
Kimmo Nuotio – Casper Herler
– Johan Boucht (toim./red.)

Nykyajan muuttuva oikeus – Nutida rätt i förändring

r.f. Justus ry. 10 vuotta/år

Julkaisuvaliokunta

Raimo Lahti, puheenjohtaja

Markku Helin

Mika Hemmo

Risto Nuolimaa

Lea Purhonen, sihteeri

Tilausosoite

Suomalainen Lakimiesyhdistys

Kasarmikatu 23 A 17

00130 Helsinki

p. (09) 603 567, f. (09) 604 668

sly@lakimies.org

www.lakimies.org

Kannen kuva: Oikeuden tunnuksia esittävä korkokuva vuodelta 1786.

Vaasan hovioikeus. Valokuva: Unto Heinonen.

(Julkaistu Vaasan hovioikeuden luvalla.)

Kannen suunnittelu: Heikki Kalliomaa

© Suomalainen Lakimiesyhdistys ja kirjoittajat

ISSN 1458-0446

ISBN 951-855-192-8

Gummerus Kirjapaino Oy, Saarijärvi 2001

Sisälllys – Innehåll

Esipuhe – Företal	7
<i>Kimmo Nuotio – Casper Herler</i>	
1 Muuttuuko oikeus todella? Oikeuskehityksen syvyys muutoksen vuosikymmenellä	11
<i>Kimmo Nuotio</i>	
2 Kiinnostaako enää pohjoinen?	53
<i>Pia Letto-Vanamo</i>	
3 Maailman oikeusperheiden luokittelu 2000-luvulla	67
<i>Jaakko Husa</i>	
4 Nautintaoikeus Sananvapaus ja sensuuri psykoanalyttisen lainopin tarkastelussa	83
<i>Ari Hirvonen</i>	
5 Seksuaalirikosten muutokset ja sukupuolittunut subjekti	113
<i>Johanna Niemi-Kiesiläinen</i>	
6 En legalstrategi för 2000-talet	141
<i>Lars D. Eriksson</i>	
7 Havaintoja hallinnollisten säädösten antovallan puitteista uuden perustuslain järjestelmässä.	153
<i>Mikael Hidén</i>	
8 Hyvä hallinto – aito perusoikeus?	177
<i>Olli Mäenpää</i>	
9 Kohti uuden talouden juridiikkaa	191
<i>Juha Pöyhönen</i>	
10 Osakkeenomistajan oikeudesta osallistua yhtiökokoukseen	207
<i>Heikki Toiviainen</i>	
11 Anspråk och säkringsåtgärd	223
<i>Marcus Norrgård</i>	

DEN JURIDISKA UTBILDNINGEN

12 Pedagogiska utmaningar för juristutbildningen	237
<i>Johan Bärlund</i>	
13 Behövs det en ny examensreform – juridik i småbitar eller som helheter?	249
<i>Thomas Wilhelmsson</i>	
14 Om sätten att utbilda jurister	257
<i>Dan Frände</i>	
15 Den juridiska utbildningen – ett genmäle	263
<i>Johan Boucht</i>	
16 Justus r.f. 10 år – Justus ry. 10 vuotta	281
<i>Katriina Kuusniemi – Sanna-Maria Jokinen</i>	
Helsingin yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan Vaasan koulutusyksikössä aloittaneet opiskelijat vuosina 1991–2001	295
Justus r.f.:s styrelser åren 1991–2001	298
Kirjoittajaluettelo – Förteckning över författare	299

4 Nautintaoikeus

Sananvapaus ja sensuuri psykoanalyttisen lainopin tarkastelussa

1 Sensuurin legitimaatio

Oliver Wendell Holmes katsoi vaaralliseksi sen, että oikeustieteilijät asettavat taiteen korkeimmiksi arvostelijoiksi. Hänen mielestään oli perustellusti syytä epäillä, että esimerkiksi Goyan tai Manetin työt eivät olisi aikoinaan saaneet perustuslain suojaa, jos lainoppineet olisivat asian ratkaisseet.¹ Onko tuomari viimekätinen taidekriitikko? Tätä kysymystä voidaan jatkaa kysymällä mitä ja minkälaista sanomista sananvapaus suojelee, mihin lainsäätäjä tai lainkäyttäjä paaluttaa sananvapauden rajat, miten sananvapauden rajoitukset ovat oikeutettavissa demokraattisessa oikeusvaltiossa? Alustavasti voidaan erottaa toisistaan filosofis-poliittinen sensuuri sekä rivouden ja epäsiiveellisuuden sensuuri.²

Ensin mainittu kohdistuu sellaisiin sisällöllisiin teksteihin, jotka arvostelevat yleisesti hyväksytyjä arvoja, vallitsevaa yhteiskuntajärjestelmää, hallitsevaa poliittista tai uskonnollista doktriinia, harjoitettavaa politiikkaa tai oikeudenkäyttöä. Tämänkaltaisen ennakkosensuurin oikeuttaminen on äärimmäisen ongelmallista. Voidaan jopa argumentoida, ettei kyseisen kaltainen ennakkosensuuri kuulu demokraattiseen oikeusvaltioon laisinkaan. Jälkikäteen voidaan kyllä puuttua sananvapauden käyttämiseen, jos se täyttää jonkin rikoksen tunnusmerkistön. Tällaisina rikoksina saattaa tulla kyseeseen esimerkiksi rikoslain seuraavat säännökset: RL 11:8 kiihottaminen kansanryhmää vastaan, RL 12:2 sotaan yllyttäminen, RL 12:7 turvallisuus-

¹ *Bleistein v. Donaldson Lithographing Co.*, 188 U.S. (1903). Ks. Adler, "Post-Modern Art and the Death of Obscenity Law", s. 1374.

² Erottelusta ks. Burt, "An Immoderate Taste for Truth".

salaisuuden paljastaminen, RL 17:1 julkinen kehottaminen rikokseen, RL 17:10 uskonrauhan rikkominen, RL 24:8 yksityiselämää loukkaavan tiedon levittäminen, RL 38:1 salassapitorikos, RL 49:1 tekijänoikeusrikos. Myös painovapauslain säännökset saattavat tulla kyseeseen.

Jälkimmäinen sensuuri kohdistuu sellaiseen kielenkäyttöön tai kuvalliseen ilmaisuun, jota ei pidetä taidetta tai tietoa tuottavana vaan itsetarkoituksellisesti epäsiiveillisenä. Rivouden sensuuri on huomattavasti helpommin oikeutettavissa kuin filosofis-poliittinen. Legitimaatiota sille voidaan hakea esimerkiksi Euroopan ihmisoikeussopimuksen sananvapautta koskevasta 10 artiklasta, jonka mukaan sananvapaus voidaan asettaa sellaisten muodollisuuksien, ehtojen, rajoitusten ja rangaistusten alaiseksi, joista on laissa säädetty. Lisäedellytyksenä on, että nämä säännökset ovat välttämättömiä ”demokraattisessa yhteiskunnassa kansalaisten turvallisuuden,[...] tai yleisen turvallisuuden vuoksi tai rikollisuuden estämiseksi, terveyden tai moraalien suojaamiseksi[...]”. Vastaavasti Suomen perustuslain 12 §:n mukaan tarkempia säännöksiä sananvapauden käyttämisestä annetaan lailla, ja lailla voidaan säätää kuvaohjelmia koskevia lasten suojelemiseksi välttämättömiä rajoituksia.

Vuoden 2001 alussa voimaan tullut laki kuvaohjelmien tarkastamisesta kumoaa elokuvien ja video-ohjelmien yleisen ennakkotarkastuksen ja rajaa sen koskemaan kuvaohjelman julkista esittämistä ja levittämistä alaikäisille. Jos kuvaohjelmaa halutaan julkisesti esittää ja levittää alle 18 vuotiaille, niin se on tullut tarkastuttaa ja hyväksyttää Valtion elokuvatarkastamossa, joka voi määrätä sille 15, 11 tai 7 vuoden ikärajan tai sallia sen esittämisen kaiken ikäisille. Kuvaohjelmaa ei saa kuitenkaan esittää ja levittää julkisesti 18 vuotta nuoremmille, jos ohjelma väkivaltaisuutensa tai seksuaalisen sisältönsä vuoksi tai kauhua herättämällä taikka muulla näihin rinnastettavalla tavalla on omiaan vaikuttamaan haitallisesti lasten kehitykseen. Arvioinnissa on otettava huomioon se, millaisessa yhteydessä ja miten tapahtumat ohjelmassa kuvataan. Lain 23 §:ssä kriminalisoidaan kuvaohjelmien tarkastamisesta annettujen säännösten rikkominen.

Jälkikäteisenä ”sensuurina” saattaa tulla kyseeseen myös rikoslain säännökset kuten RL 17:17.1 väkivaltakuvauksen levittäminen sekä RL 17:18 sukupuolisiveellisyyttä loukkaavan kuvan levittäminen, RL 17:18a kuvaohjelman laitton esittäminen tai levittäminen alaikäiselle ja RL 17:20 sukupuolisiveellisyyttä loukkaava markkinointi. RL 17:17.2 käy rajaa sananvapauden ja jälkikäteisen sensuurin yhteydessä. Sen mukaan raa’an väkivallan esittämistä koskevaa 1 momenttia ei sovelleta, jos väkivallan esittämis-

tä on elokuvan tai tallenteen tiedonvälitystä palvelevan luonteen taikka ilmeisen taiteellisen arvon vuoksi pidettävä perusteltuna. Myöskään 1 momenttia ei sovelleta, jos elokuva tai tallenne on tarkastettu ja hyväksytty esitettäväksi tai levitettäväksi. Tämä soveltuu myös RL 17:20:een.

Sananvapauden rajankäynnin päälinjauksen voidaan katsoa tapahtuvan näiden kahden sensuurin välillä, ja tarkemmin sananvapauden rajat paalutetaan rivouden sensuurin sisällä. Rivouden ja sananvapauden suhdetta on punnittu erityisesti Yhdysvaltain korkeimman oikeuden ratkaisuisa. Vuoden 1957 *Roth v. USA* ratkaisussa korkein oikeus katsoi, että rivous jäi perustuslain ensimmäisen lisäyksen takaamaan sananvapauden perustuslaillisen suojan ulkopuolelle. Ratkaisussa ei kuitenkaan määritelty, mitä rivoudella tarkoitetaan. Vasta vuonna 1973 tapauksessa *Miller v. Kalifornia* (henkilö oli syytteessä siitä, että oli postittanut mainoksia seksikirjoista) korkein oikeus tarkensi rajanvetoa rivouden ja perustuslaillisesti suojatun ilmaisun välillä. Ratkaisu asetti kolmiportaisen testin, jonka perusteella voitiin määrittää oliko kyseessä rivous: (1) katsoiko keskiverto ihminen, joka sovelsi yhteisön standardeja, että taideteos kokonaisuutena vetosi himokkaaseen kiinnostukseen; (2) kuvailiko tai hahmottiko teos ilmeisen hävyttömällä tavalla osavaltion lakien määrittämää seksuaalista toimintaa;³ (3) puuttuiko teokselta kokonaisuutena katsoen merkittävä kirjallinen, taiteellinen, poliittinen tai tieteellinen arvo. Näiden yhteisöllisten (1 ja 2) ja objektiivisten (3) kriteerien täytyessä teoksen katsottiin sulkeutuvan sananvapauden suojan ulkopuolelle. Vuonna 1987 tapauksessa *Pope v. Illinois* korkein oikeus täsmensi kolmatta kohtaan katsomalla, että on kysyttävä näkikö järkevästi ajatteleva henkilö merkittävää arvoa teoksessa. Näin oikeus entistä selvemmin teki kolmannelta kohdasta objektiivisin eikä yhteisöllisin kriteerein arvioitavan.⁴

³ Tätä kriteeriä on käytetty sensuroimaan AIDS:iin liittyvän poliittisen taiteen seksuaalista kuvakieltä.

⁴ Ami M. Adler katsoo, että korkein oikeus perustaa ratkaisunsa modernistiseen taidekäsitykseen, jonka kulmakivenä on erottelu hyvän ja huonon taiteen välillä sekä mahdollisuus objektiivisesti arvioida taiteen arvoa. Mutta post-moderni taide kyseenalaistaa juuri tämän modernistisen taidekäsityksen ironiallaan, kitschimäisyydellään, huumorillaan, epäpuhtaudellaan, leikillään ja ei-merkittävyydellään imitoimalla taiteen traditiota, jonka vuoksi suuri osa post-modernia taidetta ei täytä merkittävyys-vaatimusta. Itse asiassa se kyseenalaistaa kaikki arvostelun normit ja standardit. Adler, "Post-Modern Art and the Death of Obscenity Law", s. 1364-1368.

