, myös saamelaiset ovat kutsuneet tätä historiaa *kulttuuriseksi kansanmurhaksi*, joiden seurauksia eletään edelleen.” Prosessin aikana tulisi siis vahvistaa saamelaisuuden ja saamelaiskulttuurin tuntemusta valtaväestön keskuudessa. Niin ikään saamelaisten asemaa tulisi vahvistaa myös nykyisessä poliittisessa päätöksenteossa, ja vahvistaa mahdolliseen anteeksipyyntöön sisältyvää lupausta ja sanomaa teoin. Kijailija Milan Kundera on puhunut siitä, kuinka taistelu väärää valtaa vastaan on aina samalla taistelua muistin puolesta unohdusta vastaan. Valtaa pitävä osapuoli haluaa usein unohtaa ja pyrkii säilyttämään nykyisen *status quon*, kun haastaja haluaa muistuttaa ja muuttaa sitä. Koska tapahtunut vääryys ei kuitenkaan korjaannu ajan kanssa tai anteeksipyytämällä, ei sinänsä voida osoittaa ajanhetkeä, jolloin muisto vääryydestä muuttuisi täysin merkityksettömäksi.

Historiaa ja historiallisia vääryyksiä on kuitenkin lopulta helpompi pyytää anteeksi kuin nykyisyydessä ilmeneviä epäkohtia, sillä niistä ei tarvitse kantaa vastuuta ja omista virheistä ja epäonnistumisista on niin ikään tavattoman helppoa syyttää edeltäjiä. Toisaalta on myös esitetty, ettei menneisyyden aikalaisilla itsellään ole useinkaan todellista kapasiteettia käsitellä traumaattisia tapahtumia ja vaikea taakka siirtyy tulevien sukupolvien käsiteltäväksi. Seuraavat sukupolvet puolestaan kokevat, ettei vääryyksien hyvittäminen kosketa enää heitä, sillä he eivät henkilökohtaisesti ole syyllistyneet näiden vääryyksien aiheuttamiseen, eikä ole enää ketään, jolle menneisyyttä voitaisiin tosiasiallisesti hyvittää.

Tähän kiteytyy myös historiallisten anteeksipyyntöjen esittämisen ja vaatimisen ongelmallisuus sekä perustavanlaatuinen ristiriita, joka halutaan usein painaa villaisella. Vääryyksistä avoin keskusteleminen vie myös oman aikansa, sillä monista vääryyksistä puhuminen on usein pitkään tabu. Esimerkiksi Suomen internoidut ovat uskaltaneet vasta viime vuosien aikana alkaa puhua omista kokemuksistaan, koska monet perheet häpesivät kokemuksiaan ja sodan jälkeen oli äärimmäisen vaikeaa tunnustaa julkisesti omaa puoliksi saksalaista taustaansa, tai ottaa asiaa puheeksi, saati sitten vaatia sen nimissä oikeutta ja korvauksia epäoikeudenmukaisesta kohtelusta. Näistä poliittisista valinnoista on pyritty mieluummin vaikenemaan, koska ne eivät ole olleet erityisen kunniakkaita. Tästä huolimatta niiden takana on kuitenkin vielä suurempi tabu: ”Suomen suhde Saksaan. Kävikö Suomi natsi-Saksan rinnalla erillissotaa Neuvostoliittoa vastaan? Vai oliko Suomi Kolmannen valtakunnan liittolainen?”. (Hulkko 2010.) Tämä selittää myös sen, miksi ajallista distanssia dialogin avaamiseksi historian epäoikeudenmukaisuuksien käsittelyn osalta saatetaan tarvita. Hiljaisuus ja vaikeneminen onkin yksi vaihtoehtoinen menneisyyden hallinnan keino, mutta samalla se on usein myös totuuden vastakohta. Anteeksianto voidaan nähdä myös vääryyksien ja epäoikeudenmukaisen kohtelun peittämisenä (*“covering up the sin”*), jolloin anteeksiantaja sivuuttaa häneen kohdistuneen vääryyden, muttei kuitenkaan välttämättä unohda sitä. Anteeksianto on periaatteellisella tasolla mahdollinen, koska anteeksiantaja kieltäytyy huomioimasta häneen kohdistunutta epäoikeudenmukaista kohtelua ja muistot vääryyden kokemuksista voidaan haudata pois yksilöllisestä ja myös laajemmasta kollektiivisesta tietoisuudesta oman identiteetin suojelemista varten. (Margalit 2003, 191 & 197.) Haluttiin tai ei, menneisyys ei kuitenkaan monesti tunnu unohtuvan, ja vaikka unohtuisikin, tapahtumat saattavat kuitenkin kokea päivän valon uudestaan useita vuosia tai vuosikymmeniä tapahtumien jälkeen, eivätkä kokemukset menneestä ole siltikään täysin merkityksettömiä.

On siis olemassa useita perusteluja sille, miksi anteeksipyytäminen ja anteeksiantaminen ovat yleensä tavoittelemisen arvoisia: Ideaalitapauksessa pahantekijöiden kokema syyllisyys ja häpeän tunne helpottavat ja uhrin voivat olla tyytyväisiä sekä moraalisen että mahdollisesti myös juridisen tunnustuksen saamiseen. Koko yhteisön kannalta onnistunutta anteeksiantoa seuraa usein myös kansalaisten keskinäisen lojaliteetin ja luottamuksen vahvistuminen. (Ahonen 2018, 16–17.) Jos syyllisyys ja muisto menneestä kuitenkin katoavat kokonaan, on kyse merkittävästä ongelmasta, johon tulisi suhtautua vakavasti, sillä anteeksipyyntö kuin -antokaan eivät poista lopullisesti vääryyttä tai sen jälkiseurauksia.

