

# Moraalisen toimijuuden uudelleenmäärittely Sigrid Nunezin romaanissa *The Vulnerables* (2023)

Leevi Silanen

Kandidaatintutkielma

Kirjallisuustieteiden tutkinto-ohjelma, yleinen kirjallisuustiede

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos

Humanistinen tiedekunta

Turun yliopisto

Helmikuu 2026

Turun yliopiston laatu järjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu

Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä

Kandidaatintutkielma

**Kirjallisuustieteiden tutkinto-ohjelma, yleinen kirjallisuustiede**

**Leevi Silanen**

**Moraalisen toimijuuden uudelleenmäärittely Sigrid Nunezin romaanissa *The Vulnerables* (2023)**

**Sivumäärä: 32**

Tarkastelen tutkielmassani, kuinka yhdysvaltalaiskirjailija Sigrid Nunez haastaa romaanissaan *The Vulnerables* (2023) länsimaisen filosofian sukupuolitetun ja lajierotteluun pohjaavan moraalisen rationalismin perinnön ja ehdottaa lukijalle vaihtoehtoista, empatiaan perustuvaa huolenpidon etiikkaa moraalisen toimijuuden perustaksi. Esitän moraalisen toimijuuden uudelleenmäärittelyn kohdistuvan teoksessa kahteen suuntaan: toimijaan ja toiminnan kohteeseen. Toimijuuden osalta tarkastelen tapaa, jolla teos haastaa ja purkaa patriarkaalisen maskuliinisuuden mukaista sukupuoliroolia ja siihen kytkeytyvää epäekologista toimijuutta. Toiminnan kohteen osalta tarkastelen tapaa, jolla teos purkaa ihmisen ja eläimen välistä kulttuurisesti rakennettua rajaa.

Hyödynnän tutkielmassani ekofeminististä lukutapaa, joka mahdollistaa läntisen moraalien hierarkkisille dikotomioille perustuvan dominaation logiikan havaitsemisen. Ekofeminismin piirissä syntynyt huolenpidon etiikka on empatiaa, tunnetta, vastavuoroisuutta ja tilannekohtaisuutta korostava ajattelutapa, joka syntyi vastustamaan moraalisen rationalismin tai rationaalisen etiikan puhtaaseen järkeen perustuvia universaaleja lakeja.

Osoitan aluksi, kuinka teoksen kollaasinomaisen ja assosiatiivisen rakenteen ja kerronnan yhteisvaikutuksesta syntyy empaattisen reflektion tila, joka kehittää lukijan eettisen reflektion kykyä suhteessa maskuliiniseen identiteettikategoriaan ja suhteessa eläimiin. Toiseksi tarkastelen teoksen henkilöahmoja, miesahmo Vetchiä ja papukaija Eurekaa, empatian kohteina.

**Avainsanat:** Sigrid Nunez, *The Vulnerables*, empatia, etiikka, ekofeminismi, maskuliinisuus, moraalit, toimijuus, antropomorfismi

# Sisällysluettelo

<b>1</b>	<b>Johdanto</b>	<b>4</b>
1.1	Tutkimuskysymykset ja tutkielman rakenne	4
1.2	Ekofeminismi, huolenpidon etiikka ja empatia: historiasta nykypäivään	6
<b>2</b>	<b>Eettisen reflektion kultivointi</b>	<b>10</b>
2.1	Juonettomuus ja tunne: teos empaattisen reflektion tilana	10
2.2	Antropomorfismi ja eläimen tilan laajentaminen	13
2.3	Kaksijakoinen maskuliinisuus	16
<b>3</b>	<b>Henkilöhahmot empatian kohteena</b>	<b>20</b>
3.1	Vetch ja ekomaskuliinisuus	20
3.2	Papukaija katsoo takaisin	23
<b>4</b>	<b>Lopuksi</b>	<b>29</b>
	<b>Lähteet</b>	<b>30</b>

# 1 Johdanto

## 1.1 Tutkimuskysymykset ja tutkielman rakenne

Sigrid Nunezin romaanin *The Vulnerables* (2023) tapahtumat sijoittuvat pääosin vuoteen 2020, koronapandemian ja -sulun alkuaikaan New Yorkissa. Minäkertoja, noin seitsemänkymmenen vuoden ikäinen naiskirjailija, päätyy hoitamaan ystävänsä ystävänsä Eureka-nimistä papukaijaa ystävänsä jäätyä matkustusrajoitusten vuoksi jumiin vanhempiensa luo Kalifornian Palo Altoon. Aiemmin papukaijanhoitajana toiminut nuori mieshenkilö, New Yorkin yliopiston opiskelija, jolle minäkertoja antaa nimen Vetch, lähtee yllättäen vanhempiensa luo Vermontiin jättäen Eurekaan yksin. Minäkertojan asetuttua taloksi suureen ja autioon luksusasuntoon papukaijan kanssa palaa Vetch yllättäen takaisin. Teoksen päätarina kuvaa tämän toisilleen vieraan kolmikoron koronasulun aikaista elämää asunnon seinien sisällä, minkä lomassa minäkertoja kertoo retrospektiivisesti koronasulkua edeltävistä kohtaamisista ystäviensä kanssa, kuten myös lapsuudestaan ja opiskeluajoistaan. Tämän rinnalla toisistaan näennäisen irralliset lainaukset, anekdootit ja muu pirstaleinen sisältö rakentaa omia merkityksiään. Teoksen lopulla minäkertoja päätyy pohtimaan kaunokirjallisuuden, etenkin romaanimuodon, olemassaolon ehtoja nykyajassa. Miksi kirjoittaa fiktiota? Miksi keksiä asioita, kun todellisuus uhkaa tehdä lopun ihmiskunnan olemassaolosta? Teos osallistuu näin olennaisesti keskusteluun kirjallisuuden ja lukemisen arvosta.

Tarkastelen tutkielmassani, kuinka Nunezin teos haastamalla länsimaisen filosofian sukupuolitetun ja lajierotteluun pohjaavan moraalisen rationalismin perinnön ehdottaa lukijalle vaihtoehtoja, empatiaan perustuvaa huolenpidon etiikkaa (engl. *ethics of care*) moraalisen toimijuuden perustaksi. Länsimaisen filosofian historiallisella perinnöllä tarkoitan moraalista rationalismia, jossa järki on asetettu keskiöön ja liitetty oleellisesti maskuliiniseen sukupuoli-identiteettiin (Aaltola 2018, 13). Läntisen moraalin perustan on nähty lepäävän ulossulkevien hierarkkisten dikotomioiden varassa. Tässä "dominaation logiikassa", jossa maskuliininen identiteetti ja järki muodostavat oletusarvon, maailmaa rakennetaan dualismien mies-nainen, ihminen-eläin, kulttuuri-luonto ja järki-tunne pohjalle, jolloin ensimmäiset muodostavat oman, arvokkaampana pidetyn kategorian jälkimmäisten muodostuessa yhtenäiseksi, alempiarvoiseksi ryhmäkseen (Aaltola 2018, 13.) Tutkielmani keskiössä on tarkastella, kuinka Nunezin teoksen moniulotteisten henkilö- ja eläinhahmojen – mieshenkilö Vetchin ja papukaija Eurekaan – kautta haastetaan oleellisesti dominaation logiikan kaksinapaista, vastakkainasetteluun pohjaavaa maailmankuvaa. Argumentoin teoksen

uudelleenmäärittelevän moraalista toimijuutta dekonstruoimalla patriarkaalisen maskuliinisuuden mukaista ahdasrajaista identiteetikategoriaa ja uudelleentarkastelemalla ihmisen ja eläimen välistä suhdetta.<sup>1</sup> Tällöin moraalisen toimijuuden uudelleenmäärittely kohdistuu teoksessa kahteen suuntaan: itse toimijuuteen sekä toiminnan kohteeseen.

Tutkielmassani pohjaan toimijuuden käsitteen kirjallisuudentutkija Hanna Meretojan määritelmään kerronnallisesta toimijuudesta (engl. *narrative agency*). Meretojan mukaan ”[k]erronnallinen toimijuutemme koostuu kyvystämme käyttää, tulkita ja uudelleentulkita erilaisia kertomuksia, jotka ovat meille kulttuurisesti tarjolla, eritellä ja haastaa niitä ja tehdä valintoja sen suhteen, miten tulkitsemme kerronnallisesti elämäämme ja ympäröivää maailmaa” (Meretoja 2019, 62). Kerronnallinen toimijuus tulee näin käsitteenä lähelle ranskalaisfilosofi Paul Ricoeurin kerronnallisen identiteetin (engl. *narrative identity*) käsitettä, mutta siirtää huomion identiteetin rakentumisesta tapoihimme toimia ja vaikuttaa meitä ympäröivässä maailmassa (mt., 62). Toimijuus määrittyy tutkielmassani kerronnallisen toimijuuden ajatuksen mukaisesti lukijan aktiiviseksi, reflektiiviseksi ja dialogiseksi vuorovaikutukseksi suhteessa Nunezin romaanin tarjoamiin sisältöihin.

Meretojalle kerronnallinen toimijuus on jotain, mikä voi vahvistua tai heikentyä (mt., 62), jolloin se sopii yhteen tutkielmani toisessa luvussa rakentamani ajatuksen kanssa Nunezin romaanista eettisen ja empaattisen reflektion kykyä potentiaalisesti kehittävänä tilana. Filosofin Martha Nussbaumia mukaillen Meretoja kirjoittaa kerronnallisessa toimijuudessa olennaista olevan kyvyn kerronnalliseen mielikuvitukseen eli itsensä kuvittelemiseen toisen tilanteeseen, jolla taas on keskeinen merkitys eettisen toimijuuden kannalta (Meretoja 2019, 63). Tämä sopii yhteen tutkielmani kolmannen luvun kanssa, jossa tarkastelen kuinka teoksen henkilöhahmot avautuvat empatian kohteina vasten näille luotua eettisen reflektion tilaa. Kerronnallisen toimijuuden kautta muodostuu kokonaisuudessaan kuva toimijuudesta, joka kehittyä dialogisessa suhteessa meitä ympäröiviin kertomuksiin, tässä tapauksessa Nunezin romaaniin, ja jonka lukukokemus parhaimmillaan laajenee lukijan eettiseen ja moraaliseen toimijuuteen maailmassa.

---

<sup>1</sup> Käytän tutkielmani kontekstissa kielellisen selkeyden vuoksi sanoja ihminen ja eläin. Valitseni termien käyttö ei tarkoita, etteikö ihminen olisi eläin. Eläin-termin käyttö ei myöskään tarkoita, että eläinkunta olisi homogeeninen kategoria vaan tunnistaa eläinlajien kuten myös eläinyksilöiden väliset erot. Termieni käyttö on näin yhdenmukainen huolenpidon etiikan keskeisten teoreetikoiden käyttämän terminologian kanssa (ks. Donovan & Adams 2007, 1).

Tutkielmani luvussa 1.2 avaan ekofeminismin, huolenpidon etiikan ja näihin oleellisesti kytkeytyvän moraalitunteen – empatian – historiallista taustaa. Toisessa luvussa tarkastelen tapaa, jolla Nunezin teos luo reflektiivistä tilaa niin maskuliinisen identiteetikategorian kuin eläimen kategorian ympärille. Kolmannessa luvussa tarkastelen, kuinka teoksen henkilöhahmot avautuvat lukijan empatian kohteina vasten näille luotua uudelleenmäärittelytilaa.