2 Tapaus *Baise-Moi*

Rivouden sensuuria ja sen legitimaatiota kuvaa hyvin tapaus *Baise-moi*. Virginie Despentesin ja Coralie Trinh Thin elokuva *Baise-moi* (*Pane mua*) sai ensi-iltansa Cannesin elokuvafestivaaleilla vuonna 2000. Elokuva perustuu Despentesin vuonna 1996 julkaistuun samannimiseen esikoisromaaniiin, joka edustaa ranskalaisen naiskirjallisuuden uutta aaltoa, johon kuuluvat myös mm. Alina Reyesin *Lihanleikkaaja* ja Marie Darrieussecqin *Sikatotta*.⁵

Elokuva kertoo kahdesta nuoresta naisesta Manusta ja Nadinesta, joiden elämässä omaehtoisuus, selviytyminen, kasvojen säilyttäminen ja kovuus on tärkeintä. Elokuvan alussa joukko miehiä kaappaa Manun ja tämän ystävän Karlan autoonsa, vievät heidät hylättyn teollisuushalliin, jossa miehet raikaavat heidät. Manu paljastaa raiskauksen veljelleen, joka raivostuu asiasta. Syntyy riita ja Manu ampuu veljensä tämän omalla aseella. Nadine jakaa asunnon Séverinen kanssa, joka ei siedä Nadinen elämäntapaa, koska tämä ei kunnioita yhteisasumisen sääntöjä. Syntyy riita, jonka päätteeksi Nadine kuristaa Séverinen. Naiset kohtaavat toisensa. Tästä alkaa heidän yhteinen verinen matkansa läpi Ranskan, jona aikana he kokeilevat miten pitkälle pahuus voi ihmisessä mennä. Matkallaan he ryöstävät ja tappavat lukuisia ihmisiä, iskevät miehiä ja surmaavat heidät, ampuvat kaksi heidät pysäyttäneitä poliisia ja teloittavat parikymmentä eroottisessa yksityisklubissa ollutta. Ehtivät he kuitenkin tutustua pariskuntaan, joka pyytää heitä ryöstämään erään miehen. Sen he tekevät ja tappavat miehen lopuksi. Matkan aikana heidän välilleen kehkeytyy syvä ystävyys. Ryöstäessään erästä liikettä sen pitäjä onnistuu ampumaan Manua kuolettavasti ennen kuin itse menehtyy. Nadinenkin matka on tullut päätökseen. Järven rannalla hän on surmaamassa itseään, mutta poliisit iskevät ennen aikojaan. Nadine pidätetään. ”Näin piti käydä. Vaikka luulee, että sitä voisi paeta.”⁶

Elokuva ei paljoo peittele. Se on aggressiivis-eroottinen matka yleisten moraalikäsitysten tuolle puolen. Tämä painostavan brutaali *road-movie* astuu siekailemattoman väkivaltaviihteen ja kaiken paljastavan kovan pornon alueille olematta kumpakaan niistä. Elokuva ei myöskään selitä. Vä-

⁵ Suomessa Cinema Mondon levittämän elokuvan ensi-ilta oli syyskuussa 2000 Rakkautta & anarkiaa elokuvafestivaaleilla.

⁶ Despentes, *Pane mua*, s. 160.

kivallan ja erotiikan matkassa on kyse vain Manun ja Nadinen halusta, joka kuljettaa heidät vääjäämättä kohti ei mitään. Matkalla ollaan kohti kuolemaa. Elokuva on kaikista estoista vapautunutta rivoutta ja raakuutta, joten sen oikeudenmukainen kohtalo on tulla sensuroiduksi. Juuri tällaisen elokuvan raais-tavia vaikutuksia vastaan valistunut lainsäätäjät tai lainkäyttäjät asettaa sensuurin. Tällaiset tekeleet on lain voimalla karsittava ulos harmonista kudelmaa tavoittelevasta valtiosta.

Näin Ranskassa kävikin. Jos elokuvan haluaa saattaa levitykseen Ranskassa normaaleissa elokuvateattereissa, niin se on tarkastettava ennakkoon Ranskan valtion elokuvatarkastamossa, joka asettaa sille ikärajan. Ilman ennakkotarkastusta elokuvia saa kyllä esittää Ranskassa X-luokituksella varustettuina vain huoneistoissa, jotka on tarkoitettu pornografian esittämistä varten. *Baise-moi* sai ensi-iltansa Ranskassa alunperin K-16 ikärajalla varustettuna. Kahdensadan jäsenen kokoinen äärioikeistolainen perheervoja ylistävä järjestö *Promouvoir* hyökkäsi elokuvaa vastaan ja sai sensuurivaatimuksillaan aikaan sen, että Ranskan korkein hallinto-oikeus kumosi kesäkuussa 2000 elokuvatarkastamon asettaman ikärajan. Ratkaisuaan se perusteli leimaamalla elokuvan pornografiaksi – ”sisältää paljastavia, esimuotoja seksikohtauksia” – ja vetoamalla alaikäisten moraalin suojelemiseen. Asetettu ikäraja ei suojellut 16–17 vuotiaita eikä Ranskassa ollut käytössä K-18 ikärajaa, joten elokuva sai X-luokituksen eikä sitä siten saanut esittää muualla kuin erityisissä pornoelokuvateattereissa. Suurin osa elokuvateattereista poisti elokuvan ohjelmistosta, mutta muutamat teatterit esittivät sitä itse asettamallaan K-18 ikärajalla. Lainvastaisen käytäntönsä perusteeksi nämä vetosivat sananvapauteen. Kulttuuriministeri ryhtyi valmistelemaan ja ajamaan läpi lakiesitystä, joka mahdollistaisi K-18 ikärajan normaaleissa elokuvateattereissa esitettävälle elokuville. Tämä lakiesitys hyväksyttiin sittemmin.

Mutta skandaali oli valmis. Kaksi ranskalaisille pyhää arvoa – sananvapaus ja elokuva – olivat joutuneet sensuurin kohteeksi. Vaikka elokuvan esittämistä ei sinällään kielletty, mikä ei olisi ollutkaan mahdollista lainsäädännön puitteissa, niin sen esittämisen rajaaminen pornoelokuvateattereihin merkitsi käytännössä elokuvan sensurointia. Ranskan intellektuellit, kulttuurivaikuttajat, sananvapautta puolustavat juristit, käsikirjoittajien liitto SADC ja Human Rights League ilmaisivat järkytyksensä korkeimman hallinto-oikeuden ratkaisua vastaan: alaikäisten suojeluperiaatteeseen perustuva sensuurilainsäädäntö ja siihen ratkaisunsa perustanut korkein hallinto-oikeus olivat loukanneet Ranskan perustuslaissa ja Euroopan ihmis-

oikeussopimuksessa säädettyä sananvapauden periaatetta. Sanomalehti *Libération* julkaisi aukeaman juttukoosteen otsikolla ”Tous derriere *Baise-moi*”, ”Kaikki puolustamaan *Baise-moi*”, jossa julkaistiin myös vetoamus, jonka olivat allekirjoittaneet mm. Jean-Luc Godard, Claude Berri, Catherine Breillat, Patrice Chereau ja Pascal Bonitzer. Vetoamuksessa korkeimman hallinto-oikeuden ratkaisua syytettiin paternalismista.⁷ Vastaavasti Ranskan elokuvatyöntekijöiden liitto SFR totesi julkilausumassaan korkeimman hallinto-oikeuden ratkaisun olevan skandaali ja edustavan moralistista sensuuria.⁸

Tapauksessa vastakkain olleiden periaatteiden punninnan olisi arvostelijoiden mukaan tullut johtaa sananvapauden ensisijaistamiseen eikä elokuvan sensurointiin suojeluperiaatteeseen vedoten. Juridisesti tapausta tarkastellen tämä kritiikki vaikuttaa perustellulta semminkin, jos noudatetaan perus- ja ihmisoikeusmyönteistä tulkintaa. Sananvapaus on suojeltu kansainvälisissä ihmisoikeussopimuksissa ja perustuslaissa ja kyseessä on eräs perustavia oikeuksia, jonka vuoksi lakia tulee soveltaa sitä kunnioittaen.

Toisaalta sensuuria voidaan myös puolustaa vetoamalla suojeluperiaatteeseen. Voidaan argumentoida, että kyseisen kaltaisilla elokuvilla on raaistava vaikutus etenkin alaikäisiin katsojiin, minkä vuoksi sensuurilainsäädäntö ja sen soveltaminen on oikeutettua yleisen turvallisuuden suojaamiseksi ja rikollisuuden estämiseksi. Mutta vielä yksinkertaisempaa on vedota moraalin suojaamiseen, sillä kiistämättä *Baise-moi* loukkaa yleisenä pidettyjä moraaliarvoja.

Tapaus *Baise-moin* oikeudellinen ratkaiseminen edellyttää siis punnintaa sananvapauden ja yleisen turvallisuuden ja/tai moraalin välillä. En pyri tässä yhteydessä painottamaan oikeuden vaakaa kumpaakaan suuntaan. Totean ainoastaan, että perus- ja ihmisoikeuksien rajoittaminen yleiseen järjestykseen, turvallisuuteen tai moraaliin vetoavin perustein johtaa ennen pitkään kyseisten oikeuksien latistamiseen ja vesittämiseen. Vapausoikeuksien juridisoinnin vaarana onkin se, että tullessaan osaksi säädännäistä oikeusjärjestystä niitä voidaan myös rajoittaa lainsäädännöllisin tai vastakaisten periaatteiden punninnan keinoin, jolloin kollektiiviset hyvät jyräävät alleen yksilölliset hyvät.

Sananvapauden rajoja paaluttaa siis yleisen järjestyksen, turvallisuuden ja moraalin suojelun periaatteet, joihin vedoten saatetaan katsoa oikeutetuksi

⁷ Breillant, ”Excès de pouvoir...”

⁸ Seguret, ”Tous derriere 'Baise-Moi'”, s. 32.

sensuroida elokuva *Baise-moi*. Mutta mistä demokraattisen oikeusvaltion harjoittamassa ja legitimoimassa sensuurissa todella on kyse? Puhtaan lainopillisen tarkastelun tasolla, jolla olen pysytellyt tähän saakka, ei tähän kysymyseen kyetä vastaamaan perustavalla tavalla. Siksi on edettävä lain kirjaimen tuolle puolen tai tarkemmin sanottuna lain kirjaimeen itseensä. Tämän vuoksi pyrin esittämään sananvapauden rajojen ja sensuurin olemuksen psykoanalyttisen tulkinnan, joka saattaa tuoda esiin sen tiedostamattoman perustan, johon sensuurilainsäädäntö perustuu modernissa humanistisessa oikeusvaltiossa. Lain (sensuurin) ja sen transgression (rikos, rivaus) teemat nousevat esiin olennaisella tavalla ranskalaisen psykoanalyttikko Jacques Lacanin ajattelussa. Jos psykoanalyysillä on mitään sanottavaa etiikasta, niin se johtuu Lacanin mukaan siitä, että psykoanalyysin jokapäiväinen kokemus asettaa sen kosketuksiin transgression universumin kanssa. Psykoanalyysin kautta syväluotaan *sensuurinhalua* eli sitä, mikä ennen kaikkea saa aikaan halun sensuroida niin lainsäädännön kuin lainkäytön alueella. Lähestymistapaani perus- ja ihmisoikeuksiin ja niiden rajoituksiin kutsuttakoon *psykoanalyttiseksi lainopiksi*.

3 Tapaus Kansalainen Sade

Palaan vielä *Baise-moin* psykoanalyttis-juridiseen tulkintaan, mutta sitä ennen vierailen valistuksen projektin, porvarillisen kansallishumanismin, ihmisoikeuksien ja demokraattisen oikeusvaltion alkujuurilla. Ranskan vallankumouksen pyörteissä kohtaamme vallankumoukseen itsensä samaistaneen kirjailijan; kirjailijan, jonka teokset ovat aina joutuneet sensuurin kohteeksi; kirjailijan, jonka vapaus lukitsi vankilaan vapautettuaan hänet sieltä; kirjailijan, jota pidetään ensimmäisenä modernina *écrivains mauditsina* eli kirottuna kirjailijana: Donation Alphonse François Sade (1740–1814).

Heinäkuun 14 päivänä 1789 eli muutamaa päivää ennen kuin väkijoukko miehitti Bastillen, jossa Markiisi de Sade oli kirjoittanut kuuluisimman teoksensa *Justinen* vuonna 1787, Sade oli huutanut vankilan ikkunasta: ”He teloittavat vankeja, teidän on tultava ja vapautettava heidät”. Vuonna 1791, vuosi sen jälkeen kun Ranskan vallankumoushallitus oli vapauttanut Saden, hän kirjoitti teoksestaan ystävälleen juristi Reinaudille, että hänen romaaninsa on liian moraaliton lähetettäväksi niin hyveelliselle henkilölle kuin hänelle, sillä teos on omiaan ärsyttämään paholaista. Kehottaapa Sade Reinaudia polttamaan koko teoksen. Vuonna 1792 Sadesta tuli Les Piquesin vallankumousosaston sihteeri, ja hän ylisti useissa puheissaan vallanku-

mousta. Hän joutui kuitenkin vaikeuksiin Terrorin kaudella ja onnistui pakenemaan sattumalta giljotiinia päivää ennen kuin vallankumousjohtaja Robespierre syrjäytettiin vallasta. Maaliskuussa 1801 Sade pidätettiin ja vietiin ensin Sainte-Pélagien vankilaan ja sitten Charentonin mielisairaalaan, jossa hän vietti elämänsä loppuun. Charentonin mielisairaalassa hän onnistui esittämään useita näytelmiään potilaiden toimiessa näyttelijöinä. Testamentissaan hän määräsi, että hänen hautansa jäljet katoaisivat maanpäältä tuodittautuneena siihen uskoon, että hänen muistonsa pyyhkiytyisi ihmisten mielistä. Hänen jäännöksensä siroteltiinkin ympäriinsä eikä hänestä jäänyt jäljelle edes muotokuvaa.