Anteeksiannon liittyvät prosessit ilmentävätkin usein konsensuksen sijaan keskenään kilpailevia kantoja; taistelua menneisyydestä, nykyisyydestä ja tulevaisuudesta. Vaikka anteeksiantaminen on vaikeaa ja se yltää vain harvoin sille asetettuihin odotuksiin, on se kuitenkin yksi inhimillisimpiä ominaisuuksiamme ja ymmärryksen, vuorovaikutuksen ja vastuunkannon kautta, se kuvastaa yksilöiden sekä laajemmin kollektiivien kykyä muutokseen; ”Anteeksiantoon liittyvä kova työ ylläpitää moraalisen maailmankaikkeuden periaatteita silloinkin, kun niitä haastetaan. Se yhdistää toivon muutokseen” (Andrews 2020, 67). Yhdessä anteeksipyyntö kuin anteeksianto osuvat yhdessä ihmisenä olemisen ytimeen ja ne voivat edesauttaa harmonista yhteiseloä, josta kummatkin osapuolet ovat todennäköisesti kiinnostuneita. Esimerkiksi parhaillaan käynnissä olevan saamelaisen sovintoprosessin koetaan olevan hyödyksi myös valtaväestölle, kun oikea tieto historian tapahtumista lisääntyy ja myös valtaväestön ennakkoluulot ja kielteiset asenteet saamelaisia kohtaan vähentyvät. Historiallinen reflektio on hyödyllistä ja arvokasta myös siinä suhteessa, että se voi katkaista kierteen, jossa sukupolvi toisensa jälkeen vakuuttuu omasta erinomaisuudestaan ja edistyksellisyydestään. Anteeksipyyntö on kuitenkin usein pikemminkin *lupaus hyvittämisestä* kuin *prosessin* varsinainen *päätepiste*. Historiallisten vääryyksien ja laajamittaisen pahuuden julkinen tunnustaminen ja anteeksipyytäminen luovat reittejä anteeksiantamiseen ja sovintoon sekä totuuden muistamiseen, jonka rinnalla myös unohdus näyttelee usein vaihtoehtoista ratkaisua, kuten ruotsalainen teologian tohtori Ann Heberlein kirjoittaa:

”[P]ahuus versoo vääryyksistä ja tasa-arvon puutteesta ja kasvaa ihmisten peloista ja voimattomuudesta. Pahuudessa ei ole mitään käsittämätöntä eikä se ole luonteenpiirre. Käsittämätöntä on ainoastaan se, miten haluttomia olemme juurimaan pahuuden pois.”

LÄHTEET

- Aaltola, Mika (2007). ”Pääkirjoitus: Pahoittelutrendi ja Suomi”. *Politiikka* 49:1, 1–2.
- Abdel-Nour, Farid (2006). ”National Responsibility”. *Political Theory* 31(5), 693–719.
- Ahonen, Sirkka (2003). ”Onko historia sittenkin tuomari?”. Teoksessa Arja Virta & Outi Marttila (toim.): *Opettaja, asiantuntijuus ja yhteiskunta*. Turku: Turun opettajankoulutuslaitos, 158–162.
- Akçam, Taner (2004). *From Empire to Republic: Turkish Nationalism and the Armenian Genocide*. London & New York: Zed Books.

- Alasdair, MacIntyre (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory – Third ed.* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Andrews, Molly (2020 [2019]). “Poliittisen anteeksiannon narratiivinen rakenne”, (käänt.) Irinja Bickert. *Politiikka* 62(1), 59–68. (Alkuperäinen artikkeli: Molly Andrews 2019. ”The Narrative. Architecture of Political Forgiveness”. *Political Psychology* 40:3, 433–447.)
- Arceneaux, Taniecea (2005). “Reparations for Slavery: A Cause for Reparation, A case Against David Horowitz”. *The Review of Black Political Economy/ Winter-Spring*, 141–148.
- Arendt, Hannah (1990 [1963]). *On Revolution*. London: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1998 [1958]). *The Human Condition; Introduction by Margaret Canovan — 2nd ed.* Chicago/ London: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (2002 [1958]) *Vita Activa: ihmisenä olemisen ehdot*, (toim. & suom.) Riitta Oittinen ja työryhmä. Tampere: Vastapaino. (Engl. alkuteos *The Human Condition*).
- Arendt, Hannah (2003). *Responsibility and Judgment*, (toim.) Jerome Kohn. New York: Schocken Books.
- Arpaly, Nomy & Timothy Schroeder (2013). *In Praise of Desire*. Oxford: Oxford University Press.
- Bilder, Richard B. (2008). “The Role of Apology in International Law”. Teoksessa M. Gibney, R.E. Howard-Hassmann, J.-M. Coicaud & N. Steiner (toim.): *The Age of Apology – Facing Up to the Past*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 14–30.
- Borneman, John (2002). “Reconciliation after Ethnic Cleansing: Listening, Retribution, Affiliation”. *Public Culture* 14(2), 281–304.
- Bratman, Michael (1999). *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bright Fleming, Eleanor (2008). “When Sorry is Enough: The Possibility of a National Apology for Slavery”. Teoksessa M. Gibney, R.E. Howard-Hassmann, J.-M. Coicaud & N. Steiner (toim.): *The Age of Apology – Facing Up to the Past*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 95–108.
- Brophy, Alfred L. (2008). “The University and the Slaves: Apology and its Meaning.” Teoksessa M. Gibney, R.E. Howard-Hassmann, J.-M. Coicaud & N. Steiner (toim.): *The Age of Apology – Facing Up to the Past*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 109–119.
- Butler, Joseph (1893 [1726]). *The Analogy of Religion, Natural and Revealed (Butler’s Analogy and Sermons), to the Constitution and Course of Nature; To Which Are Added Two Brief Dissertations: On Personal Identity and on The Nature of Virtue; And Fifteen Sermons (New Edition with Analytical Introductions, and Explanatory Notes)*. London: George Bell & Sons. (Alkuteos: *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*.)
- Butterfield, Herbert (1952). *History and Human Relations*. New York: Macmillan.
- Byrne, C. C. (2003). “Responses of Victims to Perpetrators, Justifications, Excuses, and Apologies: Accounts in the Context of the South African Truth and Reconciliation Commission”. *Dissertation Abstracts International, Section B: The Sciences and Engineering*, 63(10-B), 4963.