## 1.2 Ekofeminismi, huolenpidon etiikka ja empatia: historiasta nykypäivään

Renessanssifilosofi Montaigne esitti jo 1500-luvun lopulla esseessään *Julmuudesta* (1580–1595) järjen sijaan elävää ja tuntevaa ruumista moraalisen toimijuuden perustaksi. Montaigne tunnusti tunteet ihmisen ja muiden eläinten jaettuna ominaisuutena ja oli tämän yhteyden pohjalta valmis luopumaan ihmisen valta-asemasta suhteessa muihin eläimiin (Aaltola 2015, 91; ks. Montaigne 2008, 141–163.) Descartesin rationaalisuuteen pohjaava dualismi, mielen ja ruumiin erottaminen, kuitenkin syrjäytti Montaignen kuoltua ajatuksen ihmisen ja eläimen yhteenkuuluvuudesta (Aaltola 2015, 91). Klassisen, tietoteoreettisen rationalismin, katsotaan syntyneen Descartesin ajattelun myötä 1600-luvulla (Tieteen termipankki 2025b). Descartesin mieli-aine ja ihminen-eläin erottelu tarjosi kehikon, johon pian liitettiin myös käsitys sukupuolesta. Esimerkiksi Descartesin aikalainen, hollantilaisfilosofi Spinoza kirjoitti eläinten tappamisen vastustuksen olevan tyhjään taikauskoon perustuvaa naisellista arkuutta, mikä vakiinnutti myötätunnon ja huolenpidon assosiaation naissukupuoleen (Adams & Gruen 2022, 7). Spinoza on Descartesin ohella 1600-luvun rationalismin suurnimi ja Spinozan filosofinen pääteos *Etiikka* (lat. *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677) on rationaalisen etiikan kulmakiviä. 1700-luvun lopulla valistusfilosofi Immanuel Kant vakiinnutti järkeen perustuvat universaalit, yleispätevät ja ehdottomat säännöt, moraalisen päätöksenteon ylimmäksi auktoriteetiksi teoksissaan *Moraalin metafysiikan perustus* (saks. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785) ja *Käytännöllisen järjen kritiikki* (saks. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788). Ihmisen eläinsuhteen, järjen ja tunteen, maskuliinisen ja feminiinisen sekä etiikan ja moraalin länsimainen kivijalka oli näin sementoitu.

Siinä missä ensimmäisen ja toisen aallon feministiteoreetikot, kuten Mary Wollstonecraft esseessään *Naisten oikeuksien puolustus* (engl. *A Vindication of the Rights of Woman*, 1792) ja Simone de Beauvoir teoksessaan *Toinen sukupuoli* (ransk. *Le Deuxième Sexe*, 1949) vastustivat naissukupuolen sortoa pyrkimällä erottamaan naisen eläimestä ja nostamaan tämän rationaaliseksi toimijaksi – ja ihmiseksi – miehen rinnalle, on moni feministiteoreetikko 1970-

luvulta lähtien lakannut haastamasta naisen assosioimista luontoon ja alkanut sen sijaan vastustamaan itse dualismeja ja hierarkioita, jotka asettavat vastakkain ihmisen ja eläimen, järjen ja tunteen, maskuliinisen ja feminiinisen (Salzani 2025, 131–132.) Pyrkimys rationaalisuuden osoittamiseen ei haasta itse vallitsevaa arvorakennelmaa, jossa rationaalisuus on patriarkaatin määrittämä moraalisen arvon mitta, vaan tukee arvorakennelman ylläpitoa (Salzani 2025, 131). 1960- ja 1970-lukujen eläin- ja ihmisoikeusliikkeistä juontavan ekofeministisen tutkimustradition ytimessä on dualististen ja hierarkkisten arvorakennelmien kritiikki ja vastustaminen (Adams & Gruen 2022, 1–3). Näen ekofeministisen luentani mukaisesti Nunezin teoksen kerronnan ja henkilöhahmoasetelman, joka teoksessa *The Vulnerables* rakentuu hyvin samaan tapaan näennäisen binäärisen sukupuoliasetelman ja eläinhahmon varaan kuin Nunezin aiemmassa teoksessa *The Friend* (2018), purkavan länsimaisen ajattelun moraaliseen rationalismiin kytkeytyviä dualismeja ja rakentavan näin empatiaan pohjaavaa moraalista toimijuutta huolenpidon etiikan mukaisesti.

Nykyaikainen moraalipsykologia painottaakin totutun käytännön ja todellisen moraalisen toimijuuden eroa. Moraalinen toimijuus nähdään moraalipsykologiassa neurotieteen ja psykologian tutkimustulosten pohjalta tietoisena ja tilannekohtaisena, jolloin siinä ei ole kyse ainoastaan universaalien moraaliperiaatteiden seuraamisesta vaan affektiiviseen empatiaan perustuvasta, siis tunnepohjaisesta, moniulotteisesta ilmiöstä (ks. Aaltola 2013; 2014; 2015). Moraalinen toimija on perinteisesti määritelty rationaaliseksi ihmiseksi, joka kykenee ottamaan huomioon toimintansa oikeuden ja vääryyden toimimalla yleistettyjen, järkeen perustuvien, moraalisten periaatteiden mukaisesti (Bunnin & Yu 2004, 443–444; Tieteen termipankki 2025a). Tämä näkökulma on haastettu 1970-luvulta asti ekofeminismin, kuten myös muiden huolenpidon etiikkaa kannattavien teoreetikoiden keskuudessa (Salzani 2025, 131).

Huolenpidon etiikka (engl. *ethics of care*) on empatiaa, tunnetta, vastavuoroisuutta ja tilannekohtaisuutta korostava ajattelutapa, joka syntyi vastustamaan moraalisen rationalismin tai rationaalisen etiikan puhtaaseen järkeen perustuvia universaaleja lakeja (Salzani 2025, 132–133). Huolenpidon etiikka ei muodosta yhtenäistä teoriaa, kuten ei moraalinen rationalismikaan, vaan on pikemmin monien eri ajattelijoiden teorioista koostuva ajatteluperinne. Nykyään huolenpidon etiikka -nimellä kulkevan ajatteluperinteen katsotaan saaneen alkunsa amerikkalaispsykologi Carol Gilligan teoksesta *In a Different Voice* (1982) (Slote 2007, 1, 10). Amerikkalaiskirjailija Carol Adams ja amerikkalaisfilosofi Lori Gruen painottavat, että huolenpidon etiikan feministisestä ja binääristä sukupuolikäsitystä kantavasta

syntykontekstista huolimatta huolenpidon etiikassa ei ole kyse ”feminiinisestä” teoriasta tai ”naisetiikasta” vaan laajemmin vallankäytön tilanteiden kontekstisidonnaisuutta painottavasta tavasta nähdä epäoikeudenmukaisuuden kysymykset (Adams & Gruen 2022, 39).

Huolenpidon etiikka siis itsessään vastustaa sukupuolittamista ja sukupuolittavia rakenteita kyseenalaistaen ylipäätään historiallisesti määräytyneen hoivan liittämisen naisiin ja rationaalisuuden ja autonomian liittämisen miehiin (Salzani 2025, 134).

Huolenpidon etiikan historialliset juuret nähdään olevan skotlantilaisessa valistusajan sentimentalismissa (Salzani 2025, 134), jonka edustajana esimerkiksi skotlantilaisfilosofi David Humea pidetään tämän argumentoitua tunteita moraalin järkeä keskeisemmäksi perustaksi (Aaltola & Keto 2018, 15–16; Aaltola 2014, 244–247). Hume korosti empatiaa, erityisesti affektiivista empatiaa, moraalisen toimijuuden kivijalkana. Humelaisen sentimentalismien affektiivisen empatian korostusta on kuitenkin kritisoitu siitä, että siinä syntyvät tunteet otetaan vastaan sellaisenaan ilman niiden kriittistä reflektiota (Aaltola 2015, 96.)

Reflektiivinen empatia on filosofi Elisa Aaltolan kehittänyt käsite, empatian alalaji ja tietynlainen empatian metataso: ”affektiivista empatiaa yhdistettynä toisen tason harkintaan” (Aaltola 2015, 97). Olennaista on ”liike kohti toista yksilöä sekä paluuliike kohti omia uskomuksia, kielellisiä merkityksiä, stereotyyppioita ja tunteita” (Aaltola 2015, 97).

Reflektiivinen empatia sopii työkaluksi Nunezin romaanin lukijassa synnyttämän eettisen vaikutuksen hahmottamiseen, sillä pelkän tunne-eläytymisen lisäksi siinä yhdistyy älyllinen ja moraalinen reflektio suhteessa kulttuurisiin representaatioihin. Näen Nunezin teoksen minäkertojan ohjaavan lukijaa alusta saakka juuri tähän:

Now I know the truth: what matters is what you experience while reading, the states of feeling that the story evokes, the questions that rise to your mind, rather than the fictional events described. They should teach you this in school, but they don't. Always instead the emphasis is on what you remembered. Otherwise, how could you write a critique? How could you ever get a degree in literature? (*The Vulnerables* = V, 3–4.)

Reflektiivinen empatia jo itsessään rikkoo järjen ja tunteen länsimaisessa ajatteluperinteessä rakennettua rajaa muodostuen tilaksi, jossa järjen ja tunteen jännitteinen suhde pääsee toteutumaan (Aaltola 2015, 97). Se sopii tutkimukseni kontekstiin myös, koska empatia on monen tutkijan mukaan keskeisin moraalituntemme (Aaltola & Keto 2018, 20; ks. Slote 2007). Näin reflektiivisen empatian ajatus tekee näkyväksi teoksen dualismien käsittelyssä syntyvän eettisen liikkeen kohti huolenpidon etiikkaa ja laajempaa moraalien piiriä.

Reflektiivinen empatia kytkeytyy näin myös huolenpidon etiikkaa kehittäneeseen ekofeminismiin, jossa keskeistä on tunteiden nostaminen hyväksytyksi osaksi moraaliarjattelu ja -toimintaa ilman pyrkimystä korottaa tunteita rationaalisuuden yläpuolelle (Aaltola 2015, 92). Keskiössä on siis kriittinen suhtautuminen järki-tunne dualismiin ja dualismien taustalla olevan ”kulttuurisen politiikan” paljastaminen ilman pyrkimystä perinteisessä mielessä yksioikoisesti kumpaankaan ääripäähän, kantilaiseen rationalismiin tai humelaiseen sentimentalismiin (Aaltola 2015, 92). Ekofeminismi argumentoi sekä tunteen että järjen läsnäolon sallivaa moraalista toimijuutta. Moraalipsykologinen tutkimus ja reflektiivisen empatian käsite kuitenkin tarkentaa tunteen ensisijaisuutta rationalisointiin nähden. Ekofeministinen teoria tarjoaa tutkielmaani työkaluja nähdä dualististen arvorakennelmien taakse.