Saden teosten sensurointi ja hänen sulkemisensa vankilaan ei ole mitenkään merkillistä, sillä George Bataillen mukaan mikään yhteiskunta ei voisi hyväksyä Saden ajatuksia, jos ne otettaisiin vakavasti. Tästä huolimatta – tai juuri siksi – Bataille ylistää Saden käyttöarvoa: Saden tarinat piinasta ja tuskasta todistavat sellaisista alkuperäisistä impulsseista, joita yleisesti kutsutaan pahoiksi ja julmiksi ja jotka psykiatria luokittele perversioiksi. Bataillen mukaan oli aika valita: ihminen joko pelkäsi omaa ylijäämäänsä ja päihtymistään tai oli rohkea vaatien raivoisan vallankumouksen jälkeen sellaisten järjestelmien ja käytäntöjen luomista, joiden päämääränä on ekstaasi ja vimma. Sade valitsi jälkimmäisen.⁹

Kansalainen Sade, jonka kirjoituksessa absoluuttinen vapaus lain, luonnon, Jumalan ja toisten totaalisena negaationa toteutui, oli Maurice Blanchot'lle kirjailija *par excellence*. Sade ymmärsi vapauden parhaiten, koska hän käsitti sen hetkiksi, jolloin kaikkein poikkeavimmat intohimot muuttuvat poliittiseksi todellisuudeksi. Niillä on oikeus tulla nähdyksi – itse asiassa niistä tulee Sadella laki. Kirjallisuudesta tulee nyt absoluuttisen suvereenin juhlaa, joka kieltää todellisuuden ja asettaa sen tilalle fantasoidun todellisuuden.¹⁰

Mikä on siis kirjallisuuden varsinainen kysymys, jos Sade on kirjailija *par excellence*? Blanchot tuo esiin vallankumouksen ja terrorin teemat pohtiesaan Hegelin *Hengen fenomenologiaa* imitoiden sitä, mikä on kirjailijan perimmäinen houkutus. Kirjailijan omaksumia ajattelutapoja ovat stoalaisuus hetkel-

⁹ Bataille, "The Use Value of D.A.F. de Sade".

¹⁰ Blanchot, *The Gaze of Orpheus*, s. 40. Sade aloittikin kirjoittamisen vankeuden yksinäisyydessä korvatakseen sen puutteen, joka todellisuudessa vallitsi. Kirjailijan yksinäisyydessä hän rinnastuu suureen tunnustajaan, Jean-Jacques Rousseauhun ja vankilakirjailija Jean Genet'hen, joille kirjoittamisesta tuli seksuaalisen tyydytyksen korvike. Ks. Critchley, *Very Little... Almost Nothing*, s. 52.

lisen universaalin vapauden harjoittamisena, skeptisismi nihilisminä ja kaiken täydellisenä kieltämisenä sekä onneton tietoisuus kirjailijan jakautuessa nerouden inspiraation ja sen kieltävän työn yhteensovittamattomiin hetkiin. Mutta on vielä yksi houkutus. Kirjailija ei välttämättä tyydy esteettiseen nautintoon manipuloidessaan sanojaan vaan pyrkii kohti julkista olemassaoloa. Nyt kaiken kieltämiselle ei riitä se epätodellisuus, jossa se vaikuttaa, vaan kirjailija haluaa panna kirjallisuuden täytäntöön maailmassa kieltämällä lain, valtion, instituutiot ja uskonnon. Kirjoittaminen havaitsee itsensä vallankumouksen peilistä vallankumouksen merkityksessä sekä aiemman todellisuuden absoluuttista kieltoa että absoluuttisen vapauden harjoittamista. Vallankumouksen hetkessä kaikki on mahdollista, ja kirjailija antautuu houkutukselle tulla vallankumoukselliseksi ja terroristiksi: ”Vallankumous tai kuolema!” Vapaus kuitenkin identifioituu kuolemaan, jolloin absoluuttinen vapaus onkin oikeus kuolemaan, sillä kuolemasta tulee oman vapauden ilmaus ja toteutuminen. Kun giljotiinin terä leikkasi Ranskan vallankumouksessa Saint-Justin ja Robespierren kaulan, vapauden universaalisuus kielsi heidän elämänsä partikulaarisen todellisuuden. Tämä tarkoittaa sitä, että absoluuttisen vapauden halussa vallankumoukselliset toimivat puhtaina universaaleina ajatuksina ja abstraktioina tuomien ja päättäen historian nimissä. Itse asiassa kyse on oman kuoleman halusta, sillä yksilön kuolemalla ei enää ole merkitystä. Blanchot mainitsee Hegelin kuuluisan lauseen tämän puhuessa Ranskan vallankumouksen Terrorin ajasta: ”Se on kuolemista kylmin ja ilkein eikä sillä ole sen enempää merkitystä kuin kaalin leikkaamisella tai vesikulauksellisen nielaisemisellä kurkusta alas.”¹¹ Se mitä Sade näin paljastaa on Ranskan vallankumouksen ihmisoikeusjulistuksen ja terrorin yhteenkytkeytymisen, jolta valistus nimenomaan haluaa sulkea silmänsä: vallankumous syö omat lapsensa, koska se päästää valloilleen kuolemanvietin.

Bataillille ja Blanchot’lle Sade on radikaalilla tavalla lakia rikkova kirjailija. Samoin asian näkee Saden ranskalainen kustantaja Jean-Jacques Pauvert, joka ollessaan syytteessä Pariisin alioikeudessa Saden kirjojen julkaisemisesta vuonna 1957 katsoi Saden tuoneen ensi kertaa esille ihmisen seksuaalisuuden

¹¹ Blanchot katsoo, että Hegelin dialektiikka on käsitteellistä Saden sadismia, joka kielittää asiat itsessään, jotta ne syntyisivät uusina tietoisuuden objekteina. Kieli on dialektiikan ja kirjallisuuden murha-ase, sillä kielen elämä on asioiden itsessään kuolema. Kun me puhumme ja nimeämme asioita, niin me kontrolloimme ja surmaamme ne riistämällä niiltä niiden olemuksen. Blanchot sanookin, että kun puhun, kuolema puhuu minussa. Siten negatio on kielen varsinaista työtä. Näin kirjallisuuden oikeus kuolemaan on hegeliläis-sadelainen oikeus todellisuuden täydelliseen negatioon kielessä ja kielenä, ”outo oikeus”. Blanchot, *The Gaze of Orpheus*, s. 42.

kaikessa hirvittävytydessään. Hänen mukaansa 1800- ja 1900-luvun filosofia, erityisesti Friedrich Nietzsche ja Sigmund Freud, ainoastaan jatkoivat vulgarioiden Saden perintöä. Myös tuomioistuin totesi päätöksessään, että Saden ainutlaatuisuutta ja sen vaikutusta psykoterapian tutkimukseen ei voida väheksyä.¹²

Mutta mistä sananvapauden käyttämisestä vankilaan tuomitun kirjailijan suorittamassa lain rajojen ylityksessä eli sen transgressiossa on tarkemmin kyse? Jacques Lacanin mukaan Saden kirjoitus hyökkää meidän tuntemis- ja ymmärryskykyämme vastaan. Vaikutus on tainnuttava, sillä kukaan ei ole niin syvästi loukannut ihmiskunnan tunteita ja ajattelua kuin Sade. Me menetämme asemamme, tukipintamme ja suuntamme tässä kohtaamisessa ja lähestymme absoluuttista nollapistettä, joka on ruumiillisesti sietämätön. Saden kirja peräti tippuu käsistämme sen kirjallisen surkeuden (*mauvaisité*) takia, mutta juuri siksi se kuuluu kokeelliseen kirjallisuuteen. ”Taideteos on tässä tapauksessa kokeilu, joka toimintansa kautta katkaisee subjektin irti hänen psykososiaalisista kiinnitysrenkaistaan[...] kaikista ylevöittämisen psykososiaalisista arvostuksista.”¹³

4 Kant Saden kanssa ihmisoikeusjulistuksen alkuperillä

Paradisoiden, mutta hyvin vakavasti, Lacan katsoo Saden olleen yhdessä Immanuel Kantin kanssa ihmisoikeuksien julistuksen edeltäjä ja ihmisoikeuksien seuraus. Eikö kuitenkin ole hirvittävän julkeata ja skandaalimaista yhdistää rivo Sade puhtaasti velvollisuuden Kantiin? Jo tämä yhdistäminen ja Saden tarkasteleminen ihmisoikeuksien julistajana herättää varmasti sensuurinhalun jokaisessa Sadea lukeneessa. Kuka tahansa voisi jättää huoletta lapsensa Kantin hoitoon vaan ei Saden.¹⁴ Ajallisesti näiden kahden moraalifilosofiset teokset ainakin limittyvät. Vuonna 1788 ilmestyi Kantin *Kritik der praktischen Vernunft* (Käytännöllisen järjen kritiikki), vuonna 1795 Saden *La philosophie dans le boudoir* (Makuuhuonefilosofia) ja vuonna 1797 Kantin *Die Metaphysik der Sitten* (Tapojen metafysiikka). Sade on siten vähintään kahden Kantin välissä. Sadea voisi myös lukea Kantin radikaalin pahan käsitteen kautta, jonka Kant esittää vuonna 1793 ilmestyneessä *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Uskonto pelkän järjen rajoissa). Nimittäin Saden kirjoituk-

¹² Garçon, *L'affaire Sade*, s. 48–49, s. 122.

¹³ Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 201

¹⁴ Miller, ”A Discussion of Lacan’s ‘Kant with Sade’”, s. 231.

sisä paha ei liity niinkään tavoiteltuihin hyötyihin, hyviin tai objekteihin vaan pikemminkin kyseessä on puhdas paha, paha pahan itsensä takia, onnellisuutta pahassa itsessään eli eräänlaista pyhimysmäistä pahaa, joka teema toistuu niin Lordi Byronin kuin Charles Baudelairen tuotannossa.

Kantin mukaan ihmisen luonnolliset halut, tarpeet ja taipumukset eivät voi tarjota moraalisesti oikean universaalia, yleispätevää ja kaikille yhteistä mitta, kriteeriä tai sääntöä. Tämän seurauksena Kant pyyhkii yli kaiken patologisen eli kaiken *pathoksen*, kaikki tunteet, aisti- ja makunautinnot, kaikki mielihyvät ja onnellisuuden itsensä. Mielihyväperiaatteen hyvän täytyi syntyä uudelleen *das Gute*nä, hyvänä, joka on moraalilain kohde. Kantille ihminen on autonominen ainoastaan, jos hän toteuttaa tahdon vapauttaaan säätäessään itselleen moraalilain, siten että hän muodostaa itselleen tilannekohtaisen maksimin eli toimintaohjeen, jota hän arvioi kategorisen imperatiivin eli käskyn näkökulmasta. Moraalilain säätäminen ja sen noudattaminen muodostavat ihmisen vapauden. Kant muotoilee kategorisen imperatiivinsa kolmella eri tavalla: (1) Toimi ainoastaan sellaisen maksimin mukaisesti, jonka voit tahtoa muodostuvan yleiseksi laiksi. (2) Toimi aina ikään kuin toimintasi maksimista tulisi tahtomanasi yleinen luonnonlaki. (3) Toimi aina niin, ettei kohtele ihmisyyttä omassa ja toisen persoonassa pelkästään välineinä vaan aina myös päämääränä.¹⁵ Toisin sanoen kuunnellensa yleisen kategorisen imperatiivin käskyä eli kokiessaan moraalilain ihmisen täytyy sulkea ulos kaikki objekteihin kohdistuvat intressinsä ja halunsa. Se mitä subjekti kuuntelee on oman omantunnon ääntään, joka on persoonaton siinä mielessä, että jokaisen oletetaan kuulevan sen.

Saden rajoja ylittävä ja kohtuuton halu vaikuttaa kantilaisen moraalilain parodialta, mutta sellaisenakin se liittyy siihen läheisesti. Saden perversio kytkeytyy nautintoon, *jouissance*en, joka merkitsee niin juridista nautintaoikeutta kuin nautintoa. *Jouissance* tarkoittaa oikeutta jonkin asian tai objektin tuottamiin etuuksiin tai tuotoksiin, mutta ei oikeutta omistaa tuota asiaa tai objektia. *Makuuhuonefilosofiassa* Sade julistaa oikeudekseen nauttia toisesta ihmisestä.¹⁶ Lacan katsoo Saden esittävän tässä yhteydessä Kantin kategorisen imperatiivin universaalin lain, luonnonlain ja humanisuuden muotoilujen oheen muotoilun, joka säätää mielihyvistä eroavan *jouissance*en, nautinnon, universaalin säännön. Lacan löytää nautinnon imperatiivin Saden teoksesta *Juliette*. Se kuuluu: ”Kuka tahansa saattaa sanoa minulle, että minulla on oikeus nauttia

¹⁵ Ks. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, s. 519–522.