- Byrne, C. C. (2004). "Benefit or Burden: Victims' Reflections on TRC Participation". *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 10(3), 237–256.
- Calhoun, Cheshire (1989). "Responsibility and Reproach". *Ethics* 99, 389–406.
- Camille, Paglia (1999). "Who is Really to Blame for the Historical Scar of Black Slavery?". Teoksessa Roy L. Brooks (toim.): *When Sorry Isn't Enough. The Controversy Over Apologies and Reparations for Human Injustice*. NYU: NYU Press, 353–354.
- Coicaud, Jean-Marc & Jibecke Jönsson (2008). "Elements of a Road Map for a Politics of Apology". Teoksessa M. Gibney, R.E. Howard-Hassmann, J.-M. Coicaud & N. Steiner (toim.): *The Age of Apology – Facing Up to the Past*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 77–91.
- Collste, Göran (2015). *Global Rectificatory Justice*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Crawford, Neta C. (2000). "The Passion of World Politics". *International Security* 24(4), 116–156.
- Cunningham, Michael (1999). "Saying Sorry: The Politics of Apology". *The Political Quarterly* 70(3), 286–293.
- Cunningham, Michael (2004). "Prisoners of the Japanese and the Politics of Apology: A Battle over History and Memory". *Journal of Contemporary History* 39(4), 561–574.
- Cunningham, Michael (2011). "The Ideological Location of the Apology". *Journal of Political Ideologies* 16(1), 115–122.
- Davis, Paul (2002). "On Apologies". *Journal of Applied Philosophy* 19(2), 169–173.
- Dawson, Michael C. & Rovana Popoff (2004). "REPARATIONS: Justice and Greed in Black and White". *Du Bois Review* 1(1), 47–91.
- De Castella, Krista & Craig McGarty (2011). "Two Leaders, Two Wars: A Psychological Analysis Fear and Anger Content in Political Rhetoric About Terrorism". *Analyses of Social Issues and Public Policy* 11(1), 180–200.
- Derrida, Jacques. (2001). *The Work of Mourning*, (käänt.) Pascale-Anne Brault & Michael Naas. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- D'Souza, Dinesh (1995). *The End of Racism*. New York: The Free Press.
- Eisinger, Robert M. (2011). "The Political Non-Apology". *Social Science and Public Policy* 48(2), 136–141.
- Ellison, Ralph (1995). "Going to the Territory". Teoksessa J. Callahan (toim.): *The Collection Essays of Ralph Ellison*. New York: Modern Library.
- Engert, Stefan (2014). "Confessing the Holocaust: The Evolution of German Guilt". Teoksessa Mihaela Mihai & Mathias Thaler (toim.): *On the Uses and Abuses of Political Apologies*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave MacMillan, 96–115.
- Feinberg, Joel (1968). "Collective Responsibility". *Journal of Philosophy* LXV, 222–251.
- Field, Norma (1995). "The Stakes of Apology". *Japan Quarterly* 42:4, 405–418.
- Fineman, Stephen & Yiannis Gabriel (2010). "Apologies and Remorse in Organizations: Saying Sorry - and Meaning it?". Teoksessa C. Steyaert & B. V. Looy (toim.): *Relational*

Practices, Participative Organizing Vol. 7. Bingley, U. K.: Emerald Group Publishing, 103–120.

- Fisher, Justin, Jennifer van Heerde & Andrew Tucker (2010). "Does One Trust Judgement Fit All? Linking Theory and Empirics". *The British Journal of Politics and International Relations* 12(2), 161–188.
- Forrest, Peter (2006). "Collective Guilt; Individual Shame". Teoksessa Peter A. French & Howard K. Wettstein (toim.): *Midwest Studies in Philosophy Volume XXX: Shared Intentions and Collective Responsibility*. Boston, MA and Oxford, UK: Wiley-Blackwell Publishing, 145–153.
- Forsberg, Tuomas (2012). "Poliittisen anteeksiannon rajat ja mahdollisuudet". Teoksessa Jan Löfström (toim.): *Voiko historiaa hyvittää? – Historiallisten vääryyksien korjaaminen ja anteeksiantaminen*. Helsinki: Helsinki Gaudeamus University Press, 61–87.
- Freeman, Michael (2008). "Historical Injustice and Liberal Political Theory". Teoksessa M. Gibney, R.E. Howard-Hassmann, J.-M. Coicaud & N. Steiner (toim.): *The Age of Apology – Facing Up to the Past*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 45–59.
- French, Peter A. (1984). *Collective and Corporate Responsibility*. New York: Columbia University Press.
- French, Peter A. (1998). *Individual and Collective Responsibility*. Rochester: Schenkman Books.
- Gadd, Sture (2001). "Också politiska ursäkter behövs". *Hufvudstadsbladet*, 30.8.2001.
- Gibbs, Meredith (2008). "Apology and Reconciliation in New Zealand's Treaty of Waitangi Settlement Process". Teoksessa M. Gibney, R.E. Howard-Hassmann, J.-M. Coicaud & N. Steiner (toim.): *The Age of Apology – Facing Up to the Past*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 154–167.
- Gibney, Mark & Erik Roxstrom (2001). "The Status of State Apologies". *Human Rights Quarterly* 23(4), 911–939.
- Gibney, Mark & Niklaus Steiner (2008). "Apology and the American 'War on Terror'". Teoksessa M. Gibney, R E. Howard-Hassmann, J.-M. Coicaud & N. Steiner (toim.): *The Age of Apology – Facing Up to the Past*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 287–297.
- Gilbert, Margaret (1992). *On Social Facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Gilbert, Margaret (1997). "Group Wrongs and Guilt Feelings". *Journal of Ethics* 1, 65–84.
- Gilbert, Margaret (2000). *Sociality and Responsibility New Essays in Plural Subject Theory*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Gilbert, Margaret (2014). "How We Feel: Understanding Everyday Collective Emotion Ascription". Teoksessa Christian Von Scheve & Mikko Salmela (toim.): *Collective Emotions: Perspectives from Psychology, Philosophy, and Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 17–31.
- Gill, Katheen (2000). "The Moral Functions of an Apology". *Philosophical Forum* 31:1, 11–27.