Laajassa mielessä luen Nunezin teosta *The Vulnerables* vasten moraalista toimijuudesta käytävää keskustelua, josta erotan ihmistieteissä 1600-luvulta lähtien kulttuurisesti muotoutuneen tietoteoreettisen rationalismin ja tälle vastavoimaksi syntyneen nykyaikaiseen neurotieteeseen ja psykologiaan nojaavan empatiaa ja tilannekohtaisuutta painottavan huolenpidon etiikan, jota on teoretisoitu niin moraalipsykologian, neuroetiikan kuin ekofeminismin piirissä. Tutkielmani osallistuu näin keskeisesti myös keskusteluun kirjallisuuden eettisestä arvosta (ks. esim. Meretoja & Lyytikäinen 2015, 1–22).

## 2 Eettisen reflektion kultivointi

### 2.1 Juonettomuus ja tunne: teos empaattisen reflektion tilana

Aiempi tutkimus Nunezin teoksesta on vähäistä. Väitöskirjassaan *The Ethics of Form in Modernist and Contemporary Novels* (2024) Maisie Wiltshire-Gordon tutkii 1900- ja 2000-luvun romaanikirjailijoiden Henry Jamesin, Virginia Woolfin, Nella Larsenin, Toni Morrisonin ja Sigrid Nunezin teosten muodon mahdollistamaa tapaa tarkastella toiseuden etiikkaa (engl. *ethics of alterity*). Wiltshire-Gordon lukee Nunezin teosta muodon osalta vasten yhdysvaltalaisen kirjallisuuden- ja kulttuurintutkija Fredric Jamesonin teoksessaan *The Antinomies of Realism* (2015) esittämää ajatusta realistisesta romaanista syntykontekstinsa ideologisten olosuhteiden toisintajana (Wiltshire-Gordon 2024, 99). Jameson käyttää esimerkkinään Flaubertin, Dickensin ja Jamesin henkilöihahmoja ja juonta, jotka hän näkee konventionaalisina ja kyvyttöminä tarttumaan nykyhetken todelliseen luonteeseen. Tämän pohjalta Jameson näkee romaanigenren kyvyttömänä edes vihjaisemaan toisenlaisen tulevaisuuden mahdollisuudesta. Pyrkimyksessään esittää todellisuus sellaisena kuin se on, realistinen romaani siis pyyhkii pois sen, mitä voisi olla: ”[The] very choice of the form itself is a professional endorsement of the status quo.” (mt., 99.)

Wiltshire-Gordon toteaa, että Nunezin teoksessa syntyy toisenlainen merkityksen muodostamisen tapa, joka perustuu siihen koottujen elementtien assosiativisille yhteyksille juonellisten tai kausaalisten yhteyksien sijaan (mt., 104). Teoksen pirstaleinen muoto ja rakentuminen toisistaan irrallisten anekdoottien, lainausten, iskulauseiden ja viimeisten sanojen kokonaisuudeksi edustaa Wiltshire-Gordonille pandemia-ajan muodotonta arkea, jolle ominaista keskittymisvaikeutta minäkertojan aiheesta toiseen hyppivä kerronta ilmentää (mt., 16, 102, 104). Väitöskirjassaan hän käyttääkin teoksen rakenteesta osuvasti termiä ”pandeminen juonettomuus” (engl. *pandemic plotlessness*), jonka hän näkee aikaansaavan teoksen immersiiivisen, affektiivisen kokemusluonteen (mt., 104). Vaikka Wiltshire-Gordon keskittyy väitöskirjassaan teoksen rakenteeseen ja muotoon, on teoksen kollaasinomaisen rakentumisen ja siitä juontuvan assosiativisen merkityksenmuodostuksen sekä affektiivisen kokemusluonteen ymmärtäminen keskiössä myös teoksen sisällöllisten elementtien synnyttämän eettisen vaikutuksen ymmärtämiseksi.

Minäkertojan muistellessa lapsuuttaan teos liittyy itsensä myös sisällöllisesti moraalisesti opettavaisen kirjallisuuden traditioon alkupuolen runsailla viittauksilla Charles Dickensin

teoksiin. Minäkertoja kuvaa Dickensin tuotantoa rinnan lapsuutensa tapahtumien kanssa ja tuo esiin Dickensin tuotannon lohdullisuuden:

In Dickens of course, where this kind of thing happened all the time, it would all have been brought right in the end. There would have been heaps of suffering, heaps of trouble and misunderstanding. But even as you wept over those parts, you knew you were on your way to a happy ending, and you felt soothed. (V, 20.)

Minäkertoja tuntuu kuitenkin irtautuvan tästä moraalisesti opettavaisen viktoriaanisen kirjallisuuden traditiosta ja kyseenalaistavan sen konventionaalisen muodon merkityksen nykyajassa: ”No wonder I loved Dickens then. No wonder I can’t read him today.” (V, 21.) Minäkertojan voi tässä myös sisällöllisellä tasolla nähdä yhtyvän Fredric Jamesonin Dickensin realistisista romaaneista esittämään kantaan niiden konventionaalisen rakenteen ja henkilöhahmojen kyvyttömyydestä tavoittaa nykyhetken todellista luonnetta, saati muuttaa sitä.

Minäkertojan nykyaikaa sävyttää oleellisesti Wiltshire-Gordonin kuvaama koronapandemia, mutta myös aikaamme luonnehtiva jatkuva ilmastokriisi ja keskeisenä Donald Trumpin valinta Yhdysvaltain presidentiksi 2016, joka teoksessa rinnastuu Yhdysvaltain historian kaoottisimmaksi kuvattuun vuoteen 1968: ”The Year That Shattered America” (V, 159). Trumpin jälkeistä maailmaa leimaa teoksessa perustavanlaatuisen ihmiskäsityksen muutos, jonka minäkertoja ilmaisee kuvaamalla kirjailija William Gibsonin työn pysähtymistä:

The election had taken him, like so many others (at least partly thanks to those wildly off polls) by utter surprise. It changed everything, he said; the emotions and the reasons for the characters’ behavior no longer made sense. [...] When he looks at the future of civilization now, his prodigious visionary imagination fails. No way out of the mess we’ve gotten ourselves into comes to him. (V, 159.)

Tämä, ja hiljainen, pelokas epätoivo ovat teoksen esittämän Trumpin jälkeisen maailman lainalaisuudet: ”I remember the shaken condition of some of my young female students the day after the third presidential debate, during which he had delivered one of his most boorish and menacingly misogynistic performances. Their hushed, trembly voices. Their disbelief.” (V, 169.) Teoksen nykyhetkeä leimaakin oleellisesti kaksi rinnakkain avautuvaa kehityskulkua:

Day by day, the results of two tallies. The number of American lives lost to the coronavirus: about 115,500 by the end of spring, a total that will almost triple by the end of the year. The number of lies told by Trump from the beginning of his presidency: about 15,000, a number that will more than double by Election day. (V, 170.)

Pandemia ei nouse teoksessa ainoaksi ihmisten välistä yhteyttä ja eettistä toisesta välittämistä haastavaksi kontekstiksi vaan keskeiseksi nousee myös Yhdysvaltain poliittinen ilmapiiri.

Minäkertoja nostaa esiin poliittisia pelkojaan:

A new fear: that enraged anti-environmentalists and climate denialists, identifying conservation efforts with their leftist, pro-government enemy, will foment ecocide, taking out their hatred on nature itself. T-shirt seen on a plane passenger: "Shoot a Wolf, Make a Liberal Cry." (V, 90.)

Pelkän koronapandemian huomioiminen teoksen eettistä ja toisen huomioonottavaa toimintaa haastavana kontekstina – kuten Wiltshire-Gordon väitöskirjassaan tekee – antaa vain puolittaisen kuvan teoksen keskeisen ristiriidan ja eettisen toiminnan kohtaaman vaikeuden sekä siitä kumpuavan moraalisen toimijuuden haasteen hahmottamiseksi. Minäkertojan maailmaa luonnehtii keskeisesti myös Trumpin edustaman oikeistopopulismien ja uuskonservatiivisuuden vastustaminen.

Minäkertojan ilmaisema teoksen keskeinen ristiriita ei tulkintani mukaan ilmennäkään ainoastaan pandemia-ajasta johtuvaa eettisen toiminnan haastetta vaan kattaa laajemmin myös teoksessa esitetyn poliittisen jakolinjan:

I believe in human biophilia. I believe that an affinity with other living things, a desire to be near and connect with them, and love of a natural beauty are in our DNA. How to square this, though, with what anyone living in our day can see: the human drive to make the world increasingly ugly, and, in the end, to trash it. (V, 89.)

Sitaatti kytkee yhteen ihmisen toiminnan ja sen vaikutuksen luonnolle ja sen muille eliöille. Se valottaa myös toimintamme ristiriitaisuutta ja kysyy moraalista vastuunottoa. Samalla se kytkee yhteen teoksen sisällöllisiä elementtejä, jotka eivät temaattisen analyysin jälkeen näyttäytyä niin irrallisina kuin Wiltshire-Gordon väitöskirjassaan esittää. Nunezin teoksessa keskeisen temaattisen kokonaisuuden muodostaa ihmisen luontosuhde, jota lähestytään maskuliinisuuden sekä eläinsuhteemme reflektion avulla.

Yhdistämällä Wiltshire-Gordonin ajatuksen teoksen juonettoman, assosiatiivisen rakenteen aikaansaamasta affektiivisesta vaikutuksesta sisällölliseen analyysiin, jonka kautta teoksessa paljastuu temaattisia kokonaisuuksia, esitän, että teos tarjoaa teoksen keskeisen ristiriidan mukaisesti lukijalle elementtejä, jotka rakentavat reflektiivistä tilaa suhteessa edellä esitettyihin kategorioihin. Teos ei tarjoa moraalitotuuksia konventionaalisessa muodossa, vaan vetoaa lukijan empatiaan ja pyytää refleктоimaan omia käsityksiä ja uskomuksia. Teos

kehittää moraalista toimijuutta luomalla reflektiivistä tilaa niin toimijuuden kuin toiminnan kohteen ympärille.

Aaltolan teoksen *The Varieties of Empathy* (2018) keskeinen kysymys ei ole, mitkä tunteet ohjaavat toimintaamme vaan millaisia tunteita meidän tulee kultivoida kehittääksemme moraalista kyvykkyyttämme (Aaltola 2018, 8). Aaltolan vastaus kysymykseen on yllä kuvattu reflektiivinen empatia (ks. Aaltola 2018, 217). Aaltola näkee empatian metatason kehittämisen pohjimmiltaan tarkkaavaisuuden harjoittamisena suhteessa omiin tilannekohtaisiin mielen sisältöihin (Aaltola 2018, 137–150). Aaltolalle moraalinen toimijuus, kuten myös sen keskeisin komponentti empatia, ovat siis keskeisesti jotain, mitä voimme kehittää. Näen Nunezin teoksen kenttänä, joka ohjaa lukijaa reflektiivisen empatian kultivoinnin prosessissa. Reflektiivinen empatia on siis pohjimmiltaan empatiakyvyn jalostamista, reflektiivisen metatason liittämistä virhealttiiseen affektiiviseen empatiaan eli yksioikoiseen toisen tunteisiin eläytymiseen.

Teoksen nykyhetkeä jää luonnehtimaan teoksessa kahteen kertaan toistuva, ihmisten irrationaalista käytöstä kuvaava ”There’s no understanding people’s behavior these days. Don’t even try.” (V, 151, 154.) Minäkertoja suuntaa näin lukijan huomiota teoksen kuvaamaan ihmistoiminnan järjettömyyteen suhteessa elinympäristöönsä ja sitä asuttaviin elämänmuotoihin. Tämä yhdessä minäkertojan alussa antaman tunnetta painottavan lukuohjeen kanssa ohjaa lukijaa keskittymään tekstin tunnevaikutukseen ja sen nostattamiin kysymyksiin. Teos ei tarjoa moraalitotuuksia vaan esittämällä keskenään ristiriitaisia sisällöllisiä elementtejä kehittää lukijan reflektiivisen empatian tajua.