¹⁶ Sade, *La philosophie dans le boudoir*, s. 221–222, av. 1.

(*le droit de jouir*) sinun ruumiistasi, ja minä käytän tätä oikeuttani ilman mitään rajoja, jotka pysäyttäisivät minut kohtuuttomissa vaatimuksissani, joita saatan haluta tyydyttää.”¹⁷

Eikö tämä perversiivisen nautinnon imperatiivi johda toisten herruuttamiseen, alistamiseen ja uhraamiseen oman nautinnon alttarilla? Eikö tämä johda luonnollisten halujen täydelliseen vapautumiseen, jolloin Kantin ajatukset tahdon autonomian, vapauden, vastuun ja moraalilain subjektista vesittyvät? Tuon esiin neljä argumenttia, jotka ovat vastarinnessa liian hästäistä humanistis-juridista pyrkimystämme sensuroida Saden moraalilaki.

(1) Kyse ei ole jonkun laista vapautuneen suvereenin itsen, Saden, ylivaltaan ja herruuteen perustuvien mielihalujen oikeutuksesta vaan universaalista periaatteesta – ”*kuka tahansa*” –, joka antaa *kenelle tahansa* oikeuden nauttia omaisuudestaan ja ruumiistaan.

(2) *Jouissance* tarkoittaa nautintaoikeutta vaan ei omistusoikeutta, joten subjektilla on oikeus nauttia toisesta, mutta ei koskaan oikeutta omistaa toista. Kyseessä oleva oikeus nautintoon on ihmisoikeus, johon kuuluu se, ettei kenelläkään ole koskaan oikeutta omistaa toista ihmistä, joka on syntynyt vapaaksi ja tasa-arvoiseksi. Tässä Saden imperatiivi on yhteneväinen Kantin imperatiivin humanisuusmuotoilun kanssa.

(3) Jacques-Alain Miller kuvittelee, että jos Sade hakisi viisumia Yhdysvaltoihin ja häneltä tivattaisiin käyttäytymistään ohjaavaa periaatetta, niin hän esittäisi kategorisen imperatiivinsa. Häneltä evättäisiin viisumi, sillä olisi hirveää, jos kuka tahansa voisi nauttia toisista ilman rajoituksia, mitäpä tapahtuisi tällöin vaikkapa strategiselle ilmapuolustukselle. Saden juristiksi asettuisi Lacan. Hän vetoaisi siihen, että maahanmuuttoviranomaiset eivät toimi Kantin tasolla, sillä Kant ei huomioi moraalilain seuraamisen mahdollisia patologisia seurauksia. Sade ei tee muuta kuin Kantia seuraten väittää: hävitkään maailma kunhan perustava laki säilyy. Siksi, Lacan jatkaisi, mahdollisia patologisia seurauksia ei voida käyttää hänen asiakastaan vastaan.¹⁸

(4) Sade itse sanoo taasen *Justinesta*, että on käytettävä ”julkeimpia kohtauksia, erikoisimpia tilanteita, kauhistuttavimpia periaatteita, voimakkaampia siveltimenvetoja vain siksi, että tällä kaikella luotaisiin eräs jaloim-

¹⁷ Lacan, ”Kant with Sade”, s. 58. Sade, *Historie de Juliette*, s. 63–64. Lacanin käyttämä verbi *jouir*, joka viittaa myös orgasmiin ja sellaiseen jännitteeseen, joka aiheuttaa hetkellisen tajunnan menetyksen, on aina ilman objektia. Ks. myös Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 79.

¹⁸ Miller, ”A Discussion of Lacan’s ’Kant with Sade’”, s. 231–234.

mista moraalien oppitunneista, mitä ihminen koskaan on saanut.”¹⁹ Ja teoksen ensimmäisen laitoksen otsikkolehdele oli kuvattu Hyve Irstauden ja Jumalatomuuden välissä. Tässä suunnassa Sadea lukee Pierre Klossowski, jonka mukaan Sade kasvoi yhteiskunnassa, joka perustui mielivaltaan: repressioon ja sensuurin mielivaltaan, äärimmäiseen kyynisyyteen, ateismiin, kapinaan kaikkia lakeja ja instituutioita kohtaan. Sade näki aikansa todellisuuden moraalittomuuden jatkuvana tilana ja esitti sen kirjoissaan pahan utopiana. Hän myös kuvasi omantunnon omaavan ihmisen muuttumista ateistiksi ja epäsosiaalisiksi luonnonfilosofiksi. Sade asettaa ateistia vastaan libertiinin sadistin, joka edustaa Saden oman omantunnon hetkeä, joka pyrkii skandaaleilla ja provokaatioilla pakottamaan poissaolevan Jumalan ilmoittamaan olemassaolonsa. Jos ateisti kieltää rikoksen, niin sadisti myöntää rikoksen; jos ateisti hylkää moraaliset kategoriat, niin sadisti turvautuu niihin; jos ateisti hylkää Jumalan, niin sadisti pitää Jumalaa syyllisenä osapuolena, joka on rikkonut sopimuksensa ihmisten kanssa. Piinasta ja kärsimyksestä tulee vaihdantaa Jumalan kanssa: paha, jonka teen toisille, saa minut onnelliseksi kuten Jumala on onnellinen pahasta, jonka hän aiheuttaa minulle. Edelleen toisin kuin ateisti sadisti ei kiellä Jumalaa ja lähimmäistään vaan on pakkomielteenomaisesti kiinnostunut kuolemasta ja lähimmäisestä uhrina. Saden kirjoitukset saattavat siten ulkoistaa hänen sisäisen oikeudenkäyntinsä, jota hänen omatuntonsa käy.²⁰ Emme ole kaukana Kantin ajatuksesta ihmisluontoon kuuluvasta radikaalista, välttämättömästä ja rakenteellisesta pahuudesta.²¹ Sade puhuu Klossowskin mukaan moraalisen skeptismin kieltä kamppaillakseen moraalista skeptisismiä vastaan ja paljastaa pahan olevan vapaan tahdon luonnollinen lopputulos, jonka seurauksena jatkuvasti vallitsee uhka siitä, että paha purkautuu esiin. Sade tuo siten fantasiassaan esiin vapaan ja vallankumouksellisen massan salaisen impulssin.²² Lacanin kautta voidaan sanoa, että Saden libertiinillä on siten suhde Jumalaan. Hän ei voi ottaa askeltakaan ilman viittausta tähän ylimpään pahaan. Sanalla sanoen hän toteuttaa Jumalan nautinnon.²³

¹⁹ Sade, *Justine*, s. 10.

²⁰ Klossowski, *Sade My Neighbour*, s. 78–79.

²¹ Kant, ”Pahan ja hyvän periaatteiden rinnakkaisuudesta”, s. 13.

²² Ks. Klossowski, ”The Marquis de Sade and the Revolution”.

²³ Ks. Rabaté, *Jacques Lacan*, s. 100–101.

5 Nautinto ihmisoikeutena

Mikä Saden sensuurin kohteeksi joutuva nautinto sitten on? Nautinnon ja mielihyvän erottelu liittyy Lacanilla Asian (*das Ding, la Chose*) ja ison Toisen (*Autre*) erotteluun. Toinen eli symbolinen järjestys on kielen, kulttuurin, yhteiskunnan, lain ja sosiaalisten suhteiden maailma, jossa subjekti²⁴ konstituoituu Oidipus-kompleksin, kastration, insesti-tabun merkitsemänä. Pater-naalinen metafora eli Isän-nimi on kaiken symbolisen lainsäädännön toteuttaminen napa. Subjektin subjektivoitumisprosessi merkitsee sitä, että subjekti (väärin)tunnistaa Toisen halun omana halunaan, jolloin myös tiedostamaton muodostuu. Subjektiksi tuleminen voi tapahtua ainoastaan sellaisella hämällä kynnyksellä, joka on ei-merkityksen alue. Tämä on vieraantumisen piste, jonka seurauksena subjekti sekä muodostuu että tulee kykenemättömäksi täysin representoimaan omaa itseään.

Lacanin mukaan Toinen ei eksistoi. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, ettei Toinen toimisi vaan päinvastoin se eksistoi toimintansa vaikutuksina, joista eräs keskeinen on nautinnon kieltö: subjektin on tullut luopua nautinnosta astuessaan symboliseen järjestykseen, jonka vuoksi nautinto sellaisenaan on kielletty lain ja kielen puhuvalle subjektille.²⁵ Toinen ei ole mikään valmiina annettu tai luonnollinen järjestys vaan inhimillinen luomus. Se ei ole pelkästään meille ulkopuolinen vaan yhteiskunnan jäsenenä olemme osaltamme vastuussa sen luomisesta. Jokainen valitsee alistumisensa Toiselle, joskin valinnassa on kyse Slavoj Žižekin sanoin pakotetusta valinnasta. Toinen on siten symbolisen institution ulottuvuus, joka eksistoi vain siinä määrin kuin subjektit uskovat siihen tai toimivat *aivan kuin* he uskoisivat siihen.²⁶

Puutteen merkitsemä subjekti pyrkii jatkuvasti etsimään sitä, mitä Toinen haluaa eli Toisen halua ollakseen se, mitä Toinen haluaa eli fallos, mutta turhaan. Jos halu tulee Toisesta ja jos siihen kuuluu oleminen merkitsijän mukaisesti symbolisessa järjestyksessä, niin nautinto ilmenee Asian ääressä. Asia on se keskus, jonka ympärille tiedostamattoman subjektiivinen maailma organisoituu merkityksenmuodostuksen sarjoina. Asia on jotakin outoa ja vierasta minulle, vaikka se

²⁴ Subjekti eroaa egosta, joka muodostuu peili-vaiheessa ja on imaginaarisesti rakennettu ykseys ja jota leimaa fasinoituminen kuvaan eli toiseen. Subjektin halun maailma tulee luoduksi kielen kautta, joka muuttaa reaalisen tarpeen symboliseksi haluiksi vastauksena tyydyttämättömään äidin, eli toisen, imaginääriiseen vaateeseen.

²⁵ Ks. Lacan, *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, s. 210.

²⁶ Žižek, *The Art of the Ridiculous Sublime*, s. 26; Žižek, *For They Know Not What They Do*, s. 146–149; Schroeder, "The Hysterical Attorney", s. 199.

on minun ytimessäni jonakin ulkopuolisena. Siksi subjekti ei koskaan kykene näkemään itseään täysin sellaisena kuin se on, vaan se on jatkuvasti pakotettu kohtaamaan kysymyksen ”*che vuoi?*”, ”mitä sinä todella haluat?”²⁷

Asian kohtaamiseen liittyvä nautinnon kokemus sijaitsee reaalisessa, joka on erotettava symbolisen järjestyksen ohella imaginaarisesta järjestyksestä (niiden mielikuvien alue, joihin me samastumme ja jotka vangitsevat huomiomme).²⁸ Reaalinen eroaa myös todellisuudesta, arkipäivän realiteeteista ja freudilaisesta todellisuuseriaateesta, joka määrittää sitä, mitä voidaan kokea mahdolliseksi symbolisesti muodostetussa sosiaalisessa tila-ajassa. Reaalinen on olemassaolomme ja todellisuudentajumme kätketty ja traumaattinen puoli, jonka sekoittavat ja järkyttävät vaikutukset saatamme tuntea oudoissa ja odottamattomissa paikoissa sekä äärimmäisissä tilanteissa. Lacanilla näissä tilanteissa ja paikoissa on kyse ylevästä, jossa jossain arkipäivän objektissa koetaan reaalisen esittämisen pysyvä epäonnistuminen. Kun sitten objekti ottaa Asian paikan, niin se ylevöityy ja siitä tulee ylevä objekti.

Toisin sanoen Asian rinnalla oleva nautinnon kokemus ei ole jonkin objektin tai hyvän tuottamaa mielihyvää tai onnellisuutta, vaan se on pikemminkin nautintoa olemisesta. Mielihyväperiaate kuitenkin kieltää nautinnon: ”Nauti mahdollisimman vähän!”. Miksi emme saisi nauttia olemisen kokemuksesta? Ensinnäkin siksi, että nautinto on maailman ja minän ulkopuolella toisin kuin halu, mielihyvä ja onnellisuus eli se johtaa maailman ja minän transgressioon. Toiseksi

²⁷ Lacan, *Ecrits*, 313. ”*Che vuoi?*” on lainaus Jacques Cazotten romaanista *Le Diable amoureux* (1772), jossa paholainen kysyy tämän kysymyksen tarinan sankarilta, Alvarelta. Paholainen ruumiillistaa sen halun, jota Alvare ei vielä ole tunnistanut omana halunaan. Tarinan loppupuolella paholainen ilmestyy naisena pyytäen tätä antautumaan hänelle täysin sekä kutsumaan itseään oikealla nimellään Beelzebub. Näin Alvaren tunnistamaton halu on johdattanut hänet mielihyvän tuolle puolen tuhoavan nautinnon rajoille, jolloin hän kahtaen vetäytyy.