- Goodman, Tanya (2006). "Performing a 'New' Nation: The Role of the TRC in South Africa". Teoksessa Jeffrey Alexander Bernhard Giesen & Jason Mast (toim.): *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press, 169–192.
- Govier, Trudy & Wilhelm Verwoerd (2002). "The Promise and Pitfalls of Apology". *Journal of Social Philosophy* 33:1, 67–82.
- Greiff, Pablo de (2008). "The Role of Apologies in National Reconciliation Process: On Making Trustworthy Institutions Trusted". Teoksessa M. Gibney, R.E. Howard-Hassmann, J.-M. Coicaud & N. Steiner (toim.): *The Age of Apology – Facing Up to the Past*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 120–136.
- Griswold, Charles L. (2007). *Forgiveness: A Philosophical Exploration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, Todd. H (2015). *Emotional Diplomacy: Official Emotion on the International Stage*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Harvey, Jean (1995). "The Emerging Practice of Institutional Apologies". *International Journal of Applied Philosophy* 9:2, 57–65.
- Heberlein, Ann (2011). *Pieni kirja pahuudesta*, (suom.) Ulla Lempinen. Jyväskylä: Atena Kustannus.
- Henry, Stuart & Dragan Milovanovic (1996). *Constitutive Criminology. Beyond Postmodernism*. London: Sage.
- Hooghe, Marc (2011). "Why There is Basically Only One Form of Political Trust?". *The British Journal of Politics and International Relations* 13(2), 269–275.
- Horowitz, David (2002). *Uncivil Wars: The Controversy over Reparations for Slavery*. San Francisco: Encounter Books.
- Howard-Hassmann, Rhoda E. & Anthony P. Lombardo (2008). "Worlds Require Action: African Elite Option about Apologies from the 'West'". Teoksessa M. Gibney, R.E. Howard-Hassmann, J.-M. Coicaud & N. Steiner (toim.): *The Age of Apology – Facing Up to the Past*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 216–228.
- Ihanus, Juhani (2012). "Historialliset vääryydet ja psyykkiset oikaisut". Teoksessa Jan Löfström (toim.): *Voiko historiaa hyvittää? – Historiallisten vääryyksien korjaaminen ja anteeksiantaminen*. Helsinki: Helsinki Gaudeamus University Press, 136–173.
- Isaacs, Tracy (1997). "Cultural context and moral responsibility". *Ethics* 107, 670–684.
- Isaacs, Tracy (2006). "Collective Moral Responsibility and Collective Intention". Teoksessa Peter A. French. & Howard K. Wettstein (toim.): *Midwest Studies in Philosophy Volume XXX: Shared Intentions and Collective Responsibility*. Boston, MA and Oxford, UK: Wiley-Blackwell Publishing, 59–73.
- James, Matt (2008). "Wrestling with the Past: Apologies, Quasi-Apologies, and Non-Apologies in Canada". Teoksessa M. Gibney, R.E. Howard-Hassmann, J.-M. Coicaud & N. Steiner (toim.): *The Age of Apology – Facing Up to the Past*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 137–153.
- Jamfa, Leonard (2008). "Germany Faces Colonial History in Namibia: A Very Ambiguous 'I Am Sorry'". Teoksessa M. Gibney, R.E. Howard-Hassmann, J.-M. Coicaud & N. Steiner

- (toim.): *The Age of Apology – Facing Up to the Past*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 202–215.
- Joyce, Richard (1999). "Apologizing". *Public Affairs Quarterly*, 159–173.
- Kantola, Anu (2009). "Kollektiivisen trauman julkinen työstäminen: Tampere 1918". *Media & viestintä* 32:2, 67–81.
- Kämmerer, Jörn Axel & Jörg Föh (2004). "Das Völkerrecht als Instrument der Wiedergutmachung? Eine kritische Betrachtung am Beispiel des Herero-Aufstandes". *Archiv des Völkerrechts* 42(3), 294–328.
- Lahno, Bernd (2001). "On Emotional Character of Trust". *Ethical Theory and Moral Practice* 4(2), 171–189.
- Landman, Janet (1987). "Regret: A Theoretical and Conceptual Analysis". *Journal for the Theory of Social Behaviour* 17:2, 135–160.
- Lazare, Aaron (1995). "Go Ahead, Say You're Sorry". *Psychology Today* 23(1), 40–43, 76–78.
- Levi, Margaret & Laura Stoker (2000). "Political Trust and Trustworthiness". *Annual Review of Political Science* 3(1), 475–507.
- Lewis, H. B. (1971). *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press.
- Lewis, H. D. (1992). "Collective Responsibility". Teoksessa Larry May & Stacey Hoffmann (toim.): *Collective Responsibility: Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics (Studies in Social, Political, and Legal Philosophy)*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 17–33.
- Lickel, Brian, Toni Schmader & Marchelle Barquissau (2004). "The Evocation of Moral Emotions in Intergroup Contexts: The Distinction Between Collective Guilt and Collective Shame". Teoksessa Nyla R. Branscombe & Bretjan Doosje (toim.): *Collective Guilt: International Perspectives*. New York: Cambridge University Press, 35–55.
- Lindsay-Hartz, J., J. de Rivera & M. Mascolo (1995). Differentiating Shame and Guilt and Their Effects on Motivation. Teoksessa J. P. Tangney & K. W. Fischer (toim.): *Self-conscious Emotions: Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*. New York: Guilford Press, 274–300.
- Lipstadt, Deborah (1996). "Armenian Genocide" (Letter). *Princeton Alumni Weekly*, 17.4. 1996.
- Lübbe, Hermann (2001). *'Ich entschuldige mich': Das neue politische Bußritual*. Berlin: Siedler.
- Löfström, Jan (2004). "Institutionaalisten anteeksipyyntöjen ongelmia". *Tiede & edistys* 29(1), 55–66.
- Löfström, Jan (2006). "Historialliset anteeksipyynnöt eksklusion välineenä? Symboliset hyvitykset ja kulttuurisen kansalaisuuden politiikka". *Historiallinen Aikakauskirja* 104(4), 443–451.
- Löfström, Jan (2007). "Virallisten anteeksipyyntöjen monet merkitykset". *Politiikka* 49(3), 194–199.

- Löfström, Jan (2013). "Historialliset anteeksipyynnöt, nuorten historiatietoisuus ja historian opetus". *KLEIO: Historian ja yhteiskuntaopin aineenopettajien lehti* 1/2013, 16–19.
- Löwenheim, Nava (2009). "A Haunted Past: Requesting Forgiveness". *Review of International Studies* 35(3), 531–555.
- MacLachlan, Alice (2015). "Trust Me, I'm Sorry': The Paradox of Public Apologies". *The Monist* 98, No. 4, 441–456.
- Maier, Charles (2003). "Overcoming the past? Narrative and Negotiation, Remembering and Reparation: Issues at the Interface of History and the Law". Teoksessa John Torpey (ed.): *Politics and the Past: On Repairing Historical Injustices*. Lanham: Rowman & Littlefield, 295–304.
- Marcus, George E. (2000). "Emotions in Politics". *Annual Review of Political Science* Vol. 3, 221–250.
- Margalit, Avishai (2002). *The Ethics of Memory – 2nd ed.* Harvard: Harvard University Press.
- Marks, Jonathan (2008). "The Fourth Estate and the Case for War in Iraq: Apology or Apologia?". Teoksessa M. Gibney, R.E. Howard-Hassmann, J.-M. Coicaud & N. Steiner (toim.): *The Age of Apology – Facing Up to the Past*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 298–314.
- Marsoobian, Armen T. (2009). "Acknowledging Intergenerational Moral Responsibility in the Aftermath of Genocide". *Genocide Studies and Prevention: An International Journal* 4(2), 210–220.
- Matthis, Iréne (2000). "Sketch for a Metapsychology of Affect". *International Journal of Psycho Analysis* 81(2), 215–227.
- Mbembe, Achille (2008). "Passages to Freedom: The Politics of Racial Reconciliation in South Africa". *Public Culture* 20:1, 5–18
- McKenna, Michael (2006). "Collective Responsibility and an Agent Meaning Theory". Teoksessa Peter A. French. & Howard K. Wettstein (toim.): *Midwest Studies in Philosophy Volume XXX: Shared Intentions and Collective Responsibility*. Boston, MA and Oxford, UK: Wiley-Blackwell Publishing, 16–34.
- Mercer, Jonathan (2005). "Rationality and Psychology in International Politics". *International Organization* 59(1), 77–106.
- Miller, Barbara (1999). *Narratives of Guilt and Compliance in Unified Germany*. London: Routledge.
- Minkkinen, Panu (2012). "Oikeudesta ja anteeksiannon mahdollisuudesta". Teoksessa Jan Löfström (toim.): *Voiko historiaa hyvittää? – Historiallisten vääryyksien korjaaminen ja anteeksiantaminen*. Helsinki: Helsinki Gaudeamus University Press, 53–60.
- Montaigne, Michael de (1936[1580]). *Of Repentance. The essays of Michel de Montaigne*, W. U. Zeitlin, (käänt.). Vol. III. New York: Knopf.
- Moody-Adams, Michele M. (1994). "Culture, Responsibility, and Affected Ignorance". *Ethics* 104:2, 291–309.