## 2.2 Antropomorfismi ja eläimen tilan laajentaminen

Antropomorfismi, eli ihmisenkaltaisten ominaisuuksien liittäminen eläimiin, nousee teoksessa *The Vulnerables*, samoin kuin Nunezin aiemmassa teoksessa *The Friend* (2018) keskeiseksi kysymykseksi ihmisen ja eläimen välisen suhteen kannalta. Antropomorfismin käsitehistoria on pitkä ja saa alkunsa jo viidennellä vuosisadalla ennen ajanlaskun alkua antiikin Kreikasta, missä filosofi Ksenofanesin kerrotaan käyttäneen käsitettä pyrkiessään sensuroimaan Homeroksen tapaa kuvata jumalia ihmishahmoisina (Salzani 2025, 3). Myöhemmin samaa keskustelua käytiin teologian piirissä, jossa keskeiseksi nousi pyrkimys irtaantua pakanauskontojen antropomorfisesta luonteesta ja osoittaa kristinuskon Jumalan

metafyysinen, ei-ihmismäinen olemus. Antropomorfismi sai näin halventavan merkityksensä sivistymättömänä harhaoppina (Fisher 1991, 52.)

Oleellisena historiana eläinetiikan kontekstissa voidaan mainita 1800- ja 1900-lukujen vaihteen saksalais-yhdysvaltalainen kädellistutkija, hahmopsykologian isänäkin tunnettu Wolfgang Köhler, joka käytti kädellisten nisäkkäiden käytöstä koskevissa tutkimusraporteissaan samoja käsitteitä kuin ihmistä koskevissa (Salzani 2025, 151–157). Köhlerin kanta antropomorfismiin oli selkeä: emme tarvitse eri sanoja toiminnolle, jotka ihmisen ja eläimen välillä ovat identtisiä (Salzani 2025, 156). Köhler osoitti eläinkokeidensa perusteella niin kädellisten, kanojen, koirien kuin ihmislapsienkin kyvyn oppia ja muodostaa johtopäätöksiä yhdistelemällä aiempaa ja opittua tietoa (Salzani 2025, 155). Köhlerin ihmisen ja eläimen erottamattomuutta tukeva kanta kuitenkin syrjäytettiin lähes täydellisesti viimeistään 1930-luvulta lähtien, kun behaviorismi nousi niin ihmisen kuin eläimen käytöksen tutkimisen valtavirraksi halliten lähes koko vuosisadan ajan. Behavioristien keskeinen ajatus oli, että tieteellisesti päteviä tuloksia saadaan ainoastaan havaittavissa olevasta ja mitattavasta käytöksestä, jolloin psykologian aiemmat tutkimusmenetelmät tehtiin epätieteellisiksi. Skinnerin ohella Pavlov vaikutti behaviorismin syntyyn ja Köhlerin tutkimustulosten lyttämiseen oleellisesti palauttaessaan eläimen toiminnan ehdolliseksi reflekseiksi (Salzani 2025, 159.) 1970-luvulla psykologian kognitiivinen käänne syrjäytti behaviorismin ja palautti introspektion sekä Köhlerin kysymyksenasettelujen relevanssin takaisin tieteen kentälle (Salzani 2025, 160). Toisaalta koko eläinten käytöksen tutkimus on nähty itsessään antroposentrisenä ja antropomorfisoivana; mikäli eläimiä testataan ainoastaan vasten ihmisille ominaisia kykyjä, ei tulokseksi voida koskaan saada muuta kuin ”a speech-impaired human being with a severe mental retardation” (Salzani 2025, 168–169). Ihmisten tietämättömyys toislajisten kyvyistä ja tästä kumpuava arvon alentaminen on siis perinteisesti kummunnut lajimme omasta kyvyttömyydestä muodostaa oikeanlaisia tutkimuskysymyksiä. Aaltolan eläinetiikan ytimessä onkin välttää ajatusta ihmisestä evoluution huippuna ja standardina, jota vasten vertailut toteutetaan. Sen sijaan olemme yksi haavoittuva, erehtyväinen ja rajallisen tiedon varassa operoiva eläinlaji muiden joukossa (Aaltola 2018, 221). Näin antropomorfismi muodostuu oleelliseksi moraalikysymykseksi ihmisen suhteessa muihin eläimiin.

Nunezin teoksen minäkertoja nostaa esiin korona-aikana tunnetuksi tulleen Greg Fosterin dokumenttielokuvan *The Octopus Teacher* (2020), jossa masennuksesta kärsinyt eteläafrikkalainen dokumentaristi aloittaa päivittäiset sukellukset pyrkimyksenään päästä

nykyihmisen luonnon ulkopuolisesta positiosta elämään osana luontoa – kokemus, jonka Foster on kertonut osasyiksi masennukseensa. Dokumentaristi luo yllättävän kiintymyssuhteen luonnonvaraisen mustekalan kanssa ja kuvaa kokemuksensa dokumenttielokuvaksi. ”Anthropomorphism, some scientists said. Projection. Not really friendship, but rather the elimination of a fear barrier, and a familiarity that allows for greater intimacy. (In a word, friendship, no?)” (V, 86.) Sitaatti osoittaa jo Köhlerin julkilausumaan ongelmaan; eri sanojen käytölle samasta ilmiöstä ei ole tarvetta vain sen perusteella, että kyse on eri lajin edustajasta (ks. Salzani 2025, 156). Minäkertojan rinnastaessa tutkijoiden ihmisen ja eläimen vuorovaikutusta kuvaamaan luodun kielen ihmisen ja ihmisen vuorovaikutusta kuvaavaan kieleen muodostuu koominen efekti, jolloin lukijalle tarjoutuu reflektoitavaksi ihmisen ja eläimen eronteon ylläpitoa vaalivat rakenteet ja niiden tarpeellisuus. Mitä ystäväystyminen on, jos ei intiimimmän suhteen muodostumista tutustumisen ja pelon hälvenemisen myötä? Nunezin teoksen minäkertojan lainatessa ympäristöaktivistia tulee viimeistään selväksi teoksen kanta antropomorfismikeskusteluun: ”Anthropomorphism: we should have made it our religion, I once heard an environmental activist say. Irrational, but then what religion is not. And consider how many more irrational beliefs people have always embraced.” (V, 88.)

Eläintutkimuksessa tapahtunut eettinen käänös onkin tuonut mukanaan uuden tavan katsoa antropomorfismia, ei ainoastaan ongelmana vaan myös produktiivisena ja empatiaan tiukasti kytkeytyvänä työkaluna. Antropomorfismi on ihmistieteellisen eläintutkimuksen kontekstissa nähty kriittisen tärkeänä eettisen orientoitumisen mahdollistajana; vasta huomattessamme, että eläin on antropomorfismin potentiaalinen kohde, voimme tavoittaa sen yksilöllisyyden ja subjektiivisuuden. Siinä missä tiedostetaan ihmisenkaltaistamisen taipumus narsistiseen projisointiin, joka kadottaa ihmisen ja eläimen välisen subjektiivisuuden eron, antropomorfismi siis myös oleellisesti mahdollistaa eläimen näkemisen jonain, joka kykenee kipuun ja nautintoon, jolla on omat tunteet ja kyvyt (Weil 2012, 19.)

Antropomorfismi onkin Aaltolan mukaan poliittisesti latautunut käsite ja yksi tehokkaimmista keinoista ylläpitää ihmisen ja muiden eläinten välistä kuilua, kun sitä käytetään kieltämään ihmisen ja eläimen samankaltaisuuksia väheksymällä eläinten kognitiivisia kykyjä ja subjektiivuutta (Aaltola 2018, 32). Toisaalta Aaltola yhtyy argumenttiin antropomorfismin hyödyistä ja näkee erityisesti eläinnarratiivit tärkeänä keinona tavoittaa eläimen kokemus, vaikkakin kuviteltu, ihmiselle ymmärrettävässä muodossa (Aaltola 2018, 35–45). Nunezin teos suuntaakin lukijan huomiota antropomorfismin käsitteestä käytävän keskustelun

kriittiseen tarkasteluun samalla, kun se tarjoaa lukijalle moniulotteisen, papukaija Eureka ympärille kehittyvän eläinnarratiivin.

Nunezin teoksen voi nähdä tarjoavan lukijan reflektoitavaksi tämän moniulotteisen eläinnarratiivin vertailukohtaksi myös Aaltolan ongelmallisena näkemän empatian muodon, tietynlaisen viihde-empatian, jossa eläimen näkeminen ei johda todelliseen toissuuntautuneisuuteen tai moraaliseen huoleen, vaan kontrolloituun ja miellyttävään, mutta passiiviseen empatian kokemukseen (Aaltola 2018, 39–41):

The solace taken from watching animal videos, including wildlife and zoo live streams. [...] The cheering and calming effect of observing live creatures going about their innocent business, exempt from the crisis that had turned the human world upside down [...] Pandas in locked-down zoo mating successfully for the first time in ten years, a parrot playing peekaboo with a neighbor's cat: some confessed to watching these videos over and over. (V, 82.)

Erotuksena eläinvideoiden tarjoamasta todellisuuspaosta ja helposta empatiasta Aaltola näkeekin yhteiskunnallisesti vaikuttavan empatian aktivoinnin keskeisenä myös eläinten kohdalla. Fiktionaalisen eläimen tulisi olla samaistuttava, mutta samanaikaisesti antroposentristä stereotyyppiä vastustava ja haastava (Aaltola 2018, 39.) Niinpä antropomorfismi muodostuu niin tutkimuksellisenä työkaluna kuin kirjallisuuden keinonakin eettistä herkkyyttä vaativaksi nuorallakävelyksi.

Nunezin teos laajentaa tilaa eläinsuhteen ympärille esittämällä lukijalle ihmisen ja muiden eläinten välisen suhteen keskeisen historiallisen ongelmakohdan, kysymyksen antropomorfismista, kuten myös tarjoaa reflektoitavaksi kritiikittömän viihde-empatiaperustaisen eläinsuhteen. Tämän reflektiivisen tilan sisällä avautuu papukaija Eurekaa koskeva moniulotteinen ja kriittinen eläinnarratiivi, johon palaan tutkielman luvussa 3.2.

### **2.3 Kaksijakoinen maskuliinisuus**

Teos rakentaa reflektiivistä tilaa myös maskuliinisuuden ympärille. Keskustellessaan ystävättäriensä kanssa minäkertojan mieleen tulee 1950-luvulla kirjoitettu kertomus, jossa lapsi herää keskellä yötä kirkonkellojen soidessa ja kaaoksen vallitessa talossa. Naapurin lato on syttynyt tuleen ja ihmiset rientävät pihalle sammuttamaan paloa. Täti kurkistaa lapsen huoneeseen ja vakuuttaa: ”Nothing to fear [...] ’The men will take care of it.’” (V, 48). Minäkertoja jatkaa:

Which gave me a pause. That sentence, I said. “The men will take care of it.” At first I wasn’t sure why, but then I realized it was because it sounded archaic. It sounded quaint. And it struck me how unused I’d become to reading anything about men that puts them in a noble—or even a decent—light. (V, 48.)