²⁸ Reaalinen on Lacanilla perin hankala käsite. Alun perin reaalinen oli Lacanille symbolista järjestystä edeltävä esisymbolinen todellisuus ja välitön olemisen alue, joka ei ilmene itsenään vaan ainoastaan imaginaaris-symbolisten esitysten välityksellä. Se on siten esidiskursiivinen todellisuus, täyteys, joka on aina jo kadotettu, kun sitä pyritään esittämään. Myöhemmin se tuli merkitsemään puutetta tai tyhjyyttä symbolisessa järjestyksessä. Se on siten symbolisen vaikutus, tuote tai lisäarvo, joka tulee olevaksi symbolisaation operaation suljettua sen ulos. Nyt se ei ole esilingvistinen vaan jälkisympolinen. Kiitän Hannu Siveiniusta tästä huomiosta. Ks. myös Shepherdson, *Vital Signs*. François Roustangin mukaan Lacan määritteli aluksi reaalisen psykoottisen kyvyttömyydeksi symbolisoida ja sittemmin kaikiksi siksi, mikä vastustaa symbolisointia (puute, aukko, kuilu, tyhjiö, este, jne.). Vaikka Lacan pyrki erottamaan reaalisen symbolisesta ei hän tässä Roustangin mukaan koskaan täysin onnistunut. Ks. Roustang, *Lacan*.

nautinto on negatiivisuuden ja Asian puutteen leimaamaa toisin kuin positiivinen mielihyvä, joka säilyttää minän symbolis-imaginaarisen maailman koskemattomuuden. Kun nautinto virittäytyy kohti subjektin ytimessä olevaa Asiaan liittyvää puutetta ja tyhjää, niin siinä on kyse kuolemanvietistä. Kuolemanvietti ei kuitenkaan ole niinkään pyrkimystä fyysiseen kuolemaan vaan toiseen kuolemaan, joka tarkoittaa sitä, että subjektissa oleva olennainen puute ja kastratio tulevat läsnäolevaksi. Kolmanneksi subjekti kestää ainoastaan tietyn määrän mielihyvän ylittävää nautintoa, sillä nautinto on ylenpalttista jännitettä, tuskallista nautintoa, olemassaolon tuskaa.²⁹

Vaikka symbolinen lainsäädäntö kieltää nautinnon, niin pohjimmiltaan se puhuu nautinnosta, aivan samoin kuin rikosoikeus, joka kieltää rangaistuksen uhalla rikoksiksi määritellyt teot, ei puhu muusta kuin rikoksesta. Olemuksensa mukaisesti laki jakaa ja lohkoo kaiken, mitä pidetään nautintona.³⁰ Mutta laki kieltää sen, mikä on aina jo ollut mahdoton Asia, joka on kyllä halun objekti, mutta toisin kuin muut halun objektit Asia on jatkuvasti uudelleen löytämistä edellyttävä aina jo kadotettu reaalin objekti. Symbolisen järjestyksen lain kielto pitää kuitenkin yllä illuusiota Asian mahdollisuudesta. Juuri kielto luo halun ylittää laki, joten nautinto on aina jo lain säännöstelemää. Tämän seurauksena sadelaisessa perversiossa ja *jouissance*ssa ei ole kyse halun luonnollisesta vapauttamisesta, joten emme myöskään päädy jonkinlaiseen naturalistiseen moraaliteoriaan. Subjekti ei yksinkertaisesti kykene pakenemaan Toista rajana.³¹

Subjektin subjektiivisuus kykynä puhua riippuukin täysin kielen ja lain symbolisesta järjestyksestä. Isän-nimi avaa maailman sekä tarjoaa symbolisen koherenttiuden ja kiinteyden fiktion kaoottisuutta ja fragmentoitumista vastaan. Lain ulossulkeminen merkitsee maailman aukenemattomuutta ja symbolisen järjestyksen pyyhkiytymistä pois. Ainoastaan psykoottikko saattaa olla symbolisen järjestyksen ulkopuolella (siis ainoa todellinen vallankumouksellinen?). Edelleen juuri Toinen on se, josta käsin Saden imperatiivin käsky asettaa vaatimuksensa meille. Mutta toisaalta subjekti ei ole palautumattomasti alistainen symboliselle järjestykselle, sillä subjektin oma jatkuva nautinnon valitseminen kumoaa ja hyödyntää hänen vieraantumistaan Toiseen.

²⁹ Ks. nautinnon ja Asian suhteesta Sivenius, "Lacan ja minä", s. 210–212, s. 229–230.

³⁰ Lacanilla kieli on symbolisen universumin laki. Positiivista oikeutta voidaankin pitää esimerkkinä tai metaforana kielen eli symbolisen järjestyksen, jossa subjekti konstituoituu, lainkaltaisesta luonteesta. Ks. Caudill, "Law Does not Ignore the Bed", s. 244–245.

³¹ Lacan, *Encore*, s. 2–9; Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 3.

Subjekti on siten reaalisessa sijaitsevan mahdottoman Asian eli nautinnon traumaattisen ytimen ympärillä kiertämistä. Äärellinen subjekti ei koe täyttymystä tai täyteyttä vaan toistopakon kuljettamana kiertää puutetta, jossa viime kädessä on kyse kuolemasta absoluuttisena tyhjyytenä, jota symbolinen järjestys pitää loitolla, vaikka kuolema on aina jo kiinnittynyt kieleen.

Kansalainen Sade ei ollut psykootikko vaan lain ja kielen subjekti, joka kirjoittaa transgressiivisesta nautinnosta ollen siten suhteessa mahdottomaan Asiaan. Saden kirjoituksessa ja kuvastossa reaalin välittyy kuitenkin imaginaaris-symbolisen kautta. Lacanin mukaan Saden kirjoituksissa onkin kyse fundamentaalista fantasiasta eli sellaisesta absoluuttisen *jouissancen* ja reaalisen Toisen, äidin, fantasiasta, joka pyrkii täydellistämään imaginaarisella näyttämöllä epätäydellisen symbolisen Toisen.³² Fantasia on eräänlainen verho tai valkokangas, joka kätkee objekti a:n, joka Lacanilla liittyy nautintoon: se on nimittäin nautinnon ylijäämä (*plus de jouir*). Objekti a on aina jo kadotettu. Se on aukko tiedossa ollen siten myös halun syy. Itse asiassa se syntyy itse Asiasta, jonka seurauksena sillä ei ole mitään diskurssia eikä kuvitusta. Kuitenkin fantasia viittaa imaginaarisella tavalla poissaolevaan objekti a:han, jolloin subjekti saattaa fantasiassa tulla yhteyteen sen kanssa, josta subjekti on erotettu astuessaan symboliseen järjestykseen. Fantasia toimii sen todellisuuden tukena, jonka kätkettynä ja traumaattisena tuonpuoleisena on reaalin.

Saden fantasian ylevänä objektina on libertiinien ikuisesti kauniiden uhrien joukko, joiden loputon kärsimys jatkuu fyysisen kuoleman tuolle puolen. Tällöin uhrin kauneuden voidaan sanoa olevan se varjostin, johon toinen kuolema heijastetaan Saden fantasiassa, joka käy ensimmäisen kuoleman tuolle puolen toiseen kuolemaan. Kun uhri ottaa Asian paikan, niin Saden libertiinit saattavat fantasmaattisesti uskoa absoluuttisen nautinnon mahdollisuuteen ja sellaiseen täyteen maskuliiniseen subjektiin, jota puute ja ei-mikään ei leimaa. Tavallaan Saden fantasia suojaa todellisuutta reaaliselta, joka kuitenkin tunkeutuu Saden tekstien päähenkilöiden elämään äärimmäisissä tilanteissa. Nautinnon reaalin tunkeutuu siten esiin, kun me kohtaamme ylevän objektin, joka on struktuurallinen paikka; se paikka, jossa libertiinien uhrin ottavat nautinnon kielletyn paikan. Fantasia onkin suhteessa reaaliseseen siten, että reaalin tukee fantasiaa fantasian suojellessa reaaliselta.³³ Lacanilainen Sade-luenta on näin yhdistänyt toisiinsa representaatiota välttävät objekti a:n, naisen ja kauneuden, ja nyt Sa-

³² Lacan, "Kant with Sade", s. 66.

³³ Vrt. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, s. 194.

den fantasia paljastaa sen, että reaalisen seurauksena subjekti ei niinkään ole oleva vaan puute-olla.

Žižekin mukaan fundamentaalinen fantasia on se absoluuttisesti ainutlaatuinen tapa, jolla jokainen meistä luonnostaa ja muodostaa mahdotonta suhdettaan traumaattiseen Asiaan. Fundamentaalin fantasian paradoksi on siinä, että samalla kun Asia on subjektin ydin niin se on subjektin tavoittamattomissa. Sillä hetkellä, kun subjekti lähestyy sitä liiaksi, niin hänen subjektiivisuutensa hajoaa. Näin ollen Saden fundamentaalinen fantasian oikeus nautintoon horjuttaa universaalit ihmisoikeudet tasapainosta, sillä nautinnon ja reaalissa sijaitsevan Asian takia subjekti vastustaa universalisointiaan eikä sitä ole mahdollista palauttaa symbolisessa järjestyksessä olevaksi pysyväksi ja kiinteäksi paikaksi.³⁴

6 Moraalilain jaloin oppitunti

Ja juuri tässä kohtaamme Saden parodian Kantin moraalilaista. Saden kirjoitus ei olekaan transgressiivista sen sisällön – jossa julmuuksien kuvaukset ja libertiinien filosofiset legitimaatioyritykset vaihtelevat – vaan nautinnon kategorisen imperatiivin johdosta. Tämä imperatiivi pakottaa subjektin vastaamaan kysymykseen ”*che vuoi?*”. Tällöin paljastuu se, että Toinen eli symbolinen järjestys ei ole täydellinen täyteys vaan se rakentuu perustavan mahdottomuuden, traumaattisen ytimen, keskeisen puutteen ympärille. Puute on reaalinen, jota subjekti ei kykene symbolisoimaan tai omaksumaan. Koska Toinen itsessään on puutteellinen, niin symbolinen lainsäädäntö ei koskaan voi täysin kiinnittää ja asettaa halun subjektia, joka nautinnon kategorista imperatiivia seurattaessaan nyrjähtää joka hetki juridisista ja sosiaalisista asetuksistaan, rooleistaan ja identiteeteistään. Lacanin mukaan moraalilaki artikuloi tuu suhteessa reaaliin siinä määrin kuin se on Asian takaaja.³⁵

Saden ”jaloin moraalilain oppitunti” merkitsee radikaalia murrosta etiikan traditiossa, mutta murtumassa hän seuraa pelkästään Kantia. Nimittäin jo Kantin moraalilaki merkitsee katkosta antiikista saakka vaikuttaneeseen eettiseen ajatteluun, sillä Kant ei anna sisältöä moraalilaille eikä säädä mitään siitä, miten moraalilaki tulisi toteuttaa, mitä hyvä elämä on, miten pitäisi toimia eri tilanteissa tai mikä korkeimman hyvän, oikean ja oikeudenmukaisuuden idea on. Kantin etiikka merkitsikin radikaalia ja tuhoavaa terroria, koska se merkitsee

³⁴ Žižek, *Looking Awry*, s. 167–169.

³⁵ Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 76.

maailman häviämistä: itse, perhe, lähimmäinen, toinen, oliot, objektit katoavat, sillä on vain muodollinen moraalilaki, joka ei kuvaa yksityiskohtaisesti objektiaan. Kant pyyhkii kaiken tämän yli jättäen jälkeensä tyhjän maan. Kant tuo esille tyhjiön.³⁶ Kant raivaa siten etiikan maaperän puhtaaksi, ja Sade jatkaa tätä raivaustyötä, jossa myös kohtaamme puutteen nautinnon etiikan perustana. Nyt voimme sanoa, että *jouissance* on kyse transgression nautinnosta ja nautinnosta transgressiona. Transgression nautinto tuo yhteen Toisen, Asian, symbolisen, reaalisen, lain ja nautinnon, joiden suhteeseen Saden etiikka perustuu.