- Morris, Herbert (1987). "Nonmoral Guilt". Teoksessa Ferdinand Schoeman (toim.): *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 220–240.
- Murphy, Jeffrie G. (2005). "Forgiveness, Self-Respect, and the Value of Resentment". Teoksessa Everett L. Worthington Jr. (toim.): *The Handbook of Forgiveness*. New York: Routledge, 33–40.
- Mäkelä, Pekka (2000). "Collective Moral Responsibility: A Collective as an Independent Moral Agent?" *Australian Journal of Professional and Applied Ethics* 2(2), 86–101.
- Nader, Laura (1990). *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*. Stanford: Stanford University Press.
- Nobles, Melissa (2008). *The Politics of Official Apologies*. New York: Cambridge University Press.
- Norbert, Elias (1978 [1939]). *The Civilizing Process. (Vol. 1) The History of Manners*. Oxford: Basil Blackwell. (Saks. alkuteos *Über den Prozeß der Zivilisation*.)
- Nyysönen, Heino (2012). "Jälkisanat: anteeksianto, muistaminen ja unohtaminen". Teoksessa Jan Löfström (toim.): *Voiko historiaa hyvittää? – Historiallisten vääryyksien korjaaminen ja anteeksiantaminen*. Helsinki: Helsinki Gaudeamus University Press, 200–218.
- Olshain, Elite (1989). "Apologies Across Languages". Teoksessa Shoshana Blum-Kulka, Juliane House & Gabriele Kapser (toim.): *Cross-Cultural Pragmatics: Requests and Apologies*. Nordwood, N.J.: Ablex, 155–173.
- Parodi, Carlos A. (2008). "State Apologies Under U.S. Hegemony". Teoksessa M. Gibney, R.E. Howard-Hassmann, J.-M. Coicaud & N. Steiner (toim.): *The Age of Apology – Facing Up to the Past*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 171–186.
- Parvikko, Tuija (2016). "Esipuhe". Teoksessa Jouni Tilli & Antero Holmila (toim.): *Eichmann Jerusalemissa: Raportti pahuuden arkipäiväisyydestä*. Jyväskylä: Docendo, 5–21.
- Peltonen, Ulla-Maija (2012). "Hauras hyvyys ja anteeksianto sodan muistoissa". Teoksessa Jan Löfström (toim.): *Voiko historiaa hyvittää? – Historiallisten vääryyksien korjaaminen ja anteeksiantaminen*. Helsinki: Helsinki Gaudeamus University Press, 118–135.
- Pettigrove, Glen (2003). "Apology, Reparations, and the Question of Inherited Guilt". *Public Affairs Quarterly* 17(4), 319–348.
- Pettigrove, Glen (2006). "Hannah Arendt and Collective Forgiving". *Journal of Social Philosophy* 37(4), 483–500.
- Posel, Deborah (2008). "History as Confession: The Case of South African Truth and Reconciliation Commission". *Public Culture* 20(1), 119–141.
- Raamattu (1992). Suomen evankelilais-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Piipiseura.
- Reilly, Judy & Laura Seibert (2003). "Language and Emotion". Teoksessa Richard Davidson, Klaus Scherer & H. Hill Goldsmith (toim.): *Handbook of Affective Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 535–559.

- Renteln, Alison Dundes (2008). "Apologies: A Cross-Cultural Analysis". Teoksessa M. Gibney, R.E. Howard-Hassmann, J.-M. Coicaud & N. Steiner (toim.): *The Age of Apology – Facing Up to the Past*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 61–76.
- Ricoeur, Paul (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- Robinson, Randall (2000). *The Debt: What America Owes to Blacks*. New York: Dutton.
- Rose, Jacqueline (1996). *States of Fantasy*. Oxford: Clarendon Press.
- Räikkä, Juha (1997). "On Dissociating Oneself from Collective Responsibility". *Social Theory and Practice* 23:1, 93–108.
- Räikkä, Juha (2003). *Katumuksen filosofia*. Helsinki: WSOY.
- Räikkä, Juha (2010). "Oikeus saada anteeksi". Teoksessa Kristian Klockars, Ilkka Niiniluoto & Kristina Rolin (toim.): *Oikeus*. Tampere: Juvenes Print.
- Räikkä, Juha (2012). "Anteeksianto ja etiikka". Teoksessa Jan Löfström (toim.): *Voiko historiaa hyvittää? – Historiallisten vääryyksien korjaaminen ja anteeksiantaminen*. Helsinki: Helsinki Gaudeamus University Press, 27–47.
- Salmela, Mikko (2012). "Shared Emotions". *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action* 15(1), 33–46.
- Sana, Elina (2003). *Luovutetut. Suomen ihmislouvutukset Gestapolle*. Helsinki: WSOY.
- Scheler, Max (2008). *The Nature of Sympathy*, Peter Heath (toim.). New Brunswick: Transaction Publishers.
- Searle, John (2001). "Social Ontology and the Philosophy of Society". Teoksessa Eerik Lagerspetz, Heikki Ikäheimo & Jussi Kotkavirta (toim.): *On the Nature of Social and Institutional Reality*. Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 15–38.
- Sheehy, Paul (2006). "Holding Them Responsible". Teoksessa Peter A French. & Howard K. Wettstein (toim.): *Midwest Studies in Philosophy Volume XXX: Shared Intentions and Collective Responsibility*. Boston, MA and Oxford, UK: Wiley-Blackwell Publishing, 74–93.
- Siegan, Bernard H. (1999) "The United States Has Already Apologized for Racial Discrimination". Teoksessa Roy L. Brooks (toim.): *When Sorry Isn't Enough. The Controversy Over Apologies and Reparations for Human Injustice*. NYU: NYU Press, 413–416.
- Sihvola, Juha (2003). "Historian sumeat ja kauheat valinnat". *Historiallinen Aikakauskirja* 101:4, 485–491.
- Smith, Nick (2008). *I Was Wrong: The Meanings of Apologies*. Cambridge: Cambridge: University Press.
- Solomon, Robert. C. (1983). *The Passions: The Myth and Nature of Human Emotion*. Notre Dame, IN: The University of Notre Dame Press.
- Staub, Ervin (2005). "Constructive Rather Than Harmful Forgiveness, Reconciliation, and Ways to Promote Them After Genocide and Mass Killing". Teoksessa Worthington Jr. & L. Everett (toim): *The Handbook of Forgiveness*. New York: Routledge, 443–475.