Minäkertoja ystävineen jatkaa keskustelua nykytaiteen miesrepresentaatiosta:

But when men appear in fiction now it’s usually to be criticized or denounced for something. The one thing you’re never prepared to hear it that the men will do the right thing. [...] Men as dangerous, that’s always been central to literature. But there was never this relentless focus on men as selfish and clueless and abusive almost by nature. It used to be that a man could be a misogynist and also something else, something admirable, even valiant. The worst womanizer could have any number of good traits, including strong moral qualities. That seems to be no longer credible. (V, 49.)

Minäkertojan ystävä Violet asettaa näin lukijan reflektoitavaksi miesrepresentaatioiden essentialisoivan, mustavalkoistavan olemusajattelun, joka tyypistää maskuliinisuuden itsekkyyteen ja väkivaltaisuuteen tehden ne luontaiseksi ja sisäsyntyiseksi osaksi miehuutta.

Yhdysvaltalainen kirjailija ja feministiteoreetikko Gloria Jean Watkins, kirjailijanimeltään bell hooks, kirjoittaa patriarkaatin sukupuolettomuudesta (hooks 2004). Hooks näkee patriarkaatin, tarkemmin ”imperialistisen valkoiseen ylivaltaan perustuvan kapitalistisen patriarkaatin”, poliittisena järjestelmänä, joka tuottaa tietynlaista miesidentiteettiä ja muovaa miehen omakuvaa syntymästä kuolemaan. Hooksin mukaan patriarkaatti poliittissosiaalisena järjestelmänä vaatii miehen näkemistä luonnostaan yliverlaisena, jolle on suotu oikeus hallita heikommaksi määriteltyjä (hooks 2004, 17–18.) Hooksin argumentoima keskeinen ongelma keskustelussa patriarkaatista on miehen näkeminen yksioikoisesti ongelmana:

Despite the contemporary visionary feminist thinking that makes clear that a patriarchal thinker need not be a male, most folks continue to see men as the problem of patriarchy. This is simply not the case. Women can be as wedded to patriarchal thinking and action as men. (hooks 2004, 23.)

Samaan tuntuu päätyvän minäkertojan ystävä Rose pohtiessaan mies- ja naissukupuolen välisiä olemuksellisia eroja: “Women are less violent, but what about all the other wicked traits, like racism and greed and malignant narcissism? There’d still be plenty of that.” (V, 53.)

Ystäväpiirin käymä keskustelu irrottaa sosiaaliset ongelmat sukupuolesta kumpuavina, sisäsyntyisinä ominaisuuksina ja osoittaa niitä tuottavaan järjestelmään. Ratkaisuna hooks esittää miehuuden palauttamista eettiseksi, biologiseksi kategoriaksi, erotettuna dominoivasta

hallitsijaroolista. Hooks korostaa termin *patriarkaalinen* käytön merkitystä, jolloin meidän ei tarvitse luopua sanasta *maskuliinisuus*, vaan määritellä sen sisältö uudelleen (hooks 2004, 114–115.) Patriarkaaliselle maskuliinisuudelle keskeisen, vallankäytölle ja alistamiselle pohjaavan hallitsijaroolin (engl. *dominator model of masculinity*; suom. kirjoittajan) korvaamiseksi hooks ehdottaa maskuliinisuuden kumppanuusmallia (engl. *partnership model of masculinity*; suom. kirjoittajan), jossa keskiön muodostaa vastavuoroisuus, yhteys ja keskinäisriippuvuus elollisten organismien välillä (hooks 2004, 116–117). Hooksin ajatus moraalista toimijuudesta on näin yhdenmukainen huolenpidon etiikan ajatuksen kanssa, vaikka hooks ei suoraan käytä termiä. Myös Nunezin teoksessa päädytään katsomaan maskuliinisuuden mahdollisuuksia ilmeisen vahingonteon takana: ”much of the danger people find themselves is *caused* by men. [...] But I also know that, very often, when I take comfort in the presence of men, it has everything to do with their masculinity.” (V, 51–52.)

Yksioikoisen representaation miehestä luonnostaan väkivaltaisena ja tuhoavana voi nähdä yhtenä patriarkaattia ja normatiivista maskuliinisuutta ylläpitävänä rakenteena. Tässäkään suhteessa Nunezin teos ei tyydy toisintamaan syntyajankohtansa vallitsevaa järjestystä ja kritisoimaansa yksioikoista maskuliinisuuden representaatiota, vaan pyytää lukijaa reflektoimaan omia käsityksiään ja rakentaa aktiivisesti tilaa toisenlaiselle maskuliinisuudelle.

Huolenpidon etiikan alkuajoista asti, eli Gilliganin teoksessaan *In a Different Voice* (1982) argumentoimasta naisen moraalisen äänen erosta suhteessa miehiseen moraaliin, sukupuoli on määrittynyt keskeiseksi eronteoksi moraalisen toimijuuden suhteen (Slote 2007, 1, 71). Gilligan esitti naisten lähestyvän moraalisia kysymyksiä emotionaalisesti sitoutuneen välittämisen ja yhteyden kautta, kun taas useimmat miehet ajattelevat moraalisia ongelmatilanteita autonomian, rationaalisuuden, oikeudenmukaisuuden ja sääntöjen kautta (Slote 2007, 1). Siinä missä Kant oli valmis esittämään miehen moraalisesti ylivertaisena johtuen tämän kyvykkyydestä luoda ja seurata universaaleja sääntöjä, on empatiaan perustuvan huolenpidon etiikan mahdollista esittää nainen moraalisesti ylivertaisena pohjaten tutkimustuloksiin, jotka osoittavat naisen keskimäärin miestä empaattisemmaksi (Slote 2007, 71). Keskustelu moraalista toimijuudesta onkin vaarana muodostua uudeksi sukupuolten välisen taistelun kentäksi (Slote 2007, 71), jolloin itse moraalisen toiminnan tavoite hämärtyy. Minäkertojan ja tämän naisystävien välisen keskustelun voi tulkita sukupuolierojen korostamisen mielekkyyden, vähintään yksioikoisen stereotypisoinnin kritiikkinä:

A world without men would hardly be a utopia. There'd still be some kind of hierarchy, that's inevitable. There'd still be one group trying to dominate

everyone else, because that's human nature. There'd still be plenty of abused children. [...] But why do we keep having this ridiculous conversation? she said. The more we know, the more we have to fear that the human race is headed toward extinction. Yet here we sit, seriously discussing the fantasy of a world without men. (V, 54–55.)

Minäkertojan ja tämän naisystävien välisessä keskustelussa halu hallita irrotetaan sukupuolesta ja liitetään ihmisluontoon. Näen Nunezin teoksen osoittavan sekä luovan tilaa sukupuoliroolien ahtaaseen ja stereotypisoivaan tilaan. Teos tekee ekofeministiselle ajattelulle keskeisen ”dominaation logiikan” näkyväksi maskuliinisen identiteetin käsittelyn kautta, jolloin länsimaiselle ajattelulle keskeisten ulossulkevien hierarkioiden selkeät jakolinjat kyseenalaistuvat.

Sukupuolistereotypioita vahvistavat tutkimustulokset naisten miehiä paremmasta empatiakyvystä on kyseenalaistettu tutkimusmetodien osalta, jotka on nähty kyvyttöminä ottamaan huomioon kulttuurin vaikutusta (Keen 2007, 7). Tutkimustuloksien on nähty kumpuavan historiallisista, kulttuurisista ja sosiaalisista olosuhteista, jolloin mies ja nainen toimivat annetun sukupuoliroolin odotusten mukaisesti (Keen 2007, 6–12). Näen Nunezin teoksen kysyvän miesrepresentaatioiden käsittelyn kautta tätä huolenpidon etiikan ydintä, eli yksioikoista hoivan liittämistä naisiin ja rationaalisuuden liittämistä miehiin (Salzani 2025, 134), ja huolenpidon etiikan mahdollisuutta sukupuolirajat ylittäväksi moraaliteoriaksi.

Kuten myöhemmin teoksessa esitetään, leimaa teoksen – kuten lukijankin – todellisuutta maailman vaikutusvaltaisimman maan presidentin naisvihamieliset ulostulot, jolloin keskustelu sukupuolesta palautuu keskiöön. Nunezin teoksessa on läsnä samanaikaisesti maskuliinisuuteen liittyvät vastaukset ja ongelmat, joiden rinnakkainen, assosiatiivinen läsnäolo yhdessä muodostaa lukijan reflektiivisen tilan. Teos tuntuu ehdottavan huolenpidon etiikan mukaisen, empaattisen ja välittävän maskuliinisuuden olemassaolon mahdollisuutta ja viittaavan sitä estävään järjestelmään. Nunezin teos kysyykin näin keskeisesti yhteyden mahdollisuutta polarisoituneessa maailmassa, niin sukupuolten kuin lajien välille. Tämä on linjassa huolenpidon etiikan ydinajatuksen kanssa, joka korostaa yhteyttä ja vastavuoroisuutta kantilaisen rationalismin ihmisten eroa korostavan autonomian, oikeuksien ja sääntöjen sijaan.

### 3 Henkilöhahmot empatian kohteena

#### 3.1 Vetch ja ekomaskuliinisuus

Ekofeministisessä keskustelussa esitetty kysymys: ”Are there masculinities that could be consistent with ecofeminist praxis?” (Gaard 2014, 225), vaikuttaa tiivistyvän teoksen mieshenkilöhahmo Vetchin ympärille. Ekofeministiteoreetikko Greta Gaard näkee maskuliinisen sukupuoli-identiteetin rakentuvan keskeisesti ympäristölle haitallisten, epäekologisten arvojen varaan, jolloin sen haastaminen ja muuttaminen näyttäytyvät ekofeminismin kontekstissa kriittisen tärkeinä (Gaard 2014, 231). Ekokriittistä sukupuolentutkimusta on kritisoitu sen sokeasta pisteestä: keskittymisestä pääosin feminismiin, samoin kuin miestutkimusta on kritisoitu sokeudesta luontoa kohtaan (Gaard 2014, 229). Varsinaista patriarkaalisen maskuliinisuuden dekonstruktioita kohti ekologista ja kestävästä ekomaskuliinisuutta ei näin ole tapahtunut ekokritiikin, miestutkimuksen, queer-ekologian kuin ekofeminismin piirissä (Gaard 2014, 230). Näen Nunezin teoksen oleellisesti osallistuvan tähän maskuliinisuuden dekonstruktioprosesiin ja eettisemmän, ekologisemman maskuliinisuuden argumentointiin. Yllä olen esitellyt tapaa, jolla Nunezin teoksessa kultivoidaan reflektiivistä tilaa maskuliinisuuden ympärille. Tätä tilaa teoksessa asuttaa minäkertojan Vetchiksi nimeämä nuori mieshahmo.