Saden kautta on näin paljastunut jotain, jolta valistuksen projektiin nojaava oikeusvaltio ja humanistinen etiikka on pyrkinyt sulkemaan silmänsä tai minkä se on sensuroinut sananvapauden piiristä. Onnellisuus pahassa eli nautinto piinassa, joka tuo esiin tiedostamattoman, aggression aggression itsensä vuoksi, kuolemanvietin ja Freudin yliminän, on niin yhteiskunnallis-juridisen kuin yksilöllis-psykykkisen sensuurin kohteena kulttuurissamme. Mutta juuri tässä tiedostamattoman puheen sananvapauden sensuurissa päädyimme vääjäämättä äärimmäisen outoon ja vaikeasti sulatettavaan päätelmään: valistunut sensuuri sensuroi valistajan. Eli sensuuri ei suinkaan sensuroi ainoastaan Saden kirjoituksia niiden sadismin ja irstauden vuoksi, vaan sensuuri kohdistuu ennen kaikkea valistuksen keskeiseen taustahahmoon, Kantiin ja erityisesti hänen radikaaliin moraalifilosofiaansa. Näin koska nautinto piinassa, joka räjäyttää sensuuriviranomaisten silmät auki, ei tule esiin vain ja vasta Saden kirjoituksissa. Se saa alkunsa Kantista. Kantin moraalilain seuraaminen ei merkitse mielihyvän ja onnellisuuden tavoittelemista tai harmin välttämistä vaan piinallista ja tuskallista kuuliaisuutta moraalilaille. Kant katsookin, että moraalilain puhtautta vastaa yksi tunne, joka on piina.³⁷ Minun on seurattava moraalilakia, vaikka se johtaisi mihin kärsimyksiin ja jopa kuolemaan saakka. Nimenomaan tätä ajatusta Sade vie äärimmäisyyteen saakka nautintaoikeuden imperatiivissaan ja paljastaa siten Kantin moraalifilosofian ytimen. Saden libertiinien uhrien piina ja kärsimät nöyryytykset merkitsevät alistumista sadelaiselle kategoriselle imperatiiville, ja juuri tämä on mitä kantilaisinta.

Toinen seikka, joka on syytä huomata, on Kantin korostama persoonaton omantunnon ääni. Se ilmenee kategorisen imperatiivin muotoiluna, joka saa

³⁶ Lacan, "Kant with Sade", s. 56–57; ks. myös Miller, "A Discussion of Lacan's 'Kant with Sade'", s. 225.

³⁷ Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 80.

objektin katoamaan. Omantunnon ääni käskee subjektia, ja tässä äänessä subjekti palaa itseensä, sillä se on subjektin itsevaikutus. Kantilla lausujana on oma sisäinen ääni, joten subjektin ja äänen välillä ei ole eroa. Sade ei tee muuta kuin täydentää Kantin omantunnon käskävän äänen. Palautetaan mieliin Saden imperatiivi. Siinäähän ei ollut kyse *minun* oikeudestani vaan toisen oikeudesta ja vapaudesta: ”kuka tahansa saattaa sanoa minulle”. Niinpä Sadella omantunnon äänessä, joka muotoilee imperatiivin, ei kyse ole subjektin itsetoteutuksesta. Pikemminkin Sadella subjekti asettautuu toisen lain alaiseksi: toisella on oikeus tehdä minulle mitä hän haluaa. Siksi Sadella itse ja toinen eroavat toisistaan, siten että lausuman subjekti on minä, mutta itse lausumisen subjekti on toinen, ”kuka tahansa”. Sade paljastaa tässä myös sen, että subjekti itsessään on aina jo jakaantunut kahteen asemaan eikä koskaan muodosta itseriittoista ykseyttä. Saden psyykkisessä ekonomiassa omantunnon ääni paljastuu loppujen lopuksi sadistisen yliminän ääneksi. Niinpä Sadella fantasia sekä Toisen nautinto ja laki kytkeytyvät toisiinsa: se on julma Toinen, joka käskee nautintoon ja pakottaa subjektin etenemään mielihyvän ja egon rajojen tuolle puolen. Näin fantasian perverssi ja täysi subjekti paljastuu Sadella Toisen nautinnolle ja laille alisteisena puutteen subjektina, mahdottoman nautinnon imperatiivin subjektina. Saden kirjoitus ei olekaan vain fantasiaa vaan fantasian toiminnan ja rakenteen paljastamista. Kaiken kaikkiaan Saden yleinen laki vaatii olemaan ryhdikäs suhteessa haluun. Juuri tämä laki on sensuurin kohde, mutta Lacanin mukaan nimenomaan tässä lepää psykoanalyysin mahdollisuuden ehto.³⁸

7 Manun ja Nadinen laki

Ranskan vallankumouksen pyörteistä voimme palata omaan aikaamme sekä Manun ja Nadinen psykoanalyttis-juridiseen luentaan, jota jo aloittelimme. Saden kirjojen tavoin *Baise-moin* katsominen ei tuota mielihyvää, vaan pikemminkin katsomiskokemus kuljettaa sen tuolle puolen, kohti mahdotonta Asiaa ja nautinnon hirvittävää lupautusta. Lacanin mukaan Nainen ei eksistoi. Sen sijaan että Lacanin aformismi olisi sovinistinen ja patriarkaalista järjestystä vahvistava, niin se pitää sisällään sen radikaalin ulottuvuuden, että nainen pakenee ja vastustaa diskurssia miehen ollessa pelkästään merkitsijä. Nainen on itse Asia, objekti a, puute ja aukko symbolisessa Toisessa, *jouissance* paikka. Objekti a, joka pakenee imaginaarista ja symbolista on ei-mitään, jollaisena se kohtaa Asian. Tämä kohtaaminen johtaa taasen nautintoon.

³⁸ Lacan, ”Kant with Sade”, s. 55, s. 65.

Manu ja Nadine käyvätkin fallisen nautinnon (jossa fallos asetetaan merkit-sijäksi ja jollaisena se signifioi perustavaa puutetta subjektin olemisessa) tuolle puolen feminiiniseen nautintoon. Jos toisella puolen on subjekti, halu sekä symbolinen Toinen ja toisella nautinto sekä Asia, reaalin Toinen, niin Manu ja Nadine kuuluvat jälkimmäiseen puoleen. He ovat symbolisessa järjestykses-sä oleva puute, aukko ja poissaolo. Toinen tulee Asiaksi, ja Toinen on tulkitta-vissa, Lacania seuraten, Jumalan kasvoiksi, jota feminiininen nautinto tukee. Lacan kytkeekin toisiinsa nautinnon, ekstaasin, feminiinisuuden ja hysterian, jotka räjähtävät verkkokalvoillemme *Baise-moissa*. Manu ja Nadine ovat elo-kuvassa kuin Berninin Pyhän Teresan kasvot tyydytyksen hetkellä, jolloin Te-resa on täysin kykenemätön lausumaan sanaakaan. Pyhä Teresa onkin Lacanille nautinnon ikoni, joka kuvaa *jouissancen* käsitettä. Siksi Lacan valitsikin kuvan Teresan kasvoista naisen seksuaalisuutta käsittelevän seminaarinsa *Encore* kan-sikuvaksi: "*Baise-moi encore*."³⁹ Manun ja Nadinen nautinto merkitsee kuole-man halaamista, halua kuolla, joka samalla on halua elää yhä suuremmalla in-tensiteetillä mahdollisen ja mahdottoman raja-alueella. Se on halua elää samal-la kun lakkaa kuolemasta tai kuolee lakkaamatta elämästä.⁴⁰ Toisin kuin Alvare Manu ja Nadine eivät vetäydy mielihyvän rajoilla takaisin hyvän järjestykseen. Nautinnossaan he pakenevat diskurssia ja symbolisointia lähestyen lain ja kie-len rajoja. Desentralisoituineina nautinnon subjekteina he ovat Julietten ja Jus-tinen sisaruksia.

Manun ja Nadinen *road movie* on itse asiassa mahdottoman Asian ym-pärillä kiertelemistä. Heidän nautintonsa tavoittelee halun täydellistä toteu-tumista, mutta juuri silloin kun subjekti kokee absoluuttisen täyteen, se ilmenee absoluuttisena puutteena, ei-minään. Yksinkertaisesti Manu ja Nadine pyrkivät käymään lain, hyvän järjestyksen ja mielihyväperiaatteen tuolle puo-len nautinnossaan. Suhde valkokankaan tuolla puolen sijaitsevaan mahdotto-maan Asiaan piirtää heidät valkokankaalle. Ylevinä objekteina heissä tulee kir-joitetuksi absoluuttisen vapauden ja toisen kuoleman identifikaatio. Voimme nyt nähdä Manun ja Nadinen toteuttavan, tai itse asiassa radikalisoivan Saden kategorista imperatiivia. Manun ja Nadinen tuhoisa oleminen kohti kuolemaa vie heidät mielihyväperiaatteen tuolle puolen. Millään objektilla tai hyvällä ei ole mitään merkitystä heidän kiertäessään mahdotonta Asiaa, kun heidän ha-lunsa suuntautuu mielihyvän lain ja hyvän järjestyksen tuolle puolen tuskalli-

³⁹ Lacan, *Encore*, s. 34, s. 70.

⁴⁰ Ks. Bataille, *L'érotisme*.

seen nautintoon. Mikään maailmassa oleva tai heille tarjottu hyvä ei muodostu heille kiinnostukseksi, pisteeksi, johon halu voisi kiinnittyä. Asian kiertäminen itsessään on se matka, joka tekee Manusta ja Nadinesta Manun ja Nadinen.

Despentes itse on sanonut olosuhteiden – itse sanoisin nautinnon – työntävän heidät hyvän ja pahan, mahdollisen ja mahdottoman rajojen tuolle puolen. Juuri tämä panee heidät panemaan matalaksi kaiken, mikä kuuluu lain, hyvän ja objektien järjestykseen. Despentes oivaltaa tämän sanomalla, että elokuvan musiikki, väkivalta, seksi, tie, itse asiassa adrenaliini, mahdollistaa kurjimman kohtalon välttämisen, joka on apaattinen tottelevaisuus ja alistuminen mielihyväperiaatteen ja lain symboliseen järjestykseen.⁴¹

8 Sensuurinhalu

Mutta tämä on tietenkin mahdotonta kahdessa mielessä. Ensinnäkin Manun ja Nadinen rajanylitys on mahdoton tai mahdollinen ainoastaan kuolemana ja kuolemassa. Kuitenkin Saden kirjoitusten tavoin (joskin eri tavalla) *Baise-moissa* piirtyy esiin nautinnon kategorinen imperatiivi, joka johtaa vääjäämättä symbolisessa järjestyksessä olevan puutteen, reaalisen Asian ääreen ja siten mielihyväperiaatteen tuolle puolen. Tässä mielessä he myös toteuttavat Kantista alkunsa saavan moraalilain. Elokuva on siten radikaalilla tavalla lain transgressio, joka on kuitenkin mahdollista ainoastaan lain vuoksi tai lain vaikutuksesta.

Toiseksi juuri tämä transgressiivinen fantasia on mahdoton sensuurin silmissä. Aivan kuten Sadelle kävi, niin kävi myös *Baise-moille*: mielihyväperiaatteen, hyvän ja lain järjestyksen vartijana toimiva sensuuri ei voi hyväksyä nautinnon esittämistä. Sananvapauden rajana ei ole filosofis-poliittinen sensuuri, mikä lieenee tullut selväksi, vaan ennen kaikkea ja ensi sijassa rivouden sensuuri. Onhan se myös humanismin periaatteita kunnioittavassa oikeusvaltiollisessa demokratiassa helpommin legitimoitavissa kuin filosofis-poliittinen sensuuri.

Pääsemme lopulta kysymykseen siitä, mihin sensuurinhalu kohdistuu Sadeissa ja *Baise-moissa*?

Baise-moi ei järkytä ja herätä sensuurinhalua sanomansa takia vaan ennen kaikkea paljaan rivoutensa johdosta, sillä siitä puuttuu sisällöllinen moraalinen kehikko tai konteksti, joka asettaisi sen hyvän ja pahan järjestykseen ja suhteeseen mielihyväperiaatteen kanssa. Sensuuri etsii vimmaisesti väkivallan syitä

⁴¹ Despentes, Production notes.

niin kertomuksesta kuin sen henkilöistäkin. Kun tarinan/henkilöiden sisäistä totuutta ei löydy, kun elokuva ei tarjoa minkäänlaista hyväksyttävää moraalista selitystä, niin sensuuri ei voi sietää elokuvaa ja leimaa sen rivoksi.