- Staub, E. & D. Bar-Tal (2003). "Genocide, Mass Killing and Intractable Conflict: Roots, Evolution, Prevention and Reconciliation". Teoksessa David O. Sears, Leonie Huddy & Robert Jervis (toim.): *Oxford Handbook of Political Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 710–754.
- Staub, E. & L. A. Pearlman (2001). "Healing, Reconciliation, and Forgiving after Genocide and Other Collective Violence". Teoksessa R. G. Helmick & R. L. Petersen (toim.): *Forgiveness and Reconciliation: Religion, Public Policy, and Conflict Transformation*. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 195–217.
- Swain, Carol M. (2002). *The New White Nationalism in America: Its Challenge to Integration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tavuchis, Nicholas (1991). *Mea Culpa – A Sociology of Apology and Reconciliation*. Stanford: Stanford University Press.
- Taylor, Charles (1994). "The Politics of Recognition". Teoksessa Gutman, Amy (toim.): *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 25–73.
- Thompson, Janna (2000). "The Apology Paradox". *The Philosophical Quarterly* 50:201, 470–475.
- Thompson, Janna (2002). *Taking Responsibility for the Past. Reparations and Historical Justice*. Cambridge: Polity Press.
- Thompson, Janna (2005). "Apology, Justice and Respect: A Critical Defence of Political Apology". *Australian Association for Professional and Applied Ethics 12th Annual Conference* 28–30, Adelaide, 1–13.
- Thompson, Janna (2006). "Collective Responsibility for Historic Injuries". Teoksessa Peter A. French & Howard K. Wettstein (toim.): *Midwest Studies in Philosophy Volume XXX: Shared Intentions and Collective Responsibility*. Boston, MA and Oxford, UK: Wiley-Blackwell Publishing, 154–167.
- Thompson, Janna (2008). "Apology, Justice, and Respect: A Critical Defense of Political Apology". Teoksessa M. Gibney, R.E. Howard-Hassmann, J.-M. Coicaud & N. Steiner (toim.): *The Age of Apology – Facing Up to the Past*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 31–44.
- Tollefsen, Deborah (2006). "The Rationality of Collective Guilt". Teoksessa Peter A. French & Howard K. Wettstein, Howard K. (toim.): *Midwest Studies in Philosophy Volume XXX: Shared Intentions and Collective Responsibility*. Boston, MA and Oxford, UK: Wiley-Blackwell Publishing, 222–239.
- Valéry, Paul (1931). *Regards sur le monde actuel*. Paris: Stock.
- Waldron, Jeremy (1992). "Superseding Historic Injustice". *Ethics* 103, 4–28.
- Waldron, Jeremy (2002). "Redressing Historical Injustice". *University of Toronto Law Journal* 52, 135–160.
- Westley, Robert (1998). "Many Billions Gone: Is It Time to Reconsider the Case for Black Reparations?". *Boston College Journal of Law & Social Justice* 40:429, 429–476.
- Weyeneth, Robert R. (2001). "The Power of Apology and the Process of Historical Reconciliation". *The Public Historian* Vol. 23, 9–38.

- Wilkins, B. (2002). "Joint commitments". *Journal of Ethics* 6(2), 145–155.
- Wringe, Bill (2012). "Collective Agents and Communicative Theories of Punishment". *Journal of Social Philosophy* Vol. 43, Issue 4, 436–456.
- Zutlevics, T. L (2002). "Reconciliation, Responsibility, and Apology". *Public Affairs Quarterly* 16:1, 63–75.

VERKKOLÄHTEET

- Abundez-Guerra, Victor F. (2020). "Collective State Apologies and Moral (II) Legitimacy". *Public Philosophy Journal*, 22.8.2020. <https://publicphilosophyjournal.org/full-record/?amplificationid=2148>. Viitattu 27.11.2020.
- Agricola – Suomen Humanistiverkko (2008). "Historialliset anteeksipyynnöt". <https://agricolaverkko.fi/keskustelu/viewtopic.php?t=1732>. Viitattu 18.8.2020.
- Ahonen, Sirkka (2018). "Kokemuksia totuuskomissiosta". *Historioitsijat ilman rajoja Suomessa: Seminaariraportti* 1, 4/2018. Luettavissa: https://www.historianswithoutborders.fi/wp-content/uploads/2018/05/Totuuskomissiot_raportti.pdf. Viitattu 16.7.2020.
- Arstila, Pirkko (2019). "Me Suomessa olemme käsitelleet synkkiä muistoja vuoden 1918 tapahtumista, Venäjällä ei ole selvitetty menneitä – Venäjä tarvitsisi traumaterapiaa". *Satakunnan kansa*, 3.1.2019. <https://www.satakunnankansa.fi/kolumnit/art-200007119716.html>. Viitattu 2.12.2020.
- Associated Press News & The Guardian (2006). "Apologies, But No Regrets for Zidane", 14.7.2006. Luettavissa: <http://www.taipeitimes.com/News/sport/archives/2006/07/14/2003318809>. Viitattu 15.11.2020.
- Besner, Linda (2018). "Is Canada Apologising Too Much?". *The Guardian*, 16.5.2020. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/may/16/canada-justin-trudeau-apologising-too-much>. Viitattu 15.11.2020.
- Betcke, Paul (2014). "Internoidut odottavat yhä anteeksipyyntöä". *Turun Sanomat*, 26.9.2014. <https://www.ts.fi/lukijoilta/680894/Internoidut+odottavat+yha+anteeksipyyntoa>. Viitattu 18.8.2020.
- Eshleman, Andrew (2004). "Moral Responsibility". Teoksessa Edward N. Zalta (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2004 Edition). Stanford University. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/moral-responsibility/>. Viitattu 13.6.2020.
- Hamad, Ruby (2017). "Comment: Forgiveness is not justice. And trauma survivors don't need to forgive to heal". *SBS*, 13.3.2017. <https://www.sbs.com.au/topics/voices/culture/article/2017/03/13/comment-forgiveness-not-justice-and-trauma-survivors-dont-need-forgive-heal>. Viitattu 15.9.2020.
- Harala, Samuli (2012). "Narkolepsiaan sairastunut nuori: korvaukset säälettäviä". *Yle – Uutiset*, 11.1.2012. <https://yle.fi/uutiset/3-5052179>. Viitattu 27.9.2020.