Teoksessa kontrastia nais- ja miessukupuolen välille luodaan alusta saakka henkilöhahmojen nimeämisellä. Teoksen naishenkilöhahmot – Violet, Lily, Rose – on kaikki nimetty kukkien mukaan, siinä missä mieshenkilöhahmo saa minäkertojalta nimen Vetch (kirjoittajan suom. virna; rehuksavi). Nimeämisellä luotu eronteko kuvastaa minäkertojan alun epäluuloista suhtautumista nuoreen yliopisto-opiskelijaan ja kantaa selkeästi negatiivista sävyä: ”I can’t come up with a single really ugly flower name, can you? There are other plants, though, like weeds and herbs, with hideous names, like vetch.” (V, 6.) Nimeämisen luoma kontrasti tukee teosta läpäisevää miehen ja naisen näennäistä vastakkainasettelua ja pyrkimystä sen purkamiseen.

Lukijan seuraaman minäkertojan katseen voi nähdä edustavan patriarkaalisen maskuliinisuuden stereotyyppiä ylläpitävää, ennakkoluuloista ajattelua: ”A MISANTHROPE. A mansplainer. Possibly a budding ecoterrorist, I told friends during one of our Zoom cocktail hours. I just wish he would leave.” (V, 132.) Vetchin edustamat, patriarkaalisen maskuliinisuuden performanssiin istumattomat eettisesti valveutuneet ajatukset tulevat

minäkertojan kerronnassa tulkituiksi tämän stereotyypin kautta; vallitsevaa dominaation logiikkaa vastaan kapinoivassa maskuliinisuudessa on siinäkin oltava jotain oleellisen väkivaltaista ja epäilyttävää. Tämä ei kuitenkaan vastaa teoksen implisiittisen tekijän kantaa, johon minäkertojan ääni lopulta, minäkertojan elettyä koronasulun ajan Vetchin ja Eurekan kanssa, sulautuu: ”It must be an effect of all those hours of drug-enhanced conversation that even now sometimes I find myself talking to him. But when I do, he is never ‘Vetch.’ Always his real name. His sweet name.” (V, 237.) Minäkertoja pitää alusta saakka Vetchiä ärsyttävänä seuralaisena, mutta ei pysty määrittämään, mitä oikeastaan pitää Vetchissä ongelmallisena: ”He’s been so nice to you, she said. Why can’t you be nice back? [...] It’s not anything he *does*, I said. And it’s not like the apartment isn’t big enough for both of us. But it’s so different with him here. He can’t help it, I know, but he fills the whole place with testosterone.” (V, 182.) Minäkertojaa ei häiritse tilan puute tai Vetchin tekemiset. Päinvastoin Vetch pitää minäkertojasta huolta valmistamalla tälle ruokaa ja tuomalla kaupasta jäätelöä. Minäkertojan epäluulon syyksi pelkistyy teoksessa korostuneesti Vetchin miessukupuolihormonit.

Lukija seuraa minäkertojassa tapahtuvaa liikettä epäluulosta empatiaan. Lukija tutustutetaan Vetchin henkilöhistoriaan minäkertojan ja tämän ystävän välillä käydyin keskustelun kautta, josta selviää Vetchin vaikea suhde vanhempiinsa, kuten myös psykiatriseen hoitoon johtanut pakonomainen kuntosaliharjoittelu ja rankka syömishäiriötausta:

By the time they understood what was happening, he’d developed a major eating disorder. Everyone thinks of it as a girl thing—you had one, I had one, Lily had one—but boys can have it, too. In fact, I hear eating disorders among males are on the rise. (V, 116.)

Myös tässä lukijan huomio kohdistetaan oleellisesti sukupuoleen. Lukioaikaan sijoittuvan hoitajaksonsa aikana Vetch perehtyi vegaaniseen ruuanlaittoon ja on siitä lähtien noudattanut vegaanista ruokavaliota. Vetchin epämaskuliininen sairaus ja siitä toipuakseen omaksuma uusi ruokavaliio, sekin ekologisuudellaan perinteistä maskuliinisuuskuvaa haastava, luovat teoksessa jännitteisen suhteen minäkertojan ihailemaan Vetchin lihaksikkaaseen kehoon, patriarkaalisesta maskuliinisuuden symboliin: ”(My breath caught in my throat the first time I saw him: an action hero in his cycling jersey and tights.)” (V, 123). Lihaksikas ulkomuoto maskuliinisuuden symbolina saa Vetchin henkilöhistorian ja toiminnan kautta uuden, ekomaskuliinisen sisällön. Teos rikkoo ja laajentaa näin käsitystä miehestä ja maskuliinisuudesta. Vetch ilmentää henkilöahmotasolla minäkertojan ja tämän ystäväpiirin

aiemmin teoksessa käymää keskustelua maskuliinisuudesta, jota käsittelin aiemmin tutkielmani luvussa 2.3.

Feministiteoreetikko Carol Adams muotoili klassikkoteoksessaan *The Sexual Politics of Meat* (1990) maskuliinisuuden, karnivorismin, militarismin ja misogynian yhteenkietoutuneisuuden osoittavan ja kasvissyönnin puolesta argumentoivan moraaliteorian. Adamsin ajattelussa liha on patriarkaatin symboli ja mies, joka luopuu lihansyönnistä haastaa keskeisen osan patriarkaalisen maskuliinisuuden roolista (Adams 2010 [1990], 61–63): ”To remove meat is to threaten the structure of the larger patriarchal culture.” (Adams 2010, 62). Vetchin henkilöhaamon kohdalla keskiöön nousee myös tämän jo murrosiässä saama raivopuuskasyndroomadiagnoosi (engl. *intermittent explosive disorder*). Teos ei kerro suoraan syitä äkillisten raivonpuuskien taustalla, mutta avaa lukijalle kuvaa Vetchistä lapsena:

He was a shy, pudgy little boy who got bullied a lot. He was always a crybaby—not in the sense of a whiner, but one of those kids who’s always in tears. Like Lily, I said. Yes, like Lily. And if you’re like Lily and happen also to be a boy, there’s a good chance you’re going to be a loner—and a target. So there he was, this very sensitive and emotional only child. Who had no friends. You know, *that* kid. (V, 115.)

Samalla tehdään näkyväksi tuntemisen sukupuolittuneisuus. Kotona Vetch ei saa tarvitsemaansa emotionaalista tukea vaan kohtaa tunteet kieltävän patriarkaatin äänen: ”In fact, his father, who sounds like something of a bully himself, was always put off by his son’s emotionalism. All he wanted was for the kid to grow up.” (V, 116.) Hooks kirjoittaa: ”Patriarchy demands of men that they become and remain emotional cripples” (hooks 2004, 27). Raivopuuskasyndrooman, hallitsemattomien raivokohtausten, voi ajatella teoksessa ilmentävän Vetchin opittua, emotionaalista raajarikkoisuutta. Sen voi nähdä ilmentävän myös hooksin ajatusta vihasta ja raivosta patriarkaatin ainoana miehille sallimana tunteena (hooks 2004, 7). Patriarkaatissa raivo, oli se sitten kuinka väkivaltaista tahansa, nähdään patriarkaalisen maskuliinisuuden hyväksyttävänä ilmaisumuotona (hooks 2004, 7). Murrosiän psykiatrisen hoitojakson aikana tapahtuneen vegaanisen ruokavalion omaksumisen voi näin nähdä irtautumispyrkimyksenä patriarkaalisen maskuliinisuuden tarjoamasta huonovointisesta miesroolista.

Kysymys toisenlaisen maskuliinisuuden mahdollisuudesta, Vetchin olotila, jää kuitenkin teoksessa kaikumaan vasten teoksen todellisuutta ympäröivää patriarkaatin ja siihen keskeisesti kytkeytyvän ympäristötuhon ääntä, jonka keskeisenä kannattimena teoksessa toimii Yhdysvaltain presidentin avoimen naisvihamielinen populistipolitiikka. Maskuliinisen

sukupuoliroolin ahtaus esitetään Vetchin kokemuksen kautta: “And what could he do that wouldn’t just cement his identity as a privileged white cisgender hetero male? Wasn’t any promising opportunity available to him something he was morally obliged to leave open for someone from some historically marginalized group?” (V, 216.)

Australialainen Paul Pulé on ekomaskuliinisuuden muotoilun kärkinimiä ja argumentoi väitöskirjassaan *A Declaration of Caring: Towards Ecological Masculinism* (2013) maskuliinisuuden siirtymää pelottomuuden tai rohkeuden etiikasta (engl. *ethic of daring*; suom. kirjoittajan), jota luonnehtii perinteiset maskuliiniset arvot, kuten rationaalisuus, itsevarmuus, valta, kontrolli, kilpailullisuus ja itsekkyyys, kohti huolenpidon etiikkaa (engl. *ethic of caring*), jota luonnehtii rakkaus, ystävyys, myötätunto, vastavuoroisuus ja yhteistyö ihmisen ja muiden elämänmuotojen välillä (Gaard 2014, 232). Pulé näkee Gaardin tavoin siirtymän pois patriarkalisesta maskuliinisuudesta kohti ekomaskuliinisuutta avaimena ekologiseen kestävyYTEEN (Gaard 2014, 232). Näin huolenpidon etiikka kytkeytyy ekofeminismin perinteessä oleellisesti maskuliinisuuteen ja teoksen mieshenkilöhahmoon.

Teos viittaa kaunokirjallisuuden tuottavan oleellisesti tietynlaista mieskuvaa, joka ei salli maskuliiniselle sukupuoli-identiteetille kehittymisen mahdollisuuksia, jolloin se helposti osallistuu kritisoimansa rakenteen toisintamiseen ja ylläpitoon. Hooksin sanoin: ”Rather than assuming that males are born with the will to aggress, the culture would assume that males are born with the inherent will to connect.” (hooks 2004, 117). Kirjallisuus ei koskaan vain neutraalisti toisinnu, vaan oleellisesti myös tuottaa todellisuutta.

### 3.2 Papukaija katsoo takaisin

Historiallinen katse paljastaa papukaijan kantavan merkittävää filosofista, jopa ontologista taakkaa. Descartes käytti esimerkkinään apinaa, harakkaa ja papukaijaa määritellessään *Metodin esityksen* (1637) viidennessä osassa ”meidän sielumme ja eläinten sielun välisen eron” (Descartes 2001, 119) eli mekanomorfiana tunnetun ajatuksen, jonka mukaan eläimet, sikäli kun kykenevät aistimaan, kykenevät siihen vain fyysisesti ja refleksinomaisesti täysin vailla tietoista havaintoa (Aaltola 2015, 91). Descartes pohjaa väitteensä ihmisen ylivertauisuudesta muihin eläimiin nähden järjen universaaliin luonteeseen, joka mahdollistaa ihmisen toiminnan joustavasti kaikissa tilanteissa, siinä missä ”koneet” eli eläimet, vaikka suoriutuisivatkin ihmistä paremmin tietyistä tehtävistä, epäonnistuisivat muissa (Descartes

2001, 155). Ihmisen siis erottaa eläimestä Jumalan antama kuolematon ”järjellinen sielu” (Descartes 2001, 148; 129–145), eläimen pelkistyessä ruumiilliseksi koneeksi. Juutalais-kristillisestä perinteestä juontava antroposentrinen ihmiskäsitys on näin ollen selkeästi läsnä Descartesin ajattelussa.