Elokuva olisi helppo katsoa ja ymmärtää, jos se antaisi meille syyn Manun ja Naden tuhoavalle ja itsetuhoiselle matkalle, jos Manu ja Nadine avautuisivat katsojalle. Valistunut katsoja saattaakin pyrkiä sensuroivaan katsomiskokemukseen, joka asettaa elokuvan tapahtumat jo olemassaoleviin raameihin ja joka antaa oikeutuksen elokuvalle. Tällainen humanistinen katsonta saattaa kokea elokuvassa tyttöenergiaa äärimmilleen vietynä. Se voi myös nähdä Manun ja Naden kustajittarina, jotka kustavat kokemansa vääryydet kääntämällä itseensä kohdistuneen alistamisen ja väkivallan yhteiskuntaa ja toisia ihmisiä vastaan. Voisimme myös alkaa analysoida elokuvan sisältöä, sen taiteellista tai intellektuaalista antia tai sen päähenkilöiden psyykettä tai vaikkapa esittää kriminologia – olivatpa ne sitten psykologia, sosiologia tai biokemiallisia – selitysmalleja Manun ja Naden rikollisuudelle. Helpotusta löytyy myös, jos elokuvan ymmärretään jatkavan Ridley Scottin elokuvasta *Thelma & Louis* alkanutta naismatka-elokuvan *genreä*. Mutta kyseessä ei ole mikään *Thelma & Louisin* äärimmäisyyksiin viety versio, sillä nämä kaksi elokuvaa ovat näennäisestä samankaltaisuudestaan huolimatta olennaisesti erilaiset. Toisessa olemme hyvän järjestyksessä, toisessa emme. Toisessa olemme moraalidiskurssin sisällä, toisessa koettelemme sen rajoja. Toinen on hollywoodlaistuneen katsojan silmissä emansipatorista, toista ei tulla koskaan esittämään Hollywoodissa. Muutkaan asetusyritykset eivät kykene kesityttämään elokuvan radikaalia vulgaarisuutta ja brutaalisuutta. Rationaalisia syitä ja selityksiä eikä siten oikeutusta päähenkilöille eikä koko elokuvalla nimittäin ole. Elokuva on kesityttämätön samoin kuin Manu ja Nadine. Nadinella ei ole asiaa edes kulttuuripiireihin. Manu: ”Etsä käy leffassa? Et sä kato ikinä telkkaria?” Nadine: ”En. Paitsi pornoleffoja. Kaikki muu rasittaa mua. Mä näin *Gone with the Windin* skidinä, mä en tietääkseni oo nähny muita leffoja alusta loppuun.”⁴²

Manu ja Nadine kuten ”luonnollisen ja hyvin rohkean mielen” omaava Justine (tai Saden muut ”viattomat uhrin”)⁴³ ovat yleviä objekteja, sillä nautinnossaan he eivät ole pelkästään sosiaalisia ja juridisia identiteettejä, vaan he ottavat Asian paikan. Symbolisointia pakeneva reaalin Asia johtaa siihen, ettei lain ja kielen symbolista järjestystä voida koskaan sulkea puutteettomaksi täyteydeksi. Voimme pitää humanismia ja/tai valistusta ideologisena isona Toisena, joka on nyt paljastunut sellaiseksi mikä ei eksistoi. Subjektit käyttäytyvät *aivan kuin* se eksistoi,

⁴² Desportes, *Pane mua*, s. 67.

⁴³ Sade, *Justine*, s. 10.

mutta Saden kirjoituksissa ja *Baise-moissa* toteutuva nautinnon kategorinen imperatiivi kyseenalaistaa ”*aivan kuin*” eli koko symbolisen järjestyksen – siis humanismin ideologisena isona Toisena – olemassaolon. Ernesto Laclau ja Chantal Mouffen termein sanottuna se, mikä paljastuu on yhteiskunnan sisäinen epätäydellisyys, ristiriitaisuus, muuttuvaisuus, oikukkuus ja epäjohtonmukaisuus, jonka seurauksena yhteiskunnalla ei ole mitään ontologista olemusta. Lisäksi yhteiskunnassa vallitseva antagonismi on sellainen kelluva merkittäjä, joka asettaa rajan kaikille kiinteille sosiaalisille identiteeteille. Kaiken kaikkiaan yhteiskunta ei eksistoi, sillä se on mahdoton sauma.⁴⁴ Ja tässä kohdataan sensuurinhalu: Laclau ja Mouffen mukaan jokainen yhteiskunta muodostuu sen läpäisevän mahdottomuuden tietoisuuden repressiolla.⁴⁵

Saden ja *Baise-moin* psykoanalyttisen luennan kautta olemme onnistuneet nyt kohtaamaan symbolisen järjestyksen sensuurinhalun, joka kohdistuu siinä itsessään olevaan ja sen läpäisevään reaaliin. Sensuuri kätkee symbolisoimattoman ja symbolisaatiota välttävän puutteen, aukon, tyhjiön, jonka ympärille koko kielen ja lain järjestys kuitenkin artikuloituu. Samalla on pidettävä mielessä, että reaali ei itsessään ole mitään, sillä symbolinen järjestys tuottaa sen retroaktiivisesti puutteena, joka pakenee symbolisointia. Puutteen seurauksena symbolinen järjestys on mahdoton ommel. Siten myös oikeusjärjestelmä on välttämättä epätäydellinen, epäjatkuva ja ristiriitainen merkityksenmuodostusjärjestelmä. Oikeusjärjestelmä ei eksistoi, mutta juuri tämän realiteetin sensuurilainsäädäntö ja -lainkäyttö repressoi. Oikeus edellyttää, että oikeussubjektit toimivat *aivan kuin* koherentti oikeusjärjestelmä eksistoi. Asian ja reaalin kautta tämä on osoittautunut juridiseksi fiktioksi. Asian negatiivisuus tekee mahdottomaksi sen, että subjekti asetettaisiin kiinteäksi identiteetiksi, itsetietoisuudeksi, sulkeumaksi, ykseydeksi ja itseriittoiseksi narsistiseksi egoksi. Puute ei rajaa ihmisen vapautta vaan mahdollistaa vapauden avautumisen omaan palautumattomasti kiinnittämättömään olemukseen. Nautinto-oikeudessa on näin paljastunut subjektin vapauden olemus ja edellytys, joka yhtäältä karttaa sekä egon että yhteiskunnan hallintayrityksiä, toisaalta sietää erilaisuutta ja avoimuutta.

Tapaukset Kansalainen Sade ja *Baise-moi* osoittavat, että sensuuri ei ole äärimmäinen poikkeus sananvapauden yleiseen periaatteeseen tai sen poikkeustilassa syrjäyttävä välttämättömyys vaan olennainen osa modernia länsimaista demokraattista oikeusjärjestystä, joka on ankuroitunut valistuksen ja

⁴⁴ Laclau ja Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 96–97.

⁴⁵ Laclau ja Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 125.

humanismin projektiin, arvoihin, arvostuksiin ja periaatteisiin. Sensuuri ei vain läpäise modernia oikeutta vaan vaikuttaa sen humanistisessa perustassa. Tämän on havainnut Peter Sloterdijk puhuessaan osuvasti ihmistarhauksen säännöistä. Hänen mukaansa Ranskan vallankumouksessa alkunsa saava kansallishumanismi piti viattomana tehtävänään ihmisen kasvatusta ja kesyttämistä keskellä kesyttävien ja raaistavien voimien kamppailua, mutta tämän valistuksen valoisuuden puolen takana sillä on tummempi ulottuvuus, jolta humanismi on sulkenut silmänsä. Tämän ulottuvuuden havaitsi Nietzsche, jonka mukaan kyse on taistelusta ihmisjalostuksen suuntauksista. Eri ihmistekniikoiden kautta humanismi on jalostanut ihmisen tahtomaan sitä, että heistä kasvatetaan harmittomia ja pieniä: pienten talojen ihmisistä vain harvat tahtovat, useimmat ovat vain tahdottuja. Kansallishumanismin ja sensuurilainsäädännön harjoittama ihmisen paimentamisen ja jalostuksen teema on Sloterdijkin mukaan löydettävissä jo Platonilta. Hänen teoksensa *Valtiomies* muodostaa eurooppalaisen paimentologian *Magna Chartan*. Siinä kaksi jalostajaa, elealainen vieras ja nuorempi Sokrates, keskustelevat saattaakseen valtiollisen paimentaidon läpinäkyvien rationaalisten sääntöjen alaisuuteen. Hallitsijan legitimitteettiperusta ei ole Platonin mielestä demokratiassa vaan jalostusta koskevassa tiedossa. Valtiomiehen on nimittäin kyettävä punomaan toisiinsa valtion kokonaisuuden kannalta suotuisia ominaisuuksia omaavia vapaaehtoisesti ohjattuja ihmisiä. Hänen on karsittava pois sopimattomat luonteet ennen kuin hän ryhtyy kutomaan sopivaa valtiota. Platon esittää näin ohjelman humanistiselle yhteiskunnalle, joka ruumiillistuu ainoassa täyshumanistissa, joka on paimentaidon hallitsija. Länsimaisen ajattelun poliittis-oikeudellisten perusteosten *Valtiomiehen* ja *Valtion* jälkeen ihmisyhteisöstä puhutaan kuin eläintarhasta, joka on samalla teemapuisto. Niinpä politiikan ja oikeuden rationaalinen pohtiminen on todellisuudessa ihmistarhauksen sääntöjen luonnostelemista.⁴⁶

Sulkeutuessaan kuvitelluksi ompeleeksi tai kokonaisuudeksi kansallishumanismin perustuva oikeusvaltio ei ole vain ja ainoastaan *homo humanuksen* varjelemista raaistavilta voimilta vaan se muodostuu sellaiseksi lain ideologiseksi apparaatiksi, joka latistaa *homo humanuksen* rationaalisen subjektin fiktioksi hyvän järjestyksessä. Tästä humanismin ominaisuudesta Sade muistuttaa kansallishumanismin alkulähteillä ja *Baise-moi* sen päätepisteessä.

⁴⁶ Sloterdijk, ”Sääntöjä ihmistarhalle”.

9 Vastarintoja

Oikeusvaltioon olennaisesti kuuluva sensuuri osoittautuu sekä puutteelliseksi että liian tukahduttavaksi. Se ei koskaan kykene täysin takaamaan lain järjestyksen yhtenäisyyttä, sillä Asian paikan ottava ylevä objekti (Manu, Nadine, Justine, Juliette) merkitsee vastarintaa kaikkia totalisoivia ideologioita vastaan. Ylevässä objektissa kohtaamme nimittäin puutteen, mahdottoman, sen mitä emme kykene symbolisoimaan. Asia on siten se, mikä ei anna periksi todellisuudelle vaan on vastarinnassa yhteisesti jaetun arkipäiväisyyden ja juridisuuden todellisuusperiaatteen kanssa. Manun, Nadinen tai Saden sankarittarien tekoja voidaan hahmottaa eettisinä tekoina, jotka eivät ainoastaan mene todellisuusperiaatteen tuolle puolen vaan muuttavat todellisuusperiaatteen koordinaatteja, kuten Žižek sanoo. Asettuessaan sosiaalista todellisuutta vastaan he tekevät mahdottoman muuttaen näin mahdollisen koordinaatteja. Kyse ei ole pelkästään hyvän tuolle puolen menemisestä vaan hyvän uudesta määrittämisestä.⁴⁷

Vastarinnan teossa lain järjestyksen imaginaarinen ommel ja saumaus ratkeaa. Psykoanalyttinen tapa kohdata tapaukset Kansalainen Sade ja *Baise-moi* mahdollistavat myös valistuksen projektin ja siitä kohoavan modernin oikeusvaltion dekonstruktion sillä hetkellä, kun kyseisissä tapauksissa juridis-sosiaalisen representaation valmis ja yhtenäinen subjekti purkautuu ja rakentuu nautinnon, puutteen, epäyhtenäisyyden ja kiinnittämättömyyden subjektina. Psykoanalyysi on tässä mielessä vastarintaa sensuurille, joka pyrkii vakuuttamaan siitä, että yksilö perustuu tietoisuuden vankalle perustalle. Itse asiassa psykoanalyysi on vastarintaa egon vastarinnalle, joka pyrkii sensuroimaan egosentrisen yksilön jatkuvan dekonstruoitumisen puutteen merkitsemäksi subjektiksi.

Jos siis psykoanalyysi on vastarintaa valistuksen, kansallishumanismin ja oikeusvaltion totalisoivia piirteitä kohtaan, niin ne ovat vastaavasti vastarintaa psykoanalyysia vastaan. Pauvertin ja Pariisin alioikeuden tavoin Lacan katsoo, että Sade oli välttämättöm edellytys Freudille ja psykoanalyysille, sillä hän eteni yhteiskunnan hyväksytyjen arvojen tasolta ihmisyyden kätkeytyihin syvyksiin.⁴⁸ Viime kädessä tapaus Kansalainen Sade ja tapaus *Baise-moi* paljastavatkin sensuurin kohdistuvan psykoanalyysiin itseensä.

Sensuuri ilmenee aikanamme myös niissä puheenvuoroissa, joissa psykoanalyysin katsotaan tulleen loppuunsa ja joissa sen tilalle tarjotaan erilaisia ly-

⁴⁷ Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, s. 167.

⁴⁸ Lacan, "Kant with Sade", s. 55.

hyttherapian muotoja sekä täsmälääkkeitä. Vastaavalla tavalla rikollisen teko pyritään palauttamaan neurokemiallisiin prosesseihin tai erilaisiin riippuvuuksiin ja psyykkisiin ongelmiin, jotka voidaan hoidon kautta parantaa, jolloin hyvää tarkoittavasta rikosoikeudellisesta vastuusta vapauttamisesta tulee rikollisen vastuullisuuden ja teon *tekona* mitätöimistä. Tämä psykiatris-juridinen sensuroiva diskurssi pyrkii palauttamaan tiedostamattoman subjektin moninaisuuden hallittavissa ja hallinnoitavissa olevaksi kiinteäksi ja läpikotaisin tiedostavaksi egoksi, joka oman onnellisuutensa ja hyvinvointinsa turvaamiseksi suositutellaan sopeutumaan lain ja mielihyvän järjestykseen. Tämän sensuurin vaa-roja ei voi vähätellä, sillä se pyrkii repressoimaan tiedostamattoman, joka on perustavalla tavalla eettinen, ja jonka liikkeitä olemme hahmotelleet tapauksis-sa Sade ja *Baise-moi*.