- Hedberg, Mimosa (2018). "Näin pyydät oikein anteeksi alkuperäiskansoilta". *Maailman kuvalehti*, 28.3.2018. <https://www.maailmankuvalehti.fi/2018/2/pitkat/nain-pyydat-oikein-anteeksi-alkuperaiskansoilta>. Viitattu 21.5.2020.
- Horowitz, David (2001). "The Latest Civil Rights Disaster: Ten Reasons Why Reparations for Slavery is a Bad Idea for Blacks and Racist Too". *Front Page Magazine*, 3.1.2001. <https://wmpeople.wm.edu/asset/index/cvance/reparations>. Viitattu 6.6.2020.
- Hulkko, Kustaa (2010). " Mistä historiansa tapahtumista Suomi vaikennee?". *Suomen Kuvalehti*, 22.10.2010. <https://suomenkuvalehti.fi/jutut/kotimaa/historia-sk512010/>. Viitattu 18.9.2020.
- Humaljoki, Reetta (2018). "Totuus ja sovinto Pohjois-Amerikassa: Kanadan komissio ja Yhdysvaltojen äänen anteeksipyyntö". Teoksessa Sirkka Ahonen (toim.): *Historioitsijat ilman rajoja Suomessa: Seminaariraportti* 1, 4/2018, 9–14. https://www.historianswithoutborders.fi/wp-content/uploads/2018/05/Totuuskomissiot_raportti.pdf. Viitattu 16.9.2020.
- Iloa & Toivoa (2020). " Kollektiivisesta traumasta ja yhteiskuntarauhasta". <http://iloajatoivoa.fi/tammikuu/kollektiivisesta-traumasta-ja-poliittisista-ristiriidoista>. Viitattu 26.3.2020.
- Junkkari, Marko (2019). "Pirkka-Pekka Peteliuksen anteeksipyyntö oli poliitikolle poikkeuksellinen – se ei lopettanut keskustelua vaan aloitti sen". *Helsingin sanomat*, 29.12.2019. <https://www.hs.fi/sunnuntai/art-2000006356104.html>. Viitattu 29.3.2020.
- Kalliala, Kaarlo (2014). "Anteeksi". *Turun sanomat*, 24.7.2014. <https://www.ts.fi/puheenvuorot/655923/Anteeksi>. Viitattu 14.6.2020.
- KK 32/2019 vp (2019). "Kirjallinen kysymys virallisesta anteeksipyyntöstä pakkosteriloinnin uhreille", Hanna Sarkkinen vas ym. Helsingissä 27.6.2019. https://www.eduskunta.fi/FI/vaski/Kysymys/Documents/KK_32+2019.pdf. Viitattu 19.9.2020.
- Kulmanen, Juha (2017). "Kuinka Saksa aikoo hyvittää hererojen kansanmurhan?" *Yle*, 9.11.2017. <https://yle.fi/aihe/artikkeli/2017/11/09/kuinka-saksa-aikoo-hyvittaa-hererojen-kansanmurhan>. Viitattu 3.6.2020.
- Kuokkanen, Rauna (2018). "Suomessa on tarvetta saamelaisasioiden totuuskomissiolle – Loppuraportti osaksi kouluopetusta". 8.2.2018. <https://faktalavvu.net/2017/11/21/suomessa-on-tarvetta-saamelaisasioiden-totuuskomissiolle-loppuraportti-osaksi-kouluopetusta/>. Viitattu 26.8.2020.
- König, Ursula & Cordula Reimann (2018). *Closing a gap Inconflict Transformation: Understanding Collective and Transgenerational Trauma*. Luettavissa: <https://www.semanticscholar.org/paper/Closing-a-gap-in-conflict-transformation-%3A-and-Reimann/e454b2104ba2dbd96321e3f57ee063e7b45f6e30>. Viitattu 29.3.2020.
- Laaksonen, Teemu (2018). " Elämä on ongelma, joka ei ratkea – filosofi varoittaa positiivisen ajattelun riskeistä". *Yle – Kulttuuricocktail*, 29.8.2018. <https://yle.fi/aihe/artikkeli/2018/08/29/elama-on-ongelma-joka-ei-ratkea-filosofi-varoittaa-positiivisen-ajattelun>. Viitattu 15.12.2020.