Keskeiseksi eronväliseksi Descartes nostaa kielen, siis symboliseen ajatteluun pohjaavan puhekyvyn, jossa sanat kantavat itsensä ulkopuolisia merkityksiä. Vaikka papukaija pystyy ihmisen tavoin tuottamaan sanoja, ei se pysty itsenäisesti yhdistelemään sanoja puheeksi ja osoittaa näin ajattelevansa (Descartes 2001, 155.) Descartesin ajattelussa papukaija on siis sanoja tuottava sieluton kone. Montaigne puolestaan päätyi jo edeltävällä vuosisadalla ennen Descartesia täysin vastakkaiseen päätelmään papukaijan suhteen, hänelle papukaijojen puhekyky ”todistaa, että niillä on sisäinen ajattelukyky, joka tekee ne oppimiskykyisiksi – ja oppimishaluisiksi.” (Montaigne 2008, 205). Montaignen ja Descartesin näkökulmien ero suhtautumisessa papukaijaan heijastaa siis jo 1500- ja 1600-luvuilla täysin samaa kiistaa siitä, ovatko eläimet refleksinomaisesti toimivia koneita vai oppimiskykyisiä subjekteja, kuin luvussa 2.2 esittelemäni Köhlerin ja behavioristien välinen kiista 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa. Kuitenkin 1900-luvun filosofian ja laajemmin humanististen tieteiden lingvistisen käänteeseen ja etenkin Wittgensteiniin liitetyn konstruktivismin voi katsoa merkinneen eläimen kokemustodellisuuden lopullista sulkemista ihmisen tavoittamattomiin. Konstruktivismin mukaan kieli on konstruktio, jonka merkitykset syntyvät suhteessa toisiin kielellisiin merkkeihin pikemmin kuin kielen ulkopuoliseen todellisuuteen. Eläin ei näin ollut enää ainoastaan mykkä vaan perustavanlaatuisesti kielelle toinen, ulkopuolinen, jonka kokemustodellisuutta oli mahdotonta tavoittaa (Gustafsson & Haapola 2015, 116.)

Humanististen tieteiden eläinkäänteeseen voikin katsoa merkitsevän pakoa tästä ”kielellisestä vankilasta”, johon ihminen on sulkenut itsensä suhteessa muihin eläimiin, joiden tietämisen ja olemisen tavat vastustavat omaa rajallista kielijärjestelmäämme ja jotka saattavat tuntea itsensä ja meidät tavoilla, joita emme koskaan tule tuntemaan (Weil 2012, 11–12). Kuten aiemmin miesrepresentaatioiden tarkastelun yhteydessä, myös eläinten yhteydessä keskeiseksi kysymykseksi muodostuu, pyrkivätkö representaatiomme yhdistämään vai lisäämään etäisyyttä välillämme. Toisaalta eläinten kohdalla keskeiseksi kysymykseksi muodostuu myös; pyrkivätkö representaatiot lisäämään etäisyyttä meidän ja oman eläimyytemme välillä (Weil 2012, 12.) Jos järjellisen ihmisen moraalinen erityisarvo on uuden ajan tieteen alkutaipaleesta saakka piirretty erontekona eläimeen – papukaijaan –, miten käy ihmisen, kun papukaija katsookin takaisin?

Nunezin teos antaa papukaijalle sen, mikä siltä on historiallisesti ja antroposentrisesti evätty:

Unable to fly, he was deliberate about exercising his legs, marching in circles around the room or—more often—pacing the same few feet of floor. There was something stately in his bearing that, with his measured stride and downward-tilted head, gave him the air of a thinker. [...] I sometimes caught him talking to himself, softly murmuring and clucking, and when I did it was usually while he was pacing. [...] Not distinct words, but the rhythm and tone of his burbling were those of someone trying to work out, not a math problem, but a dialectical argument of some intensity. (V, 102–103.)

Nunezin romaanissa papukaijasta piirtyy suuren ajattelijan kuva, jota tukee myös papukaijan nimi, kreikkalaisfilosofi Arkhimedekseen liitetty ahaa-elämyksen riemua kuvaava huudahdus ”*Eureka!*”. Toisaalta nimen voi nähdä viittaavan myös aiemmin esittelemiini Köhlerin tutkimustuloksiin, jotka keskeisesti argumentoivat eläimen ahaa-elämyksen ja osoittivat eläimen oppimiskyvyn (ks. Salzani 2025, 155). ”When I thoughtlessly called his name, he was so startled he swayed and almost lost his balance. [...] Who knows what great idea I might have just prevented from coming to him?” (V, 103.), minäkertoja jatkaa. Kuvauksen voi nähdä leikkinä länsimaisen filosofin arkkityyppisellä hahmolla ja vastakommenttina kartesiolaiselle ajattelulle. Antamalla papukaijalle sisäisen puheen, mielen ja ajattelukyvyn, teos palauttaa eläimen katseemme alaisesta objektista ja läpeensä ruumiillisesta olenosta, subjektiksi, josta emme voi tietää kaikkea.

Teoksessa keskeisimmäksi ihmistä ja eläintä yhdistäväksi tekijäksi ei kuitenkaan muodostu ajattelukyky vaan tunne ja minäkertojan empaattisesti suuntautunut liike kohti Eurekan kokemusta:

When I thought about it, though, it seemed to me that this happiness might have been his response to my response; in other words, he was happy that he’d succeeded in making *me* happy. When I say “Good boy,” of course I sound pleased. Then he repeats it to please me even more. Every talking bird familiar with people must know how gaga we are about hearing our own words said back to us. (V, 101.)

Lukijalle esitetään papukaija tavalla, joka antaa sille lähelle ihmistä tulevat kognitiiviset kyvyt, mutta keskeisesti myös tunteet. Romaanin reflektiivistä empatiaa herättävässä eläinnarratiivissa keskeiseksi muodostuukin Eurekan kognitiivisten ja emotionaalisten kykyjen vuorottelu. Minäkertoja hyödyntää antropomorfismia oleellisesti empaattisen kurottamisen työkaluna (ks. Weil 2012, 19; Aaltola 2018, 31–45), joka vastustaa ja haastaa papukaijan antroposentristä stereotyyppiä mekaanisena koneena. Kuten luvussa 2.2 esitin, antropomorfismia, eli ihmisenkaltaisten ominaisuuksien liittämistä eläimiin, on pidetty

eläinetiikan kontekstissa ongelmallisena, koska se helposti häivyttää eläimen erityislaadun tehden siitä tyhjän kuoren, johon ihminen projisoi omia piirteitään (ks. Aaltola 2018, 31). Voidaan ajatella, että yllä olevassa kuvauksessa papukaijasta ei piirry kuvaa eläimenä, vaan pienenä höyhenpeitteisenä filosofina minäkertojan projisoidessa siihen ihmiselle ominaisia kykyjä. Toisaalta on huomattava, että antropomorfismia ei ole ihmisen ja eläimen samankaltaisuuksien esille tuominen, jos kyse on eläimissä aiemmin tunnistamattomien kykyjen liittämisestä kyseiseen eläimeen (Aaltola 2018, 32). Nunezin teoksen antropomorfoivaa kuvaa Eureka voikin lukea Aaltolan tarkoittamana simulaatiivisena, moniulotteisena eläinnarratiivina, joka mahdollistaa ihmiselle läheisen eläytymisen ilman, että eläin pelkistyy inhimillistetyksi, kasvottomaksi karikatyyriksi (Aaltola 2018, 39).

Minäkertojan leikki Eureka kanssa ei pelkisty myöskään Aaltolan kritisoimaan passiiviseen, helppoon ja viihteelliseen empatian kokemukseen (Aaltola 2018, 39–41):

[P]laytime with Eureka could make me melancholy. Animals having fun can be a poignant spectacle—I suppose partly because it narrows the gap between us and them. And if you gave too much thought to what an animal might be feeling and how close to, even indistinguishable from, a human (say, your own) emotion that feeling might be, you could find yourself, well, melancholy. (V, 102.)

Lukija seuraa minäkertojassa tapahtuvaa reflektiivisen empatian liikettä käytännössä; toissuuntautunutta kurotusta kohti toisen yksilön kokemusta, mutta oleellisesti myös paluuliikettä kohti omia tunteita ja uskomuksia (ks. Aaltola 2015, 97). Minäkertoja ohjaa lukijaa kohti lentokyvyyttömäksi tehdyn eksoottisen linnun subjektiivista, joskin oleellisesti fiktiivistä ja jo kertaalleen tulkittua, kokemusta newyorkilaisen luksusasunnon vankina:

Looking out the window excites him, she said. Pigeons in particular excite him, and if a flock passes by or one lands on the outer still, he's almost sure to poop. (Oh, Eureka, what did that feel like, seeing other birds flying up to the sky, free free free?) [...] I sometimes found it hard to think of him all alone there, caged, in the silent, darkening room. I wondered how much he slept. And did he dream? (V, 96, 100)

Lisäyksillään ja kysymyksillään minäkertoja ohjaa lukijaa reflektoimaan omia käsityksiään ja ennakkoluulojaan suhteessa lemmikkieläimen asemaan.

Minäkertojan kuvitellessa Eureka mielenliikkeitä oleelliseksi muodostuukin papukaijan katse takaisin minäkertojaan ja lukijaan, tämän toissuuntautuneen ja reflektiivisen empaattisen liikkeen kautta, mutta myös konkreettisella tasolla:

I could spend a long time watching him. Watching him watch me, really. First with one eye, then with the other, pupils contracting and dilating—small medium large, small medium large—which, I would later learn, was called pinning. (In the cabinet where Eureka’s food and other pet products were stored, I found some literature about parrots, which I read.) (V, 95.)

Posthumanistiseen ajatteluun keskeisesti vaikuttaneelle ranskalaisfilosofi Jacques Derridalle eläimen katse takaisin ihmiseen edustaa ajattelun alkupistettä: ”The animal looks at us, and we are naked before it. Thinking perhaps begins there.” (Derrida 2008, 29.) Eläimen katseen takaisin voikin ajatella eettisenä vaatimuksena ajatella eläin moraalien piiriin kuuluvana. Vasta perehdyttyään papukaijakirjallisuuteen minäkertoja tietää papukaijan silmänliikkeiden, pupillin laajenemisen ja supistumisen merkityksen papukaijan mielentilojen ilmaisimena ja sanattoman kommunikaation välineenä. Papukaija käyttää jatkuvasti kieltä, johon ihmisellä ei ole pääsyä pelkän arkitiedon varassa. Kysymys eläimen kognitiivisesta ja emotionaalisesta kyvykkyydestä ei teoksessa vertaudukaan ainoastaan ihmiseen vaan laajenee oleellisesti inhimillisten oletusten ja stereotyyppien ulkopuolelle teoksen sisältämällä alluusioilla tutkittuun tietoon. Myöhemmin teoksessa, kun Vetch pitää lemmikkieläineettistä palopuhetta minäkertojalle, tämä viittaa kenties maailman tunnetuimpaan papukaijaan: harmaapapukaijaan nimeltä Alex. Alex oli eläinpsykologi Irene Pepperbergin tutkimuskohde kolmenkymmenen vuoden ajan ja kirjassaan *The Alex Studies: Cognitive and Communicative Abilities of Grey Parrots* (1999) Pepperberg laajentaa käsitystämme papukaijojen kognitiivisista kyvyistä. Alluusiot tutkimustietoon empaattiseen eläytymiseen kutsuvan eläinnarratiivin yhteydessä haastavat lukijan reflektoimaan omia käsityksiään ja uskomuksiaan eläimistä, eli herättävät Aaltolan argumentoimaa reflektiivistä empatiaa.