Väitän myös porvarillis-humanistisen sensuurin epäonnistuneen projektis-saan. Tukea väitteelle löytyy Sloterdijkin analyysistä, jonka mukaan Ranskan vallankumouksesta toisen maailmansodan päättymiseen kukoistanut kansallishumanismi, joka pyrki tuomaan ihmisen pois barbariasta ja luomaan luke-neiden yhteisön, on tullut loppuunsa. Näin koska se ei ole kyennyt hallitsemaan ihmisen raaistumistaipumusta, joka on aikanamme vain lisääntynyt niin todelli-suudessa kuin massakulttuurissa. Tämä raaistuminen on aina alkanut suuresta val-lan keskittymisestä, joka voi olla sotilaallista, imperiaalista, taloudellista, poliittis-ta, jne. karkeutta tai ihmisen jokapäiväistä petomaisuutta median tarjoamassa kaikista estoista vapautuneessa viihteessä. Roomalaiset antoivat tämän mallin tu-levalle eurooppalaisuudelle: kaikkialle tunkeutuva militaarisuus ja sirkuksen ve-riset näytännöt ovat toistuneet läpi Euroopan historian.⁴⁹ Kesyttävä ja jalostava sensuuri haluaa kyllä varjella meitä raaistavilta voimilta. Mutta liiallisessa varje-lussaan se itse asiassa vain patoaa raaistavia voimia, jotka voivat sitten purkautua järjettömänä väkivaltana, hirmutekoina, terrorina, vainona ja kansanmurhana ai-van kuten Sade Klossowskin mukaan pelkäsi. Siten humanismi ei kykene asettu-maan tehokkaasti vastarintaan pahuutta vastaan, josta Ranskan vallankumouksen jälkeinen Euroopan historia itsessään on todiste. Humanismin käydessä loppuaan ei sen jatkajaa tule niinkään hakea laista ja kansallisvaltiollisesta demokratiasta vapautuneesta absoluuttisesta suvereniteetista, joka saa eri muotoja: Euroopan unioni, kansainvälinen kapitalismi, tietotekniikka, bioteknologia, globalisoituva riskien hallinta, vaan *psykoanalyysin imperatiivista*, joka velvoittaa subjektin kohtaamaan omat halunsa. Niiden tiedostaminen, läpikäyminen ja esilletuominen

⁴⁹ Sloterdijk väittää geeniteknologian vain jatkavan päätepiiteeseensä tulleen humanismin tehtäviä. Sloterdijk, ”Sääntöjä ihmistarhalle”, s. 13–16.

yksilön partikulaarisella ja yhteiskunnan kollektiivisella tasolla saattaa nimittäin olla tehokkain vastarinta raaistavien voimien tuhoavia purkauksia vastaan.

10 Psykoanalyttiseen lainoppiin

Päätän kirjoitukseni avaamalla sananvapauden ja sensuurin suhdetta määrittävän humanistisen etiikan rinnalle vastarinnan etiikan. Humanistisella etiikalla tarkoitan tässä sitä, mitä Lacanin mukaan moraalifilosofit (*éthiciens*) ovat aina antiikin kreikkalaisista lähtien harjoittaneet ilmaistessaan moraalin sääntöinä ja periaatteina. Tämä etiikka on ymmärrettävissä myös Sloterdijkin termein ihmistarhauksen sääntöjen muodostamisena. Filosofinen moraalijattelu on perustunut mielihyvän ja objektin etsimiseen. Se on edennyt sellaisen hedonismin tiellä, joka on luonut vastaavuuden subjektin mielihyvän ja sen objektin välille. Objekti on tässä ajattelussa libidon luonnollinen kohde ja mielihyvä osa subjektin tavoittelemia hyviä, jopa suvereeni hyvä. Lacanille Aristoteles tarjoaa esimerkin tästä herruuden etiikasta, jossa mielihyvä kytketään nimenomaan hyvään.⁵⁰ Seminaarissaan halusta ja sen tulkinnasta Lacan nostaa esiin Spinozan, jota hän pitää Kantin ja Saden tavoin Freudin edeltäjänä. Spinoza kirjoittaa hyvin sadelaisesti *Etiikan* kolmannen kirjan lopussa: ”Halu on ihmisen todellinen olemus”.⁵¹

Lacan asettaa psykoanalyysin etiikan filosofis-normatiivista etiikkaa vastaan. Psykoanalyysin etiikan kysymys kuuluu: ”Oletko toiminut sinussa olevan halun mukaisesti?” Jos filosofinen etiikka on kiinnostunut hyvästä, niin psykoanalyttinen etiikka näkee hyvän halun tiellä olevaksi esteeksi. Jos edellinen on hyvien palveluksessa vaatien halujen lykkäämistä, niin jälkimmäinen vaatii niiden välitöntä kohtaamista.⁵² Lacan kääntää Freudin kuuluisan eettiseen säännön ”*Wo Es war, soll Ich werden*” seuraavasti: ”missä se oli, siihen minun velvollisuuteni on tulla olemaan”. Tässä säännössä perustava etiikan laki löytää tiensä tiedostamattoman repressoiduimpien ainesten (”missä se oli”) ja kaikista puolustuksellisista tekijöistä vapaan subjektin (”siihen minun velvollisuuteni on tulla”) välillä.⁵³ Miller muotoilee Lacanin asettaman psykoanalyysin kategorisen imperatiivin seuraavasti: ”Puhu aina niin, ettei puhettasi määrää mikään sääntö”.⁵⁴

⁵⁰ Lacan, *Desire and Its Interpretation*, s. 4–5.

⁵¹ Lacan, *Desire and Its Interpretation*, s. 5.

⁵² Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 314.

⁵³ Lacan, *Ecrits*, s. 128. Tämä tarkoittaa myös sitä, että toisin kuin amerikkalaisessa ego-psykoanalyysissä lacanilaisen psykoanalyysin ”päätyessä” egon suojavarustus ja narsististen illuusioiden linnake ja lasihäkki ovat murtuneet.

⁵⁴ Miller, ”A Discussion of Lacan’s ’Kant with Sade’”, s. 223.

Tällaisen psykoanalyysin etiikan ”perustuslain”, joka voidaan rinnastaa nautinnon kategoriseen imperatiiviin, vakavasti ottaminen johtaisi sananvapauden ja sensuurin välisen suhteen uudelleen ajattelemiseen antiessentialistisesta ja antitotalisoivasta näkökulmasta. Psykoanalyttinen lainoppi, joka ponnistaa tästä etiikasta, avaa kysymyksen perus- ja ihmisoikeuksista uudesta näkökulmasta, joka saattaa välttää oikeuksien legalisointiin liittyvät ongelmat. Nautintaoikeus, joka Saden ja *Baise-moin* psykoanalyttis-juridisen tulkinnan kautta on tullut esiin, ei vain dekonstruoi oikeusjärjestyksen ja oikeussubjektin imaginääristä ykseyttä vaan tuo myös esiin subjektin oikeudellisen ja eettisen vastuun suhteessa toiseen ja Toiseen, mitä ei voi palauttaa oikeuksien ja velvollisuuden vastavuoroisuuteen.

Kirjallisuus

- Adler, Amy M., ”Post-Modern Art and the Death of Obscenity Law”. *The Yale Law Journal*, vol. 99, 1990, s. 1359–1378.
- Bataille, Georges, *L'érotisme*. Minuit, Paris, 1982.
- Bataille, Georges, ”The Use Value of D.A.F. de Sade”. *Visions of Excess: Selected Writings 1927–1939*. Käännös Allan Stoekl, Carl Lovitt ja Donald Leslie. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985.
- Blanchot, Maurice, *The Gaze of Orpheus*. Käännös Lydia Davis. Station Hill, New York, 1981.
- Breillant, Catherine, ”Excès de pouvoir...”. *Liberation*, 5.7.2000, s. 32–33.
- Burt, E.S., ”An Immoderate Taste for Truth”. *Diacritics*, vol. 27, 1997, s. 19–43.
- Caudill, David S., ”Law Does not Ignore the Bed” and Other Aphorisms. *International Journal for the Semiotics of Law. Special Issue: Law, Society and Lacan: Commentary on a Psychoanalytic Semiotics of Law*, vol. 13, 2000, s. 243–250.
- Critchley, Simon, *Very Little... Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*. Routledge, London, 1997.
- Despentes, Virginie, *Pane mua*. Suomennos Kristina Haataja. Like, Helsinki, 1999.
- Despentes, Virginie, Production notes. Lehdistö tiedote. Cinema Mondo, Helsinki, 2000.
- Garçon, Maurice, *L'affaire Sade*. Pauvert, Paris, 1957.
- Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.
- Kant, Immanuel, ”Pahan ja hyvän periaatteiden rinnakkaisuudesta eli ihmisluonnon radikaalista pahuudesta”. Suomennos Markku Lehtinen. *Nuori Voima*, no. 2, 2001, s. 12–17.
- Klossowski, Pierre, *Sade My Neighbour*. Käännös Alphonso Lingis. Quartet Books, London, 1992.
- Klossowski, Pierre, ”The Marquis de Sade and the Revolution”. Käännös Betsy Wing. Teoksessa Hollier, Dennis (toim.), *The College of Sociology*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, s. 220–230.
- Lacan, Jacques, *The Psychoses. Seminar III, Seminar, 1955–1956*. Käännös Russel Grigg. Routledge, London, 1993.

- Lacan, Jacques, *Desire and Its Interpretation. Seminar VI, 1958–1959*. Käännös Cormac Gallagher. Julkaisematon, s. 4–5.
- Lacan, Jacques, *The Ethics of Psychoanalysis. Seminar VII, 1959–1960*. Routledge, London, 1993.
- Lacan, Jacques, *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. Seminar XI, 1964*. Käännös Alan Sheridan. Norton, New York, 1977.
- Lacan, Jacques, *Encore. Le séminaire XX, 1972–1973*. Seuil, Paris, 1975.
- Lacan, Jacques, *Écrits. A Selection*. Käännös Alan Sheridan. Tavistock, London, 1977.
- Lacan, Jacques, "Kant with Sade". Käännös James B. Swenson, Jr. *October*, no. 51, 1989, s. 55–104.
- Laclau, Ernesto ja Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Verso, London, 1985.
- Miller, Jacques-Alain, "A Discussion of Lacan's 'Kant with Sade'". Teoksessa Feldstein, Richard, Fink, Bruce ja Jaanus, Maire (toim.), *Reading Seminars I and II. Lacan's Return to Freud*. State University of New York Press, Albany, 1996, s. 211–237.
- Rabaté, Jean-Michel, *Jacques Lacan. Psychoanalysis and the Subject of Literature*. Palgrave, Houndmills & New York, 2001.
- Roustang, François, *Lacan, de l'équivoque à l'impasse*. Minuit, Paris, 1986.
- Sade, Markiisi de, *La philosophie dans le boudoir*. Gallimard, Paris, 1976.
- Sade, Markiisi de, *Historie de Juliette. Ouvres complètes* 8. Pauvert, Paris, 1987.
- Sade, Markiisi de, *Justine. Hyveellisen neidon kovat kokemukset*. Suomennos Heikki Kaskimies. Gummerus, Helsinki, 1987.
- Schroeder, Jeanne L., "The Hysterical Attorney. The Legal Advocate Within Lacanian Discourse Theory". *International Journal for the Semiotics of Law. Special Issue: Law, Society and Lacan: Commentary on a Psychoanalytic Semiotics of Law*, vol. 13, 2000, s. 181–213.
- Seguret, Olivier, "Tous derriere 'Baise-moi' ". *Liberation*, 5.7.2000, s. 32.
- Shepherdson, Charles, *Vital Signs: Nature, Culture, Psychoanalysis*. Routledge, London, 2000.
- Sivenius, Hannu, "L'Effet C'Est Moi. Lacan ja minä". Teoksessa Niiniluoto, Ilkka & Stenman, Petri, *Minä*. Suomen filosofinen yhdistys, Helsinki, 1988, s. 197–244.
- Sloterdijk, Peter, "Sääntöjä ihmistarhalle. Vastauskirjoitus Kirjeeseen 'humanismista' ". Suomennos Markku Lehtinen. *Nuori Voima*, no. 1, 2000, s. 7–16.
- Žižek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*. Verso, London, 1989.
- Žižek, Slavoj, *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. The MIT Press, Cambridge, Mass., 1991.
- Žižek, Slavoj, *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. Verso, London, 1991.
- Žižek, Slavoj, *The Art of the Ridiculous Sublime. On David Lynch's Lost Highway*. Walter Chapin Simpson Center for the Humanities, University of Washington, Seattle, 2000.
- Žižek, Slavoj, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*. Verso, London, 2001.