- Leväniemi, Veikko (2013). "Putinin talvisotapuhe ei ollut anteeksipyyntö". *Ilkka Pohjalainen*, 4.4.2013. <https://ilkkapohjalainen.fi/mielipide/yleisolta/putinin-talvisotapuhe-ei-ollut-anteeksipyynto-1.1365832>. Viitattu 16.9.2020.
- Lindström, Liselott (2018). "Yle Ruandassa: Kansanmurhasta on 25 vuotta ja trauma on yhä käsittelemättä – 'Jos emme pysäytä sitä nyt, tämä jatkuu sukupolvesta toiseen'". *Yle – Uutiset*, 7.4.2019. <https://yle.fi/uutiset/3-10722064>. Viitattu 14.12.2020.
- Loury, Glenn C. (2000). "It's Futile to Put a Price on Slavery". *The New York Times*, 29.5.2000. <https://www.nytimes.com/2000/05/29/opinion/it-s-futile-to-put-a-price-on-slavery.html>. Viitattu 6.6.2020.
- Löfström, Jan, Immi Tallgren & Tiina Airaksinen (2018). "Miten kansanmurha syntyy?". Helsingin yliopisto, 9.3.2018. <https://www.helsinki.fi/fi/uutiset/talous-yhteiskunta/miten-kansanmurha-syntyy>. Viitattu 14.6.2020.
- McLaughlin, Martin (1997). "Blair and the Potato Famine". *Socialist Equality*, 14.6.1997. <http://www.socialequality.org.uk/potato.shtml>. Viitattu 7.6.2020.
- Mykkänen, Pekka (1996). "Uusi Seelanti maksoi maoreille korvausta 131 vuoden takaa". *Helsingin Sanomat*, 2.10.1996. <https://www.hs.fi/ulkomaat/art-2000003565630.html>. Viitattu 17.9.2020.
- Mäkinen, Virpi (2018). "Pääkirjoitus: Sovitus ja sovinto". *Teologia.fi*, 25.10.2018. <https://teologia.fi/2018/10/paaekirjoitus-sovitus-ja-sovinto/>. Viitattu 14.6.2020.
- Ngunjiri, Philip (2002). "Germany Refuces to Apology for Herero Holocaust". *AOL Black Voices*, 14.10. 2002. http://archive.blackvoices.com/articles/daily/index_20021014.asp. Viitattu 13.6.2020.
- Paananen, Arja (2020). "Mihin Venäjä pyrkii kansanmurhasyytöksillään? Suomalaistutkija: Poliittinen hanke Suomea vastaan". *Iltä-Sanomat*, 24.4.2020. <https://www.is.fi/ulkomaat/art-2000006485361.html>. Viitattu 22.6.2020.
- Pärssinen Minna (2016). "Mikä siinä on niin vaikeaa? Valtionjohtajien anteeksipyyntöt ovat harvinaisia". *Yle – Uutiset*, 27.5.2016. <https://yle.fi/uutiset/3-8905531>. Viitattu 29.3.2020.
- Rasmus, Linnea (2019). "Saamelaiskäräjävaalien ehdokkaiden mielestä valtio ei huomioi saamelaisten oikeuksia riittävästi – eivät silti perustaisi saamelaisvaltiota". *Yle – Uutiset*, 17.19.2020. <https://yle.fi/uutiset/3-10969248>. Viitattu 18.9.2020.
- Rimaila, Elisa (2012). "Valloittajien vaatteissa". *Maailman kuvalehti*, 4.5.2012. <https://www.maailmankuvalehti.fi/2012/5/pitkat/valloittajien-vaatteissa>. Viitattu 3.6.2020.
- Sanz, Eneko & Jeremy Tomlinson (2012). *National Apologies: Mapping the Complexities of Validity*. CPCS: The Centre For Peace & Conflict Studies. Luettavissa: http://www.centrepeaceconflictstudies.org/wp-content/uploads/National_Apologies.pdf. Viitattu 28.3.2020.
- Siltala, Juha (2014). "Kollektiivinen muisti - kuka on se, joka muistaa?". *Lääketieteellinen aikakauskirja Duodecim* 130(24), 2449–2458. <https://www.duodecimlehti.fi/duo11988->. Viitattu 31.3.2020.
- SRKL (2018). "Suomi käännnytti 80 vuotta sitten 53 juutalaispakolaista takaisin natsi-Saksaan". *Seurakuntalainen toimitus*, 23.8.2018.

<https://www.seurakuntalainen.fi/uutiset/suomi-kaannytti-80-vuotta-sitten-53-juutalaispakolaista-takaisin-natsi-saksaan/>. Viitattu 2.4.2020.

Thaler, Mathias (2011). "Can Political Apologies Be Sincere?". <https://ecpr.eu/filestore/paperproposal/60fc0d9f-947f-4053-9bc2-ad70c6bf6e08.pdf>. Viitattu 4.4.2020.

The ABC broadcast (13.2.2008), "Brendan Nelson's "Sorry" speech pt. 1/2", YouTube video, 10:03, julkaistu 14.2.2008, <https://www.youtube.com/watch?v=ldzhzXffDxM>. Haettu 27.4.2018.

Ucarlar, Neserin (2015). *Nothing in Its Right Place Demands of Justice and Coming to Terms with the Past in the Post-conflict Period*, (käänt.) Justyna Szewczyk. DISA: Publications Diyarbakir Institute for Political and Social Research. Luettavissa <https://dealingwiththepast.org/wp-content/uploads/2015/03/NIIRP-DISA-NU.pdf>. Viitattu 27.6.2020.

Ulkolinja (2004). "Tuomion päivä (otteita)". *Yle – Elävä arkisto*, video: 36:06. Julkaistu 30.7.2018, <https://yle.fi/aihe/artikkeli/2010/12/03/ruandan-kansanmurha>. Haettu 29.3.2020.

Vaarakallio, Sampo (2015). "Tahto muistaa ja valta unohtaa". *Yle – Uutiset*, 8.5.2015. <https://yle.fi/uutiset/3-7978993>. Viitattu 13.12.2020.

Valtioneuvosto (2000). "Pääministeri Paavo Lipponen vuonna 1942 Saksalle luovutettujen kahdeksan juutalaispakolaisen muistomerkin paljastustilaisuudessa 5.11.2000 – Puhe". *Valtioneuvoston viestintäosasto* 4.11.2000. https://valtioneuvosto.fi/artikkeli/-/asset_publisher/paaministeri-paavo-lipponen-vuonna-1942-saksalle-luovutettujen-kahdeksan-juutalaispakolaisen-muistomerkin-paljastustilaisuudessa-5-11-2000. Viitattu 2.4.2020.

Valtioneuvoston kanslia (2018). "Saamelaiden asioita koskeva sovintoprosessi – Kuulemisraportti", (toim.) Anni-Kristiina Juuso. *Valtioneuvoston kanslian julkaisusarja* 14/2018. Helsinki: Valtioneuvoston hallintoyksikkö, Julkaisutuotanto. Luettavissa: <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-287-673-7>. Viitattu 3.8.2020

West, Helga (2018). "Anteeksipyyntö aikakaudella risti ja rumpu tekevät sovinnon, entäpä Suomessa?". *Teologia.fi*, 9.10.2018. <https://teologia.fi/2018/10/anteeksipyyntoen-aikakaudella-risti-ja-rumpu-tekevat-sovinnon-entaepae-suomessa/>. Viitattu 20.6.2020.

Wilson, Ronald Sir. (1997). *Bringing Them Home: Report of the National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from Their Families*. Sydney: Sterling Press. https://humanrights.gov.au/sites/default/files/content/pdf/social_justice/bringing_them_home_report.pdf. Viitattu 8.6.2020.