Nunezin romaanin moniulotteinen eläinnarratiivi irtaantuu oleellisesti perinteestä, jossa eläinten kyvykkyys ja moraalinen arvo on määritelty suhteessa ihmiseen. Tuomalla papukaijan kognitiivisilta ja emotionaalisilta kyvyiltä lähelle ihmistä romaani mahdollistaa läheisen eläytymisen haastaen samalla keskeisesti kartesiolaisen ajattelun ihmisen ja eläimen välisen eron. Teos onnistuu tarjoamaan lukijalle Aaltolan ihanteellisena pitämän moniulotteisen eläinnarratiivin, jossa eläinhahmo ei pelkisty inhimillistetyksi karikatyyriksi vaan haastaa ja vastustaa yksinkertaista viihteellistä eläytymistä lemmikkieläimeen ja laajentaa käsitystämme eläimyydestä (ks. Aaltola 2018, 39). Eläinnarratiivissa keskeiseksi nousee minäkertojan empaattisesti suuntautunut liike kohti Eurekaan kokemusta ja reflektiivinen paluuliike kohti omia tunteita ja uskomuksia. Minäkertoja vastaa Eurekaan katseeseen ja ottaa moraalisen vastuun ihmisposition eettisestä reflektiosta.

Teoksen kollaasinomaisessa rakenteessa kysymys suhteestamme toisiin ihmisiin rinnastuu jatkuvasti kysymykseen suhteestamme eläimiin ja luontoon. Tässä tulee esiin myös Nunezin teoksista kumpuava implisiittisen tekijän kanta, joka on luettavissa ihmisyyden määrittymiseksi eläintä vasten tai ihmisyyden määrittymiseksi sitä vasten, kuinka suhtaudumme eläimiin, niin oman- kuin toislaajisiin. Tukeutuen Wiltshire-Gordonin väitöskirjassaan esittämään ajatukseen siitä, että teoksessa keskeinen merkityksenmuodostus tapahtuu assosiatiivisten sidosten eikä tarinallisten tai kausaalisten yhteyksien kautta (Wiltshire-Gordon 2024, 104), muodostuu teoksen sisällöllisessä analyysissä kuva teoksen kokonaisuudesta lukijalle laajana ja assosiatiivisena reflektion tilana, jossa teoksen näennäisen irralliset elementit heijastuvat toisiaan vasten tarjoten lukijalle tilan reflektoida käsitystään ihmisen ja eläimen välisestä suhteesta ja moraalisesta vastuusta, kuten myös toimijaroolin sukupuolittuneesta määrittymisestä. Vetchin papukaija Eureka olallaan minäkertojalle lausuma ”Were bro’s” (V, 124) viittaa stereotyyppistä maskuliinisuutta edustavaan machokulttuurin, mutta kysyy sille oleellisesti uutta, eettisen huolenpidon kautta määrittävää sisältöä. Eureka päätyy lopulta Vetchille, jonka tavoitteena on antaa Eureka siipien kasvaa jälleen lentokykyisiksi.

## 4 Lopuksi

Olen tutkielmassani esittänyt, kuinka Nunezin romaani *The Vulnerables* avaa lukijalle lukemisen tunnevaikutusta korostavan eettisen reflektion tilan, jossa kysymys moraalisisesta toimijuudesta laajenee kahteen suuntaan: toiminnan kohteeseen ja toimijaan. Teos kysyy ja haastaa toisaalta moraalisen toimijan – ihmisen – suhdetta toimintansa vaikutuspiirissä oleviin olentoihin ja muuhun ympäröivään luontoon, toisaalta taas toimijuuden stereotyyppisiä odotuksia suhteessa sukupuoleen. Nunezin teos ohjaa lukijan ajattelemaan, millaista toimijuutta ympäröivä kulttuuri luo ja sallii suhteessa olemassa oleviin sukupuolikategorioihin ja ihmisenulkoiseen luontoon. Nunezin teos asettaa kriittiseen tarkasteluun länsimaiselle kulttuurille keskeiset, toisiinsa tiiviisti kytkeytyvät hierarkkiset dualismit ja purkaa niiden välisiä rajoja.

Olen tutkielmassani tuonut esiin etenkin ihmisen ja eläimen erontekoa ylläpitävien ajattelutapojen historiallista ja uskonnollista, kuten myös luonnon- ja ihmistieteellistä taustaa, joka ei määriy yksiselitteiseksi kertomukseksi. Samaan erontekoon kytkeytyy tiiviisti ajatus sukupuolieroista ja sallituista, sukupuolittuneista tuntemisen ja ajattelun tavoista. Teos ohjaa ajattelemaan, millaista sukupuolittunutta toimijuutta yhteiskuntamme luo, millaisen toimijuuden se sallii, ja millaisiin lopputuloksiin se johtaa. Teos tekee näkyväksi järjestelmän, joka ei ole tottunut näkemään romaanin nimen mukaista haavoittuvuutta (engl. *vulnerability*) ja joka ei ole kannustanut toissuuntautuneeseen, empaattiseen toimijuuteen.

Teos ei tarjoa yksinkertaisia vastauksia tai moraalitotuksia vaan kehittää ristiriitaisia elementtejä yhdistelemällä lukijan kykyä reflektiiviseen empatiaan, kykyyn havainnoida ja haastaa omia mielen sisältöjä, stereotyyppioita ja vakiintuneita ajattelumalleja. Tämä on samalla vastaus teoksessa esitettyyn kysymykseen kaunokirjallisuuden arvosta: ”*What kind of singing do you believe matters most in our own dark times? And is there still a place for fiction?*” (V, 227; kurssiivi alkuperäinen.) Teoksen yllättävä ja epätodennäköinen henkilöhahmoasetelma – minäkertojan, Vetchin ja Eurekan yhteiselo – kuvaa kykyä mukautua ja asuttaa maailmaa kunnioittavassa, vuorovaikutuksellisessa ja empaattisessa, huolenpidon etiikan argumentoimassa suhteessa itselle vieraisiin olentoihin.

## Lähteet

### Primäärilähde

Nunez, Sigrid 2023: *The Vulnerables* [=V]. London: Virago Press.

### Sekundäärilähteet

Aaltola, Elisa 2013: "Affective Empathy as Core Moral Agency: Psychopathy, Autism and Reason Revisited" *Philosophical Explorations*. Vol. 17 (1), 76–92.

DOI: 10.1080/13869795.2013.825004

————— 2014: "Varieties of Empathy and Moral Agency". *Topoi*. Vol. 33 (1), 243–253.

DOI: 10.1007/s11245-013-9205-8

————— 2015: "Eläimellinen moraalipsykologia: tunne, järki ja kiasmat". *Niin & näin*.

Vol. 85 (2), 91–98. <https://netn.fi/artikkelit/elaimellinen-moraalipsykologia-tunne-jarki-ja-kiasmat/> Haettu 11.11.2025.

————— 2018: *Varieties of Empathy: Moral Psychology and Animal Ethics*. London: Rowman & Littlefield International Ltd.

[https://utuvolter.fi/permalink/358FIN\\_UTUR/1rsgc7g/cdi\\_igpublishing\\_primary\\_NB\\_NIB0005504](https://utuvolter.fi/permalink/358FIN_UTUR/1rsgc7g/cdi_igpublishing_primary_NB_NIB0005504) Haettu 10.11.2025.

Aaltola, Elisa & Keto, Sami 2018: *Empatia: Myötäelämisen tiede*. Helsinki: Into Kustannus.

Adams, Carol J. 2010: *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (1990). 20. painos. New York: The Continuum International Publishing Group Inc.

[https://utuvolter.fi/permalink/358FIN\\_UTUR/1rsgc7g/cdi\\_askewsholts\\_vlebooks\\_9781441142023](https://utuvolter.fi/permalink/358FIN_UTUR/1rsgc7g/cdi_askewsholts_vlebooks_9781441142023) Haettu 12.11.2025.

Adams, Carol J. & Gruen, Lori 2014: *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*. New York: Bloomsbury Academic.

————— 2022: *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth* (2014). Toinen painos. New York: Bloomsbury.

[https://helka.helsinki.fi/permalink/358UOH\\_INST/q5v72t/alma9934701035706253](https://helka.helsinki.fi/permalink/358UOH_INST/q5v72t/alma9934701035706253) Haettu 7.11.2025.

Bunnin, Nicholas & Yu, Jiyuan 2004: *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*.

Malden: Blackwell Publishing.

<https://ebookcentral.proquest.com/lib/kutu/detail.action?docID=351511> Haettu 12.11.2025

- Derrida, Jacques 2008: *The Animal Therefore I Am (L'animal que donc je suis, 2006)*. – David Wills (käänt.) New York: Fordham University Press.
- Descartes, Rene 2001: *Metodin esitys (Discours de la methode, 1637)*. – Sami Jansson (käänt.), *Teokset I*. Helsinki: Gaudeamus, 121–168.
- Donovan, Josephine & Adams, Carol J. 2007: *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*. New York: Columbia University Press.
- Fisher, John A. 1991: ”Disambiguating Anthropomorphism: An Interdisciplinary Review”. *Perspectives in Ethology*. Vol. 9 (9), 49–85.  
<https://spot.colorado.edu/~jafisher/OnLine%20papers/Fisher%20Disambiguating%20Anthropomorphism.pdf> Haettu 19.9.2025.
- Gustafsson, Laura & Haapoja, Terike 2015: Mistä ei voi puhua – Taide, eläin ja kielen ulkopuolinen. – Elisa Aaltola & Sami Keto (toim.), *Eläimet yhteiskunnassa*. Helsinki: Into Kustannus Oy, 115–132.
- hooks, bell 2004: *The Will to Change: Men, Masculinity, and Love*. New York: Washington Square Press.
- Keen, Suzanne 2007: *Empathy and the Novel*. Oxford: Oxford University Press.
- Meretoja, Hanna & Lyytikäinen, Pirjo 2015: Why We Read: The Plural Values of Literature – Meretoja et al. (toim.), *Values of Literature*. Leiden: Brill Rodopi, 1–22.
- Meretoja, Hanna 2019: ”Metanarratiivisuus ja kerronnallinen toimijuus”. *Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti Avain*. Vol. 16 (2), 58–77.  
 DOI: 10.30665/av.80161
- Montaigne, Michel de 2008: *Julmuudesta (Essais II, 1580–1595)*. – Salminen Renja (käänt.), *Esseitä: Osa 2*. Helsinki: WSOY, 141–163.
- Salzani, Carlo 2025: *Animals, Empathy and Anthropomorphism: The Limits of Imagination*. Cham: Springer Nature Switzerland AG.
- Slote, Michael 2007: *The Ethics of Care and Empathy*. Abingdon: Routledge.
- Tieteen termipankki 2025a: ”Filosofia: moraalinen toimijuus”.  
[https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:moraalinen\\_toimijuus](https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:moraalinen_toimijuus). Haettu 10.11.2025.
- 2025b: ”Filosofia: rationalismi”.  
<https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:rationalismi>. Haettu 10.11.2025.
- Weil, Kari 2012: *Thinking Animals. Why Animal Studies Now?* New York: Columbia University Press.

Wiltshire-Gordon, Maisie 2024: *The Ethics of Form in Modernist and Contemporary Novels*.

Väitöskirja. Berkeley: University of California.

<https://escholarship.org/uc/item/4wk7d2vf> Haettu 19.11.2025